DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

ISSN:1308-2140

Volume 7/1 Winter 2012

TURKISH STUDIES

International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic

PROF. DR. FİLİZ KILIÇ

ARMAĞANI

EDITORLER

Dr. Tuncay BÜLBÜL

Dr. Sibel ÜST

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: https://rantey.org

Turkish Studies

International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic

ACADEMIC JOURNAL

PROF. DR. FİLİZ KILIÇ ARMAĞANI

Turkish Studies Dergisi, üç ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Turkish Studies Dergisi*'nde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **www.turkishstudies.net**'e aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz.
Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları
yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Turkish Studies; EBSCO, DOAJ, ICAAP, Scientific Commons, MLA, ASOS, AMIR (Access to Mideast and Islamic Resources), Journal Directory, DJS (Dayang Journal System), ULAKBİM indeksleri tarafından taranmaktadır.

ISSN: 1308-2140

Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TURKISH STUDIES

International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic

Sahibi/Owner
Mehmet Dursun ERDEM

Editor
Sibel ÜST

Yayın Kurulu Başkanı/Manager of Editorial Board
Ercan ALKAYA

Yayın Kurulu/Editorial Board
Fatma S. KUTLAR OĞUZ - Orhan K. TAVUKÇU
Ali AKAR-Dursun Ali TÖKEL
M. Vefâ NALBANT-Caner KERİMOĞLU
Ülkü ELİUZ-Mitat DURMUŞ
Yavuz BAYRAM-İsrafil BABACAN
Mehmet Dursun ERDEM

Danışma Kurulu/Board of Advisory
Ahmet BURAN- Gürer GÜLSEVİN
Turgut KARABEY-Mehmet AYDIN-Ramazan KORKMAZ

Genel Koordinatör/General Coordinator
Yavuz BAYRAM

İndeks Sorumlusu/Person Responsible for Indexing Process
Tuncay BÜLBÜL
Kadri H. YILMAZ - Erçin ÖZZADE

Kaynakça Sorumluları/Persons for Bibliography Process
Süleyman Kaan YALÇIN
Murat ŞENGÜL
Veysel İbrahim KARACA

Baskı Sorumluları/Persons for Print Process
Özgür AY
Önder SEZER

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dış Temsilciler Koordinatörü/General Coordinator of Foreign Editors
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN

Dış Temsilciler/Representative of Foreign Country

USA	Robert DANKOFF
Germany	Marcel ERDAL-Zeki KARAKAYA
Greece	Fatih KEMİK
Japan	Yuu KURIBAYASHI
Norway-Swedish	Bernt BRENDEMOEN
England	Fikret TURAN
Albania	Xhemile ABDİU
Central Asia	Seadet SHİKHİYEVA
Kazakhstan	Gülnar KOKUBASOVA
Kyrgyzstan	Ulanbek ALİMOV-Osman KÖSE
Azerbaijan	Vusale MUSALİ
Uzbekstan	Cabbar İŞANKUL
Halab-Aleppo (Syria)	Ahmet DEMİRTAŞ
Hungary	Bülent BAYRAM
Poland	Öztürk EMİROĞLU

Hakemler/Referees

Prof. Dr. Marcel ERDAL	Frankfurt University
Prof. Dr. Han-woo CHOİ	Eurasia University
Prof. Dr. Bernt BRENDEMOEN	Oslo University
Prof. Dr. Robert DANKOFF	Univercity Of Chicago
Prof. Dr. Walter ANDREVS	Washington University
Ass. Prof. Yuu KURIBAYASHI	Okayama University
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet AKÇATAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN	Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKAR	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Alimcan İNAYET	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR	Karadeniz Teknik Ü.
Prof. Dr. Atabey KILIÇ	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Avni GÖZÜTOK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret TURAN	Mancester Üniversity
Prof. Dr. Filiz KILIÇ	Nevşehir Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim DELİCE	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Halûk Harun DUMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan AKAY	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice AYNUR	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İ. Hakkı AKSOYAK	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Ü.

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Prof. Dr. İlhan GENÇ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN	Fatih Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AYDIN	Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İNBAŞI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Mehdi ERGÜZEL	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Menderes COŞKUN	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Metin AKKUŞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM	Karadeniz Teknik Ü.
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa UĞURLU	Girne Amerikan Ü.
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Başkent Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. O. Kemal TAVUKÇU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman YILDIZ	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Öcal OĞUZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Pervin ÇAPAN	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan GÜLENDAM	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Songül TAŞ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup ÇELİK	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KARAKAYA	Goethe University
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah İLGAZİ	Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülhalim AYDIN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Adem BAŞIBÜYÜK	Erzincan Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ŞİMŞEK	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet YİĞİT	Muğla Üniversitesi
Doç. Dr. Alaattin KARACA	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Alparslan CEYLAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Bahir SELÇUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Ali KAYA	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Cafer ÇİFTÇİ	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Erdal ŞAHİN	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan AYDIN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma AÇIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR	Hacette Üniversitesi
Doç. Dr. Funda TOPRAK	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Gül TUNÇEL	GaziÜniversitesi
Doç. Dr. Güray KIRPIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice ŞİRİN USER	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin GÜFTA	Mustafa Kemal Ü.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Doç. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet BEŞİRLİ	Çankırı Karatekin Ü.
Doç. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Mehmet GÜMÜŞKILIÇ	Fatih Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Naci ÖNAL	Muğla Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ZAMAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt GÜLTEKİN	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAŞDEMİR	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAYANÇ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Doç. Dr. Musa ÇİFÇİ	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ALKAN	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa GENCER	Abant İzzet Baysal Ü.
Doç. Dr. Mustafa ÖZSARI	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mümtaz SARIÇİÇEK	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Nadir İLHAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Nesrin T. KARACA	Başkent Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KÖSE	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Osman GÜNDÜZ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Sami KILIÇ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan ŞEN	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Şahin KÖKTÜRK	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Tarık ÖZCAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Turgut TOK	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Ülkü GÜRSOY	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar ŞENLER	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Yavuz BAYRAM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Yunus BALCI	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf ÇETİNDAĞ	Fatih Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Abdullah KÖK	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ŞAHİN	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem İŞCAN	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Adem ÖGER	Nevşehir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Ahi Evran Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan SİNAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIZ	İstanbul Arel Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ÖZYILDIRIM	Yıldız Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpaslan OKUR	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alptekin YAVAŞ	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Yrd. Doç. Dr. Aydın KIRMAN	Ordu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ayfer YILMAZ	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bülent BAYRAM	Kırklareli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cafer GARİPER	Süleyman Demirel Ü.
Yrd. Doç. Dr. Cahit BAŞDAŞ	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Caner KERİMOĞLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL	Ondokuz Mayıs Ü.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yrd. Doç. Dr. Ebru Burcu YILMAZ İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ekrem AYAN Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul AYDIN Doğu Akdeniz Ü.
Yrd. Doç. Dr. Esen DURMUŞ Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih AYDIN Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih USLUER TOBB Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Faysal Okan ATASOY Erzincan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Filiz ÇOLAK Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Galip GÜNER Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ARI Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil ERDEMİR Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halit KARATAY Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hasan BAKTIR Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hilmi DEMİRKAYA Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Huriye ALTUNER Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KOPAR Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İlyas YAZAR Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmet ŞANLI Eskişehir Osmangazi Ü.
Yrd. Doç. Dr. Kadir GÜLER Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KANTER Ardahan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet EKİZ Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut TEKŞAN Ç. Onsekiz Mart Ü
Yrd. Doç. Dr. Metin ARIKAN Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mitat DURMUŞ Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Murat KACIROĞLU Bozok Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Musa Şamil YÜKSEL Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ARSLAN Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜSTÜNOVA Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mutlu DEVECİ Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muvaffak DURANLI Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mücahit COŞKUN Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nafi YALÇIN Melikşah Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nedim BAKIRCI Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nergis BİRAY Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesime CEYHAN Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nurullah ULUTAŞ Muş Alparslan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan DURMUŞ Trakya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Özgür AY Afyon Kocatepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Özlem NEMUTLU Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Rıdvan CANIM Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU Balıkesir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sedat MADEN Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selma BAŞ Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÇETİN BAYCANLAR Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZHER KOÇ Osmaniye Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Serdar Uğurlu Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Seval ŞAHİN GÜMÜŞ Mimar Sinan -GS Ü.
Yrd. Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sezai COŞKUN Fatih Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sibel ÜST Erzincan Üniversitesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şaban DOĞAN Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şevkiye KAZAN Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şeyma BÜYÜKKAVAS KURAN Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tacettin ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tuba Işınsu İSEN-DURMUŞ TOBB Ekonomi ve Tek. Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Turhan ÇETİN Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yasemin MUMCU AY Adnan Menderes Ü.
Yrd. Doç. Dr. Yunus AYATA Cumhuriyet Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra GÖRE Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeki ÇEVİK Balıkesir Üniversitesi

Dr. İlyas KARABIYIK Erzincan Üniversitesi
Dr. Murat ŞENGÜL Fırat Üniversitesi
Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi
Dr. Özlem KAYABAŞI Dumlupınar Üniversitesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Editörden...

Bazı insanlar vardır, varlıklarıyla bulundukları ortama enerji verirler. Bunun sebebini tarif edemezsiniz ama bu, böyledir işte… Prof. Dr. Filiz KILIÇ da ender bulunan bu tür insanlardan birisidir. Sıradan, monoton bir ruh yapısına sahip bir ortam, o geldiğinde âdetâ canlanır, şenlenir. Varlığıyla kişiye ve eşyaya hayat verir. Güler yüzü, bitmez tükenmez enerjisi muhatabını sarıp sarmalayarak, moda tabirle, onu bir "pozitif enerji" yumağına alıverir. Prof. Dr. Filiz KILIÇ'la çalışmak çok keyiflidir elbette, ama bir o kadar da zordur. Çünkü onunla bir işe başlamışsanız onun hızına, düşünme pratikliğine erişmeniz gerekmektedir; eğer onunla bir işe başlamışsanız uykusuz geceleri peşinen kabullenmişsiniz demektir…

Bazı eserler, çalışmalar vardır, zordur onları tamamlamak. Uzun mesailer, büyük emekler ister. Bittiği zaman ise onu gerçekleştiren araştırmacıda başka bir şey yapacak derman bırakmaz; tüm enerjisini sömürüverir onun. Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şu'arâ'sının da bu türden çetrefil, karmaşık ve zor bir çalışma konusu olduğunu bu yazıyı okuyan muhataplar bilirler. Çelebi'nin Arapça, Farsça ve Türkçeye olan akıl almaz hâkimiyeti eserini kaleme alırken bu üç dilin tüm imkânlarını sonuna kadar kullanma cüretini vermiştir ona. Tabiatıyla böyle yüksek perdeden yazılmış bir eserin günümüz araştırıcılarının tüm enerjisini sömürme eğilimi içinde olduğu muhakkaktır. Prof. Dr. Filiz KILIÇ'ın doktora tezinin, adı geçen eser olduğu malum. Saygıdeğer hocamız böyle devasa bir çalışmanın altında ezilmemiş, bu tezi bitirdikten sonra da tüm hızıyla çalışmalarına devam etmeyi bilmiştir. Tabii bir akademisyenin o "sihirli unvanı" –yani Profesörlük- alıncaya kadar çalışması beklenen bir şeydir. Ama bir akademisyenin Profesör olduktan sonra ilmî çalışmalarında "beşinci vitese" atıp hızını daha da artırması ayakta alkışlanması gereken bir durumdur. Prof. Dr. Filiz KILIÇ, profesörlüğünden sonra Alevîlik-Bektaşîlik gibi gerçekten çok şümûllü bir konuya girmeye cesaret ederek kısa zamanda bu konuda da Türkiye için örnek teşkil edebilecek çalışmalara imza atmıştır.

Kendisiyle teşrik-i mesaide bulunma ayrıcalığını yaşadığımız saygıdeğer hocamızın ilmî ve kişisel özelliklerini elbette ki bu kısa paragraflarda ifade edebilmek mümkün değil. Bu yüzden bu konuda tek temennimiz bu armağan sayı ile saygıdeğer hocamızın yüzünde küçücük bir tebessüm yaratabilmektir.

Prof. Dr. Filiz KILIÇ'a Aramağan sayısına yaklaşık 300 civarında yazı gelmesine rağmen bu yazılardan ancak 123 tanesi hakem sürecini geçebilmiş, bazı yazıların da hakem süreçleri tamamlanamamıştır. Prof. Dr. Filiz KILIÇ'ın ana çalışma konusu her ne kadar eski Türk edebiyatı olsa da

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

biz bu sayıda hocamız için yazı göndermek isteyen tüm Türkoloji sevdalılarına kapımızı açmak istedik.

Öncelikle bu sayıya yazılarıyla katkı sunan tüm araştırmacılara sonsuz teşekkürlerimizi sunarız. Diğer taraftan, yoğun mesaisine rağmen arzumuzu kırmayıp sayımıza Filiz Hoca için düşüncelerini kaleme alma lutfunda bulunan saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Mustafa İSEN'e şükranlarımızı sunarız. Prof. Dr. Filiz KILIÇ'a Armağan sayısını yapma fikrini ortaya atan derginin sahibi Doç. Dr. Mehmet Dursun ERDEM'e ve yazı kurulu başkanı Doç. Dr. Ercan ALKAYA'ya müteşekkiriz.

Dr. Tuncay BÜLBÜL

Dr. Sibel ÜST

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN	Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim DELİCE	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice AYNUR	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN	Fatih Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Menderes COŞKUN	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan GÜLENDAM	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Bahir SELÇUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan AYDIN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR	Hacette Üniversitesi
Doç. Dr. Funda TOPRAK	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAŞDEMİR	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAYANÇ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Doç. Dr. Mustafa GENCER	Abant İzzet Baysal Ü.
Doç. Dr. Nesrin T. KARACA	Başkent Üniversitesi
Doç. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Ülkü GÜRSOY	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KÖK	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ŞAHİN	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem İŞCAN	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Adem ÖGER	Nevşehir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Ahi Evran Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan SİNAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ÖZYILDIRIM	Yıldız Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpaslan OKUR	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alptekin YAVAŞ	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Yrd. Doç. Dr. Bülent BAYRAM	Kırklareli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cafer GARİPER	Süleyman Demirel Ü.
Yrd. Doç. Dr. Caner KERİMOĞLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ebru Burcu YILMAZ	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ekrem AYAN	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yrd. Doç. Dr. Gökhan ARI Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmet ŞANLI Eskişehir Osmangazi Ü.
Yrd. Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KANTER Ardahan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet EKİZ Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Metin ARIKAN Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mitat DURMUŞ Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ARSLAN Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜSTÜNOVA Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mutlu DEVECİ Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nedim BAKIRCI Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nergis BİRAY Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesime CEYHAN Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan DURMUŞ Trakya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Özlem NEMUTLU Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selma BAŞ Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÇETİN BAYCANLAR Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZHER KOÇ Osmaniye Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Serdar Uğurlu Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sibel ÜST Erzincan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şaban DOĞAN Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şevkiye KAZAN Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şeyma BÜYÜKKAVAS KURAN Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tuba Işınsu İSEN-DURMUŞ TOBB Ekonomi ve Tek. Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yasemin MUMCU AY Adnan Menderes Ü.

Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi
Dr. Murat ŞENGÜL Fırat Üniversitesi
Dr. Özlem KAYABAŞI Dumlupınar Üniversitesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

PROF. DR. FİLİZ KILIÇ ARMAĞANI

Tuncay BÜLBÜL
KENDİ KALEMİNDEN PROF. DR. FİLİZ KILIÇ

Mustafa İSEN
BİLİM YOLDAŞLIĞI
1-2

Yaşar AYDEMİR
DİVAN ŞİİRİNDE KULAK ÇEKMEYE DAİR
ON PULLING EAR IN DIVAN POEM
3-17

İsmet ÇETİN - A. Derya ESKİMEN
AVRUPA'DA TÜRKOLOJİ ÖĞRENİMİ GÖREN ÖĞRENCİLERİN TÜRK DİLİ, EDEBİYATI ve KÜLTÜRÜNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ: FRANSA INALCO ÖRNEĞİ
THE PERSPECTIVES OF THE STUDENTS ON TURKISH LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE STUDING TURKOLOGY IN EUROPE: SAMPLE OF FRANCE INALCO
19-35

Halil İbrahim DELİCE
CÜMLE NASIL TANIMLANMALIDIR?
HOW TO IDENTIFY THE SENTENCE?
37-40

Muhittin ELİAÇIK
OSMANLIDA MANZUM FETVÂLAR VE EDEBÎ DEĞERLERİ
THE FATWAS IN VERSE IN OTTOMAN AND ITS LITERARY VALUES
41-56

Mahmut KAPLAN
GÜLDESTE-İ RİYÂZ-I İRFÂN'DA VEFATLARA DÜŞÜLEN NOTLAR
NOTES ON DEATHS IN GÜLDESTE-İ RİYÂZ-I İRFÂN
57-80

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Turgut KARABEY
EVLİYÂ ÇELEBÎ SEYÂHATNÂMESİNDE GÛY U ÇEVGÂN OYUNU
GÛY U ÇEVGÂN PLAY IN EVLİYÂ ÇELEBÎ'S SEYÂHATNÂME
81-86

Murat ÖZBAY - Deniz MELANLIOĞLU
TÜRKÇE ÖĞRETİM PROGRAMLARININ DİNLEME BECERİSİ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
AN EVALUATION OF TURKISH EDUCATION PROGRAMS IN TERMS OF LISTENING SKILLS
87-97

Ahmet SEVGİ
YUNUS EMRE'DE İNSAN SEVGİSİNİN EVRENSEL NİTELİĞİ ÜZERİNE
UPON YUNUS EMRE'S UNIVERSAL NATURE OF HUMANITY
99-103

Ahmet TAŞĞIN - Bünyamin SOLMAZ
HACI BEKTAŞ VE HACI TOĞRUL KARŞILAŞMASI: GÜVERCİN VE DOĞAN DONUNA BÜRÜNME
THE MEETING OF HADJI BEKTASH AND HADJI TOGHRUL: APPEARANCE IN A PIGEON AND A FALCON FORM
105-129

Ferit YUSUPOV
TATAR TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA GELECEK ZAMAN
FUTURE TENSE IN TATAR DIALECT LANGUAGE
131-152

Ayşe YÜCEL ÇETİN - A. Derya ESKİMEN
PARİS DOĞU DİLLERİ VE MEDENİYETLERİ ENSTİTÜSÜ TÜRKOLOJİ BÖLÜMÜ DERSLERİ VE BU BÖLÜME DEVAM EDEN ÖĞRENCİLERİN YAZILI ANLATIM BECERİLERİ
LECTURES OF TURCOLOGY DEPARTMENT OF NATIONAL INSTITUTE OF ORIENTAL LANGUAGES AND CIVILIZATIONS AND THE WRITTEN EXPRESSION ABILITIES OF STUDENTS
153-167

İlyas AKMAN
BİLGE KARASU'NUN GECE ROMANINDA ESTETİZE EDİLMİŞ UNSURLAR
AESTHETICIZED ELEMENTS IN BILGE KARASU'S NOVEL CALLED GECE
169-179

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Erol AKSOY
İMTİHANLAR ZİNCİRİ BAĞLAMINDA KİRMANŞAH,
YENİDEN DOĞUM ve METİNLERARASILIK
KERMANSHAH IN THE CONTEXT OF CHAIN OF TRIALS, RESURRECTION AND INTERTEXTUALITY
181-192

E. E. KERİMULLİN - Çev. Ercan ALKAYA
BİR HİPOTEZİN İZİNDEN
FOLLOWING A HYPOTHESIS
193-213

Özden APAYDIN
KEMALETTİN KAMU'NUN ŞİİRLERİNDE POETİK YAPI:
İMAJ, DİL VE ÜSLUP
THE POETIC STRUCTURE IN KEMALETTIN KAMU'S POEMS: IMAGE, LANGUAGE, AND STYLE
215-232

Metin ARIKAN - Gaye Yavuzcan A. AGHDAM - Akbar A. AGHDAM
FIKRALARDA BEKTAŞÎ TİPİNE ATFEDİLEN İKTİDAR ALGISININ KÖKENLERİ
THE ROOTS OF UNDERSTANDING AUTHORITY WITHIN THE BEKTASHI ANECDOTE STYLE
233-250

Mustafa ARSLAN
ŞEYH GÂLİB İLE KEÇECİ-ZÂDE İZZET MOLLA'NIN GAZELLERİ ARASINDA NAZİRE İLİŞKİSİ
ŞEYH GÂLİB'S AND KEÇECİ-ZÂDE İZZET MOLLA'S "GAZEL"S BETWEEN NAZİRE CONNECTIONS
251-282

Bekmağanbetov ŞANJARHAN - Çev. Emine ATMACA
DİLİN İŞARET SİSTEMİYLE DİLİN DAMGA SİSTEMİ ARASINDAKİ MESELELERİN İLİŞKİSİ HAKKINDA
ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ISSUES SIGN OF LANGUAGE SYSTEM AND STAMP OF LANGUAGE SYSTEM
283-290

Hasan BAĞCI
ÖĞRETMEN ADAYLARININ TÜRKÇENİN YAŞADIĞI SORUNLARA YÖNELİK FARKINDALIKLARI VE ÖNERİLERİ (MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)
THE AWARENESS AND SUGGESTIONS OF TEACHER CANDIDATES ABOUT THE PROBLEMS OF TURKISH (MEHMET AKIF ERSOY UNIVERSTY SAMPLE)
291-307

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Zekerya BATUR - Musa KAYA
DİVÂNÜ LÛGÂTİ'T-TÜRK'TE DİL ÖĞRETİMİ BAĞLAMINDA SÖZEL KÜLTÜR ÜRÜNLERİ ARACILIĞIYLA DEĞER AKTARIMI
VALUE TRANSFERRING THROUGH VERBAL CULTURAL PRODUCTIONS IN CONTEXT OF LANGUAGE EDUCATION AT DIVANU LUGATI'T-TURK
309-324

Nihat BAYAT
TÜRKÇE DERS KİTAPLARINDA YER ALAN ŞİİRLERİN ŞİİRBİLİM AÇISINDAN GÖRÜNÜMÜ ÜSTÜNE BİR İNCELEME
A RESEARCH ON ASPECT OF POEMS IN TURKISH COURSE BOOKS IN TERMS OF POETICS
325-344

Özlem BAY
KADIN-ERKEK SÖYLEMİ: CİNAYETİ YAZAN KADIN PINAR KÜR, "BİR CİNAYET ROMANI" VE CİNAYETİ İTİRAF EDEN ERKEK AHMET ÜMİT; "BEYOĞLU RAPSODİSİ"
MAN – WOMAN DISCOURSE:THE WOMAN WHO WROTE OF THE MURDER PINAR KÜR, "BIR CINAYET ROMANI" AND THE MAN WHO CONFESSED THE MURDER AHMET ÜMIT; "BEYOGLU RAPSODISI"
345-364

Bülent BAYRAM
ОБ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЧУВАШСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ТУРЦИИ
ON CHUVASH FOLKLORE STUDIES IN TURKEY
TÜRKİYE'DE ÇUVAŞ FOLKLORU ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR
365-383

Ömer BAYRAM
NEVVAB TEZKİRESİNDE ŞAİR VE ESER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER
ABOUT POET AND WORK EVALUATIONS IN NEVVAB'S TEZKIRE
385-404

Parvana BAYRAM
AZERBAYCAN VE TÜRKİYE'DE YAYIMLANAN SEYYİD NİGÂRÎ DİVANLARI HAKKINDA
DEWANS OF SEYYID NIGARI PUBLISHED IN AZERBAIJAN AND TURKEY
405-417

Şahap BULAK
TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE DÜZ TÜMLEÇ (NESNE)
THE DIRECT COMPLEMENT (OBJECT) IN TURKEY TURKISH
419-438

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gülten BULDUKER
ÖMER SEYFETTİN'İN "BAHAR VE KELEBEKLER" İLE "AŞK DALGASI" ADLI İKİ HİKÂYESİNDE ESKİ VE YENİ DEĞERLER ALGISI
THE PERCEPTION OF OLD AND NEW VALUES IN THE TWO STORIES OF ÖMER SEYFETTİN "BAHAR VE KELEBEKLER" AND "AŞK DALGASI"
439-446

Tuncay BÜLBÜL
RAMAZAN-ZÂDE ABDÜNNAFİ İFFET EFENDİ VE KİTAB-I NÂFİ'U'L-ÂSÂR NEVBÂVE-İ SİMÂRU'L-ESMÂR ADLI ESERİ
SIR RAMAZAN-ZÂDE ABDÜNNAFİ İFFET AND HIS WORK ENTITLED KİTAB-I NÂFİ'U'L-ÂSÂR NEVBÂVE-İ SİMÂRU'L-ESMÂR
447-609

A. Mecit CANATAK
OSMAN CEMAL KAYGILI'NIN GEZİ YAZILARINDA ESKİ İSTANBUL'UN EĞLENCE MEKÂNLARI
ENTERTAINMENT VENUES IN OSMAN CEMAL KAYGILI'S, A RECORDER OF ANCIENT ISTANBUL, TRAVEL ARTICLES
611-630

Gülşen CANDAN
SENÎ ALİ'NİN ELİF-NÂME'Sİ
"ELIF-NÂME" OF SENÎ ALI
631-641

Münir CERRAHOĞLU
MİTOLOJİLERDE VE TÜRKİYEDE DERLENEN MASALLARDA NARIN YERİ
THE IMPORTANCE OF POMEGRANATE IN FAIR TALES COMPILE IN TURKEY AND MYTHS
643-651

Ali CİN - Yaşar TOKAY
BENGÜ TAŞLARIN SÖZ VARLIĞI İLE TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARININ SÖZ VARLIĞININ KARŞILAŞTIRILMASI
COMPARISON OF THE LEXIS OF BENGÜ TAŞ AND TURKEY TURKISH DIALECTS
653-703

Mumine ÇAKIR
KADÎMÎ'NİN KERBELÂ MERSİYELERİ
KARBALA DIRGES OF KADIMI
705-725

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mehmet Emre ÇELİK
İLKÖĞRETİM SEKİZİNCİ SINIF ÖĞRENCİLERİNİN YAZILI ANLATIM BECERİLERİNİN FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
EIGHTH GRADE STUDENTS WRITING SKILLS FOR PRIMARY ASSESSMENT OF DIFFERENT VARIABLES
727-743

Halil ÇELTİK
ZÂTÎ'NİN "HAZER ET" GAZELİ
ZATI'S "HAZER ET/DO NOT" LYRIC
745-752

Mehmet ÇERİBAŞ
SOVYETLER BİRLİĞİ DÖNEMİNDE KIRGIZİSTAN'DA FOLKLOR ÇALIŞMALARINDA İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR: ER SOLTONOY DESTANI ÖRNEĞİ
IDEOLOGICAL APPROACHES OF FOLKLORE STUDIES IN KYRGYZSTAN ON THE SOVIET UNION PERIOD: ERSOLTONOY EPIC EXAMPLE
753-780

Kamile ÇETİN - Hamza ÖZAYDIN
MEHMED SÜREYYÂ'NIN KALEMİNDEN ISPARTALI ŞAİRLER
THE POETS FROM ISPARTA WITH THE PEN OF MEHMED SUREYYA
781-795

Özkan DAŞDEMİR
TÜRKİYE'DE LİSANSÜSTÜ DÜZEYDE HAZIRLANAN AĞIZ TEZLERİ VE AKADEMİK AĞIZ ARAŞTIRMALARINDAKİ HALK ANLATILARI BİBLİYOGRAFYASI
THE BIBLIOGRAPHY OF FOLK NARRATIVES IN DIALECT THESES WRITTEN IN POSTGRADUATE DEGREE AND IN ACADEMİC DIALECT STUDIES
797-836

Muharrem DAYANÇ
AHMET MİDHAT EFENDİ VE ÜSS-İ İNKILÂP ÜZERİNE
AN EVALUATION OF ÜSS-İ İNKILÂP AND AHMET MİDHAT EFENDİ
837-847

Fethi DEMİR
ELİF ŞAFAK'IN İSKENDER ROMANINDA BİR TÖRE CİNAYETİ BAĞLAMINDA ANNE-OĞUL İLİŞKİSİNE BAKIŞ
AN VIEW TO RELATION OF MOTHER-SON IN THE CONTEXT OF AN HONOR KILLING IN ELİF ŞAFAK'S NOVEL İSKENDER
849-857

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Esra DİCLE
MODERN ULUS DEVLET PROJESİNDE BIR İDEAL MEKÂN TEMSILI OLARAK KÖY ÜTOPYASI
THE VILLAGE UTOPIS AS THE PRESENTATION OF THE IDEAL PLACE ON THE MODERN NATION-STATE PROJECT
859-871

Bahar DOĞAN
BEDRİ RAHMİ EYÜBOĞLU'NUN ŞİİRLERİNDE HALK BİLİMİ UNSURLARI
FOLKLORE ELEMENTS IN BEDRİ RAHMİ EYUBOGLU'S POEMS
873-887

Levent DOĞAN
UYGUR TÜRKÇESİ'NDE çu, ġu ve ze EDATLARI
'çu, ġu, ze' PREPOSITIONS IN UIGHUR TURKISH
889-902

Mehmet Can DOĞAN
MEDD Ü CEZRİN BIRAKTIĞI AĞIR MİMARİ YA DA UNUTMAKLA HATIRLAMAK GERİLİMİNDE YAHYA KEMAL ŞİİRİ
YAHYA KEMAL'S POETRY UNDER THE TENSION OF HEAVY ARCHITECTURE LEFT BY TIDE OR FORGETTING AND REMEMBERING
903-913

Talip DOĞAN
İRAN (AZERBAYCAN) TÜRK AĞIZLARINDA YÜKLEME HÂLİ EKLERİ
SUFFIXES OF ACCUSATIVE IN IRAN (AZERBAIJAN) TURK DIALECTS
915-933

Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU
NAMIK KEMAL'İN DİYOJEN GAZETESİNDEKİ MİZAHÎ YAZILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
AN EVALUATION ON HUMOUR ARTICLES OF NAMIK KEMAL IN NEWSAPAPER OF DIOGENES
935-951

Ayşenur DÖNDER - Şenel ELALDI - Özlem Miraç ÖZKAYA
ÖĞRETİM ELEMANLARININ ÜNİVERSİTE DÜZEYİNDEKİ TEMEL İNGİLİZCE ÖĞRETİMİNDE KULLANILABİLECEK TAMAMLAYICI ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME YÖNTEMLERİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ
VIEWS OF LECTURERS ON COMPLEMENTARY METHODS OF MEASUREMENT AND EVALUATION THAT CAN BE USED IN BASIC ENGLISH TEACHING AT UNIVERSITY LEVEL
953-968

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Özlem DEMİREL DÖNMEZ
EKSİK BİR ELİF İLE MAHMUD HİKÂYESİ'NİN SES BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
AN INVESTIGATION ON THE PHONETIC FEATURES OF A MISSING ELIF AND MAHMUD STORY
969-994

Mustafa DURMUŞ
KLASİK OSMANLI NESRİNDE ALİTERASYON
ALLITERATION IN CLASSICAL OTTOMAN PROSE
995-1004

Mehmet EKİZ
İŞGAL SONRASI BOSNA-HERSEK'TE ESKİ ESER VE VAKIF ESERLERİ: VATAN GAZETESİ ÖRNEĞİ
OLD WORKS OF ART AND FOUNDATION BUILDINGS IN BOSNIA-HERZEGOVINA AFTER THE INVASION: THE NEWSPAPER VATAN SAMPLE
1005-1011

Ülkü ELİUZ - Melike GÖKCAN TÜRKDOĞAN
ESKİ BİR HİKÂYENİN YENİDEN DOĞUŞU: KARA KİTAP'TAKİ İZLEK VE İMGELEMİN METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ
REBIRTH OF AN OLD HISTORY: INTERTEXUAL ANALYSIS OF THEME AND IMAGERY IN BLACK BOOK IN FIRST CONTEXT
1013-1025

Selim EMİROĞLU
KUTADGU BİLİG'DE ÇOCUK EĞİTİMİ
CHILDREN'S EDUCATION IN KUTADGU BILIG
1027-1041

Mehmet Dursun ERDEM- Esra KİRİK
ELBİSTAN AĞZI (KAHRAMANMARAŞ AĞIZLARI - II)
THE DIALECT OF ELBİSTAN (DIALECTS OF KAHRAMANMARAŞ II)
1043-1072

Filiz Meltem ERDEM UÇAR
MESLEKLERİ VE İLGİ ALANLARI AÇISINDAN MECÂLİSÜ'N-NEFÂYİS'TEKİ ŞAİRLERİN SOSYAL HAYATTAKİ YERİ
THE POSITION OF THE POETS OF MECÂLISÜ'N-NEFÂYIS IN SOCIAL LIFE IN REFERENCE TO THEIR PROFESSIONS AND INTERESTS
1073-1094

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Osman EROĞLU
YAPISÖKÜCÜLÜK VE NECİP FAZIL'IN "BEKLENEN" ŞİİRİNE BİR UYGULAMA DENEMESİ
DEKONSTRUKSIYON AND ITS APPLICATION FOR A TRIAL TO THE NECİP FAZIL'S POEM OF BEKLENEN
1095-1106

Ertan EROL - Halis Ahmet ÖZER
ATTİLÂ İLHAN'IN SİSLER BULVARI ŞİİRİ ÜZERİNE BİR TAHLİL DENEMESİ
AN ANALYSIS OF SİSLER BULVARI BY ATTİLÂ İLHAN
1107-1117

Bircan EYÜP - Serap UZUNER YURT - Miriam Zeliha STEBLER
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ÖĞRETİMİNE YÖNELİK YAPILAN AKADEMİK ÇALIŞMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME
A RESEARCH ON THE ACADEMIC STUDIES ABOUT TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE TEACHING
1119-1131

Kamil Ali GIYNAŞ
HİLÂLÎ'NİN MANZUM KIRK HADİS TERCÜMESİ
HİLÂLÎ'S VERSE TRANSLATION OF FORTY HADITH
1133-1157

Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ - Ayşe Ülkü KAN
EĞİTİMDE DUYUŞSAL BOYUT VE DUYUŞSAL ÖĞRENME
AFFECTIVE DIMENSION IN EDUCATION AND AFFECTIVE LEARNING
1159-1177

Hacer GÜLŞEN
MAİ VE SİYAH VE GENÇ WERTHER'İN ACILARI ROMANLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME
A COMPARATIVE STUDY ON THE NOVELS "BLUE AND BLACK" AND "THE SORROWS OF YOUNG WERTHER"
1179-1188

Gürkan GÜMÜŞATAM
ESKİ TÜRK TIBBINDA (XIV. - XVI. YÜZYILLAR) ÖLÇÜLER VE ÖLÇME USULLERİ
OLDTURKISHMEDICINE(XIV. - XVI. CENTURIES)PROCEDURES FORMEASURINGAND DIMENSIONS
1189-1216

Ahmet GÜNDÜZ
XIX. YÜZYILDA KIRŞEHİR'E YERLEŞTİRİLEN NOGAY MUHACİRLERİ (1861-1863)
XIX. CENTURY EMIGRANTS NOGAI PLACED KIRŞEHİR (1861-1863)
1217-1229

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mehmet GÜRBÜZ
REZMÎ DİVANI'NDA DEYİMLER
EXPRESSIONS FROM REZMÎ DİVAN
1231-1267

Mürsel GÜRSES
MEŞRUTİYET DÖNEMİ GEZİ KİTAPLARINDA OTO-ORYANTALİST VE OKSİDENTALİST SÖYLEMLER
AUTO-ORIENTALIST AND OCCIDENTALIST DISCOURSE IN THE TRAVEL BOOKS OF THE CONSTITUTIONAL PERIOD
1269-1303

Ahmet İÇLİ
FUZÛLÎ'NİN RİND Ü ZAHİD ESERİNDE MEKÂN: MEYHANE VE MESCİT
SPACE IN FUZÛLÎ'S RİND Ü ZÂHİD: PUB AND TEMPLE
1305-1317

Tuba Işınsu İSEN-DURMUŞ
OSMANLI ŞUARA TEZKİRELERİNDE ZEYL GELENEĞİ
THE ZAYL TRADITION IN OTTOMAN POET BIOGRAPHIES
1319-1329

Neslihan KABAKLI
TÜRK EDEBİYATI'NDA ETNOGRAFİK BİR YAZIN OLARAK "BİZİM KÖY"
"OUR VILLAGE" AS AN ETHNOGRAPHIC LITERARY WORK IN TURKISH LITERATURE
1331-1337

Mücahit KAÇAR
ŞEYH GÂLİB'İN NÂBÎ ELEŞTİRİSİ VE DİVÂN ŞİİRİNE "AHLAKÎ" YAKLAŞIM HAKKINDA BİRKAÇ NOT
A FEW NOTES ABOUT SHEIKH GÂLIB'S NABI CRITICISM AND MORAL APPROACH TO DIVAN POETRY
1339-1346

M. Fatih KANTER
DOĞUYU İÇERİDEN OKUMAK: DOĞU ŞİİRLERİ ÜZERİNE
READING THE EAST FROM WITHIN: ON EASTERN POEMS
1347-1352

Adnan Rüştü KARABEYOĞLU
(KAZAN) TATAR TÜRKÇESİNDE İMÉŞ
IMÉŞ IN (KAZAN) TATAR
1353-1373

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mustafa KARABULUT
YUSUF ATILGAN'IN 'AYLAK ADAM' ROMANINDA ANLATIM TEKNİKLERİ
THE NARRATION TECHNIQUES IN YUSUF ATILGAN'S NOVEL OF 'AYLAK ADAM'
1375-1387

Esranur KARAÇENGEL
BAHTİYAR VAHAPZADE'DE SORU İŞARETLERİ
THE QUESTION MARKS AT BAHTIYAR VAHAPZADE
1389-1404

Volkan KARAGÖZLÜ
ARKETİPSEL SEMBOLİZM BAĞLAMINDA MİHR Ü VEFÂ MESNEVİSİNİN İNCELENMESİ
IN THE CONTEXT OF ANALYSE THAT MESNEVI OF MIHR U VEFA
1405-1421

Kadir KARATEKİN - Bülent AKSOY
SOSYAL BİLGİLER ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÇEVRE OKURYAZARLIK DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ
EXAMINATION OF TEACHER CANDIDATES OF SOCIAL STUDIES' ENVIRONMENTAL LITERACY LEVEL IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES
1423-1438

Özlem KAYABAŞI
BİR DÖNEME IŞIK TUTAN ROMAN: PANORAMA
A NOVEL ILLUMINATING A PERIOD: PANORAMA
1439-1450

Emin Erdem KAYA
YENİ TÜRK MÜZİK İNKILÂBINA BİR "HAZIRLIK EVRESİ" OLARAK 1826-1920 DÖNEMİ
1826-1920 PERIOD AS "PREPARATION PHASE" OF THE NEW TURKISH MUSIC REVOLUTION
1451-1460

İbrahim KAYA
SÛDÎ'NİN ŞERH-İ GÜLİSTÂN'DA ŞEM'Î'YE YÖNELTTİĞİ ANLAMLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER
SÛDÎ'S CRITICS TO ŞEM'İ IN THE ŞERH-İ GÜLİSTÂN ON MEANING
1461-1488

Beyhan KESİK
BİR YAZMADAN HAREKETLE BÂKÎ'NİN YAYIMLANMAMIŞ ŞİİRLERİ
BAKI'S UNPUBLISHED POEMS FROM THE POINT OF A MANUSCRIPT
1489-1500

Ferdi KİREMİTÇİ

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ÖĞRETİCİ MENSUR ESERLERİ NAZMA AKTARMA ÇALIŞMALARI VE SÂDIKÎ'NİN MANZUM AKAİD-NÂME ÖRNEĞİ
STUDIES OF CONVERTING THAT DIDACTIC PROSAICALLY WORKS IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE TO POETRY AND SÂDIKÎ'S EXAMPLE OF AKAİD-NÂME WRITTEN IN VERSE
1501-1539

Abdurrahman KOLCU
ERHAN BENER'İN KEDİ VE ÖLÜM, BÖCEK VE DÖNÜŞLER ADLI ROMANLARINDA DÖNÜŞÜM/METAMORFOZ İZLEĞİ VE ORTAK YÖNLER
THEME OF METAMORPHOSIS IN THE NOVELS BY ERHAN BENER KEDİ VE ÖLÜM, BÖCEK AND DÖNÜŞLER AND ALIKE POINTS IN THEM
1541-1554

Ali KOZAN
İBNÜ'L- ARABÎ VE OSMANLI FELSEFÎ/TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: ŞEYH BEDREDDİN ÖRNEĞİ
IBN AL'ARABI AND EFFECTS ON THE OTTOMAN PHILOSOPHICAL/MYSTICAL THOUGHT: SAMPLE OF SHEIKH BEDREDDIN
1555-1565

Bahri KUŞ
BAZI ARAP LEHÇELERİNDE KULLANILAN TÜRKÇE SONEKLER ÜZERİNE YENİ BİR İNCELEME
A NEW STUDY ON TURKISH SUFFIXES USE IN SEVERAL ARABIC DIALECTS
1567-1582

Deniz MELANLIOĞLU
DİNLEME BECERİSİNE YÖNELİK ÖLÇME DEĞERLENDİRME ÇALIŞMALARINDA ÜSTBİLİŞ STRATEJİLERİNİN KULLANIMI
USE OF METACOGNITION STRATEGIES IN MEASUREMENT AND EVALUATION STUDIES ORIENTED WITH LISTENING SKILLS
1583-1595

Hayder MUHAMMED
IRAK TÜRKMEN EDEBİYATINDA SERBEST ŞİİR TARTIŞMALARI
FREE VERSE DISCUSSIONS IN IRAQI TURKMEN LITERATURE
1597-1605

Vüsale MUSALI
TÜRK TƏZKİRƏÇİLİK ƏNƏNƏSİ PROF. DR. FİLİZ KILIÇIN ARAŞDIRMALARINDA
TURKISH TADHKIRA TRADITION IN THE RESEARCHES OF PROF. DR. FİLİZ KILIÇ
1607-1617

Emine NAS

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KONYA YÖRESİ EL SANATLARINDA ANLAM YÜKLÜ MOTİFLERİN HALK DİLİNE YANSIMASI
HANDICRAFTS MOTIFS' REFLECTION IN FOLKSAY IN KONYA REGION
1619-1633

Adnan OFLAZ - Hasan BOLAT
ALMANCA ÖĞRENİMİNDE ANA DİLİ VE İNGİLİZCE KAYNAKLI GİRİŞİM HATALARI
INTERFERENCE ERRORS STEMMING FROM MOTHER TONGUE AND ENGLISH ENCOUNTERED WHILE LEARNING GERMAN
1635-1651

Orhan OĞUZ
YUSUF ATILGAN'IN HİKÂYELERİNDE KENT
CITY IN THE STORIES BY YUSUF ATILGAN
1653-1669

Canan OLPAK KOÇ
MODERN KADINA BİR BAKIŞ ÖRNEĞİ "BİZE GÖRE" DE KADIN
AN EXAMPLE OF A MODERN WOMAN THE WOMAN IN "BİZE GÖRE"
1671-1678

Adem ÖGER
UYGUR TÜRKLERİNİN DOĞUM ÂDETLERİ
THE BIRTH CUSTOMS OF UIGHUR TURKS
1679-1694

Hüseyin ÖZCAN
HACI BEKTAŞ VELİ'NİN ESERLERİNDE VE BEKTAŞÎ ERKÂNNÂMELERİNDE DERVİŞİN NİTELİKLERİ
DERVISH QUALIFACITIONS IN RELATION TO HAJI BEKTASH VELÎ WORKS AND BEKTASHI RULES
1695-1705

Nurgül ÖZCAN
EVLİYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNÂME'Sİ IŞIĞINDA PÂREPÂREZÂDE'NİN HASB-İ HÂLİ'NDE GEÇEN RUMELİ ŞEHİRLERİ
CITIES OF RUMELIA IN PAREPAREZADE'S HASB-I HAL IN THE LIGHT OF EVLIYA CELEBI'S THE BOOK OF TREVELS
1707-1725

Hakan ÖZDEMİR
HASAN HÜSEYİN KORKMAZGİL'İN ŞİİRİNE DİL KULLANIMLARI AÇISINDAN BİR BAKIŞ
IN TERMS OF LINGUISTIC UTILIZATION TO HASAN HÜSEYİN KORKMAZGİL'S POETRY
1727-1735

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mehmet ÖZDEMİR
FUZÛLÎ'NİN "YÜCELDÜN KABRÜM EY BÎDERDLER SENG-İ MELÂMETDEN" MATLA'LI GAZELİNİN DÜŞÜNCE ALANI MERKEZLİ (DAM) METİN ÇÖZÜMLEME YÖNTEMİNE GÖRE ŞERHİ
FUZULİ'S COMMENTARY ACCORDING TO METHOD OF DÜŞÜNCE ALANI MERKEZLİ (DAM) METİN ÇÖZÜMLEME OF THE FIRST COUPLET OF GHAZAL "YÜCELDÜN KABRÜM EY BÎDERDLER SENG-I MELÂMETDEN"
1737-1750

Fatih ÖZEK
TÜRKİYE TÜRKÇESİ DOĞU GRUBU AĞIZLARINDA ŞİMDİKİ ZAMAN EKLERİ
THE CONTINUOUS TENSE SUFFIXES IN THE TURKEY-TURKISH EAST GROUP DIALECTS
1751-1765

Nazmi ÖZEROL
NERGİSÎ'NİN MEŞÂKKU'L-'UŞŞÂK'INDAKİ BİR HİKÂYEYİ TAHLİL DENEMESİ
AN ANALYSIS ABOUT A STORY IN NERGISÎ'S MEŞÂKKU'L-'UŞŞÂK
1767-1779

Can ÖZGÜR
KIPÇAK TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ KİTÂBÜ'L-HAYL'IN YAZMALARINDA KARIŞIK DİL ÖZELLİKLERİNİN GÖRÜNÜMÜ
ABSTRACT COMPLEX LANGUAGES FEATURES VIEWS IN KİTÂBÜ'L-HAYL'S MANUSCRIPTS WHICH WRITTEN BY KIPÇAK LANGUAGE
1781-1792

A. Serdar ÖZTÜRK
ÖNYARGININ GERÇEĞE KURGUSAL YOLCULUĞU: SHAKESPEARE'İN ESERLERİNDE İSLAM ANLAYIŞI
THE FICTIONAL JOURNEY OF PREJUDICE TO REALITY: THE CONCEPTION OF ISLAM IN SHAKESPEARE'S PLAYS
1793-1802

Murat ÖZTÜRK
MÂTEMİN KEYFİNİ ÇIKARMAK: KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ÖLÜMLERE DUYULAN SEVİNÇLER
ENJOYING THE MOURNING: THE EXPRESSION OF JOY FOR DEATH IN THE CLASSICAL TURKISH POETRY
1803-1824

Hatice PARLAK - Hayriye AVARA
AVUSTRALYA/VİKTORYA'NIN DİL ve EĞİTİM POLİTİKASI ÇERÇEVESİNDE TÜRKÇENİN ÖĞRETİMİ
TEACHING OF TURKISH IN AUSTRALIA / VICTORIA AS PART OF ITS EDUCATION AND LANGUAGE POLICY
1825-1833

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Eleni SELLA
TÜRK DİLİNDE ORTAÇLAR – YUNAN DİLİNDE İLGİ YANTÜMCELERİ:
TÜRKÇE'DE PARASENTEMLER, YUNANCA'DA SENTAGMLAR
TURKISH PARTICIPLES AND GREEK RELATIVE CLAUSES: TURKISH PARASYNTHEMES AND GREEK SYNTAGMS
1835-1861

Oğuzhan SEVİM - Adem İŞCAN
TÜRKÇENİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS TEZLERİNDE GEÇEN ANAHTAR KELİMELERE DÖNÜK BİR İÇERİK ANALİZİ
A CONTENT ANALYSIS OF KEYWORD OF THESES IN THE FIELD OF TURKISH EDUCATION AND TEACHING
1863-1873

Mehmet SOLMAZ
ORTAÖĞRETİM DİL BİLGİSİ KİTAPLARINDA DİL OLGUSU
LANGUAGE PHENOMENON IN THE COURSE BOOKS IN SECONDARY SCHOOLS
1875-1890

Süleyman SOLMAZ
HASAN ÇELEBİ TEZKİRESİ'NDE MEKÂN TASVİR VE TAVSİFLERİ
LOCATION DESCRIPTIONS AND CHARACTERIZATIONS TO TEZKIRE OF HASAN CHELEBI
1891-1904

Ömer Faruk SÖNMEZ - Bülent AKSOY
İLKÖĞRETİM İKİNCİ KADEME ÖĞRENCİLERİNİN HARİTA BECERİ DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ
DETERMINATION OF PRIMARY EDUCATION SECONDARY STAGE STUDENTS' MAP SKILL LEVELS
1905-1924

Özer ŞENÖDEYİCİ
NÂİLÎ'NİN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİ VE ONLAR HAKKINDA BAZI MÜLÂHAZALAR
NÂİLÎ'S UNKNOWN POEMS AND SOME PROVISIONS ABOUT THEM
1925-1939

Tuğça POYRAZ TACOĞLU - Gülay ARIKAN - Adem SAĞIR
BOŞNAK GÖÇMENLERDE GÖÇ VE KÜLTÜREL KİMLİK İLİŞKİSİ: FEVZİYE KÖYÜ ÖRNEĞİ
RELATIONSHIP BETWEEN MIGRATION AND CULTURAL IDENTITY IN BOSNIAN IMMIGRANTS: THE EXAMPLES OF "FEVZIYE MAHALLESI"
1941-1965

Nesrin TAĞIZADE-KARACA

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

PRENSES KADRİYE HÜSEYİN, RESSAM VİTTORİA PİSANİ VE TÜRK MİLLİ MÜCADELESİ
PRINCESS KADRIA HUSSEIN, PAINTER VITTORIO PISANI AND TURKISH WAR OF INDEPENDENCE
1967-1983

Ümmühan BİLGİN TOPÇU
MEHMET KAPLAN VE ANADOLUCULUK HAREKETİ
MEHMET KAPLAN AND ANATOLIANIST MOVEMENT
1985-1993

Yeter TORUN
DİVANU LÛGATİ'T-TÜRK'TEN TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINA DEVE İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE
ONTO VOCABULARY WHICH ARE RELATED TO CAMEL FROM DIVANU LUGATI'T-TURK TO DIALECTS IN TURKISH
1995-2002

İbrahim TOSUN
LATÎFÎ TEZKİRESİ'NDE SECİLER VE TÜMCE ÖZELLİKLERİ
SECIS IN THE TEZKIRE OF LATÎFÎ AND CHARACTERISTICS OF SENTENCES
2003-2016

Gökhan TUNÇ
YAHYA KEMAL'İN "RİNDLERİN ÖLÜMÜ" ŞİİRİNİN BİÇİMCİLİK KURAMI AÇISINDAN ANALİZİ
ANALYSIS OF YAHYA KEMAL'S POEM "RİNDLERİN ÖLMÜ" WİTH RUSSIAN FORMALISTS' APPROACHES
2017-2024

Murat TURNA
SEZAİ KARAKOÇ'UN GÖZÜYLE YUNUS EMRE, MEHMET ÂKİF VE MEVLÂNA
THROUGH SEZAİ KARAKOÇ'S PERSPECTIVE: YUNUS EMRE, MEHMET ÂKİF, MEVLÂNA
2025-2042

Ahmet USLU
METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA "LÂ: SONSUZLUK HECESİ" ROMANININ GELENEKSEL ANLATI TÜRLERİYLE İLİŞKİSİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN NOVEL "LÂ: SONSUZLUK HECESİ" AND TRADITIONAL NARRATIVE STYLES IN TERMS OF INTERTEXTUALITY
2043-2054

Emek ÜŞENMEZ
MODERN KIRIM-TATAR EDEBİYATINDA ÂŞIK ÖMER
ASHIQ OMER IN THE MODERN CRIMEAN TATAR LITERATURE
2055-2065

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Filiz VAROL - Yasemin KUBANÇ
ÖĞRENCİLERİN DÖRT İŞLEMDE YAŞADIKLARI YAYGIN ARİTMETİK GÜÇLÜKLER
COMMON DIFFICULTIES STUDENTS EXPERIENCE WITH ARITHMETIC OPERATIONS
2067-2074

Hüseyin YAŞAR
SENİHA: UÇURUMUN DİBİNE YUVARLANAN BİR GENÇ KIZ
SENİHA: A YOUNG GIRL ROLLING DOWN THE CLIFF
2075-2085

Mustafa YİĞİTOĞLU
REFİK HALİD KARAY'IN YATIK EMİNE ADLI HİKÂYESİNDE GÖRÜLEN AHLAK PROBLEMLERİ
THE MORAL PROBLEMS IN REFIK HALID KARAY'S STORY CALLED YATIK EMİNE
2087-2099

Seyfullah YILDIRIM
KAZAK TÜRKLERİNİN TOPONOMİK EFSANELERİ
TOPONYMIC LEGENDS OF KAZAKH TURKS
2101-2121

Sümeyye YILDIZ
SEYYİD İBRAHİM HANÎF'İN "MENKABET-İ E'İMME-İ MÜCTEHİDÎN"İ
MENKABET-İ E'İMME-İ MÜCTEHİDÎN OF SEYYİD İBRAHİM HANÎF
2123-2130

Kadri H. YILMAZ
DİVAN ŞİİRİNDE TESBİHE DAİR
THE ROSARY IN DIVAN POETRY
2131-2144

Mehmet YILMAZ
ANİMA-ANİMUS KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE ÖMER SEYFETTİN'İN YALNIZ EFE HİKÂYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
AN EVALUATION ON THE STORY OF ÖMER SEYFETTİN'S YALNIZ EFE WITHIN THE FRAMEWORK OF ANIMA AND ANIMUS
2145-2153

Sefa YÜCE
FELSEFİ DÜŞÜNCENİN EDEBİYATA YANSIMASI: TÜRK EDEBİYATINDA POZİTİVİST ve MATERYALİST ANLAYIŞ
REFLECTION OF PHILOSOPHIC THOUGHT ON LITERATURE: POSITIVIST AND MATERIALISTIC UNDERSTANDING IN TURKISH LITERATURE
2155-2183

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kadir GÜLER
KARTAL, Ahmet 2011; Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar, Kurtuba Kitap, İstanbul 2011, (XVI+885 s.)
2185-2187

Murat PARLAKPINAR
Mehmet ÖNAL, EN UZUN ASRIN HİKÂYESİ I YENİ TÜRK EDEBİYATINA TEORİK BİR YAKLAŞIM, Akçağ Yayınları, Ankara-2005, 306 s.
2189-2195

Bilgit SAĞLAM
Prof. Dr. Ahmet BURAN–Berna YÜKSEL ÇAK, TÜRKİYE'DE DİLLER VE ETNİK YAPILAR, Akçağ Yay., Ankara 2012, 318 s.
2197-2200

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.I-LV, TURKEY

KENDİ KALEMİNDEN PROF. DR. FİLİZ KILIÇ

30 Haziran 1964'te Nevşehir'in Avanos ilçesinde doğmuşum. Babam şark vazifesi dolayısıyla Diyarbakır'da olduğu için doğumdan kısa bir süre sonra Diyarbakır'a dönülmüş. 2 yaşına kadar Diyarbakır'da kalmışız. Annemin 4 yıl kalıp bir masal gibi anlattığı Diyarbakır, zihnimde, ulaşılması imkânsız Kaf Dağı'nın ardındaki bir şehirdi, ta ki 1990'lı yıllarda bir görev için gidene kadar. Öyle bir şehir ki bin bir güzelliğe sahip, huzur ve güven dolu olarak özetlemek mümkün. Çünkü, annem hep şehrin yeşilliğinden, çiçeklerinden âdeta cennet bahçelerini anlatır gibi bahsediyor; komşuların yardımseverliğinden, babam nöbete gittiğinde ona nasıl göz kulak olduklarından, bebek Filiz'i ne kadar çok sevdiklerinden…

Orada geçirdiğim 2 yılı hatırlamayı hep istedim. Ofis Semtindeki evimizi, nasıl uslu ve temiz bir çocuk olduğumu, yaptığımız piknikleri, ilk yürümeye başladığımda ayaklarımı yamuk bastığımı fark eden annemin telaşlanıp soluğu nasıl doktorda aldığını, doktorun annemin genç, tecrübesiz ama ilk çocuğunun üzerine titreyen bir anne olduğunu anlayıp babacan bir tavırla onu nasıl sakinleştirdiğini, çocuğun zayıf olması ve daha yeni yürümeye başlaması sebebiyle böyle bir durumun söz konusu olduğunu, kemikleri güçlenip biraz da kilo alırsa zaten çok önemli olmayan durumun ortadan kalkacağını anlattığı o günleri ancak annemin ağzından dinlemenin,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hatırlayamamanın üzüntüsünü yaşadım. Diyarbakır'a dair birkaç fotoğrafa bakar fotoğrafın çekildiği o anı hatırlayabilmek için çok çabalarım ama nafile… sükût!

Sene 1966. Eskişehir'de Saatçi Emin Amca'nın evinde kiracıyız. Kısa boylu, saçları yarı dökülmüş, karısı Adiviye Teyze kısa boylu, şişman. İki katlı bir ev. Alt katta biz, yukarıda onlar oturuyor... Annem kız kardeşim Figen'e hamile... Hasta yatıyor... Ben bir ablanın kucağında ya da elinden tutmuş dar merdivenlerden yukarı kata götürülüyorum. Etrafımda başka ablalar, teyzeler var... Çok seviliyorum. O dönemde evlerin sokak kapılarının girişinde ayakkabıların altındaki çamuru, karı temizlemek için yere sabitlenmiş ayakkabı silecekleri olurdu. Bir adları var mıydı, hatırlayamadım. Oraya ayağım takılınca düşüyorum, sonuçta da kolum kırılıyor. Annem bir yandan yeni bir şehre, yeni bir çevreye alışmaya çalışırken, diğer yandan kolum kırıldığı için benimle de ilgilenmek zorunda. Ev sahibimiz ve kızları yine yardımımıza koşuyor. Arkadaki küçücük bahçede depolar, kümes, tavuklar.. Bunları ben mi hatırlıyorum, yoksa annemin anlattıklarını hayalimde mi kurguluyorum!!!

Annem, canım annem. Beşinci sınıfa kadar okutulmuş. İlkokuldan sonra eğitimine devam etmeyi çok istemiş, ama babası "evde hasta anneye bakacak, halı dokuyacak, ev işi yapacak birilerine ihtiyaç var" diyerek mecburiyetten kabul etmemiş. Hem kız çocuğu okuyacak da ne olacak!!! Başöğretmen eve kadar gelip babasına "Cafer Efendi bu çocuk hem çok zeki, hem çok yetenekli, gel ben de yardımcı olayım bu çocuğu okutalım." demesine rağmen Nuh diyor, peygamber demiyor. Yine annem şanslı. Ablası Leman hiç okula gidememiş. Canım teyzem, rahmetli enişte Mustafa Amca her yaz en az iki ay bizi evlerine misafir eder, kendi evlatlarından ayırmazlardı. Evleri bizim ikinci evimiz gibiydi. İlk, ortaokul yıllarında güzel yazı, resim, el işi, matematik, hayat bilgisi derslerinde annemin yardımlarını, matematikte hesabı nasıl zihninde yapıverdiğini unutmam mümkün değil. Komşularımızın, Avanos'tan çok sık gelen misafirlerimizin sevgili Afife Ablalarıydı o. Elinden her işi gelirdi. Hâlâ da öyle ya... Çok meraklı ve istekliydi. Kız kardeşimle benim, hatta bebeklerimizin kıyafetlerini örer, diker, evin her türlü eksiğiyle meşgul olur, çarşı pazar alışverişini yapar; yapamadığı, anlamadığı bir şey olursa o işi iyi bilen birini mutlaka bulur ve öğrenirdi. Lisede derslerime yardımcı olamadığında nasıl da üzülmüştü canım annem! Her taşındığımız evde hemen arkadaş edinir, sağı solu hemen öğrenirdi. Çocuklarının sağlıklı beslenmesi onun için çok önemliydi. Mutlaka üç öğün evde yemek yenmeliydi. Okulda kantinden, dışarıda seyyar satıcıdan ya da bakkaldan bir şey almak yasaktı. Çok ısrar edersek özel izinle alabilirdik. Evde gerekli olan, uzun süre dayanacak her şey toptan alınmalıydı. Çünkü onlar öyle görmüştü ve hem ucuzu hem iyisi insanın toptancıdan görerek almasıydı. Bir de evde her şey ev hanımının elinin altında hazır olmalıydı. Sakız, bisküvi, çikolata bile koliyle alınır, ancak çok yememiz için sıkıca tembihlenirdi, ya da bu tür şeyler saklanıp zaman zaman çıkarılırdı. Hemen her gün ya bize misafir gelir ya da biz bir yere gittiğimizden mutlaka birkaç günde bir pasta, börek, poğaça yapılır, bir kenara konur. Çünkü misafire bisküvi ya da pastaneden alınmış tatlı, tuzlu bir şey ikram etmek ayıptı. Geçen gün… Hanımlar çayın yanında sadece bisküvi koymuşlar, dünyanın en ayıplanacak işini yapmışlardı… Yapılan her şey mutlaka alt komşuya, yan komşuya da tattırılacak ya da onlardan gelmiş bir tabağa bu yiyeceklerden konup genellikle evin büyük kızı olarak tarafımdan teşekkür edilerek, afiyet olsun denerek komşu teyzeye verilecek. Annem, hiç hatırlamadığım anneannemden, çok az şeyi paylaşma imkânı bulduğum, genç yaşta kaybettiğimiz dedemden, geçmişinden bahsetmeyi, bize masal anlatmayı, bizimle ve herkesle konuşmayı çok severdi. Annemin, babamın her akşam eve gelip yemeği yedikten sonra saatlerce gazete okumasından, az konuşmasından şikâyeti hâlâ devam eder. Her şeyimizi annemize aktarır; annem de gerektiği kadarını babamla paylaşırdı.

Bir başka ev, yine kiracıyız. 4-5 yaşlarındayım. Yine pek çok komşu. Yine ev sahibinin kızları. Hepsi hemen her gün bizde. Afife ablalarının sohbetini dinliyorlar. Afife ablaları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dikiğlerine, örgülerine, nakışlarına yardımcı oluyor, dertlerine çare arıyor, "annenle ben konuşurum, hallederiz." cümleleri sık sık annemin ağzından dökülüyor. Altı yaşlarındayken elime bir tığ ve yün verilip annemin saatlerce uğraşması neticesinde zincir çekmeyi öğreniyor, hatta hâlâ sakladığım kırmızı mavili güneşe benzettiğim ilk tutacağımı, artık yünlerden örüyorum.

İlkokula başladığım yıl bahçeli daha büyük bir eve taşınıyoruz. Daha sonra taşındığımız kocaman bahçeli iki katlı evimizde ortaokul ikinci sınıfa kadar oturduk. Bu ev ve yaşadığımız sokağa dair anılarım o kadar güzel ki, oradan kendi evimize taşınmış olmamıza rağmen ağlayarak ayrıldığımı, bazı komşularımızla hâlâ görüştüğümüzü özellikle belirtmek isterim. Hoş, Eskişehir'deki komşularımız ve dostlarımızın pek çoğuyla annem babam hâlâ görüşüyorlar ya… Viş'nelik Mahallesi Lale Sokak'ta okuldan eve gelince, hafta sonları, tatillerde kızlı erkekli bir sürü arkadaşımla oynadığımız dokuztaş yakan top, ip atlama, saklambaç… Hiç bitmesin ister, babam işten geç gelsin diye dua ederdik. Çünkü o gelince akşam yemeği için eve girmek zorundaydık. Bazen yemekten sonra yeniden sokağa çıkmak için izin kopardığımızda değmeyin keyfimize…

Milli Zafer İlkokulu, çok sevgili öğretmenim Ülkü Hanım… Aynı zamanda komşumuz. Mandolinle ve sporla tanıştığım yıllar. Hafta sonları mandolin kursuna gitmek ya da atletizm antremanları için erken kalktığımda babamın kahvaltıyı hazırlamış olduğunu, kaloriferli olan kendi evimize taşınana kadar oturduğumuz sobalı evlerde kışın sobanın üzerindeki kızarmış ekmek kokusunu hiç unutamam ve sobanın üstünde kaynayan çaydanlığın fokurdayan sesi hala kulaklarımdadır. Hafta sonları babamın mükellef bir kahvaltı sofrası hazırlaması âdeta aile geleneğimizdi. Bir başka gelenek de benim yine hayal meyal hatırladığım 4-5 yaşlarında, Porsuk kenarında Yalaman adasındaki açık hava sinemaları. Rahmetli babaannem bizdeyse ben ve kardeşim evde kalırdık. O yoksa kardeşim bebek arabasında ben babamın ya da annemin elinden tutmuş Mustafa Amcalarla sinema yollarındayız. Tahta sandalyeler, çakıl taşları, bazen zorla aldırdığım sade gazoz ve çekirdek… Gazoz çöpünü ağzıma sokmadan gazoz içmeyi, çekirdek çıtlamayı ve sakızı yutmadan çiğnemeyi öğrenmemde annemin sinemadaki talimlerinin rolü büyüktür!!

Hemen her ilkokul çocuğu gibi ben de başarılı bir öğrenci idim. Her karne alışımda "böyle de karne olmaz ki, hiç heyecanı yok, hep beş hep beş!" diyen annemin, babamın, komşularımızın sözleri hem sıkıcı gelir, hem de içten içe gönlümü okşardı. Ufak tefek karne hediyeleri alınırdı, ama ilkokul bitirme hediyesi olarak babam "bisiklet mi, saat mi" diye sorduğunda saat isteyişimi ve alınan mavi renkli ve kordonlu saatimi herkes görsün diye nasıl çabaladığımı, saatin kaç olduğunu sık sık söylediğimi gülerek hatırlıyorum.

1975'te Cumhuriyet Lisesi'nin orta kısmına başladım. O dönemlerde Anadolu liseleri çok yaygın değildi. Eskişehir'de de bir tane vardı ve bizim eve çok uzaktı. Babamın evin uzaklığını, daha masraflı bir okul olduğunu bahane ederek beni sınavlara sokmadığını, ancak sıra şimdi doktor olan kız kardeşim Figen'e gelince, öğretmenine karşı koyamadığını hatırlıyorum. Aynı okulun lisesine de devam ettim. Ortaokul yıllarında atletizmle uğraşım sürdü. Ancak lisede derslerimi engeller gibi çok yanlış bir düşünceyle, beden eğitimi hocam ve aynı zamanda antrenörümün ısrarına rağmen devam etmedim. 800, 1000 metrelerde Eskişehir çapında dereceler almıştım. Hâlâ yürümeyi ve koşmayı çok severim. Yavaş yürürsem ya da yavaş iş yaparsam çok daha fazla yorulurum. Belki de bu sebeple ağır hareket eden, yavaş iş yapan kişilerle çok zor çalışırım.

İlkokuldan başlamak üzere ortaokul ve lisede kompozisyon yazma, şiir okuma yarışmalarında münazaralarda, kültür ve edebiyat kollarında görev aldım, ödüller kazandım. Edebiyat derslerini seviyordum, ama yıllara göre değişse de matematik ve biyoloji de çok sevdiğim derslerdi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Her türlü kitabı okumayı da çok severdim. Ama en çok resimli romanlar, Kemalettin Tuğcu'nun bütün serisi, Tommiks. Ayrıca, Elizabeth M. Dodge'un GümüşPatenleri'nin kitapları sevmemde büyük rolü oldu. Babam okumamız için gazete, dergi, kitap alırdı, ama sevgili babacığım, hep bizim seviyemizin üstünde kitapları ya da gazetelerin köşeyazarlarını okumamız için ısrar ederdi. Sanırım ilkokul dörtte ailemize dahil olan siyah-beyaz tek kanallı televizyonda haberleri dinlememiz için elinden geleni yapardı. Televizyon hayatımıza girse de vazgeçilmez aile bireyimiz radyoda da ajans dinlenirken evde ölüm sessizliği hakim olur, çıt çıkmazdı.

Babam kitap okuyalım diye ısrar ederken annem de hem televizyon seyredelim hem de elimizdeki işi yapalım diye söylenir dururdu. Dersler bitmiş, biraz televizyon seyredelim derken annem sadece televizyon seyretmenin boşa vakit geçirmek olduğunu, bu alet evimize geldiği an keşfetmiş olduğundan elimize birer dantel ya da örgü tutuşturur, daha olmadı bir şeyler kestirir, yün sardırırdı. "Gözünüz televizyonda eliniz işte olsun, yaptığınız banaysa öğrendiğiniz kendinize" sözlerini duya duya büyüdük. Çok renkli, çok güzel günlerdi onlar diye düşünüyorum ve çocukluğumu hep sevgiyle, mutlulukla anımsıyorum. Bahçe içinde tek ya da iki katlı evler, lale, gül bahçeleriyle, tavuk, horoz, tavşan dolu kümesleriyle, salıncaklarla dolu bahçeler, birbirinden heyecanlı ve hareketli çocuk oyunlarının oynandığı sokaklar, yaz günleri gece yarılarına kadar bahçede komşularla oturmalar, sohbetler…

1978'de erkek kardeşim Mehmet Evren'in doğumu beni çok etkiledi. Sanırım, aramızdaki yaş farkı ona karşı hem ablalık hem annelik hislerini yaşamama sebep oldu Onu hep çok sevdim ve kolladım. Aramızda 2 yaş olan canım kardeşim Figen'le arkadaş gibi büyüdük. Her anne babanın evladının olmasını istediği mesleği seçti ve başarılı bir cilt hekimi oldu.

Üniversite için 1981 yılında Ankara'ya geldim. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde okuyacaktım. Ankara'dan çok geçmiş, birkaç kez de gelip bir iki gün kalmıştım, ama çok az yerini biliyordum. Bakanlıklardan Sıhhiye'ye gidebilmek için ne kadar çok uğraştığım aklıma geldikçe, gülüyorum. Hacettepe Üniversitesi adeta bizim ailenin üniversitesi oldu. Kız kardeşim, eniştem, eşim, eşimin 2 kardeşi Hacettepe Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde öğrenim gördük. şimdi de kızım aynı üniversitede.

Bir yıl İngilizce hazırlık okuduktan sonra bölüme geçince, o ilk yıl eski Türk edebiyatı alanında çalışmaya ve akademisyen olarak üniversitede kalmaya karar vermiştim. Artık hedef belliydi ve bu hedefe ulaşmak için var gücümle çalışacaktım. Rahmetle andığım hocam Halil Erdoğan Cengiz'in bu seçimde ve çalışmalarımda bana çok desteği olmuştu. Aslında dil derslerini veren hocalarım Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun ve Prof. Dr. Talat Tekin'in dersleri de beni çok etkiliyordu, ama divan edebiyatı ağır basmıştı. Birinci sınıfta Osmanlı Türkçesinin iyi bilinmesinin Türkoloji çalışmak isteyen bir akademisyen için ne denli önemli olduğunu anlamış ve yanımdan Kamus-ı Türkî'yi, Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca-Türkçe sözlüğünü ayırmamaya, hafta sonları eve giderken bile yanımda onlar için ayrı bir valiz taşımaya başlamıştım. Bu sözlüklerin sayısı zamanla arttı ve bütün hayatım boyunca benim bir parçam olarak yanımda gezdiler. Annem sözlükleri görünce her seferinde kızar, "bizi görmeye mi geliyorsun, çalışmaya mı" der, suratını asardı. Bazen bunları atmakla tehdit ederdi, ama nafile… Zavallı annem benim işimin bu olduğuna ve gece gündüz kitaplarla yatıp kalkmam gerektiğine, bilgisayar başında saatler harcamam gerektiğine, sınavlara girmem, toplantılara katılmam gerektiğine daha yeni alışabildi ve pes etti. Rakibi çok güçlüydü, pes etmek tek çareydi!!

Osmanlı Türkçesinden çeviriler yapıyor, beyitleri tahlil etmeye çalışıyor, ara tatilde ve yıl sonu tatillerinde Eskişehir'de bana Osmanlıca ders verebilecek, sorularımı cevaplandırabilecek hocalar arıyordum. Sonunda, temeli aldıktan sonra en iyi öğrenme yolunun insanın oturup bol bol metin çözmesi ve kelime ezberlemesi olduğunu anladım ve öyle de yaptım. Sabahlara kadar,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

uykudan göz kapaklarımın kapanmasına engel olamadığım anlara kadar, yurdun çalışma odasında çalışım durdum.

Üniversite yıllarında 4 yıl Hacettepe Üniversitesi'nin Beytepe yurdunda kaldıktan sonra, son yıl can dostlarım Şimihan ve Feryal'le eve çıktık. Sene 1986'ydı. 2012'li yılları yaşıyoruz, onlar hâlâ can dostlarım, hâlâ kardeşlerim. Şükür ki varsınız!

1986 Haziranında bölüm ikincisi olarak Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldum ve aynı yılın Eylül ayında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde eski Türk edebiyatı alanında yüksek lisansa başladım. 1987 Martında Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün ilk edebiyat asistanı olarak akademik hayatıma başladım. Sınıf arkadaşım sevgili Hülya da dil alanının ilk asistanıydı. Bölüm Başkanımız çok değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun idi. Zaten bölüm yeni kurulmuştu ve adı geçen 3 kişiden oluşuyordu. Bölümün kuruluşunda yer almak, akademik ve idari konularda benim için büyük bir tecrübe oldu.

"Âşık Çelebi Divanı, İnceleme-Metin" adlı yüksek lisans tezimi Hacettepe'den de hocam olan divan şiirinin değerlendirilmesi, beyitlerin tahlil edilmesi noktasında çok şey öğrendiğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. Cemal Kurnaz'ın yönetiminde yaptım.

1988'de sınıf arkadaşım Mehmet Kılıç'la evlendim ve 1991'de Ayşe Begüm, 2001'de de Bengüsu dünyaya geldi. Şimdi biri üniversitede diğeri beşinci sınıfta, boyumca kızlarıma baktıkça hem gurur duyuyor, hem yılların bu kadar çabuk geçme telaşına bir anlam veremiyorum.

Sevgili eşim ve canım evlatlarım mesleğimde başarılı olmam için hep yanımda oldular. Birbirimize destek olup sabırla, sağduyuyla hareket edip sıkıntıları aşmayı başardık. Doktora tezimi yazarken gözümün nuru Ayşe Begüm dünyaya geldi. Bir yanda çok sevdiğiniz mesleğiniz, bir yanda her şeyinizi feda edebileceğiniz evladınız. Doktora tezinin ağırlığı zaten omuzlarımda iken genç ve tecrübesiz bir anne olarak evladınızın sorumluluğu üzerinizdeki baskıyı tarif edilemez bir boyuta taşıyor. Şimdadıma her zaman saygıyla, muhabbetle andığım Ayşe Annem yani eşimin annesi yetişiyor. Daha Begüm minicik bebekken bakımını üstleniyor. Zaman zaman anne ve babam takviye kuvvet olarak destek oluyorlar. Tez bittiğinde Ayşe Begüm 3 yaşındadır ve ben bir değil iki zorlu doktora tezi bitirmişim.

1988 yılı benim hayatımda önemli bir yıl. Evlendim, yüksek lisansımı bitirdim ve bundan sonraki akademik çalışmalarımda en önemli rolü oynayacak olan çok değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Şeşen'le tanıştım. Bölümümüze doçent olarak gelmişti ve bundan sonra akademik çalışmalarımı onunla sürdürecektim. Beyefendiliği, çalışkanlığı, disiplinli ve prensip sahibi oluşu kendisini model olarak almamda çok etkili olmuştur. Ama beni en çok etkileyen özelliği entelektüelliği ve proje geliştirip uygulamadaki başarısı idi. 1989'da başladığım doktora dönemini Mustafa Şeşen hocamın danışmanlığında hazırladığım "Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şuarâ, İnceleme-Metin" adlı doktora tezimi savunarak 1994'te tamamladım. Aynı yıl yardımcı doçent, 1999'da doçent oldum.

2001'in 14 şubatında canım yavrum Bengüsu doçentlik armağanı olarak dünyaya geldi. Yine Mehmet'in, sevgili kayınvalidemin, annemin ve babamın desteği tam. Şükür ki varlar!

2005'te de profesör unvanını aldım. Yönetim kurulu üyelikleri, bölüm başkan yardımcılığı, araştırma merkezi müdürlüğü gibi idari görevlerde bulundum, bilimsel projelerde yer aldım.

Doğduğum ve her zaman farklı bir aşkla bağlı olduğum memleketime hizmet edebilmek için 2008 yılında Nevşehir Üniversitesi'nin rektörlüğüne aday oldum. Cumhurbaşkanımız Sayın Abdullah Gül'ün tensipleriyle Nevşehir Üniversitesi'nin kurucu rektörü olarak atandım.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hayata, çevreye ve insanlara bakışım genellikle olumlu olmuştur. Öğrencilerimi hep çok sevdim. Meslektaşlarımla uyum içinde çalışmaya, kimseyi kırmamaya gayret ettim. Allah sağlık verdiği müddetçe de bir yandan bilimsel çalışmalarımı, bir yandan da eğitim-öğretim faaliyetlerimi sürdürmeyi umut ediyorum.

ÖĞRETİM FAALİYETLERİ

Lisans Dersleri

Osmanlı Türkçesi I-II

Eski Türk Edebiyatında Nesir I-II

Divan Edebiyatının Klasikleri I-II

Eski Türk Edebiyatı Tarihi I-II

Eski Türk Edebiyatında Edebi Muhitler ve Mektepler

Türk Edebiyatında Mesnevi

Eski Türk Edebiyatında Türler

Yüksek Lisans Dersleri

Şuara Tezkireleri I-II

Eski Türk Edebiyatında Şekil ve Türler I-II

Eski Türk Edebiyatında Nesir I-II

Eski Türk Edebiyatında Nazım

Doktora Dersleri :

Divan Edebiyatında Edebi Akımlar

Eski Türk Edebiyatında Nesir

Şuara Tezkireleri

Eski Türk Edebiyatının Özel Meseleleri

KİTAPLAR

Türk Edebiyatında Ramazan Şiirleri, Ankara 1995 (Muhsin Macit ile).

XVII.yy. Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Ankara 1998.

Şehzade Bayezid- Şâhî, Hayatı ve Divanı, Ankara 2000.

Şair Tezkireleri, Ankara , 2009 (Haluk Şipekten, Mustafa Şen, Hak Hakkı Aksoyak, Aysun Eyduran ile).

Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2002 (Mustafa Şen, Osman Horata, Muhsin Macit, Hak Hakkı Aksoyak ile).

Otman Baba Velâyetnamesi (Tenkitli Metin), Ankara 2007 (Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül ile).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik-Bektaşilik ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış, Ankara 2007 (Turgut Tok, Coşkun Kökel, Tuncay Bülbül ile).

Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihî Süreç), Ankara 2008 (Coşkun Kökel ve Tuncay Bülbül ile).

Haydar Cemil Baba (Haydarî) ve şiirleri, Ankara 2008 (Orhan Kurtoğlu ve Tuncay Bülbül ile).

Alevîlik ve Bektaşîlikte Yedi Ulu Ozan, Ankara 2008.

Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'ara - (inceleme-metin), (3 Cilt), İstanbul 2010.

Klasik Türk Edebiyatının Peşinden, Ankara 2010.

Demir Baba Velâyetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin), 2011 (Tuncay Bülbül ile).

BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR ve MAKALELER

"Aşık Ömer'in Eski Bir Cönkteki şiirleri" **Türk Kültürü Araştırmaları**, Yıl 1989, Sayı XXVI/2, s. 267-281 (Mustafa Tatçı ile)

"Divan Edebiyatında Poetika Denemeleri Tezkire Önsözleri" **Yedi İklim,**, Yıl 1992, Sayı 3, s. 28-33 (Muhsin Macit ile)

"Atatürk ve Edebiyat", **Atatürk Haftası Armağanı, Genelkurmay ATESE Başkanlığı Yayınları** Yıl:1994, s. 109-118.

"Edebiyat Tarihimizde Bir Biyografi Ustası: Aşık Çelebi", **Yedi İklim Dergisi** 1994, Sayı 55, s.53-58 / **BAY Dergisi**, 1994, Sayı 2-3, s. 31-35

"Meşâirüş-Şuarâ ve Tenkitli Metni Oluşturulurken İzlenen Yöntem", **Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl:1996 Sayı 1, s. 23-42.

"Osmanlı Hanedanından Bir şair: şehzade Korkut", **Bilig**, Sayı 2/Yaz '96, s. 203-219.

"Klasik şiirimizin Modern Türk Edebiyatlarına Etkisine Genel Bakış", **Türk Kültürü Dergisi**, Yıl 1998, Sayı 423, s.396-407

"Türk Edebiyatında Duvazdehler" **I. Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri**, Ankara 1999, s.357-368. (Fatma Ahsen Turan ile).

"Osmanlı Devletinde ve Klasik Edebiyatımızda Nevruz", **Türk dünyası Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi şöleni**, Elazığ 1999 Bildiri Kitabı s.203-214

"Tuna Kasidesi'nin Düşündürdükleri", **Türk Kültürü Dergisi**, Ankara 2000 Sayı 441 s.32-48.

"Ankara'nın Başkent Olma Yolunda İleri Görüşlü Bir İdarecisi Ve Edibi: Âbidin Paşa", **Cumhuriyetin 80. Yılında Her Yönüyle Ankara Sempozyumu** (18-19 Aralık 2003) Ankara 2004 s.165.

"Tezkirelerde şiirin Ahengini Belirten Kelimeler Üzerine", **Milli Folklor Dergisi**, Sayı 60, Kış 2003,s.110-115.

"Giritli Divan şairleri", Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yıl:2004 Sayı 32, s. 275-294.

"Tezkire-i şeyh Safiyyüddin", **Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Yıl:2005 Sayı 36, s. 9-104 (Ayşe Yıldız ile).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Klasik şiirimizde Gülen Mum", **Milli Folklor Dergisi**, Sayı 66, Yaz 2005, s.61-71.

"Bektaşi Nefesleri Ve Çalçakırlar Köyündeki Örnekleri", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Yıl 2006, Sayı 40, s. 29-52.

"Bektaşilik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçakırlar Köyü Örneğinde Bektaşi Kültürü", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Yıl:2006, Sayı 40, s. 11-28 (Coşkun Kökel ile)

"Erdebil Dergâhı'nın Anadolu Aleviliğindeki Yeri ve Erdebil Dergâhı'nda Uygulanan Bazı Dinsel Pratikleri Çiçeren Bir Risale", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Yıl:2006 Sayı 39, s. 9-20 (Tuncay Bülbül ile)

"Bulgaristan Doğumlu Divan şairleri", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Yıl:2007, Sayı 43, s. 49-66 (Tuncay Bülbül ile)

"Bulgaristan'da Bazı Yerleşim Yerlerindeki Alevi ve Bektaşi Talipleri Çiçeren 1924 Tarihli Bir Defter", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Yıl:2007, Sayı 43, s. 29-47 (Tuncay Bülbül ve Coşkun Kökel ile)

"Eskişehir Üçsaray Köyü Hamza şıh (Hamza şeyh) Ocaklılarda Semah Ritüeli", **2. Türk Kültür Evreninde Alevilik-Bektaşilik Bilgi şöleni**, 17-19 Ekim 2007, Ankara, s. 1-9.

"Edebiyat Tarihimizin Vazgeçilmez Kaynakları: şair Tezkireleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Sayı 10, Güz 2007, s.543-564.

"Buldan Örneğinde Denizli Çevresi Alevi-Bektaşi Kültürü", Buldan Sempozyumu, Denizli, Yıl:2008 (Coşkun Kökel, ve Tuncay Bülbül ile),

"Haydar Cemil Baba'nın Muhiplerinden Süleyman Saltık'ın Düzenlediği Mecmuadaki Yayınlanmamış şiirler", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi**, Yıl 2008, Sayı 47, s. 15-42 (Tuncay Bülbül ile)

"Osmanlı'dan Günümüze Balkanlar'da Türk Dergiciliği" **IV. Uluslar arası Balkanlar Türk Kültür- Sanat şöleni**, Komrat-Moldova Yıl:2008

"Tezkire Yazarı şefkat ve Tespit Edilebilen şiirleri", **International Journal of Central Asian Studies**, Volume 13, 2009, s.355-364.

YÖNETİLEN YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Mehmet GÜRBÜZ *(Tamamlandı)* - Rezmî Divanı (İnceleme-Metin).

Tarık DEMİR *(Tamamlandı)* - Edirneli Faiz (İnceleme-Metin-Dizin).

Fatih YERDEMİR *(Tamamlandı)* - Rehaî Divanı (İnceleme-Metin-Dizin).

Khanzyada GUZALOVA *(Tamamlandı)* - Başlangıçtan XVII. yy'a Kadar Çağatay Türkçesinde Nesir Dilinin Gelişimi.

İsrafil BABACAN *(Tamamlandı)* - XIX. yy. Türk Edebiyatında Kaside Nazım şekli (şekil ve İçerik).

Mehmet Nuri YILDIRAR *(Tamamlandı)* - Amasyalı Divan şairleri.

Nurgül ÖZCAN *(Tamamlandı)* - Sükutî Hayatı, Sanatı Divanının Edisyon Kritikli Metni ve İncelemesi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hamdi BÖRGÖREN *(Tamamlandı)* - Daniş Süleyman Divanı.

Reyhan ÇORAK *(Tamamlandı)* - Klasik Edebiyatımızda Sevgilide Kaş, Kirpik ve Göz Üzerine Benzetmeler.

Ayşe YILDIZ *(Tamamlandı)* - Eski Türk Edebiyatında Seci.

Fatih AYDOĞAN *(Tamamlandı)* - Sahaflar Şeyhi-zade Es'ad Mehmed Efendi Divanı.

Kadri H. Yılmaz *(Tamamlandı)* - Hâmî Ahmed Diyarbekrî Divanı (İnceleme-Metin).

Volkan Karagözlü *(Tamamlandı)* - Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi**.**

YÖNETİLEN DOKTORA TEZLERİ

Ömer BAYRAM *(Tamamlandı)* - Azerbaycan Sahası Tezkireleri ve Seyyid Azim Şirvani'nin Tezkiresi**.**

Mümine ÇAKIR *(Tamamlandı)* - Kavsî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin).

Ayşe YILDIZ *(Tamamlandı)* - Türk Edebiyatında Varka ve Gülşah Mesnevileri ve Bedîî'nin Varka ve Gülşah Mesnevisi.

Tuncay BÜLBÜL *(Tamamlandı)* - Hümâyûn-nâme (İnceleme- Tenkitli Metin).

ATIFLAR

I- Meşâirü'ş-şuarâ

Aysun Sungurhan: **"Beyânî Tezkiresi"**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C 1, S 1, 1996, s 43.

Aysun Sungurhan: **"Anadolu Sahası Tezkirelerinde ve Bazı Tarih Kitaplarında Geçen Arapça Dua Cümleleri"**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C 1, S 2, 1997, s 133.

Kadir Atlansoy: **Bursa Şairleri - Bursa Vefeyâtnâmelerindeki Şairlerin Biyografileri**, Asa Kitabevi, Bursa 1998, s. 424.

Cemal Kurnaz: **"Osmanlı Döneminde Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri"**, Türk Yurdu, Aralık 1999-Ocak 2000/ S 148-149, s. 207.

Cemal Kurnaz: **Anadolu'da Orta Asyalı Şairler**, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1997, s. 63,177.

Cemal Kurnaz: **"Osmanlı Şair Okulu"**, Journal of Turkish Studies TUBA, 27/II, 2003, s 405.

Cemal Kurnaz: **"Şiirsel Bir Örnek Olarak Halep Kumaşı"** Turkish Studies Volume 2/4, Fall 2007 s. 618-623.

Mustafa Şen: **Ötelerden Bir Ses**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 24.

Zehra Göre: **"Kerem Kasidelerine Dair"**, AÜ Turkiyat Araştırmaları Dergisi, 2009 S 39, s. 919-956.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mustafa Erdoğan: **"Bursalı Rahmi'nin Divanı Üzerine"**, AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2007 S 34, s. 21-45.

Mustafa Durmuş:**"Osmanlı Sahası Türkçe Tezkirelerin Söz Varlığı Üzerine"**, Bilig, yaz 2010, S 54, s.93-114.

Abdulkadir Erkal: **"Divan Edebiyatında Şebistan-ı Hayal Tarzı Üzerine"**, AÜ Turkiyat Araştırmaları Dergisi, 2009 S 41, s. 35-45.

Bahir, Selçuk: **"Gerçeklik ve Kurgu Bağlamında "Şair Ferdî'nin Âşığını Öldürmesi"**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2009, S 23, s.139-143.

Kadir Güler, Yaşar Kerim: **"Divan Şiirinde Caize (Şair-Patron-Hami) Ölçüsü Üzerine Değerlendirmeler I**" , Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2007, S 18, s. 267-300

Reha Bilge: **"1514 Yavuz Selim ve Şah İsmail (Türkler,Türkmenler ve Farslar)"**, Giza Yayınları 1. Baskı İstanbul, 2010 ,s.243, 245, 456, 455, 456, 457, 459, 460.

II. Âşık Çelebi Divanı

Cemal Kurnaz: **Türküden Gazele**, Akçağ Yayınları, 1997, s. 473.

III. Türk Edebiyatında Ramazan Şiirleri (Güldeste)

Oğuz Kalamış **"Türk Edebiyatında Ramazan ve Tarihî Tekamülü Hakkında Nâ-Temam Bir Makale"**, Hasbihal, Aralık 1998, S 7, s. 28.

François Georgen: **"İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan"**, Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak- Derleyen: François Georgen- Paul Dumont (çev: Maide Selen), İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s 135.

Halit Dursunoğlu: **"Klasik Türk Edebiyatında Ramazan Konulu Şiirler"** AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2003, S 22, s.9-29.

H. Ömer Özden: **"Türk Ramazan Kültürü"**, AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2006, S 30, s.83-109.

IV. XVII.YY. Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler

Mehmet Önal: **En Uzun Asrın Hikayesi- Yeni Türk Edebiyatına Teorik Bir Yaklaşım-**, Akçağ Yayınları, s. 70.

Mustafa Koç: **"Osmanlı Divan Şiirinde Çerik ve Yapının Modern Edebiyata Yansımaları Üzerine"**, Osmanlı, Kitaplık Dergisi, S 38, Güz 1999, s. 197.

Tunca Kortantamer: **"Türk Edebiyatında Gelenek ve Modernlik Tartışmaları Üzerine"**, Kitaplık Dergisi, S 38, Güz 1999, s. 172.

Cemal Kurnaz: **Osmanlı Şair Okulu**, Journal of Turkish Studies TUBA, 27/II, 2003, s. 414.

Tunca Kortantamer: **"Eroticism in the Ghazal Poetry: Bâkî ve Fuzûlî – The Two Most Famous Otoman Poets of The 16 th Century - "**, Eski Türk Edebiyatı Makaleler- Kültür Bakanlığı Ankara 2004, s. 31.

Şimet Şanlı: **"XVI.yy. Divan Şairi Hilali ve Şiirlerinde Sosyal Hayat"** , Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2004,6(6), s.151-171.

Selami Ece: **"Mesnevilerde Öyküleme Özellikleri ve Üslup"**, AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2004, S 24, s. 11-21.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Lokman Turan: **"Türk Edebiyatında Şiir Yazma Sebepleri ve Edirneli Örfi Mahmud Ağa Divanı'ndaki On Yedi Gazelin Yazılma Sebepleri Üzerine"**, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2008,12(2), s. 367-395.

Kadir Güler, Yaşar Kerim: **"Divan şiirinde Caize (şair-Patron-Hami) İlişkisi Üzerine Değerlendirmeler I"**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2007, S 18, s. 267-300.

İdris Kadıoğlu: **"Osmanlı'da Adalet Sistemi ve Latifi Tezkiresinde Şair Nihani'nin Osmanlı Kadılarına Eleştirileri"**, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 2008,7(23) s.378-385.

V. Şâhî Divanı

Orhan Kemal Tavukçu: **"Türk Edebiyatında Firak-nâme Adlı Eser"**, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, İstanbul 2004, s. 120.

Ali İhsan Öbek: **"Kadem Renc Etmek"**, Türk Kültürü, S 10, İstanbul 2004, s. 477-478.

Songül Çolak: **"Osmanlı İktidar Anlayışı Çerçevesinde Şiir Anlayışı"** Bilig, Bahar 2010, S 53, s. 89-102

Şadi Aydın: **"Türk Edebiyatı'nda Farsça Divân ve Divânçeler"** , doğuedebiyatı.com, Güz 2004, Nüsha 15 yıl 4 S 15, s. 31-42.

VI. Tuna Kasidesinin Düşündürdükleri

Bekir Çınar: **"Geleneğe Direnen Bir şair ve şiiri: Cem Sultan'ın Frengistan Kasidesi"** Turkish Studies, Volume 2/4, Fall 2007, s.274-282.

VII. Eski Türk Edebiyatı El Kitabı

Hasan Ali Esir: **"Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu"** Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı, AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2009, S 39, s.683-708.

Saadet Karaköse: **"17. yy'da Nedimane Bir Üslup; Mahir Divanı"**, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S 22, s.145-166.

VIII. Şefkat, Tezkire-i Şu'ara

Yakup Poyraz: **"Hakim Seyyid Mehmed Efendi'nin Nazire-i Hilye-i Hakani Adlı Eseri"**, Turkish Studies, Volume 2/3, Summer 2007 s. 449-488.

IX. Şair Tezkirelerine Göre Kastamonulu Divan Şairleri

Halil İbrahim Yakar: **"Mahalli Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antepli Divan şairleri Örneği"**, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2007, 6(2) s. 1-13.

X: Osmanlı Hanedanından Bir Şair Şehzade Korkud

Ömer Zülfe: **" Türkçe Divandaki LXVI. Gazel Fuzuli'nin mi ?"** , Turkish Studies, 2006, S 2, s.227-236.

XI: Osmanlı Devletinde ve Klasik Edebiyatımızda Nevruz

Mehmet Temizkan: **"Türk Dünyası Edebiyatlarında Nevruz Konulu şiirler Üzerine Bir İnceleme"** , Turkish Studies, Volume 2/1 Winter 2007.

XII: Şair Tezkireleri

Rıza Oğraş: **"şair Tezkirelerinin Bağçe-i Safâ-Endûz'a Etkileri"**, Kastamonu Eğitim Dergisi, Kasım 2006, C 14 No: 2, s.359-370.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

XIII: Osmanlı Hanedanından Bir Şair

Reha Bilge: **"1514 Yavuz Selim ve Şah İsmail (Türkler, Türkmenler ve Farslar)"**, Giza Yayınları 1. Baskı İstanbul, 2010 , s 117,119.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Diyarbakır 1965

Anne, baba ve küçük kardeşi Figen ile Eskişehir 1969

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Anne kucağında… Diyarbakır 1965

Eskişehir, Milli Zafer İlkokulu 1975

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1982

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1982

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1982

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1982
Türk Dili ve Edebiyatı İngilizce hazırlık sınıfı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1982

Hacettepe Üniversitesi-Beytepe Kampüsü 1984

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gazi Üniversitesi 1989

Gazi Üniversitesi 1994

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mehmet, AyÇe Hamiye ve Melike ile Trabzon 1997

Moldova-Gagauz Diyarı 1998

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Büyük kızı AyGeBegüm'le Ankara 1996

Bulgaristan 2007

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ankara 2005

Arnavutluk 2006
Prof. Dr. Refik Turan, Yrd. Doç. Dr. F. Ahsen Turan ve Mondi Baba ile

Bulgaristan 2006

Bulgaristan 2006

Bulgaristan'da Hıdrellez Kutlamaları 2006

Bulgaristan-Deliorman Bölgesi 2006

2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi göleni Bilim Kurulu Üyeleriyle Ankara 2007

Prof. Dr. Sükrü Elçin'i ziyaret Ankara 2007

Kılıç Ailesi 2007

Düzce-Gölyaka 2007

TRT Türkiye'nin Sesi Radyosu Program Yapımcısı Feray Ulak ve TRT spikeriyle

Bulgaristan-Niğbolu'dan Tuna Nehri kıyısı 2007

Bulgaristan-Veliko Tırnova Üniversitesi 2007

Bulgaristan-Veliko Tırnova Üniversitesi 2007

Bulgaristan-Demir Baba Türbesi'ne giderken 2007

Bulgarsitan-Sevar köyü kadınlarıyla
Türk kültür unsurlarıyla ilgili derleme yaparken 2007

Almanya-Dom Katedrali 2007

1. Alevi inanç-Dede Ocaklarının Dünü, Bugünü ve Yarını Çalıştayı Katılımcılarıyla Ankara-Kızılcahamam 2008

Karadeniz'de bir saha çalışması 2008

Berlin Duvarı kalıntıları önünde Almanya-Berlin 2008

Berlin Müzesi önünde Almanya-Berlin 2008

Prof. Dr. Mustafa isen, Prof. Dr. Selahattin Salman, Prof. Dr. Necdet Sağlam ile Nevşehir Üniversitesi 2009

NevĢehir Üniversitesi Bahar Senlikleri 2009

Prof. Dr. ğ. Haluk Akalın ile NevĢehir 2009

Milli Eğitim Bakanı Nimet Çubukçu ile NevÇehir Üniversitesi 2009

NevÇehir Üniversitesi 2009

NevŞehir Üniversitesi 2009

BaŞbakanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın
NevŞehir Üniversitesi'ni ziyareti 2009

Cumhurbaşkanlığı Köşkü 2009

Yahyalı Kapuzbaşı şelalesi 2010

Prof. Dr. Mustafa İsen adına Uluslararası Biyografi Sempozyumu
NevŞehir Üniversitesi 2010

Prof. Dr. Mustafa İsen adına Uluslararası Biyografi Sempozyumu
NevŞehir Üniversitesi Uygulama Oteli 2010

Prof. Dr. Üskender Pala ile NevŞehir Üniversitesi öğrencileriyle sohbet NevŞehir 2010

NevŞehir Valisi Osman Aydın, Garnizon Komutanı Turgay Aras, NevŞehir Ticaret ve Sanayi Odası BaŞkanı Arif Parmaksız ve NevŞehir Ticaret Borsası BaŞkanı Tuncer Gök ile NevŞehir 2010

Milli Eğitim Bakanı Nimet Çubukçu ve NevŞehir Valisi Osman Aydın ile NevŞehir Üniversitesi Akademik Yıl açılısı 2010

NevŞehir Üniversitesi öğrencileri ile 2010

NevŞehir Üniversitesi Rektörlüğü 2010

NevŞehir Üniversitesi'nden mezun olan yabancı öğrencilerle Ürgüp 2010

Yunus Emre Enstitüsü'nün Astana'daki kültür merkezinin açılıÇtöreni
Kazakistan-Astana 2011

Yunus Emre Enstitüsü'nün Astana'daki kültür merkezinin açılıÇtöreni
Kazakistan-Astana 2011

Halep 2011

Göreme Aşçılık Yarışması 2011

Prof. Dr. Atilla Eriş, Prof. Dr. Mustafa Çiçek, Prof. Dr. Çetin Pekacar ve Mehmet Kılıç ile Nevşehir 2011

Aile dostlarıyla Zelve 2011

Kayseri Abdullah Gül Üniversitesi Temel Atma Töreni 2011

UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı Prof. Dr. Öcal Oğuz ve beraberindeki heyet ile Ürgüp 2011

Prof. Dr. Fikret Türkmen ile 1. Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu, Ürgüp 2011

Kosova 2011

Kosova Türk Büyük Elçiliği 2011

Prof. Dr. Muhsin Macit, Prof. Dr. Ġrfan Morina, Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan ve Dr. Tuncay Bülbül ile Âsık Çelebi Paneli Kosova-Prizren 2011

Kosova Büyük Elçisi Songül Hanım, Yunus Emre Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan ile Kosova 2011

Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan, Prof. Dr. Muhsin Macit ve esi Mehmet Kılıç ile Kosova-Murad Hüdavendigâr Türbesi 2011

Kosova-Prizren 2011

Kiril Üniversitesi Makedonya-Üsküp 2011

Kırım Şehitleri Anıtı açılışı, Mustafa Cemiloğlu ile
Nevşehir 20011

Nevşehir Üniversitesi 20011

Nevşehir Üniversitesi 2011

Nevşehir Üniversitesi 2011

Bosna-Hersek Saray Bosna 2011

Nevşehir Kapadokya Kız Yurdu 2011

Ohri Gölü kıyısı Makedonya-Ohri 2011

Makedonya-Manastır 2011

Sakarya milletvekili Doç. Dr. Ayşenur İslam ile
Kazakistan-Astana 2011

Nevşehir valisi Abdurrahman Savaşile
Nevşehir Üniversitesi Nevruz Kutlamaları 2012

Yaşlılar Haftası etkinliklerinden
Nevşehir Üniversitesi 2012

St. Petersburg Başkonsolosu Dr. Tanju Bilgiç ile Rusya-St. Petersburg 2012

Moskova 2012

IÇk Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Nafiye Güneç Kıyak, Okan Üniversitesi rektörü Prof. Dr. ġule Kut, Kocaeli Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Sezer Komsuoğlu ve Düzce Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Funda Sivrikaya ġerifoğlu ile NevÇehir Üniversitesi 2012

Aile ve Sosyal Politikalar Bakan Yardımcısı Doç. Dr. AÇkın AÇan, Yalova valisi Esengül Civelek, IÇık Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Nafiye Güneç Kıyak, Okan Üniversitesi rektörü, Prof. Dr. ġule Kut, Kocaeli Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Sezer Komsuoğlu ve Düzce Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Funda Sivrikaya ġerifoğlu ile NevÇehir Üniversitesi 2012

Kılıç Ailesi Kayseri-Erciyes 2012

.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1-2 , TURKEY

BİLİM YOLDAŞLIĞI

Mustafa İSEN[*]

Hayat geniş anlamıyla uzun ya da kısa bir yolculuktur. Bu serüvende insanlar çeşitli vesilelerle yan yana yürürler. Bazen bu bir ideolojik yola çıkış, bazen meslektaşlık, kimi zaman da onu aşacak şekilde daha dar ama pek çok şeye birlikte bakabilme fırsatı sunan çalışma imkânıdır. Sonuncusunu büyük oranda kaderle izah etmek lazım. İşte Filiz Kılıç'la yirmi beş yıla yaklaşan bilimsel yol arkadaşlığını bu sonuncu kategoride değerlendirmek gerekir.

Benim Ankara'ya geldiğim ilk yıllar. 1988 yılının sonu ya da müteakip yılın başı. Milli Eğitim Bakanlığı'nda müşavirim ve Beşevler'de Yayınlar Dairesi Başkanlığında yeni yayın projeleri ile uğraşıyoruz. Erzurum'dan meslektaşım Dr. Pakize Erciş ile genç bir hanım beni ziyarete geldiler. Pakize Hanım, Filiz Kılıç'ın Gazi Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümü asistanı olduğunu ve Eski Türk Edebiyatı alanında doktora yapmak istediğini söyledi. Ardından gelişmeler birbirini izledi, ben adı geçen bölüme doçent olarak atandım ve böylece birlikte çalışmalara başladık.

Akademik hayatta olduğum kısa sayılacak dönemde bakış açılarımı hep çağdaş prensipler üzerine kurmaya çalıştım. Bu yüzdendir ki özellikle lisanüstü tez çalışmalarını verirken rastgele ve çeşitli konular dağıtmak yerine birebir yararlı olabileceğim, sonuçta da bazı temel neticeler elde edebileceğim alanların çalışılmasına özen gösterdim. Düşüncem birbirini tamamlayan konular bütünlüklü bir yapıya kavuşunca da bunların sonuçlarının kamuoyu ile paylaşılması şeklinde idi. Her ne kadar sonuncusunu gerçekleştiremedi isem de örneğin XVI. yüzyıl tezkirelerinin tamamı bu şekilde teze dönüştü. Bazı nazım şekilleri ve türler için de aynı şeyler söylenebilir.

Kılıç'la ilk konuşmamızda kendisinin Âşık Çelebi Divanı üzerine bir yüksek lisans tezi yaptığını öğrenmiştim. İş doktoraya gelince niye Âşık Çelebi Tezkiresi'ni düşünmediğimizi sordum. Âşık Çelebi Tezkiresi, ya da daha doğru adıyla Meşairü'ş-şuarâ, Türk edebiyatının en dikkate değer tezkiresi idi ama aynı zamanda da bir demir leblebi özelliği taşıyordu. Nüshaları çoktu ve benim kanaatime göre bu alanda yeni bir şey yapmalıydık. Bu yeni şey, kısmen kendi doktora tezimde denediğim ve daha sonra elde ettiğim bilgilerle kendimi yetkin saydığım edisyon kritik yöntemi olmalıydı. Ülkemizde H. Ritter ile başlayan bu gelenek o güne kadar az sayıda mütekâmil örnekle temsil ediliyordu. Bizden önceki kuşak büyük oranda alanda bilgiyi önemsiyordu ama yönteme aynı hassasiyeti göstermiyordu. Biz bu eksikliği de giderecek bir çalışma niyeti ile yola çıktık ve adı geçen tezkirenin otuz civarındaki nüshaları teker teker masaya yatırılarak değerlendirildi. Oradan bir şecere çıkarıldı. Bu şecerelerin kol başları belirlenip kullanılacak nüshalar olarak belirlendi ve metin neşrine başlandı. Sadece birinci kısım için harcanan emek yaklaşık bir buçuk yıldı ama elde edilen tatminkâr sonuç bu emeğin boşuna olmadığını bize gösterdi.

İşin ikinci aşaması olan metnin okuması, nüsha farklarının belirlenmesi, metne alınanlarla fark olarak kalacakların seçimi elbette birinci işlemden de zordu. Ama bu çalışmada asıl orijinalite birinci bölümdü. Sonra bütün bu işlemler bir doktora payesi ile taçlandı. Bu arada bir noktaya da dikkat çekmek istiyorum. İşe verdiğiniz emek bir anlamda onun sonraki serüvenini de belirliyor. Âşık Çelebi Tezkiresi gibi önemli bir eser ortaya konunca hemen basılmalıydı. Ama ilk yıllarda bu

[*] Prof. Dr., Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri

olmadı. Daha sonra ise biz titiz davrandık ve ortaya başarılı bir baskı çıksın istedik. Geç de olsa İstanbul Araştırmaları Enstitüsü bu eseri, basılı kitap sanatlarına örnek olacak mükemmellikte bastı. Kısacası gayret böyle bir sonuca müncer oldu. Ama akademik hayat bir çalışmadan ibaret değil. Bu iş bir ufuk çizgisi gibi, önce görünen hedefi gerçekleştirmek, bu bitince her şey bitecekmiş gibi davranmak, ama sonrasında görülen yeni imkânları ve yeni fırsatları değerlendirmek. Filiz Kılıç da öyle yaptı. Bir taraftan tezkireler üzerine çalışmalarını sürdürürken bir yandan da gene ortak çalışma alanımız olan sultan şairler üzerine eserler neşretti. Bu arada doçent oldu. Sonra kendine farklı bir alan oluşturarak bizim bir başka kültürel zenginliğimiz Alevi-Bektaşi birikimi üzerine yoğunlaştı. O alanda da değerli çalışmalar ortaya koydu. Bunları takiben daha önemli bir hedef belirleyip kendi şehrinin üniversitesine rektör adayı oldu ve atandı. Yaklaşık dört yıldır orada devletin birikimi ile hemşehrilerinin gayretlerini harmanlayarak bir bilim kurumu inşa ediyor. Hacı Bayram'ın

Ben dahi bile yapıldım

Taş u toprak arasında

Sözünü çok sever ve kullanırım. Bir üniversite yapılanmasını bundan daha güzel ne anlatabilir. Ve de böyle bir yapılanmada ilk harcı koyan olmak ne bahtiyarlıktır.

Bilim hayatına, doğduğun şehre daha nice yıllar hizmet etmen dileği ile…

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.3-17 , TURKEY

DİVAN ŞİİRİNDE KULAK ÇEKMEYE DAİR

Yaşar AYDEMİR[*]

ÖZET

Redif, şiirin ses yapısı ve anlam çerçevesini belirleyen önemli unsurlardandır. Şiirin kurgusu büyük ölçüde onun etrafında döner. Yazımıza konu olan "kulak çekmek" kelime grubu da bu çerçevedeki örneklerdendir.

Çalışmada kulak çekmeyi redif olarak kullanan Bakî, Vusulî, Tâlib, Nevî ve Nizamî'nin müstakil şiirleri ile içinde bu kelime grubuna yer veren farklı şairlere ait beyitler bir araya getirilmiştir. Benzer örnekler alt alta getirilerek "kulak çekmek"in metinlerdeki anlam dünyası ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Redif, kulak çeker, kulak çekti, Bakî, Nevî, Vusulî, Tâlip, Nizamî.

ON PULLING EAR IN DIVAN POEM

ABSTRACT

Redif is one of the important elements of poem, which determines sound construction of the poem and the structure of meaning. Fiction of the poem largely revolves around it. The phrase of “ear pulling”, which is the main concern of our article is an example of this.

In this study; the poems of Baki, Vusulî, Talib, Nevî and Nizamî's, who are used “ear pulling” as redifs, and the couplets of the other poets are gathered. By putting the similar examples together, it is tried to explain the meanings of “earpulling” in the texts

Key Words: Redif, ear pulling, ear pulled, Bakî, Nevî, Vusulî, Tâlip, Nizamî.

Giriş

Türk edebiyatında yazılan şiirlerin büyük bir kısmı rediflerle yazılmıştır. Redifin yer aldığı şiirlerin anlam ve ses evreni önemli ölçüde redife bağlıdır. Beytin kurgusundaki hayal ve düşünce kafiye ve redifin etrafında şekillenir (Tanpınar 1985: 20; Kurnaz 2003: 116). "*Redifli şiirler, şairin muhayyilesinin bütün genişliğiyle aksettiği şiirlerdir"* (Çavuşoğlu 1971: 286). Tercih edilen redifin özgünlüğü, çok anlamlılığa kapı aralaması; gerçek ve mecaz anlamları düşündürmesi şiir estetiği açısından son derece önemlidir.

[*] Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi. El-mek: yasaraydemir@yahoo.com, aydemir@gazi.edu.tr.

Yazı "kulak çekmek" kelime grubunun redif olarak seçildiği manzumeleri merkeze alan bir çalışmadır. Kelime grubunun düşündürdüğü anlamı destekleyen başka metinlerdeki kullanımlar da örnekleme amacıyla çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu şiirlerde "kulak çekmek" in beyit içerisinde kazandığı anlamlar ve şiir estetiği içerisindeki çağrışımları metin şerhi çerçevesinde ortaya konmuştur. Eldeki metinlerin ortak ve ayrılan kurguları çerçevesinde çalışma iki bölümlü hale gelmiştir. "Kulak çekmek" redifinin ilk kullanıcısının Bakî olduğu düşünüldüğü için onun şiiri şerhe esas alınmıştır. Diğer şiirler Bakî'nin şiiri açıklanırken veya farklı anlamları ortaya koyabilmek için müracaat edilmiştir. Ancak kurgudaki farklılıklardan hareketle şerhe esas alınan Bakî'nin şiiri dışındaki Talip ve Ulvî'nin şiirleri ile ilk şiirin şerhinde değerlendirilemeyen örneklere ikinci bölümde yer verilmiştir.

"Kulak" kelimesinin Türkçede işitme organı olan herkesçe bilinen anlamı dışında; sabanın toprağa giren kısmının iki tarafında bulunan ve toprağı yanlara dökmeye yarayan parça; yağmur ve sel sularının toplandığı çukur, su yatakları; küçük dereler; arkların ya da göl ve dereden tarlaya alınan suyun ağzı; küçük vadi; iki yol arasında kalan toprak parçası; akarsuların karaya giren ve durgunlaşan yerleri; göllerin karaya giren sivri kısımları; tarlanın köşesi, dar yeri; gücü sırığını koymaya yarayan dokuma aygıtının yan direkleri; köprünün iki yanındaki duvarlar; makbuz; oku boyunduruğa bağlayan kayış; kağnı arabalarında iki oku boyunduruğa yakın yerde birbirine tutturan sivri ağaç parçaları; telli müzik araçlarında akort vidası, burgu; koyun ve keçilerin butlarındaki açı biçiminde sinir; kenar; sarımsaklı yoğurt dökülerek yenilen bir hamur yemeği, mantı; kolayca taşınması için çuvalın ağzının iki yanına yapılan tutma yeri, kulp; çamlıklarda biten, yemeği yapılan bir çeşit ilkbahar bitkisi gibi anlamları vardır (Derleme Sözlüğü 1993: 2994-95). Farsçada kulak kelimesinin karşılığı "gûş"dur. "Gûş" kelimesinin bizdeki sözlük anlamları dışında "nazar, intizar, muntazır" (şükun 1984: 1712) anlamları da bulunmaktadır.

"Çekmek" kelimesi; yükseltmek, dizmek, sıralamak; tartmak, terazi, çekici, ağırlık tutmak; uzatmak; zorla almak gibi anlamlara gelir (Tarama Sözlüğü 1965: 851-52).

Kaynaklarda "kulak çekmek" kelime grubunun; kulak vermek, dikkatle dinlemek (Tarama Sözlüğü 1969: 2717) ceza olarak kulağını bükerek çekmek, uyarmak için hafif bir ceza vermek (TDK 1998: 1400; Doğan1996: 688), Farsça'da gûşkeşîden biçimiyle yönlendirmek (Lugatname-i Dehkhuda, 2012), mecazen değer vermemek, önemsememek (Ferheng-ı Muin, 2012) gibi anlamları vardır.

Görüldüğü üzere "kulak çekme"nin ayrı ayrı kelime olarak ve iki kelimenin birlikte oluşturduğu anlam ve çağrışımı zengindir. Kelime ve kelime grupları kendi anlamları yanında cümle içindeki bağlamlarına göre de anlam kazanabilirler. Redif olarak seçilen "kulak çekmek" kelime grubu bunlardan birisidir. Önce Bakî'de (ö. 1600) dikkatimizi çeken "kulak çekmek" redifi başka şairler tarafından da redif olarak kullanılmıştır. Metinlerde görüleceği gibi bunların bir kısmı birbirine nazire olan şiirlerdir.

Bakî, Vusulî (ö. 1592) ve Tâlib'in (ö. 1669) şiirlerinde redif "kulak çeker", Nevî (ö. 1599) ve Nizamî'nin (ö. ?)[1] şiirlerinde ise "kulak çekti" biçimindedir. "Kulak çeker" redifinin ilk kullananı bilebildiğimiz kadarıyla Bakî'dir. Ulvî'nin de bu redifi kullanan ilk şair olabileceği hatıra gelir ise de 06 Mil Yz.A.897'de yer alan bir mecmuada Bakî'nin gazelinin zemin şiir, Nevî'nin gazelininse ona nazire olarak gösterilmesi Bakî lehine bir durumu ortaya koymaktadır. "Kulak çeker" redifini daha sonra Tâlib kullanmıştır.

"Kulak çekdi" redifi Nevî'ye ait görünmektedir. Ancak Nevî'nin gazeli dikkatle incelendiğinde gerek mazmunlar ve gerek söyleyiş açısından Bakî'nin gazeli ile birçok ortaklık

[1] Bir mecmuada rastladığımız şiirin hangi Nizamî'ye ait olduğunu bilemiyoruz. Karamanlı Nizamî Divanı neşrinde bu şiir yer almıyor.

taşıdığı görülecektir. Bakî ve Nevî'nin dostlukları, birbirlerine yazdıkları nazireleri (Aydemir 2011) dikkate alındığında "kulak çekmek" redifini Nevî'nin "kulak çekdi" biçiminde kullanmış olması Bakî'nin şiirine nazire olduğunu engellemez (Aydemir 2011).

KULAK ÇEKMEK

Kaşuñ añılsa gurre-i garrâ kulak çeker
Hakkâ budur ki hüsnüñe dünyâ kulak çeker

Senin kaşın anılsa parlak ay kulak çeker; doğrusu budur ki dünya senin güzelliğine kulak çeker.

Gurre, parlaklık, her şeyin başlangıcı demektir. Gurre-i garra bir günlük hilal için söylenir.

Beyitte sevgilinin kaşı anılınca parlak ay, yeni ay kulak çekiyor. Parlak ayın kulak çekmesi ne demektir? Her şeyden önce yeni ay hilaldir ve şekil olarak kulağı çağrıştırır. Hilal biçimindeki ayın bir ucunun incelerek aşağı doğru inmiş olması yeni ayın kulağının çekilmesi biçiminde düşünülmüş olabilir. Bu da öykünmeyi, benzemeye çalışmayı hatıra getirir. Beytin ikinci mısraındaki "hüsnüne dünya kulak çeker" ifadesi dinlemek anlamını öne çıkarmaktadır. "Kulaklarını açmak", bir şeyi dikkatle dinlemek anlamına gelir. Yeni ayın hilal biçimindeki görüntüsü, ayın bütün dikkatini sevgilinin kaşı hakkındaki söylenilenlere vermiş, şekil olarak da alabildiğine kulaklarını açmış biçiminde tasavvur edilebilir. Farsçada gûş/kulak kelimesine karşılık verilen "nazar, intizar, muntazır" anlamları ile düşünüldüğünde, sevgilinin kaşını, güzelliğini bütün dünyanın görmek istediği, onu beklediği gibi bir anlam çıkarmak da mümkün hale gelir.

Nedîm'in:

İşte budur ol beyt ki âvâz-ı bülendin

Ey gurre sipihr üzre işit sen de kulak çek

Nedîm tarih 5/30

Beytinde de "kulak çekmek" dinlemek anlamına gelmektedir.

Bakî'nin beytinde sevgilinin kaşı ile hilal arasındaki benzerlik kulak çekmek olarak değerlendirilirken Nevî'nin ağağıya alınan beytinde sevgilinin ayak izini gören yeni ay kulak çekmiş olarak düşünülmüştür:

Zemîne na'lçeñ resmi şu deñlü zîb ü fer virdi

Felekde mâh-ı nev ey şâhid-i zîbâ kulak çekdi

Nevî G 474/2

Benzer bir hayal Hayalî Beyin beytinde vardır. Gönül her ne zaman sinesinde o güneşe benzeyen sevgilinin gamını çekse hilal şeklindeki ay göklerde kulağın çeker.

Beyitte sinedeki dağlar ile hilal şeklindeki ay arasında bir görüntü benzerliği dikkat çekmektedir. Bu anlamı destekleyen en önemli unsur ayın kendi kulağını çekmesidir. Ancak cümlenin nesnesi sevgilinin kulağı olarak düşünüldüğünde ise kulağı çekilen o güneşe benzeyen sevgilinin kulağı olur ki o da "kulağını çınlatmak" deyimiyle karşıladığımız, birini anmak, onu yad etmek anlamına gelir:

Dil kaçan ol âfitâbın sînede gamın çeker

Mâh-ı nev tahsîn edip göklerde kulağın çeker

Hayâlî G 86/1

Beyte tahsin edilen açısından baktığımızda da iki farklı nesne karşımıza çıkar: Birincisi güneşe benzeyen sevgilinin tahsini, ikincisi sinede o güneşin dağını çeken dilin tahsinidir. Sevgilinin sinede dağını çeken âşık göklerde bile anılır ve yeni ay ondan bahis açar veya sinedeki dağ şeklini alır, hilal biçimine gelişiondandır.

Sen sarhoşların sesleri seviyesinde yüksek ses ver ki işretinin salasına yeni ay kulak çeksin şeklinde nesir cümlesine aktarabileceğimiz Mezakînin beytinde "kulak çekmek" dinlemek, çağrıya uymak anlamında kullanılmıştır:

Salâ-yı işretüñe mâh-ı nev kulak çeksün

Bülend-pâye-i sıyt u sadâ-yı mestân ol

Mezâkî G 293/2

Kulak çekmenin dinlemek anlamının baskın olduğu Ümidî'nin beytinde öykünmek, benzemek anlamları hatıra gelmektedir. Ey ay yüzlü güzel! Gece kaşlarının yayı vasfını edince feleğin takından hilal işitip kulak çekti:

Vasf idince kaslaruñ yayın gice ey mâh-rû

Gûş idüp tâk-ı feleklerden kulak çekdi hilâl

Ümidî G. 145/4

Burada kulak çekmek hem dinlemek hem de ona benzemek, öykünmek anlamlarına gelecek biçimde kullanılmıştır. Ümidî'nin dinlemek anlamının öne çıktığı bir başka beyti de şudur:

Tahsînler itdi çekdi Ümîdî kulağını

Gûş eyleyince ehl-i Sıfahan nevalaruñ

Ümidî G 128/5

Ümidî, aşağıdaki beytinde kulak çekmek redifini hem kulağına küpe etmek, hem de dinlemek anlamına gelecek şekilde, hilal mazmunu etrafında kurgulamıştır:

Mâh-ı nev sanmañ kulak çekdi görüp gavvâs-ı çerh

Bu Ümîdînüñ dür-i âb'-ı cevâhir-pâsına

Ümidî G. 224/7

Sabit'in beytinde "Sen devlet düşmanının kulağını öyle bir çektin ki, sadece hilal değil bekası olmayan felek bile kulak çekti" dendiğine göre kulak çekmeye dinleme yanında şahitlik etti, ders çıkardı, yola geldi anlamlarını vermek mümkün olur:

Adû-yı devlete bir gûşmâl virdüñ kim

Değül hilâl kulak çekdi çarh-ı bî-bünyâd

Sabit K 7/6

Sabit'in sohbet meclisi, halka, mâh-ı nev ve kulak çekmek tenasübü üzerine kurduğu beyitte halkasına kulak çekmek, dinlemek, etrafını sarmak, sohbete katılmak anlamlarını düşündürmektedir:

Habbezâ bezm-i hâs sohbet kim

Mâh-ı nev çekdi halkasına kulak

Sabit T 44/5

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

O uzun boylu sevgili yürüyüşe gelse menzili heva burcunda olan hilale benzeyen alem kulak çeker.

Alem, işaret, alamet, nişan, remiz, iz anlamlarına gelir. Bayrak, sancak anlamının dışında minare veya bayrak direğinin tepesindeki hilal için de kullanılır.

Menzili evc-i hevada olan mâh-ı alem, ayın gökyüzünde, yüksekte oluşunu çağrıştırır. Ancak burada söz konusu edilen "mâh-ı alem" bayrak veya sancak direğinin tepesindeki hilale benzeyen alemdir. Sevgili uzun ve mevzun boyuyla yürüyüşe çıksa sancağın alemi onun yürüyüşünü seyreder. Ona eşlik eder. Ona benzemeye çalışır. Sancak veya bayrağın ucuna takılan alemin şekli de hilal biçimindedir ve kulağın şeklini çağrıştırır.

Beytin öznesini değiştirdiğimizde ise kulak çeken uzun boylu sevgili olur. Menzili evc-i hevada olan mâh-ı alemin kulağı onu cezalandırmak için sevgili tarafından çekilir.

Sahn-ı çemende subh-dem açıldugı bu kim
Hüsnüñ güline gonca-i ra'nâ kulak çeker

İki renkli, latif gülün çemenin ortasında sabah erkenden açmasının sebebi sevgilinin güzelliğinin gülüne kulak çekmek içindir.

Gonca halindeki gül çiçeğinin açılıp gül haline gelmesi, güzel bir sebeple izah edilmiştir. Açılan gülün şekli ve renginin kulağa benziyor olması beytin anlam katmanının bir tarafıdır. Sabah vaktinde goncanın açılma sebebi sevgilinin güzellik gülüne kulak çeker olduğuna göre buradaki anlam daha çok dinlemeye yönelik olmalıdır. Gonca halinden gül haline dönüşen çiçeğin amacı sevgilinin güzelliği hakkında söylenenleri dinlemek, onu görmek için beklemek olsa gerektir.

Tâk-ı felekde hâle degüldür o meh-veşüñ
Mihr-i ruhına çarh-ı mu'allâ kulak çeker

Feleğin kümbetinde görünen hâle değildir; yüksek felek o ay yüzlü sevgilinin yanağı güneşine kulak çeker.

Hâle, bulutlu havada ayın etrafında oluşan ışık huzmeleridir. Sevgilinin yüzü dolunaya benzer. Muhtemeldir ki etrafı halelenen ay da dolunaydır. Halenin görünmesi için bulutlu hava gerekir. Sevgilinin yüzü simsiyah saçlarının gölgesindedir. Yüzün parlaklığı o buluta benzeyen siyah saçlar altından dışarı yansımıştır ki sevgilinin yüzündeki halelenme bu şekilde gerçekleşmiştir. Ancak şair felekteki halelenmeyi sevgilinin güneşe benzeyen yanağına kulak çeker şeklinde yorumladığına göre, şairin muhayyilesinde sevgilinin yüzünün parlaklığı o kadar etkili ve geniş alanı kuşatır ki gökyüzündeki halelenme sevgilinin aya benzeyen yüzü etrafında oluşan ve her taraftan görünen bir manzaraya dönüşür Diğer taraftan halelenme ile oluşan farklı tonlardaki ışık yansımaları ile kulağın yapısı arasındaki ilgi okuyucunun dikkatine sunulur. Böylelikle "kulak çekmek" redifine hem şekil olarak kulak haline dönüşme hem de dinleme, bekleme, seyretme, etrafında pervane olma gibi anlamlar verilmiştir.

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

Cemşid, kahır elinin kılıcına başeğer; Darâ, azm atının nalına kulak çeker.

Cemşid ve Dârâ Fars kültüründe güçlü hükümdarlardandır. şair bu isimlere telmihle sevgilinin güç ve kuvvetinin etkisini dile getirmektedir. Birinci mısradaki başeğmek kelime grubuna paralel olarak söylenen "kulak çeker" redifi, ona başeğer, gücünü kabullenir anlamında görünmektedir. Bununla birlikte nal ile kulak arasındaki şekil benzerliği "yüzünü azm atının izine sürer", "onun izinden gider", "kulak verip yeri dinler" gibi anlamları da çağrıştırmaktadır.

Başeğmek ve kulak çekmenin birlikte kullanıldığı bir beyit de Nizamî'ye aittir. Beyte göre menekşe gül bahçesinde sevgilinin güzel koku saçan hattına başeğmiş, latif, iki renkli gül de sevgilinin parlak yanağına kulak çekmiştir. Metindeki paralellikten hareketle "kulak çekme"nin gülün sevgilinin parlak yanağının güzelliğini kabullendiğini, onun seviyesine çıkamayacağını anladığını ifade eden "üstünlüğünü kabullenmek", "pes etmek" anlamlarına geldiği söylenilebilir.

Benefşe hatt-ı 'anber-bârına gülşende baş egdi

Ruh-ı rengînüne cânâ gül-i ra'nâ kulak çekdi

Nizamî G ?/3

Menekşenin başeğip kulak çekmesi Hayalî Beyin bir beytinde beraber ve peşpeşe kullanılmıştır:

Didim ki gedâya yaraşır sîh-ser olmak

Baş egdi kulak çekdi bu idrâke benefşe

Hayalî Yz. A. 799 53b

Sîh-ser olmak gedaya yaraşır dedim, menekşe bu anlayışa başeğdi, kulak çekti. Yani söz dinledi, kabullendi, onayladı, olması gereken bu dedi, bu reye katıldığını söyledi, beğendi gibi anlamlarda kullanılsa gerektir.

Nevî'nin beyti de menekşe, başeğmek, kulak çekmek üzerine kuruludur:

Hat-ı müşgînüñe cânâ benefşe ser-fürû itdi

Benâgûşuñda gördi sünbülün tugrâ kulak çekdi

Nevî G 474/4

Cânâ! Benefşe hat-ı müşkînine ser-fürû etdi; tuğrâ benaguşunda sünbülün gördü, kulak çekti.

Ey sevgili! Misk kokulu hattına menekşe başeğdi; kulak memesinde sünbülünü görünce tuğra kulak çekti.

Tuğra, padişahın ismi ve lakabı bulunan alamet anlamına gelir. Padişahın tuğrası onun imzası demektir. Padişahın onayladığı bir husus meşrû kabul edilir. Tuğra, tuğrakeş, tuğraî, tevkii, tuğranüvis, nişancı gibi isimler alan kimseler tarafından çekilir. Tuğralar şekilli yazılardır. Tuğrada *açık duran başparmağın ucundan işâret parmağının ucuna kadar olan uzaklık* demek olan sere veya kürsü bulunur ki bu tuğranın metin kısmıdır. Bunda pâdişâhın ve babasının adları ile şâh, Han, el-Muzaffer kelimeleri yazılıdır. *Bin* ile *Han* kelimelerinin 'n' harflerinin kıvrılmasıyla meydana gelen ve iç içe yazılan iki kavise beyze adı verilir. Üçe beyze ve dışbeyze denilen bu iki kavis tuğranın sol tarafındadır. *Dâimâ* kelimesi bunun ortasındadır. Tuğranın yukarıya uzanmış olan mızrak şeklindeki ||| çekmeye (üç elife) tuğ veya elif adı verilir. Bunların üzerine flama gibi çekilen kıvrıklara zülüf veya zülfe denir. Beyzelerin devâmı olan ve *el-Muzaffer* kelimesinin

üzerinden geçerek tuğranın sağına doğru paralel iki çizgi hâlinde uzanan kısmına hançere veya kol adı verilir (Tuğra, 2012).

Beyitte tuğranın kulak çekmesi birkaç anlamı çağrıştırır. Ama esas olarak tuğranın vazifesi yapılan şeyin doğruluğunu onaylamaktır. Onay verilen, meşru anlamına gelir. Sevgilinin kulak memesi üstüne gelen zülfü, bir tuğradaki tuğ veya elif üzerine çekilen flama gibi kıvrıklardan oluşan zülfeye benzer. Tuğralara bakıldığında harfin bir tarafının genişletilerek bir küpe haline getirildiği görülür. Beyitte bu şekle de işaret edilmiş olmalıdır. Birinci mısradaki menekşenin serfüru etmesine paralel olarak düşünüldüğünde "kulak çekmek" kabul etmek, onaylamak anlamında olmalıdır.

Celal Efendinin:

Ahkâmına Dârâ vü Sikender kulak çeker

Tavk-ı çîn-i zülfüne tuğrâ kulak çeker

(Solmaz 2004: 127)

beytinin birinci mısraında kulak çekmeye "tabi olur", "tasvip eder", "kabullenir" anlamları verilmiş görünüyor. Çünkü sevgilinin hükümlerine Dârâ ve İskender tabi olmuş, onu dinlemiş, kulağına küpe yapmışlardır. Tuğra da sevgilinin kıvrım kıvrım olan zülfünün zincirine kulak biçiminde şekil vermiş, onay vermiş, benzemeye çalışmıştır.

Keştîde bâd-bân u su içre sadef degül
Emvâc-ı bahr-i eşküme derya kulak çeker

Gemide yelken, su içinde sadef değildir. Bunlar benim gözyaşı denizimin dalgalarına kulak çeken deryadır.

Su üstünde geminin yelkeni, suyun altında sadefin görüntüsü birer kulağı anımsatır. İkisi de deryadadır. Bunlara sahip olan derya aşığın gözyaşı denizinin dalgalarına kulak çeker. Buradan hareketle aşığın coşkun gözyaşı denizinin dalgalarını karşılamak üzere deniz biri su üstünde biri de su altında olan iki kulağını harekete geçirmiştir denilebilir. Kulak çekmek kelime grubunun dinlemek anlamı göz önüne alındığında da aşığın gözyaşı denizinin dalgalarını dinleyen iki kulak biçiminde anlamlandırılabilir.

Beyitten çıkarılabilecek bir diğer anlam da şudur: Sadef denizin dibinden dalgalar vasıtasıyla kenara çıkar. şekil olarak da kulağa benzer. Hatta buna denizkulağı (TDK 1998: 557) denir. Fazla derin olmayan ve üzerinde sıkça adalar bulunan kıyıya; denizle doğrudan bağlantısı kalmamış eski körfeze (Doğan 1996: 266) ve yassı kabuklu içi sedefli 10 cm uzunluğunda bir deniz yumuşakçasına da denizkulağı (TDK 1998: 557) denir. Yelken şişince kulak veya sedef şeklini alır. Dalgaların etkili oluşu genellikle kulak biçimindedir. Bu ister suya doğru olsun, isterse dalganın kenara etkisi olsun değişmez. Suyun etkili olduğu taraf daha içeri, azalan etkisi de daha dışarı doğru kavis çizer. Üçü de bu görüntü kulağa benzer ki derya aşığın gözyaşı denizine kulak çeker. Belli ki burada aşığın gözyaşı seli denize doğru girmiştir. Denizin suyu gözyaşı dalgası karşısında kulak biçiminde geri çekilmiştir. Beyitte aşığın gözyaşı dalgası karşısında denizin geri çekilmesi, onun yenilgiyi kabullendiği anlamına da gelir. Ayrıca beyitte yelkenin şekli, sedefin beyaz rengi ve dalgaların köpüklü hâldeki görüntüsünün birbiriyle renk ve şekil açısından benzerliği göz ardı edilmemelidir.

06 Mil Yz. A.897 numaralı mecmuada Bakî'nin şiirine nazire olarak gösterilen Nevî'nin aşağıdaki beytinde (Aydemir 2011) deryâ, gözyaşı selinin sedasına kulak çekmiştir:

Sadâ-yı seyl-i eşküm gûş idüp deryâ kulak çekdi

Dil-i deryâ-keşâna zevrak-ı sahbâ kulak çekdi

Nevî G 474/4

Birinci mısrada derya coşkun gelen bir sesi duyup kendisine çekidüzen veren bir kişi gibi algılanmıştır. Bir anlamıyla tehlikeye karşı önlem almıştır. Peki, bu önlem nasıl olacaktır? Gelen seli dışarıda karşılamak için deniz de dalgalarıyla ırmağın denize dökülen tarafına doğru akacaktır. Böylelikle bir kulak resmi çıkacaktır. Bu resim aynı zamanda gelen tehlikeyi daha iyi duyabilmek amacıyla alınan bir önlem olacaktır. İkinci mısradaki zevrak-ı sahbânın (bir çeşit içki kadehi) deryaları sürükleyen, deryaları çeken gönle kulak çekmesi, kulak biçiminde olan kadehin gönle uzatılması şeklinde hayal edilmiş olmalıdır. Çünkü kayık deniz içindedir ve kendisini çeken tarafa doğru yönelir.

Beyte bir başka açıdan bakacak olursak: şiddetli gelen selin denize kavuştuğu yerde suyun şiddetine göre denizde içe doğru bir girinti yaratacaktır. Yani deniz açısından ters bir kulak şekli ortaya çıkacaktır. Bu teşbîh-i tafdille âşığın gözyaşıselinin denizi bile geri çekilmeye zorladığını tahayyüldür. Bu mısraya paralel olarak ikinci mısra da yeniden anlamlandırılacaktır. Buna göre yine teşbîh-i tafdille zevrak-ı sahba denizleri bile soğuran/ denizler kadar mey çekebilen gönle doğru hareketten geri çekilecektir. Buradan hareketle zevrak-ı sahbanın boş olarak geri gittiğini hayal mümkündür.

"Zevrak-ı sahba" kelime grubuna bir çeşit içki kadehi anlamı vermiştik. Yukarıdaki beyte nazire görünen Hısalî'nin beytinde âşığın gözyaşının coşkunluk ve gürültüsüne derya; bade çeken gönle, şarap kadehi kulak çekmiştir:

Hurûş u cûş-ı eşküm gûş idüp deryâ kulak çekdi

Dil-i bâde-keşâna sâgar-ı sahbâ kulak çekdi

Hısalî (Hısalî 2011: 1147)

Bu defa deryada sevgilinin inci dişleri vasfında kulak çeken sedeftir. Sevgilinin gözleri sahrada ceylanların başlarını döndürmüştür. Sedef sevgilinin inci dişleri vasfını Nisan yağmurlarını içine aldığı gibi almak için ağız açmıştır. Hatırlanacağı üzere Nisan yağmuru sedefin ağzına düşmekle inci olur (Onay 2009: 357). Adına sedef denilen kabuklu deniz hayvanının karnına giden su damlacığı onu rahatsız eder. Bu rahatsızlıktan kurtulmak için hayvan özel bir sıvı salgılar ve damlacığı çevreler. İncinin oluşumu bu şekilde gerçekleşir. Mısralar arasındaki paralellikten hareketle sedefin kulak çekmesini, dinlemek, içine almak ve kıskanmak biçiminde anlamlandırmak mümkün olur:

Kılupdur gözlerün âhûları ser-geşte sahrâda

Kulak çekdi sadef dür dişlerün vasfında deryâda

Zuhurî (Hısalî 2011: 824)

Bakî, Nevî, Hısalî ve Zuhurî gibi Nizamî'nin beyti de derya ve kulak çekmek imajı üzerine kurulmuştur:

Bakup gülgûn yaşım ırmagına deryâ kulak çekdi

Görüp her dâg-ı sînem lâle-i sahrâ kulak çekdi

Nizamî G ?/1

Derya, gülgun yaşım ırmağına bakıp kulak çekti. Her lale-i sahra dağ-ı sinem görüp kulak çekti.

Deniz gül renkli yağmur ırmağını görüp kulak çekti. Sahradaki her lale benim sinemdeki dağı görüp kulak çekti.

Her iki mısradaki kulak çekmek, kulak şeklini almak, ona benzemek gibi görünmektedir. İlk mısrada dalgaların kenarda oluşturduğu görüntü kulak biçimindedir. İkinci mısrada da gelincik çiçeğinin açılmış biçimi kulağa benzer. Beyitte kulak çekmenin bu anlamı öne çıkmakla birlikte durumun vehametini anlatmak için "Allah kimsenin başına vermesin, bizden uzak etsin" anlamında kulak memesini çekmek anlamı da tedai ettirilmiştir.

Gerek yelken ve gerekse sedefin denizde olması; bunların su içinde ve gemide bulunması, deryanın da bunlarla kulak çekiyor olması "kulak çekmek" kelime grubuna "göstermek", "dinlemek" "içine almak", "Allah kimsenin başına vermesin!" demek anlamı yüklemiştir görünüyor.

Bâkî kayırmaz olsalar a'dâ zebân-dırâz
Aduñ añılsa cümle ehibbâ kulak çeker

Ey Bakî! Düşman dil uzatan, laf atan, aleyhinde söz söyleyen olsa da önemi yoktur, kale alınmaz. Senin adın anılsa bütün dostlar kulak çeker; kulak verir, önemser, dinler.

Beyitte tezada dayalı bir paralellik vardır. Şairin düşmanlarının kendisine dil uzatmalarının bir önemi yoktur. Esas olan dostlarının onu önemsemeleri, beğenmeleridir. Nitekim bütün dostları da bu kanaattedirler.

Kulak çekmenin dinlemek ve beğenmek anlamında kullanıldığı benzer bir beyit de Âşık'a aittir. Minnet etmemek için kulağına değerli inciyi asmayan kimse şairin sevgilinin inci dişi vasfında yazdığı şiiri görse kulak çeker. Beyitte kulak çekmenin küpe takmakla ilgisi çağrıştırılsa da kasıt onu dinlemek ve çok beğenmektir:

Dür dişün vasfında görse şi'rümi kulak çeker

Kulağına asmayan dürr-i semînüñ minnetin

Âşık G 72/4

Âşık, dinlemek ve kulak vermek anlamındaki bir başka beytinde kerem sahibinin kölesi ol, ona ram ol; alçak, ağağılık, cimri kimselere kulak verme; sözünü dinleme, emrine itaat etme, isyan et! Sözümü kulağına küpe eyle ki söz incidir der:

Kerîme halka-be-gûş ol le'îme çekme kulak

Kulağuña küpe eyle sözüm ki söz gevher

Âşık K 14/117

Kulak çekmenin beğeni ifade eden bir başka örneği de Nevî'ye aittir. Nevî'nin inciye benzer şiiri sevgiliye arz edilince sevgili onu kulağına takar:

Dür-i elfâz-ı Nev'î 'arz olındı gûş-ı cânâna

Takup sem'-i kabûle ol gül-i ra'nâ kulak çekdi

Nevî G 474/7

Yazının bundan sonraki kısmında, Bakî'nin gazeli etrafında anlamaya ve anlatmaya çalıştığımız "kulak çekmek" kelime grubunun başka şairlerde veya beyitlerdeki kullanımları benzer söyleyişler etrafında ele alınacaktır. Öncelikle müstakil şairlere bakılacak, arkasından da diğer örnekler değerlendirilecektir.

Konuyla ilgili ilk gazel Tâlib'e aittir. Talib'in gazelinin ilk iki beyti doğrudan Leyla ile Mecnun bağlamında kurgulanmıştır. Son beyit fahriye havasındadır.

Mecnûn-ı 'aşkam 'aşkuma dünyâ kulak çeker

Efgân u âh u zâruma sahrâ kulak çeker

Beyitteki kulak çekmek "kulak vermek, dinlemek" anlamlarında kullanılmıştır. Mecaz-ı mürsel yoluyla dünyanın aşkına kulak çekmesi aynı zamanda herkesin ona itibar etmesi anlamına gelir. Âşığın feryat ve figanına sahranın kulak çekmesi, orada yankılanması, tanınması manasında olsa gerektir. Beyitteki bir başka anlam katmanı, Mecnun'un çektiklerine telmihen "Allah kimsenin başına vermesin!" temennisidir.

Mecnun-sahra etrafında kurgulanan Nevî'nin beytine ilham veren, devenin çölde bıraktığı ayak izidir. Şair bu izin Leyla'nın devesinin bıraktığı bir nişane olmadığını, Kays'ın hallerine şahit olan sahranın eliyle kulak çekmesi olduğunu söylüyor. Kulak çekmenin Kays'ın hallerine şahit olan sahranın eliyle olması, elini kulak memesine götürerek "Allah kimsenin başına vermesin!" diyen bir insan resmini canlandırıyor. Böylelikle Kays'ın durumunun vahameti anlatılmış oluyor:

Nişân itmişdi hâke sanma pây-i üştür-i Leylâ

Görüp hâlât-ı Kays'ı dest ile sahra kulak çekdi

Nevî G 474/3

Mecnun ve Ferhad'ın aşktaki konumlarından istifade ile söylenen aşağıdaki beyitte bizim aşığımız aşkta rakip tanımaz. Bu içte ün sahibi olan Mecnun ve Ferhat aşk pehlivanının vasıflarını işitip kulak çekmiştir. Beyitte kulak çekmek, dinlemek anlamı yanında hayranlık duymak, üstünlüğünü kabul etmek, "Allah kimsenin başına vermesin!" demek manalarını da düşündürmektedir.

Şu deñlü pehlevânı olmuşam meydân-ı aşkuñ çün

İşidüp vasfumı Mecnûn ile Ferhad kulak çekdi

Derdî (Mecmua, Yz. A. 4277 112a derkenar)

Her na're-i cünûnuma gûş-ı rızâ tutup

Leylâ didükçe günbed-i hadrâ kulak çeker

Leylâ dedikçe günbed-i harda, her nare-i cünûnuma gûş-ı rıza tutup kulak çeker.

Aşk kahramanları olarak Leyla ve Mecnun'un şöhreti yaygındır. Mecnun'un yürekten "Leylâ!" deyişi her taraftan yankılanır. Burada künbed-i hadranın kulak çekmesi, aksi seda vermesi, yankılanması anlamlarında olmalıdır. Tıpkı iç çekmek gibi.

Dâğ-ı derûn-ı sîneden eyler göñül enîn

Feryâd idince çarh-ı mu'allâ kulak çeker

Gönül dâğ-ı derûn-ı sîneden enîn eyler. Feryâd edince çarh-ı mualla kulak çeker.

Bu beyitte de kulak çeker kelime grubu "dinler" "aksi seda verir" anlamlarına gelir.

Gelmez hesâba itdüğüñ ihyâ-yı küşte-gân

La'lüñ añılsa Hazret-i 'Îsâ kulak çeker

İhyâ-yı küştegân etdiğin hesaba gelmez. Lalin anılsa Hz. İsa kulak çeker.

Dirilttiğin ölüler sayısızdır! Lal dudağın anılsa Hz. İsa kulak çeker. Burada "kulak çekmek" kıskanmak, kulak kabartmak, pes etmek, dinlemek anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

Tâlib 'aceb mi ceybini çâk itse gonceler

Rengîn nevâña bülbül-i şeydâ kulak çeker

Tâlib! Goncalar ceybini çâk itse aceb mi? Rengîn nevana bülbül-i şeyda kulak çeker!

Senin rengîn nevanı içiten goncalar keselerini yırtıp açılsalar buna şaşılmaz. Bunu duyan çılgın bülbül bile ona kulak verir.

Takip eden gazel Vusulî'ye aittir. Vuslulî'nin gazeli yedi beyittir. Okçuluk ve güreş terimleri etrafında şekillenen iki beyti dikkat çekicidir.

Sanma siper okuña hemân[â] kulak çeker

Zihgîr ile kemân dahı cânâ kulak çeker

Ey sevgili! Okuna daima siper kulak çeker sanma! Zihgîr ile yay dahi kulak çeker.

Beyit okçuluk terimleri ile kurulmuştur. Siperin herhangi bir darbeye karşı oluşturulan engel anlamı yanında okun iç kabzaya kadar çekilmesini, düzgün atılmasını ve kola çarpmasını önlemek için sol ele bağlanan alet anlamı vardır. Buna bilek siperi de denilir (Öztürk, 2012). Zihgîr ise sağ el başparmağına takılan atış yüzüğüdür. Yayın kirişine takılarak kirişin kolay çekilmesi ve parmak dibini yaralamaması amaçlanır. Parmak üzerine binen uzunca yerine damak veya kaş, iç tarafına yapıştırılan deri parçasına kulak, kirişe takılan iç kenarına ise eşik denilir (Öztürk, 2012). Doğu Türkmenistan tipi yaylarda "kulaklı" uçbükümlü yaylar kullanılmıştır. Yay kollarının uç kısımlarındaki "kulak" tabir edilen bükülmez ahşap bölüm daha uzun çekişler yapmayı kolaylaştırır (Özveri 2012). Orhan savaşçılarının 6. Yüzyılda ok atmada çok mahir oldukları ve düşmanı göğsünden değil de kulaklarından vurdukları da bilinmektedir (Özveri 2012). Keman da bilindiği gibi yay demektir.

Yukarıda karşılıkları verilen kelimeler çerçevesinde beyte baktığımızda; siper kelimesinin engel anlamından ziyade sol ele bağlanan alet anlamının öne çıktığını görürüz. Bildiğimiz kadarıyla engel anlamındaki siperin kulağa benzer bir yanı yoktur. Diğer taraftan, gelenekte sevgilinin attığı ok hedefine ulaşır. Aksi düşünülemez. Sevgilinin okuna hedef seçtiği varlık da ondan kaçınmak yoluna gitmez. Dolayısıyla burada siperin kulak çekmesi sol ele bağlanan alet anlamı ile düşünülmelidir. Atış yüzüğü anlamına gelen zihgîrin işlevi ve yüzüğün iç tarafına yapıştırılan deri parçasına kulak adı verilmesi, yay kollarının uç kısımlarına "kulak" denmesi, kirişi çekerken oluşan kulak şekli ile yayın kulağı andıran biçimi bizi beyti okçuluk terimleriyle anlamlandırmaya yönlendirmektedir.

Nâr-ı gamuñla dutuşıcak küşte-gîr-i 'ışk

Görüp beni bu resme tüvânâ kulak çeker

Aşk pehlivanı gam ateşiyle tutuşunca beni güçlü kuvvetli görüp bu şekilde kulak çeker.

Bir önceki beytin okçuluk terimleriyle kurulması gibi bu beyt de güreş terimleriyle kurulmuş görünüyor: küşte-gir-i aşk, dutuşmak, tüvanâ ve muhtemeldir ki "kulak çekmek". "Kulak çekmek"in güreş terimleri içerisinde olduğunu doğrulayacak herhangi bir bilgiye ulaşılamadı. Ulvî Divanı neşrinde kulak çekmeye "el ense çekmek" (Taş 2008: 89) karşılığı verilmişse de, bir kaynağa dayanmıyorsa, bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. "Aşk pehlivanı sevgilinin gamı ateşiyle tutuşunca beni böyle güçlü görüp; bu kadar zor bir işte ayakta kalışıma gıpta eder" gibi bir anlam vermek mümkündür.

Farkında âşiyâne-i murg-ı cinân degül

Ey serv baş egüp saña Tûbâ kulak çeker

Ey servi! Bağındaki cennet kuşunun yuvası değildir! Tuba sana başeğip kulak çeker.

Tûbâ, cennette, kökü semada bulunan bir ağaçtır. Sevgilinin boyu ile ilgisi daha çok uzunluğu vesilesiyledir. Birebir karşılaştırmada;

Serkeşlik etmek ancak serdîde kaldı yoksa

Tûbâ baş indiriptir ol kadd-i müntehâya

Karamanlı Cemâlî (Onay 2009: 463)

Beytinde olduğu gibi sevgilinin boyunun uzunluğu, üstünlüğü bağlamında ele alınır.

Kuşlar yuvalarını herhangi bir zarar gelmeyeceğinden emin oldukları yerlere yaparlar. Bu genellikle yüksek yerler, özellikle de ağaçların tepeleridir. Yuva yapacak olan cennet kuşu ise doğal olarak Tûbâ ağacının başına yapacaktır. Kültürde Tûbâ ağacının kökü semada, başı ağaçta tasavvuru, yuvanın da kulak biçiminde oluşu sevgilinin servi boyuna kulak çekmek biçiminde yorumlanmasına zemin teşkil etmiştir. Cemalî'nin beytinde olduğu gibi burada da Tûbâ başındaki yuvasıyla sevgilinin boyuna başeğmiş,onun üstünlüğünü kabul etmiştir. Tûbâ ağacının, başındaki yuva ile aşağı doğru eğilip kulağını uzatıyor görüntüsü, kulak çekmek kelime grubuna, "kulak kesiliyor", "söz dinliyor" anlamları vermemize de imkân sağlıyor.

Mengûş-ı yâr sanma girân geldi gûşına

Sözüm işitdi lü'lü-i lâlâ kulak çeker

Yarin küpesi kulağına ağır geldi sanmayın! Parlak inci sözümü işitti de kulak çekiyor.

Sevgilinin kulağında küpesi vardır. Narin sevgilinin küpesi kulağına ağır gelmekte, kulak memesini aşağı doğru çekmektedir. Lala, sevgilinin mürebbisidir. Beyitte kulak çekme görevi "lü'lü-i lâlâ"ya verilmekle sevgilinin mürebbisi de tedai ettirilmiştir. Parlak inci anlamına gelen lü'lü-i lâlânın şairin sözünü işitmiş olması, şairin sözü ile inci arasında kurulan teşbih ilgisinden kaynaklanır. Dolayısıyla "kulak çeker" kelime grubunun beyitteki muhtemel anlamları; kulağa takılan bir nesnenin kulak memesini aşağı doğru çekmek, şairin sözünü işittiğine göre lü'lü-i lâlânın şairin inci gibi sözlerine kulak kesilmesi, onu dinlemesi, kulağını ona doğru uzatması, lala kelimesinin mürebbi anlamı ile uyarmak için hafiften kulağın çekilmesi şeklindedir.

Keştî-i câm kim deñizüñ bir kulağıdur

Pür çekdügüm görüp baña deryâ kulak çeker

Derya, denizin bir kulağı olan kadeh gemisini dolu dolu çektiğimi görünce bana kulak çeker.

Beyit, denizcilik terimleri etrafında kurgulanmış görünüyor. Şiir dilinde teşbih ilgisi kurulan benzetme öğesi, şairin anlatmak istediği hususu mübalağalı olarak anlatmasına imkân verir. Âşığın gamı dünyalar kadar, gözyaşı ırmaklar, deryalar gibi coşkun ve çoktur. Gamını def etmek için ummanlar dolusu şarap içer. Adeta soğurur. Bunlarla âşık aşkderdinin şiddetini, aşkın kendisindeki etkisini anlatmaya çalışır.

Beyitte de âşık, denizin bir kulağı gördüğü billur kadehi dolu dolu çekmekte, bunu gören derya da kendisine kulak çekmektedir. Derya, "Aman Allahım! Bu nasıl bir aşk!" dercesine kulak çeker. Allah kimsenin başına böyle dert vermesin der. Diğer taraftan sıvının çekildiği yerde bir boşalma olur ve derya onu doldurur. Bir merkezden yapılan soğurma girdap etkisi yaratır. Oradaki

görüntü kulağa benzer. Adeta derya âşığın dolu dolu çektiği billur kadehin yerini doldurmakta, ona yeni kadehler sunmaktadır.

Çengini sanma mutrib alup gûş-mâl eder

Gördi hamîde kaddümi bana kulak çeker

Mutrip çengini alıp kulağını büker sanma! Bükülmüş boyumu gördü, bana kulak çeker.

Çeng beli bükülmüş bir insana benzer. Tellerini uygun gerginliğe getirmek, akort yapmak için bütün sazlarda olduğu gibi çengde de kulak tabir edilen ayar noktaları vardır. Bunlarla ayar yapılır. Ayarı yapan aleti çalan kimsedir.

Sen çalgıcı çengini alıp akort yapıyor zannetme! Benim bükülmüş belimi görüp bana kulak çeker. Çengin şekil olarak görüntüsü kulağa benzer. İki uç arasındaki tellerin gerdirilmesi aynı zamanda çeng denilen aletin ahşap uçlarını birbirine doğru yaklaştırmak belini iyice bükmek gibi yorumlanabilir. Çeng kucağa alınarak çalınır. Kavisli aletin bir ucu aşağıya diğer ucu da başı hizasında kulağa yakın gelecek şekilde tutulur. Bu görüntü kulağa takılmış büyük bir küpe gibi tasavvur edilmeye müsait bir pozisyondur. Beyit, çalgıcı benim bükülmüş boyumu görünce bana nispet ediyor, öykünüyor veya alet kulağının altına doğru geliyor, bu şekilde benim halime acıdığı için ölçüsüzce kulağını aşağıya doğru çekiyor şeklinde anlamlandırmaya imkân veriyor.

Görüp Vusûlî tıfl-ı dilüñ kâbiliyyetin

Üstâd-ı ‘ışk reşk ile aña kulak çeker

Vusulî! Aşk üstadı gönül çocuğunun kabiliyetini görüp kıskançlıkla ona kulak çeker. Beyitte üstat, kabiliyet ve kıskançlık bir araya gelince kulak çekmeye başeğmek, üstünlüğünü kabul etmek, dinlemek anlamlarını vermek mümkündür.

Hayâlî ve Âlî'ye ait aşağıdaki beyitler farklı hayallerle kurulan beyitlerdir:

Hayâlî âh-ı bülbülden hazer eylerdi ol gonca

Dür-i gûşı gibi geh geh kulağın çekse lalası

Hayalî G 49/5

Hayalî'nin beytinde "bülbülün âhından hazer eyleyen goncanın kulağına taktığı inci gibi, lalası zaman zaman onun kulağını çekse" denmiştir. Buradaki kulak çekmek, uyarmak anlamındadır. Sevgili küçük ve narindir. Gonca istiaresiyle anılan sevgilinin, lalasının sevgilinin kulak memesindeki incinin verdiği rahatsızlık kadar zaman zaman kulağını çekmesi istenmiştir. "Geh geh", "dür-i gûş", "lala", "gonca" kelimelerinin kompozisyonu sevgilinin narinliği ve küçüklüğüne uygun olarak seçilmiştir. Özellikle "geh geh" söyleyişi belli belirsiz, normalde fark edilemeyen ama hassas birisi tarafından hissedilen bir çekmeyi ifade etmektedir. Bülbül sesinden bile incinen bir sevgiliye ancak bu yaraşır.

Kulağum çekilüp hûn-âbe dökse merdüm-i çeşmüm

Nedür bâ'is disem gönlüm hemîn ağlar hemân iñler

Âlî G 413/3

Kulağım çekilüp merdüm-i çeşmüm hûn-âba dökse, bais nedir desem hemîn ağlar hemân inler.

Hıçkırarak ağlayan küçük bir çocuğun kendisine niçin ağladığı sorulunca bir kat daha kendini koyuverip içli içli ağlamasının resmedildiği yukarıdaki beyitte "kulak çekmek" gerçek anlamıyla kullanılmış olmalıdır:

Sonuç

Ele alınan beş müstakil şiir ile bağımsız beyitler olarak kimi şairlerin şiirlerinde yer verdikleri "kulak çekmek", mevcut sözlüklerdeki anlamları yanında başka pek çok manalara da delalet eder. Yazıda bu manalar beyitlerin şerhi ve başka beyitlerin tanıklığı ve bağlamları çerçevesinde ele alınmış, şairlerimizin "kulak çekmek" kelime grubuna yükledikleri anlamlar ortaya konmuştur. Bunların büyük bir kısmı farklı anlamları çağrıştıracak, görüntüye gönderme yapacak nitelikteki kullanımlardır.

Buna göre "kulak çekmek" kelime grubu şu anlamlara gelir: kulağı tutup çekmek; bir nesnenin bir ucunun ağzı doğru görüntüsü (hilal gibi); benzemek, öykünmek, izinden gitmek, takipçisi olmak; dinlemek, çağrıya uymak, tabi olmak; özenmek, beğenmek; beklemek; anmak, yad etmek; söz dinlemek, kulağına küpe etmek; ders çıkarmak, yola gelmek; şahitlik etmek; katılmak, iştirak etmek; ceza vermek; seyretmek; eğilik etmek; başeğmek, gücünü kabullenmek, pes etmek; içine almak; kıskanmak; kulak memesini çekerek Allah kimsenin başına vermesin!, bizden uzak etsin gibi temennide bulunmak; göstermek; önemsemek; yankılanmak, aks-i seda vermek; hayran olmak, gıpta etmek; kulak kabartmak, kulak kesilmek, söz dinlemek; uyarmak; nisbet etmek.

KAYNAKÇA

AKSOYAK, İ. Hakkı (2006). **Gelibolulu Mustafa Âlî-Divan I-II-III**, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Sources of Oriental Languages and Literatures 63, Harvard University.

AYDEMİR, Yaşar (2011). *Üç Dostun Birlikte Meşki: Nevî, Bakî ve Muradî'nin Nazireleşmeleri*, **VI. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu, (Prof. Dr. Mine Mengi Adına)** 25-27 Kasım 2010 Kayseri, Yayımlanmamış Bildiri.

Bakî (1994), **Dîvân Tenkitli Basım**. (Haz. Sabahattin Küçük), Ankara.

BUYRUK, İbrahim Etem (2009). **Ümîdî Ahmet Dîvânı (İnceleme-Metin-Özel Adlar Dizini)**, Hacettepe Üni. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1971). **Necati Bey Divanı'nın Tahlili**, İstanbul.

Derleme Sözlüğü (1993). (Haz. Komisyon), TDK Yay., Ankara.

DOĞAN, D. Mehmet (1996). **Büyük Türkçe Sözlük**, Özal Yayıncılık, İstanbul.

Ferhen-i Fârisî-i Muîn (2012). http://www.rismoon.com/moeenletterindex-fa.html 24.03.2012.

Tuğra (2012). http://tr.wikipedia.org/wiki/Tu%C4%9Fra 24.03.2012

KARACAN, Turgut (1991). **Bosnalı Alaeddin Sabit Divan**, Cumhuriyet Üni. Yay., Sivas.

KILIÇ, Filiz (TY). **Âşık Çelebi Divanı**, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-213614/h/asikcelebidivanifilizkilic.pdf

KURNAZ, Cemâl (2003). **Divan Dünyası**, Gazi Kitabevi, Ankara.

Lugatname-i Dehkhuda (2012). http://www.loghatnaameh.org/ 24.03.2012

Mecmua, 06 Mil Yz. A. 4277.

Mecmua, 06 Mil Yz. A. 799.

Mecmua, 06 Mil Yz.A. 897.

MERMER, Ahmet (1991). **Mezakî, Hayatı, Edebî kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni**, AKM Yay., Ankara.

ONAY, Ahmet Talat (2009). **Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, (Haz. Cemal Kurnaz), İstanbul.

ÖZTÜRK, Ünsal (2012). https://docs.google.com/file/d/0B6Qt8xF2OIFSOTdiNmFjZGYtMjZjMy00ZWM4LWI4NzctNTIxZGIxODc4Zjcw/edit?hl=en&pli=1 23.03.2012

ÖZVERİ, Murat (2012). **Türk ve Pers Atlı Okçuluğu**, http://www.tirendaz.com/tr/?page_id=42 23.03.2012.

SOLMAZ, Süleyman (2004). **Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı İnceleme-Metin**, AKM Yay., Ankara.

İÜKUN, Ziya (1984). **Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya**, MEB Yay., Ankara.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1985). **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 6. bs., Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Tarama Sözlüğü (1965). (Haz. Komisyon), TDK Yay., Ankara.

TARLAN, Ali Nihat (1992). **Hayâlî Divânı**, Ankara.

TDK. **Türkçe Sözlük** (1998). (Kaz. Komisyon), TDK Yay., Ankara.

Vusulî (2008). **Divan**. (Haz. Hakan TAŞ) Konya.

YÜCEL, Ünsal (1999). **Türk Okçuluğu**, Yayına Hazırlayan Dursun Ayan) Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.

PeÇeli Hısalî (2011). **Metâilü'n-Nezâir (II. Cilt) İnceleme-Metin**, (Haz. Ebuzer Kalyon), GÜ. SBE. Doktora Tezi, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.19-35, TURKEY

AVRUPA'DA TÜRKOLOJİ ÖĞRENİMİ GÖREN ÖĞRENCİLERİN TÜRK DİLİ, EDEBİYATI ve KÜLTÜRÜNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ: FRANSA INALCO ÖRNEĞİ*

*İsmet ÇETİN**
*A. Derya ESKİMEN***

ÖZET

Araştırmanın ortaya çıkış nedeni, yurt dışında Türk dilinin okutulduğu üniversitelerde öğrenim gören öğrencilerin Türk diline, edebiyatına, tarihine, kültürüne yönelik bakış açılarına, neden Türkoloji bölümünü seçtiklerine dair yanıt aramaktır. Bu sorulardan hareketle gerçekleştirilen araştırmada amaç, Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü (Institut National des Langues et Civilisations Orientales: INALCO) Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümünde öğrenim gören öğrencilerin, Türk Dili ve Edebiyatı hakkındaki görüşlerini değerlendirmektir. Betimsel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilen çalışma, 2010-2011 eğitim öğretim yılı güz döneminde gerçekleştirilmiştir. Türkoloji bölümüne devam eden öğrencilerin Türk Dili, Edebiyatı hakkındaki görüşleri ile ilgili veriler on beş açık uçlu soru aracılığıyla elde edilmiştir.

Anahtar sözcükler: INALCO, Türk Dili ve Edebiyatı, Türk Kültürü, öğrenci görüşü.

THE PERSPECTIVES OF THE STUDENTS ON TURKISH LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE STUDING TURKOLOGY IN EUROPE: SAMPLE OF FRANCE INALCO

ABSTRACT

The research comes out of the seek for the answer of the question that what are the points of view of the students having Turkish language education at foreign universities for Turkish language, literature, history, culture and why have they selected the Turcology department for their studies. By following these questions, the aim of this research is; evaluating the opinion of the students of Eurasian Turkish Studies programme of National Institute of Oriental Languages and Civilizations located in Paris (Institut National des Langues et Civilisations Orientales:

* Bu makale, Gazi Üniversitesi,nce desteklenen 04/2011-25 kodlu ve "Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü Türkoloji Bölümü Dersleri, Derslerin İçeriği ve Bu Bölüme Devam Eden Öğrencilerin Türk Dili, Edebiyatı Hakkındaki Görüşleri"adlı projede çalışması sonucunda oluşturulmuştur. Çalışmanın yapılmasında Prof. Jack SALOM Bey'in yardımları oldu. Kendilerinin şahsında INALCO öğrenci, akademisyen ve yöneticilerine teşekkür duygularımızı bildirmek görevdir.

* Prof. Dr., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Böl. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD. E-mek: icetin@gazi.edu.tr.

** Arş. Gör., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Böl. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD. E-mek: deryaeskimen@gazi.edu.tr

INALCO). The study is conducted by using descriptive scanning model on the autumn semester of 2010-2011 academic year. All datas about the opinions of the students continuing Turkish Language and Literature are collected by fifteen open-ended questions.

Keywords: INALCO, Turkish Language and Literature, Turkish culturestudents' points of view.

Giriş

Türklük bilimi olarak anlamlandırılan ilk Türkoloji Kürsüsü 1795'te Paris'te "Ecole des Languages Orientales Vivantes" da kurulmuştur. Bunu Şarkiyat ve Türkoloji ile ilgili diğer enstitüler takip etmiştir. Moskova (1814), Paris (1821), Londra (1906) gibi merkezlerde Türkolojiyle ilgili çeşitli müesseseler kurulmuş ve bu merkezlerin başlıca amacı Türkçenin öğretilmesi olmuştur[1]. Şu anda yaklaşık 223 civarında Türkolojiyle ilgili birim bulunmaktadır[2].

Türkoloji bölümleri Türk dilinin dolayısıyla kültürünün yurt dışında temsil edildiği, Türkçe öğrenmek isteyen ve Türkolog olmak isteyen her milletten öğrencilerin kabul edildiği bölümlerdir. Çalışmanın gerçekleştirildiği merkez, Türk dilinin, edebiyatının, kültürünün, coğrafyasının eğitim-öğretimini veren ve ilk Türkoloji kürsüsünün kurulduğu yer olan Paris'te yer alan, Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales (INALCO)'tir. Bölümde, Türk dili ve kültürüne dair eğitim görmek, Türkçeyi öğrenmek isteyen öğrenciler arasında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları yanında başka ülke vatandaşları da bulunmaktadır.

Türkoloji bölümlerinde verilen dil eğitimi-öğretimi ile ilgili yapılmış çalışmalar literatürde yer alsa da burada eğitim gören öğrencilerin Türk diline, edebiyatına ait kazanımlarını, bu dil ve edebiyata ilişkin görüşlerini tespit etmeye, değerlendirmeye yönelik bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Fransa'da Yükseköğretim'de Türk Dili Öğretimi

Fransa'da, Türk Millî Eğitim Bakanlığı tarafından görevlendirilen ve Fransa'da yaşayan Türk çocuklarının dil ve kültür eğitimlerini yürüten öğretmenler ile bunların katıldığı program veya okullardaki kültür dersleri bir yana bırakılacak olursa, Institut National Des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) (***Doğu Dilleri*** ve Medeniyetleri Enstitüsü)'nde, ***Université*** de ***Provence*** (***Aix-Marseille***I), Université de Strasbourg, Université Montpellier 1, l'Université de Lyon Türklük Araştırmaları Bölümlerinde/Birimlerinde Türk Dilinin yanı sıra tarih ve edebiyat dersleri verilmektedir. Türk Dili ve Edebiyatı veya daha geniş kapsamıyla Türklük Araştırmaları adıyla lisans, yüksek lisans ve doktora öğretimi yapan enstitü veya üniversiteler bulunmaktadır[3].

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türkçenin, dolayısıyla Türk kültürünün öğretildiği bu merkezlerde öğrenim gören öğrencilerin görüşlerini değerlendirmek amacıyla gerçekleştirilen bu çalışmada, aşağıdaki sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır:

[1]Minara Aliyeva Esen, "Rus Türkolojisinde Dil Öğretimi ve Eğitimi Meselesi Üzerine (1965-2011)", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or TurkicVolume 6/3 Summer 2011, p. 447-460

[2] Dolunay, S.K. (2005). "Türkiye ve Dünyadaki Türkçe Öğretim Merkezleri ve Türkoloji Bölümleri Üzerine Bir Değerlendirme", XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Kongre Kitabı II. Cilt,(Ed. H. Kıran) Ankara, s. 286-292

[3] Daha geniş bilgi için bkz. Muammer Nurlu, Fransa'da Türkçe Öğretimi, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011 http://www.turkishlanguage.org

Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümü'ne devam eden öğrencilerin bu bölümü seçme amaçları nelerdir? Öğrencilerin bu bölüme girmeden önce Türkiye ile ilişkileri var mıdır? Öğrenim gördükleri bölümde en sevilen ve zorlanılan dersler nelerdir? Öğrencilerin Türk dili, edebiyatı ve kültürüne yönelik bakış açıları nasıldır? Öğrencilerin geleceğe yönelik planları nelerdir? gibi problemler çevresinde sorunların ve durumların tespiti ile birlikte çözüme yönelik teklif ve düşünceler yer alacaktır..

Çalışma, bu bölüme devam eden öğrencilerin Türk dili, edebiyatı ve kültürüne ait bilgilerini, kazanımlarını ve bunlara ilişkin görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, Türkiye dışında Türkoloji bölümlerinde Türk dili, edebiyatı ve kültürüyle ilgili yapılan faaliyetleri tespit etmeyi ve bu faaliyetlerin uluslararası boyutunu göstermeyi amaçladığı için önemlidir. Dolayısıyla yurtdışında dil ve edebiyatımızı konu edinen üniversitelerde yapılan çalışmaları değerlendirmek ve bu bölümlerde okuyan öğrencilerin Türk diline olan ilgi, Türkiye ve Türkçeyle ilgili görüş ve eğitim sonucunda elde ettikleri kazanımlarını değerlendirmek Türklük araştırmaları için önemlidir müteala edilmektedir.

Türk dilinin öğretimi o dile ait olan ve o dilin beraberinde getirdiği değerleri ve kültürü de tanımak anlamına geldiği için Türkçenin öğretilmesi ve bunların tespiti daha da önem kazanmaktadır.

Yöntem

Araştırmada veri toplama, veri analizi ve sonuçların tartışılması süreçlerinde nitel araştırma metotlarından biri olan betimsel analizden faydalanılmıştır. Elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanmıştır. Betimsel analizde, görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara da sık sık yer verilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2006: 224).

Evren ve Örneklem

Araştırmada, ülke ve uygulama okulunun belirlenmesi noktasında amaçlı örneklem yöntemlerinden olan ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Bu nedenle, okul seçiminde Türkoloji bölümünde eğitim gören öğrencilerin bulunduğu bir okulun seçilmesi temel ölçüt olarak belirlenmiştir. Araştırmanın Paris'te yapılmasının nedeni, İlk Türkoloji Kürsüsünün 1795'te Paris'te "Ecole des Languages Orientales Vivantes" da kurulmuş olmasıdır. Bu nedenle araştırmanın Fransa'nın Paris şehrinde yer alan Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Avrasya Türklük Araştırmalarıbölümünde (INALCO) gerçekleştirilmesi uygun bulunmuştur. Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Avrasya Türklük Araştırmalarıbölümündeders alan öğrenci sayısı kırktır. Dolayısıyla araştırmanın evreni kırk kişiden oluşmaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümü'ne devam eden öğrencilerin Türk dili, edebiyatı ve kültürühakkındaki görüşleri ile ilgili veriler on beş açık uçlu soru aracılığıyla elde edilmiştir.

Araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanan veriler, betimsel analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Öğrencilerin bu bölümü seçme amaçlarına, daha önce Türkiye ile ilişkileri olup olmama durumları (Türklerle arkadaşlık, Türkiye'ye seyahat, Türkçe bilmek, Türk yazar, şair ve eserlerini tanıma, takip edilen Türkçe kitle iletişim araçları), bölümde en zorlanılan ve sevilen derslere, bu bölümü seçtikten sonra Türkiye'ye yönelik bakış açılarında değişiklik olup olmama, bölümü bitirince geleceğe yönelik planları olup olmama ve bu bölümü başkalarına tavsiye edip etmeme durumlarına yönelik görüşleri alınmış, bunların analizleri yapılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Öğrencilerin Türkoloji Bölümünü Seçme Amaçları

Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümünde öğrenim gören öğrencilerin "Neden Türkoloji bölümünü seçtiniz?" sorusuna verdikleri yanıtlar Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Türkoloji Bölümünü Seçme Amaçlarına İlişkin Öğrenci Görüşleri

Türkoloji Bölümünü Seçme Amaçlarına İlişkin Görüşler	**f**
Türkçelerini geliştirip tercümanlık yapmak, uluslararası ilişkilerde çalışmak	12
Türk diline, tarihine, kültürüne, Türk dünyasına duyulan merak ve sevgi	6
Türk uyruklu olmak	5
Ailevi ve kişisel nedenler	3
Türkiye'de çalışmak	3
Türkçemi geliştirmek ve telâfuzumu düzeltmek	3
Türkiye'nin lâik-Müslüman kimliğine, Anadolu'ya duyulan merak ve Türkiye'ye karşı duyulan bilgi eksikliğini tamamlamak	2
Çeşitli araştırmalar için Türkçe öğrenmek	1
Master/Doktora yapmayı düşünmek	2
Türkolog olmak	1
Türkiye Fransa ilişkilerini daha iyi bilmek	1
Değişim program ile Türkiye'ye gidip merak duyulanları yerinde öğrenmek	1

Bölümde öğrenim gören öğrencilerin bölümü seçme nedenleri çeşitlilik göstermektedir. Türk diline, tarihine, kültürüne, Türk dünyasına duyulan merak ve sevgi yanında ailevi ve kişisel nedenler, dillere duyulan merak, ileride Türkiye'de çalışma isteği gibi çok çeşitli nedenler sayılmıştır. Bu bölümü seçen öğrenciler görüşlerini kendi ifadeleriyle şöyle aktarmışlardır:

1- Çok zamandır Türkiye'ye ilgim var. Türkiye'yi ve Türkleri seviyorum. Eskiden beri Türkiye'ye gidiyorum. 2006 yılında Ege bölgesi Ayvalık'tan bir ev aldım. Turizm alanında da çalışıyorum. Fransız grupları Türkiye'ye götürüyorum. Tömer'de bir süre ders aldım; fakat kalma sürem elvermediği için devam edemedim. Bu nedenle üniversite bünyesinde bu eğitimi tamamlamak için bu bölümü seçtim.

2- Bu bölümü seçmemin nedeni birkaç yıldır hissettiğim Avrupa'nın diğer tarafına- Asya tarafına-, bu bölgenin kültürüne dair bilgi eksikliğimi tamamlamak nedeniyledir. Türkiye'nin lâik-Müslüman kimliği için, Atatürk'ün nâmı için ve arkeolojik zenginliklerini ve Anadolu'yu öğrenmek için seçtim.

3- 1999 yılından beri sürekli Türkiye'ye gidiyorum. Kuzenim orada çalışıyor ve yaşıyor. Orada evlendi ve çocukları var ve ben de eşimle Türkiye'de tanıştım. Yani Türkçe hayatımın bir parçası. Bu dili öğrenmem şart çünkü ikinci vatanımdır.

Bölümde öğrenim gören öğrencilerin bölümü seçme nedenlerini yabancı dillere duyulan ilgi olarak ifade eden öğrencilerin görüşleri şöyledir:

1- Dillerle ilgileniyorum. Tercümanlık okumak amacıyla Farsça öğrendikten sonra Türkçe de okumaya karar verdim.

2- Yabancı dillerle çok ilgileniyorum. Genelde, dilleri etkiliyor. Ayrıca, başka kültürler hakkında da çok meraklıyım. Birkaç yıl önce, Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu hakkında kitapları okudum, sonra da Türkiye'ye bir yolculuğu yaptım.

3- Gerçekten yeni bir dili öğrenmek istiyordum. Bir dili daha özlediğimi hissediyordum. Avrupalı olmayan bir dili istiyordum ve Türkiye'yle ilgileniyordum. Bundan dolayı Türkçeyi seçtim.

Türkiye'de çalışmak, tercümanlık yapma isteği, öğretmen olmak ya da uluslar arası ticaret yapmak isteği ile ilgili görüşlerini ifade edenlerin görüşleri şu şekildedir:

1- Türkiye'de Fransızca hocası olmak için.

2- Türkiye'ye gidişimi basitleştirmek için ve Türkiye ile ilgili iş hayatıma girmeme yardımcı olması için.

3- Tercüman olup Trabzonspor da tercümanlık yapmak istiyorum bir süre. Ama ondan önce mimarlıkta okuyup Türkiye'ye yerleşmek ve mesleğime orada başlamak istiyorum. Türkoloji bölümünü seçmemin asıl nedeni Türkçeyi, iyi öğrenip, iyi telaffuz edebilmek.

Bölümde öğrenim gören öğrencilerin bölümü seçme nedenlerini kişisel nedenler olarak ifade eden öğrencilerin görüşleri ise şöyledir:

1- Değişim program için yer değiştirirken karşımdaki kişi Türk'tü, bu nedenle 1 yıl Türkiye'de kaldım. O yüzden Türkçe öğrenmeyi tercih ettim.

2- Sanat tarihi öğrencisi olduğum için araştırma konum olarak Osmanlı mimarisini ele aldım. Bir sene master yaptıktan sonra Türkçe sanat tarihi kitaplarını okuyabilmek, anlayabilmek ve Türkiye'de gezmek için bu bölümü seçtim. Bu bölümde Avrasya sanat tarihi daha önce görmediğim şekliyle ele alınıyor.

3- Kendime en yakın olarak bu bölümü gördüğüm için.

4- İleride istediğim mesleği yapabilmek için ve ayrıca Türkiye ve Türkçe ile ilgili daha fazla bilgi edinmek için seçtim.

Tablo 2. Bölüme Girmeden önce Türkiye ile ilişkiler (Türk arkadaş tanıdık olup olmama, Türkiye'ye gidip gitmeme, Türkçe bilip bilmeme/ Türk edebiyatından sevilen yazarları, şairleri ve eserlerini bilip bilmeme, okunan/ takip edilen Türkçe süreli yayın ya da televizyon programı olup olmama, bu yayınlardan Türkiye ile ilgili bilgi edinip edinmeme),

Türkoloji Bölümüne girmeden önce Türk arkadaş veya tanıdık olup olmama durumu		f
	Evet	35
	Hayır	5
Türkoloji Bölümüne girmeden önce Türkiye'ye gidip gitmeme durumu	Evet	35
	Hayır	5

Bölümüne girmeden Türkçe biliyor	Evet	36
Bölümüne girmeden Türkçe bilmiyor	Hayır	4

Elde edilen verilere bakıldığında bu bölüme girmeden önce Türk arkadaşı, tanıdığı olanların, Türkiye'ye gidenlerin ve Türkçe bilenlerin sayısı oldukça fazladır.

Tablo 3. Alınan dersler içerisinde zorlanılan dersler ve nedenlerine ilişkin görüşler

Ders Adı	**f**
Hiçbiri	12
Gramer/Türk Dilbilgisi	10
Türk Tarihi	9
Coğrafya	3
Tercüme/Çeviri	2
İngilizce	1
Yazma	3

Öğrencilerin gramer dersinde zorlanmalarına ilişkin birkaç görüş şu şekildedir:

1- Gramer dersi çok zor. İyi bir ritmde ilerliyoruz; fakat hissediyorum ki bildiklerimi tam da bir araya getiremiyorum.

2- Türk grameri çünkü her ne kadar güzel olsa da her zaman zor.

3- Dilin karakteristik bilgilerini, telaffuz şekillerini çok teferruatlı biçimde aktaran fonetik ve fonoloji derslerinde ilgi alanım olmadığı için zorlandım.

4- Gramer dersinde zorlanıyorum çünkü kuralları karışık ve Fransızcadan oldukça farklı.

5- Zaman çekiminde sıkıntılarım var. Acemi olduğum için benim için ders hızlı gidiyor Türkçe bilenler ise çok basit olduğundan şikâyetçi.

Öğrencilerin coğrafya dersinde zorlanmalarına ilişkin görüşlerden birkaçı şu şekildedir:

1- Çağdaş Türk tarihi ve coğrafyası çünkü bu dersleri Türk okullarında görmedik.

2- Coğrafya dersi çünkü anlamakta zorluk çekiyorum.

3- Evet coğrafya dersi çünkü oldukça zorlu.

Öğrencilerin tarih dersinde zorlanmalarına ilişkin görüşlerden birkaçı şu şekildedir:

1- Son dönem Türk tarihinde zorlanıyorum çünkü Fransız okulunda Türkiye tarihini öğrenmiyoruz.

2- Türk tarihi dersleri zor çünkü Türkiye tarihi karmaşık ve kısa bir sürede uzun ve yoğun bilgiler öğreniyoruz.

3- Tarih dersi çünkü ders çok yoğun.

Derslerde zorluk çekmediklerini ifade birkaç öğrencinin yorumları şu şekildedir:

1- Latin ve Anglosakson dillere alışkın olanlar için Türkçe kompleks bir dil. Bu dili öğrenmek ve hissetmek için uzunca bir süre gerekiyor. Dersler süreklilik ve çalışmayı gerektiriyor; fakat zor değil.

2- İlkokul öğretmeniyim. O yüzden bütün derslere giremiyorum. Tatil dönemleri dersleri takip edebiliyorum. Çok zevk aldım. Çok da zor gelmedi benim için.

Yazma dersinde zorluk çektiklerini ifade eden birkaç öğrencinin yorumları şu şekildedir:

1- Yazma dersinde zorlu çekiyorum çünkü gramer dersinde öğrendiklerimizi uygulamak zor geliyor.

2- Söz dizimi üretmek zor.

Tablo 4. En Sevilen dersler ve nedenlerine ilişkin görüşler

Dersler	**f**
Çağdaş Türkiye Tarihi/Tarih	20
Gramer/Dilbilgisi	4
Çağdaş Türk toplumu	3
Yazma	3
Konuşma	3
Çağdaş Türk Edebiyatının görünümü/ Modern Türkçeye Giriş	2
Bütün dersler	2
Türkiye Coğrafyası	1
Çeviri	1
Kararsızım	1

Bütün dersleri sevdiğini ifade eden öğrenciler "her dersin kendi güzelliği var, bütün dersler benim için enteresan ve heyecan verici"; "Bütün dersleri çok seviyorum, çünkü genel anlamda Türkiye ve Türkçe ile çok ilgileniyorum ve bu yüzden daha çok bilgilenmek istiyorum." yorumlarını yapmışlardır.

Tarih ve Coğrafya dersini seven öğrencilerin genel yorumları şöyledir:

1- Tarih ve Coğrafya çünkü hocalar istekli, dersler enteresan geliyor.

2- Orta-Asya Tarihi, İslam ve toplum dersleri en sevdiğim dersler. Muhteşem insanlarla bir araya gelen tarihi zengin ve çok çeşitli. İslâmiyet'in diğer dinlerle birlikte yayıldığı dönemi, göçebe-yerleşik hayatı ve bu süreçleri merak ettiğim ve etkileyici bulduğum için bu dersleri seviyorum.

3- Tarih dersleri çünkü tanıdığım bir ülkenin tarihini öğrenmek enteresan oluyor.

4- Tarih çünkü Türkiye'nin güzel bir tarihi var. Her gün daha fazla öğrenmek istiyorum.

5- En sevdiğim ders Türkiye tarihi çünkü ülkemin geçmişini merak ediyorum..

6- En sevdiğim ders tarih ve Türk edebiyatı dersleri. Çünkü bir dili daha kolay öğrenmek için bu dili konuşan kişilerin kültürünü daha iyi bilmek gerekiyor.

7- Tarih dersini seviyorum. Türkiye'nin geçmişi çok ilgimi çekiyor. Osmanlı imparatorluğuyla ilgili her şey ilgimi çekiyor. Bu nedenle bu dersleri seviyorum.

8- Türk kültürü, gramer, konuşma, yazma dersleri mükemmel.

9- Türk tarih ve toplulukları dersleri. Çünkü bu derslerde temelim var.

10- Osmanlı tarihi ve edebiyat. Çok enteresan, Türk kültürünü anlamaya da yarar.

11- Tarih, Çağdaş Türk Toplumu.

12- Tarih dersi çünkü Türkiye'nin tarihini öğreniyorum.

13- En sevdiğim ders tarih dersi çünkü kendi tarihimi, yani öz yurdumun tarihini öğrenmek enteresan.

Konuşma dersini sevdiğini ifade eden öğrencilerin genel yorumları şöyledir:

1. Konuşma dersi. Dili geliştirmek için.

2. Konuşma dersi. Çünkü daha az öğrenci var. Ders daha yavaş ilerliyor. Diğer derslerde gördüklerimizi daha ağır işleyerek uygulayabiliyoruz.

Dilbilgisi dersini sevdiğini söyleyen öğrencilerin yorumları şöyledir:

1- En sevdiğim ders dilbilgisi çünkü çok faydalı bir ders.

2- Gramer dersini de çok seviyorum çünkü bu ders bana imla hatalarımı düzeltmemde yardımcı oluyor.

3- Dilbilgisi derslerinde detaylı bir şekilde çeviri yaptığımız için ve yine detaylı bir şekilde dilbilgisi öğrendiğimiz için.

4- En sevdiğim ders dilbilgisi ve tarih. Çünkü dilbilgisinde öğretmenimiz kitaplarda bulabileceğimiz bilgilerden daha çok bilgi veriyor.

Çağdaş Türk Toplumu dersini sevdiğini ifade eden öğrencilerin yorumları şöyledir:

1- Çünkü bu dersin öğretmenin anlatım biçimi çok güzel ve anlaşılır.

2- Bu dersle ilgili temelim var.

3- En çok Societe Turque contemporaine (Çağdaş/Günümüz Türk Toplumu) dersini seviyorum. Aslında bütün dersleri seviyorum fakat bu derste öğretmenin anlatım biçimi çok güzel ve anlaşılır olduğundan daha çok seviyorum.

Bir kararsız bir de çeviri dersini sevdiğini ifade eden öğrenci vardır:

"En sevdiğim dersler Türkçe Fransızca çeviri ve tercümanlık dersi."

Tablo 5. Türk Edebiyatından bilinen/tanınan şair ve yazarlar [4]

Yazar/Şâir	**f**	**Yazar/Şâir**	**f**
Abdurrahim Karakoç	1	Mevlana	1
Ahmed Arif	1	Mustafa Necati Sepetçioğlu	1
Ahmet Hamdi Tanpınar	1	Nasrettin Hoca	1
Ahmet Haşim	1	Nazım Hikmet	5
Aslı Erdoğan	1	Necip Fazıl Kısakürek	4
Attila İlhan	1	Nihal Atsız	1
Bilge Karasu	1	Oğuz Atay	1
Bilgim Yok	7	Orhan Pamuk	14
Can Yücel	3	Orhan Veli Kanık	3
Canan Tan	2	Peyami Safa	1
Cemal Süreya	4	Sunay Akın	1
Elif Şafak	5	Tahsin Yücel	1
Ferit Edgü	1	V.Vakkasoğlu	1
Mehmet Akif Ersoy	3	Yahya Kemal Beyatlı	3
Tanımıyorum	7		

Nasrettin Hoca'yı sevdiğini ifade eden öğrencinin niçin sorusuna verdiği yanıt "*mizahı ve verdiği dersler için*" olmuştur.

Türk edebiyatını çok tanımadığını söyleyen öğrenciler, *"Türk yazarlardan çok az çeviri yapılıyor o yüzden tanımıyorum.", "Türk literatürünü bilmiyorum. Çift dilli olmadığım için, Türk edebiyatını okuyup sevemem şimdilik."* ifadelerini kullanmışlardır.

Mevlana'yı tanıdığını ve sevdiğini söyleyen öğrenci şu yorumu yapmıştır: *"Konya'ya gittiğimde Konya belediyesi tarafından çevirisi yaptırılan Mevlana'nın Fransızca'ya çevrilmiş bir eserini okudum."* Bir diğer öğrencide. "*Bir yazar ve şair olarak Necip Fazıl Kısakürek'i ince ve keskin düşüncelerini romana, şiire, piyese çok zekice ve çok sürükleyici bir şekilde aktardığı için severim". "Milli ve manevi hisleri coşturabilen ender şairlerden biri olduğu için Mehmet Akif Ersoy"* der. En sevdiğim yazar Orhan Veli Kanık diyen öğrenci *"çünkü küçükken Türkçe dersine katıldığımda hep bu yazarın metinlerini işlerdik ve hoşuma giderdi."* yorumunu yapmıştır. *"Aslı Erdoğan'ı seviyorum yakın hissettiğim için,"*; *"Ferit Edgü'yü seviyorum yazma tarzı için."* değerlendirmeleri yapanlar da vardır. *"Çok az Türk yazar tanıyorum Oğuz Atay gibi"* ifadesini kullanan öğrencinin yanında, Orhan Pamuk'u sevdiğini ve takip ettiğini ifade eden öğrenciler "*Üslubundan dolayı Orhan Pamuk'u seviyorum."* yorumunu yapmışlar, *"Her şeyden çok edebiyatı seviyorum. Özellikle Yaşar Kemal'in kitaplarını. İnce Mehmet'in Fransızcasını okudum. Yaşar Kemal'in fikirlerini çok seviyorum."* ifadesiyle edebiyatı ve özellikle Yaşar Kemal'i beğendiğini

[4] Öğrenciler birden fazla şair ve yazar dile getirdikleri için tabloda yer verilen rakamlar kırkın üzerindedir.

ifade eden öğrenciler de vardır. Nazım Hikmet'i sevdiğini ifade eden öğrencilerden birisi, onun şiirlerini yeni keşfettiğini ve çok beğendiğini söylerken, diğer bir öğrenci de *"okuması basit olduğu ve bakış açısı dolayısıyla"* ifadesini kullanır. *"Can Yücel en sevdiğim şairlerden biridir; çünkü kullandığı dürüst, kaba ama samimi dil ile çok farklı bir tarz yarattığını düşünüyorum. Ayrıca dünyaca ünlü bir şair." , "Sunay Akın evvela aynı memleketteniz ve şiir konularını seviyorum".*

Bu yorumların dışında niçin bu yazar/şairleri sevdiğini ifade eden öğrencilerin herhangi bir yorumları yoktur.

Orhan Pamuk, "Benim Adım Kırmızı", İstanbul, Elif Şafak "Aşk, Baba ve Piç", Orhan Veli Kanık: "Anlatamıyorum, İstanbul'u Dinliyorum" Can Yücel: "Sevgi Duvarı, Ömür Dediğin ve Bütün Şiirleri", Necip Fazıl Kısakürek: "Çile, Bir Adam Yaratmak, Sakarya Türküsü, Tohum – Künye, Sahte Kahramanlar, Cinnet Mustatili", Mehmet Akif Ersoy: "Safahat, Nazım Hikmet: "Bütün Şiirleri", Orhan Kemal: "Hanımın Çiftliği", Canan Tan: "Piraye, En Son Yürekler Ölür", Nedim Gürsel: "Kör Kuşlar", Yakup Kadri Karaosmanoğlu: "Yaban, Yaşar Kemal: "İnce Mehmet", Ahmed Arif: "Terk Etmedi Sevdan Beni, Suskun", Ahmet Haşim: "Merdiven", Attila İlhan: "Yağmur Kaçağı", Aziz Nesin: "Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz", Cemal Süreya:" Sevda Sözleri", Sunay Akın: "Önce Kadınlar ve Çocuklar, Onlar Hep Oradaydı", Nihal Atsız: "Ruh Adam", Bilge Karasu: "Gece" ve Ferit Edgü'nün "Kimse" yazar ve şairlerin en sevilen eserlerinden verilen örneklerdir. Bunların dışında "Şu anda pek yok", "özellikle tercih ettiğim yok çünkü bütün üsluplar ilginç" ifadesini kullananlar da vardır. Orhan Pamuğun kitaplarından Kar ve Benim Adım Kırmızı kitaplarını karıştıranlar da olmuştur. Bu öğrencilerin, "Kırmızı Kitap, Kırmızı Kar" gibi kullanımları da olmuştur.

Tablo 6. Takip Edilen Radyo/TV Programı

Türkçe program izlenip izlenmemesine ilişkin görüşler	**f**
Evet	20
Hayır	15
Boş	5

Tablo 7. Takip Edilen/Okunan Türkçe Süreli Yayın Olup Olmama, Bu Yayınlardan Türkiye İle İlgili Bilgi Edinip Edinmemeye İlişkin Öğrenci Görüşleri

Okunan/takip edilen Türkçe süreli yayınlara ilişkin görüşler	**f**
Okumuyorum	10
Hürriyet	9
Türkçem henüz yeterli değil	6
Zaman	4
Milliyet	2
Sabah	2
Posta	2
Her gazete	1

Yedi Kıta Tarih Dergisi	1
Platform Dergisi	1
Medya Faresi İnternet Sitesi	1
İnternetten İngilizce olarak Türk gazeteleri takip ediyorum	1

Tablo 8. Okunan/Takip Edilen Süreli Yayınlardan/ İzlenen Türkçe Programlardan Türkiye ve Türkçe İle İlgili Bilgi Edinmede Faydalanmaya İlişkin Görüşler

Okunan süreli yayınlardan ve izlenen Türkçe programlardan Türkiye ve Türkçe ile ilgili bilgi edinmede faydalanmaya ilişkin görüşler	**f**
Hayır faydalanmadım	15
Evet, çok tabii	13
Fransa'da büyüdüğüm için Türkiye'deki yüksek eğitim sistemini haberlerden öğrendim	1
İyi-kötü	1
Türkiye'de yaşadığım süreçte en fazla bilgilendim	1
Türk kültürü ve Türkiye politikasıyla ilgili bilgilendim	1
Türkiye'nin geçmişi ve şimdiki Türkiye'yi öğrendim	1
Türkiye ve Türkçeyi daha iyi anlamak için tv çok faydalı	1
Günceli, tarihi ve kültürü anlamaya faydalıdır	1
Bilgi edinmedim; fakat başka bir görüş kazandım	1
Boş	1

Tablo 6, 7 ve 8'in toplu olarak değerlendirilmesi sonucunda aşağıdaki tespitler yapılmıştır.

Türkçe program izleyip/izlemem durumları hakkında evet ve hayır ifadelerini kullanan öğrencilerin görüş ve yorumları şöyledir:

Evet "*Türkçe program izliyorum" diyen öğrenciler, "Türk dizileri izliyorum", "haber kanallarını takip ediyorum", belgeselleri izliyorum", "rahatlamak ve Türkçe'yi öğrenmek için izliyorum", "birkaç dizi izliyorum fakat Türk sinemasını daha çok beğeniyorum.", "her programdan biraz izliyorum her kesimden farklı bilgiler edinmek için."* Yorumlarını yapmışlardır.

Hayır diyenler ise*, "uydu yayınım yok.", "televizyon izlemiyorum fakat radyo programlarını dinliyorum", "Şimdilik anlayacak derecede iyi değilim o yüzden izleyemiyorum", "Alt yazılara ihtiyacım var ama onları nerede bulabileceğimi bilemem.", Türkçenin aksanına alışmak için Türkçe radyo dinliyorum. Televizyon programından ziyade Türk sinemasını çok beğeniyorum. Ferzan Özpetek, Yılmaz Güney, Nuri Bilge Ceylan,Fatih Akın, Semih Kaplanoğlu, Ömer Kavur…* değerlendirmelerini yapmışlardır.

Okunan/ takip edilen Türkçe süreli yayın ya da televizyon programı olup olmama, bu yayınlardan Türkiye ile ilgili bilgi edinip edinmemeye ilişkin cevapları "evet bilgi edindim" olan öğrencilerin yorumları şu şekildedir:

"Evet, Türkiye'yi anlatan programları izlediğimde bilgi ediniyorum. Özellikle TRT belgesel bu konuda çok başarılı bir kanal diye düşünüyorum. Türkçeye gelince bana öyle geliyor ki, günden güne daha çok bozuyorlar dili. Haber kanallarında bile ne düzgün konuşuyorlar ne de düzgün yazıyorlar; siyasi anlamda fikirlerim değişti; Evet diziler ve filmler Türk kültürüne dair atmosferi yansıtıyor. Ev, aile, köy, şehirler; Evet Türk bakış açısını görebiliyorum; Evet bu programlar sayesinde Türkçe kelime bilgim gelişti; *Evet gündelik kültürü ve tarihi anlamaya faydalıdır."*

"Hayır bilgi edinmedim" diyenler ise herhangi bir yorumda bulunmamışlardır.

Tablo 9. Türkoloji'yi seçtikten sonra Türkiye'ye yönelik bakış açılarında oluşan değişikliklere ilişkin görüşler

Türkoloji'yi seçtikten sonra Türkiye'ye yönelik bakış açılarında oluşan değişikliklere ilişkin görüşler	**f**
Evet	15
Hayır	17
Nötr (Şimdilik değişmedi ne iyi ne kötü)	2
Boş	4
Karar vermek için çok erken	2

Türkoloji'yi seçtikten sonra Türkiye'ye yönelik bakış açılarında oluşan değişikliklere ilişkin öğrenci görüş ve yorumları şöyledir:

Hayır "*Türkiye'ye yönelik bakış açımda bir değişiklik olmadı"* ifadesini kullanan öğrencilerin yorumları şu şekildedir:

"Hayır, Türkoloji dersleri görüşlerimi değiştirmedi; Hayır halen aynı".

Evet "Türkiye'ye yönelik bakış açımda bir değişiklik oldu" ifadesini kullanan öğrencilerin yorumları şu şekildedir:

"Türkiye'nin tarihini daha detaylı bir şekilde öğreniyorum. Osmanlı'nın bitişiyle ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla aradaki olayları öğrendim; Zaten Türkiye'yi çok seviyordum. Bu bölüme başladıktan sonra daha çok tanıdım ve sevdim; Bu bölümde okumak tarihi, edebiyatı öğrenmekle ve dili geliştirmeğe ve Türkiye'nin kültürünü anlamaya yardım ediyor. Ama büyük olumlu-olumsuz değişiklikler görmedim, daha önce de Türkiye'yi tanıdığım için; Türkiye tarihini seviyorum, nerden geldiğimi ve kökenimi biliyorum; Bu dersler bizim Türk kültürüne, edebiyatına, sanat ve politikasına ilgi duymamıza sebep oluyor. Diğer taraftan da Türk dilini öğrenmemize sebep oluyor. Bunu öğrenirken de Fransa'da normalde insanların yapamadığı şeyleri yapma imkânına sahip oluyoruz. Mesela Türkçe kitap okumak, film seyretmek gibi; Türkiye'yi daha çok seviyorum ve daha çok keşfetmek (öğrenmek) istiyorum; Türkiye'nin tarihi ve coğrafyasını öğrenirken, bakış açımda zenginleşmekte; Bakış açım zenginleşti Türkiye ile ilgili daha çok şey öğrendim; Türkçe öğrenmek bakış açımı değiştirdi. İnalco'da gördüğüm iki ders olan Türk Toplum

(Toplulukları) Tarihi ve Çağdaş Türk Toplulukları dersleri bakış açımı değiştirdi. 1960'lı yıllardan beri Türk tarihinden kalan mirası daha iyi anlıyorum. Diğer toplumlara göre Türkiye'de İslam'a ayrılan yer beni aydınlatıyor ve bu konuda düşündürüyor. Şimdi şöyle düşünüyorum ki bir toplumun geçmişini ve bugününü bilmeden ve öğrenmeden yorum yapmamalıyız. Bakış açım pozitif anlamda değişti; Türkiye'yi daha çok seviyorum ve daha çok keşfetmek (öğrenmek) istiyorum; Türkiye'nin tarihi ve coğrafyasını öğrenirken, bakış açımda zenginleşmekte; Bakış açımız zenginleşiyor ve Türkiye tarihine bakışımız televizyonda izlediğimize göre daha çok öğreniyoruz."

"Ne olumlu ne olumsuz bir değişiklik olmadı", "bakış açım zaten hep olumluydu" ifadesini kullanan öğrencilerin yorumları şu şekildedir:

"*Kendim aslen Türk olduğum için bakışımı olumlu veya olumsuz etkilemedi. Türkiye'ye yönelik bakış açım hep olumluydu ve hep öyle olacak; Her zaman Türkiye'ye pozitif bakış açım oldu; Türkiye ile ilgili olarak bu dersleri almadan önce ve sonra tutumum nötrdür; Şimdilik dersler bakış açımı hiç değiştirmedi; Şu ana kadar ne olumlu ne de olumsuz değişimler oldu açıkçası. Sadece daha çok bilgi edindim Türkiye ile ilgili. Her zaman Türkiye'ye olumlu bakış açım oldu."*

"Şu ana kadar hayır; daha çok yeni" ifadelerini kullanan öğrencilerde vardır.

Geleceğe yönelik planlara ilişkin görüşler:

Geleceğe yönelik planlara ilişkin görüşler hususunda, Türk asıllı olan öğrenciler ile Türk asıllı olmayan öğrencilerin verdiği yanıtlar farklılaşmaktadır. Türk olan öğrenciler genellikle ileride Türkiye"de yaşama yahut çalışma ile ilgili planları olduğunu ifade ederler. Geleceğe yönelik planlarailişkin görüşler şöyle sıralanabilir.

1. *İlk önce Türkiye'ye yerleşmeyi, orada çalışmayı düşünüyor ve istiyorum.*
2. *Fransa Türk başkonsolosluğunda yer almak isterim.*
3. *Uluslar arası ticaret yapmak istiyorum.*
4. *Türkçe'yi daha iyi bilmek, beni Türk diliyle ilgili bir iş bulmaya yönlendirebilir, Türkiye ile ilişkisi olan bir şirkette çalışmak istiyorum.*
5. *Kendimi kendim olarak bulduğum ülkede (Türkiye) yaşamak ve orada çalışarak ülkemde yararlı bir birey olmak isterim. Tabii öncesinde gerekli eğitimi yapmak isterim.*
6. *Türk konsolosluğunda çalışmak istiyorum.*
7. *Türkiye'de eğitim vermek istiyorum.*
8. *Türkiye'de yaşamak ve çalışmak isterim.*
9. *Uluslar arası ticaret, turizm, eğitim ve tercüme için istiyorum.*
10. *Bu bölümü bitirince Türkiye'ye yerleşip hayatıma orada devam etmeyi düşünüyorum*
11. *Türkiye ilişkisi olan bir şirkette çalışmak istiyorum*
12. *Önce bu bölümü okumak ve tercüman diplomasını almak istiyorum. Bunun yanında da mimarlık okumak istiyorum. Sonra da tamamen Türkiye'de bir yaşam kurmak istiyorum.*
13. *Bu bölümü bitirince bir master ile devam etmek istiyorum. İngiltere veya Türkiye'de yapmak isterim. Türkiye'de yaşamak en büyük hayalimdir.*
14. *Uluslar arası ilişkilerde çalışmak istiyorum. Fransa ve Türkiye arasında.*

15. Türkiye'de Uluslar arası Ticaret yapmak istiyorum, umarım gelecekte Türkiye'de yaşarım.

16. Uluslar arası ilişkilerde çalışmak isterim. Fransa-Türkiye-Almanya arasında.

Türk asıllı olmayan öğrencilerin ileriye yönelik planlarına dair görüşler ise Türkiye'yi daha yakından tanıma, turizm yapma veya Türk insanlarıyla tanışmaya yöneliktir. Belli başlı görüşler şunlardır:

1. İnsanlarla konuşabilmek ve Türkiye'yi daha yakından/iyi tanıyabilmek amacıyla Türk dilini en iyi şekilde kavramak istiyorum.

2. Fransız-Türk ilişkilerindeki yakınlaşmada bir katkım olursa onurlu hedefime ulaşmış olacağım.

3. Benim için İslamiyet'i yaşayan bir ülkenin (hem kadınlara toplum içinde önemli bir yer vermesi gibi) moderniteyi de yaşıyor olmasını anlama derdindeyim. O zaman belki bu eğitimim modern Türkiye'yi daha iyi tanıma ve Fransa'daki İslam'ı anlamamda çok daha etkili olacaktır.

4. Doktora yapmak istiyorum.

5. AB uluslararası ilişkileri ve Ortadoğu jeopolitiği okuyorum ve Türkiye ile ilgili bir rapor hazırlıyorum. 2012 de Türkiye'de staj yapacağım belki de bir gün orada çalışırım.

6. Turizm yapmak ve Türk insanlarıyla tanışmak için.

7. Sanat tarihi, Osmanlı mimarisi ve Osmanlı'nın Batı ile ilişkileri (18.yy) konusundaki araştırmalarıma devam etmek istiyorum.

8. Türkiye ile ilişkili konserler, sergiler gibi etkinlikleri düzenlemek istiyorum.

9. Amacım Türkolog olmak.

10. Türkoloji bölümüyle edindiğim ve geliştireceğim bilgilerimi tamamlayarak akademik bir kariyerle, uluslar arası ilişkilerde özellikle Ortadoğu coğrafyası üzerine uzmanlaşmayı çok isterim.

"Güzel soru! İyi ki daha düşünecek vaktim var" ve "Türkoloji ile ilgili bir projem yok. Asıl amacım: Okumak, yazmak ve konuşmak." gibi cevaplara da yer verilmiştir.

Tablo 10. Türkoloji bölümünü başkalarına tavsiye etmeye ilişkin görüşler

Türkoloji bölümünü başkalarına tavsiye etmeye ilişkin görüşler	**f**
Evet	37
Hayır	2
Cevaplandırmak için erken	1

Türkoloji bölümünü başkalarına tavsiye etmeye ilişkin görüşler noktasında öğrenciler "evet tavsiye ederim" yanıtını vermişlerdir. Tavsiye etme nedenlerine ilişkin görüşler şöyledir:

1. Türk dilinin güzelliği ve basitliği için.

2. Evet, tavsiye ederim; çünkü bir taraftan pratik uyguluyoruz dil pratiği/dil eğitimi bir taraftan da kültüre ait unsurları tanıyoruz. Bunun sayesinde hem kültürü yakından tanıyarak Türk kültürünün hem Batı'ya hem Doğu'ya yaklaştığını görüyoruz.

3. Evet. Türkçe öğrenmek istiyorlarsa bu bölüm onlara göre.

4. Evet. Türkçeyi iyi öğrenmeleri, ülkelerini ticaret yapıp geliştirmeli.

5. Türkiye ve Türkçe ile ilgili olanlara bu bölümü tavsiye edebilirim. Yoksa zor ve sıkıcı gelebilir.

6. Evet, bu bölümün çok enteresan olduğunu düşünüyorum. Artı Türk olmama rağmen çoğu şeyi bilmediğimin farkına vardım.

7. Dille ilgileniyorlarsa tavsiye ederim.

8. Türkoloji ile ilgilenen bütün herkese tavsiye ederim. Çünkü enteresan ve öğretici bir bölüm.

9. Bu bölümü bir iş edinme amacıyla değil de, bilgi edinme amacıyla gelen ve paralel olarak başka bir bölümde okuyanlara tavsiye ederim.

10. Evet, çünkü Türkiye'nin gelişmesi gerekiyor. Bu da yeni çağla olacak.

11. Bu bölümüm Türkiye'ye ve Türkçeye önem veren birine tavsiye edebilirim.Ülkeye gittiğinde kendini iyi hissetmesi açısından ve tarihi geçmişi iyi bilmesi açısından.

12. Evet, bu dal bana çok yeni şeyler öğretti. Ülkem hakkında bilmediğim çok yeni şey öğrendim.

13. Evet, Türkçeyi seven herkese tavsiye ederim. Özellikle dilini tam bilmeyen kendini tamamen ifade edemeyen Türklere tavsiye ediyorum. Kendilerinin kim olduklarını, tarihlerini geçmişlerini anlamada çok yardımcı olacağını düşünüyorum bu bölümün.

14. Evet, tavsiye ediyorum çünkü Türkçeyi A'dan Z'ye kadar öğreniyoruz.

15. Türkçe'yi ciddi anlamada öğrenmek isteyenlere bu bölümü tavsiye ederim.

16. Evet, tavsiye ederim. Şu şartlarla: -iş projeleri varsa, -ailevi, kişisel bir ilişkileri varsa,- eğitim.

17. Evet, Türkiye'nin tarihini öğrenmeleri için.

18. Tabiki. Hocalarımız çok güzel ders veriyor. Türkiye'yi daha iyi öğreniyoruz dilini de.

19. Evet, çünkü Türkçe önemli bir dil, Türkiye'de önemli.

20. Türk sahası geniş ve geleceği parlak bir alan.

21. Edebilirim çünkü Avrupa'daki çoğu insan (Türk kökenli) Türkçe'yi veya Türkiyeyi bilmiyor, tanımıyor.

22. Türkiye ve Türkler hakkında bilgiye sahip olmak isteyenlere tavsiye ederim. Inalco bunun için iyi bir okul.

23. Evet, bu bölümü başkalarına tavsiye ederim; çünkü her şeyden önce genel kültür anlamında çok zengin bir bölüm ve çok enteresan.

24. Türkçe ve Türk Kültürü hakkında bilgiler edinmek için ederim.

"Hayır, tavsiye etmem diyen" iki öğrenci vardır. Yorumları ise şöyledir:

"Hiçbir bilgisi olmayanlara tavsiye etmem, Hayır başkalarını da yönlendirerek üzerime sorumluluk almak istemem." dir.

Cevaplandırmak için henüz erken olduğunu düşünen bir öğrenci vardır.

Sonuç

Institut National des Langues et Civilisations Orientales: INALCO (***Doğu Dilleri*** ve Medeniyetleri Enstitüsü) Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümü"nde 2010-2011 eğitim öğretim yılı, güz döneminde gerçekleştirilen çalışmaya katılan öğrencilerin sayısı 40 tır. Çalışmada 20 Türk, 18 Fransız, 1 İtalyan ve 1 İranlı öğrenci yer almıştır. Bunlardan 28"i kız 12"si erkektir.

Türkoloji bölümünü seçme nedenlerine ilişkin yorumlarda 18 Fransız, 1 İtalyan ve 1 İranlı öğrenci dışında, Türk öğrencilerin, geleceğe yönelik planları doğrultusunda bu bölüme geldikleri tespit edilmiştir. Türkiye"de bir iş edinmek, Fransa"da Türkiye ile ilgili çalışmak gibi planları doğrultusunda gelen Türk öğrenci hayli fazladır. Diğer öğrenciler ise merak, ilgi ve başka diğer etkenleri saymışlardır. Bunlarla ilgili ayrıntılı bilgiler çalışmanın bulgular ve yorum bölümünde verilmiştir.

Öğrencilerin Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümü"ne girmeden önce Türkiye ile bir şekilde ilişkileri olduğu anlaşılmıştır.

Türk kökenli öğrenciler, bölüm derslerinin ve dile hâkimiyetlerinin olması, Türk olmayan grup ise bölümü sevmeleri dolayısıyla derslerde zorlanmadıklarını ifade etmişlerdir.

Bunun dışında gramer ve tarih derslerinde zorlandıklarını ifade eden öğrencilerin yorumları da çeşitlilik göstermiştir. Türk edebiyatından sevilen yazarları, şairleri ve eserlerini bilen isimler yabancı öğrenciler için genelde popüler olan ve Türkiye dışında da tanınan ya da derslerinde duydukları isimler olmuştur. Okunan/ takip edilen Türkçe kitle iletişim araçlarında Türkiye ile ilgili bilgi edinip edinmedikleri ve Türkolojiyi seçtikten sonra Türkiye"ye yönelik bakış açılarında oluşan değişikliklere ilişkin görüşler noktasında hayır ve evet yanıtının birbirlerine oldukça yakın olduğunu görürüz. Geleceğe yönelik planlara ilişkin görüşler hususunda Türkiye"de bir iş edinmek, Fransa"da Türkiye ile ilgili çalışmak, uluslararası ticaret yapmak gibi pek çok etkeni saymışlardır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu (%92) bu bölümü, okumayı düşünenlere tavsiye etmektedirler. Bu da Türkçenin uluslar arası alanda öğrenilmesi ve öğretilmesinin elzem olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla gerek araç-gereç, gerek öğretim elemanı temin etmek yoluyla Türkiye"den Millî Eğitim Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı, TİKA, Yunus Emre Vakfı, çeşitli üniversiteler ve başka kurumlar aracılığıyla açılan Türkçe kurslar mutlaka desteklenmelidir

KAYNAKÇA

AKINCI, M..-.JOLLY, A. (2010)*"Fransa'da Türkçe Öğretimi" ,* Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Yeni Çalışmalar, 8. Uluslararası Dünyada Türkçe Öğretimi Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

ÇETİN, İ., Türkistan Merkezli Türkçe Öğretimi, Türk Yurdu, C:21, S:162-163, s.114-115

DOLUNAY, S.K. (2005). "Türkiye ve Dünyadaki Türkçe Öğretim Merkezleri ve Türkoloji Bölümleri Üzerine Bir Değerlendirme", XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Kongre Kitabı II. Cilt,(Ed. H. Kıran) Ankara, s. 286-292

ESEN, M. A. (2011). "Rus Türkolojisinde Dil Öğretimi Ve Eğitimi Meselesi Üzerine (1965-2011)", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or TurkicVolume 6/3 Summer, p. 447-460

KAYAYERLİ, M., AB"nin Dil Politikası, Türk Yurdu, C:21, S:162-163, s.211--216

NURLU, M. (2010). Fransa"da Türkçe Öğretimi, Ankara.

YILDIRIM, A. & Şimşek H.(2006). Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.37-40 , TURKEY

CÜMLE NASIL TANIMLANMALIDIR?

Halil İbrahim DELİCE[*]

ÖZET

Cümle, dilbilgisi çalışmalarında doğru tanımlanmamaktadır. Her tanım, tanımı yapılacak kavramın anlambirimcikleriyle yapılır. Bu nedenle, cümlenin anlambirimcikleri doğru tespit edilmeli ve cümle bu doğrultuda "Cümle, bir yüklemle -biri mutlaka özne veya nesne olmak koşuluyla- ona bağlı en az bir tamamlayıcıdan oluşan ve bir kılış, oluş veya durum bildiren sözdizimidir." şeklinde yeniden tanımlanmalıdır. Bu tanım, cümle ile ilintili diğer konuların da doğru anlaşılmasına yardım edecektir.

Anahtar sözcükler: Cümle, anlambirimcik, cümlenin tanımı, yargı, yüklem.

HOW TO IDENTIFY THE SENTENCE?

ABSTRACT

Sentence is not modified correctly in grammar works. Every definition is modified with allosemes of concept having been determined. On this account allosemes of sentence must be ascertained correctly and accordingly sentence must be modifed again as "Sentence is syntax which consists of a predicate and at least one adscititious -provided that one of them is subject or object- and declares act, occurrence or state". This definition would help that another matters associated with sentence are understood correctly.

Key words: Sentence, alloseme, definition of the sentence, judgement, predicat.

Cümle terimi, dilbilgisi çalışmalarında anlambirimciklerine uygun olarak tanımlanmamaktadır. Bu yüzden de cümle ve cümle terimine dayanan diğer dil bilgisi konuları doğru ele alınmamakta; bu durum da dil bilgisi alanında pek çok farklı ve çelişkili yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Cümlenin doğrudan tanımının yapıldığı kaynaklara örnekleme metoduyla seçki yaparak baktığımızda cümlenin temel anlambirimciği olarak „yargı" kavramının ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin, „kendi kendine yeten bir yargı" (Banguoğlu 1974: 522), „bir yargı bildirmek üzere tek başına kullanılan çekimli bir eyleme veya çekimli bir eylemle birlikte kullanılan sözcükler dizisi" (Hatipoğlu 1982: 99), „bir düşünceyi, bir duyguyu, bir durumu, bir

[*] Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölüm Başkanı. Elmek: ibrahimdelice@hotmail.com

olayı yargı bildirerek anlatan kelime veya kelime dizisi" (Karahan 1991: 40), „bir fikri, bir düşünceyi, bir hareketi, bir duyguyu, bir hadiseyi tam olarak bir hüküm hâlinde ifade eden kelime grubu" (Ergin 1994: 405), „bir hüküm, bir düşünce, bir duygu vb. ifade etmek üzere çekimli bir fiille veya sonuna cevher fiili getirilen bir isimle kullanılan kelimeler dizisi" (Topaloğlu 1989: 48), „aralarında birtakım ilişkiler bulunan, bazı kurallara göre bir araya gelen ve belli bir anlamı olan sözcük dizimi" (Koç 1992:262), „bir duyguyu, bir düşünceyi, bir hareketi, bir olayı, okuyan ve dinleyende herhangi bir soruya meydan vermeyecek şekilde tam olarak anlatmaya yarayan kelime veya kelime dizisi" (Karasoy vd. 2004: 209), „bir düşünce, bir olay, bir istek, bir yargı anlatan kelime ya da kelimeler dizisi" (Toparlı vd. 1996: 102).

Cümleyle ilgili tanım ve ibarelerde mevcut bulunan anlambirimcikleri şöyle listelemek mümkündür:

1. „Kendi kendine yeten bir yargı olması",
2. „tek başına kullanılan çekimli bir eylemin cümle olması",
3. „çekimli bir eylemle kullanılan sözcük veya sözcükler dizisi olması",
4. „bir düşünce, fikir, duygu, durum veya olayı tam olarak (okuyan ve dinleyende herhangi bir soruya meydan vermeyecek şekilde) aktarmak için kullanılıyor olması",
5. „kelime veya kelime dizisi olması",
6. „bazı kurallara göre bir araya gelen ve aralarında birtakım ilişkiler bulunan sözcük dizimi olması".

Önce birinci anlambirimciği sorgulayalım. Anlambirimciğin temel özelliği „sadece o sözcüğe has" olmasıdır. Evet, cümle bir yargı bildirir; ancak, bu özellik, sadece cümleye özgü bir özellik değildir. İletişim ortamı bağlamında yerine göre bir „Tüh!" sözcüğü "Yanıma şemsiyemi almayı yine unuttum!" yargısını; „kot pantolonlu çocuk" sözcük öbeği de "Çocuk kot pantolonu giymiş." yargısını bildirir; ancak, cümleyi „yargı" kavramı etrafında tanımlayan hiçbir dilci bu yapıları cümle saymaz.

Bu tespite "Bu yapılardaki yargı, yüzeysel yapıda değil; derin yapıdadır." şeklinde itirazlar gelebilir; ancak, derin yapı ve yüzeysel yapı, birbirinden ayrılmaz iki kavramdır ve birlikte ele alınması gerekir. Ayrıca, yargı sözcüğü, sadece yüzeysel yapıya hasredilecek kadar somut bir kavram da değildir; oysa, cümle soyut tarafları olmakla birlikte daha çok somut bir sözcüktür ve temel anlambirimciklerinin de somut olması beklenir.

İkinci olarak listelenen „tek başına kullanılan çekimli bir eylemin cümle olması" anlambirimciği ise -başka bir yazının konusu olmakla birlikte- cümlenin tanımında asla kullanılmamalıdır; çünkü, çekimli bir eylem tek öğe sayılamaz. Eylem yüklem öğesini oluşturur ken kişilikleri de özne ya da nesne öğesini oluşturur. Yani, çekimli bir eylem, aslında Y+Ö (Okudum. = Okuma eylemini ben yaptım.) veya Y+N (Hastalandım. = Bedenim hastalanmaya konu oldu.) demektir. Örneklere bakıldığında çekimli fiil, cümle gibi görünmekte; ancak, bu yapılarda en az iki öğe bulunma durumu söz konusudur. Dolayısıyla, bu anlambirimcik de cümle tanımında kullanılmamalıdır.

Üçüncü olarak ele alınan „çekimli bir eylemle kullanılan sözcük veya sözcükler dizisi olması" anlambirimciği -cümlenin doğru anlambirimcikleri sorgulanırken görüleceği üzere- cümlenin tanımında kullanılabilecek bir anlambirimciktir; ancak eksiklikleri vardır. Bu eksiklik „bir yüklemle özne veya nesneden birinin mutlaka bulunması koşuluyla onun tamamlayıcılarından oluşan sözdizimi" şeklinde giderilebilir.

Dördüncü olarak listelenen „bir düşünce, fikir, duygu, durum veya olayı tam olarak (okuyan ve dinleyende herhangi bir soruya meydan vermeyecek şekilde) aktarmak için kullanılıyor olması" anlambirimciği de yine cümleyle ilintili olmasına rağmen birtakım eksiklikleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlambirimcik de cümlenin temel özellikleri doğrultusunda „bir kılış, oluş veya durumu aktarıyor olması" diye düzeltilebilir.

Beşinci olarak listelenen „kelime veya kelime dizisi olması" anlambirimciğindeki „kelime olması" ibaresinin cümleyle bir ilgisinin olamayacağı yukarıda zikredildi; ancak „kelime dizisi olması" kısmı „sözdizimi" sözcüğüyle değiştirilerek cümlenin anlambirimciği diye düşünülebilir.

Altıncı olarak listelenen „bazı kurallara göre bir araya gelen ve aralarında birtakım ilişkiler bulunan sözcük dizimi olması" anlambirimciği, yine cümle için doğru; ancak, sadece cümleye has bir durum değildir. Dolayısıyla, cümlenin anlambirimciği olarak kullanılmamalıdır.

Demek ki, cümle tanımı için kullanılan anlambirimciklerden en temele alınanı da dahil olmak üzere pek azı -o da eksik bir şekilde- doğrudur. Öyleyse, cümle teriminin tanımında kullanılacak anlambirimcikler nelerdir ve bu doğrultuda cümlenin tanımı nasıl yapılmalıdır?

Öncelikle, cümlenin en temel anlambirimciği yüklemdir; çünkü, yüklem öğesi olmayan sözdizimine hiç kimse cümle dememektedir. Bir söz dizimine cümle denebilmesi için o dizgenin eksiltili veya eksiltisiz bir yükleme yaslanması gerekmektedir.

İkinci olarak -en az birinin özne veya nesneden olması koşuluyla- dil bilgisel zorunluluktan veya dil kullanıcısının isteğinden dolayı eklemlenmiş yüklemi tamamlayıcı öğelerden oluşmasıdır.

Üçüncü anlambirimcik ise cümlenin gerçekliğine dayanmaktadır. Dilin -aslında- gerçek dünyanın insan zihninde izdüşümünü sağlayan bir semboller dünyası olduğu herkesin malumudur. Bu bağlamda, dil öncesi gerçek dünyada dile aktarılabilecek her şey, canlı veya canlı gibi düşünülen ve canlılık özelliği yüklenenlerin kılış eylemleri (özneli eylemler), canlıya bağlı olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen oluş eylemleri (nesneli eylemler), kılma ve olmaların sonrasında ortaya çıkan durumlar olmak üzere üç grupta değerlendirilebilir. Bu üç grup gerçeklik, semboller dünyası olan dile aktarılırken kılış (özneli) eylemleri kılış fiilleriyle, oluş (nesneli) eylemleri oluş fiilleriyle çeşitli durumlarsa ek-fiil veya yardımcı fiil almış bir isimle vücut bulur. Dolayısıyla, cümle kavramının zihnimizde şekillenmesini sağlayan cümlenin hangi gerçekliğe yaslandığı durumu da „kılış, oluş ve durum" sözcükleriyle karşılık bulmaktadır. Bu nedenle „kılış, oluş ve durum bildirmesi" cümlenin tanımında kullanılabilecek üçüncü anlambirimciktir.

Bu üç anlambirimcikten başka cümle tanımında kullanılabilecek cümleye özgü anlambirimcik de görülmemektedir. Bu durumda cümlenin tanımı: "Cümle, bir yüklemle -biri mutlaka özne veya nesne olmak koşuluyla- ona bağlı en az bir tamamlayıcıdan oluşan ve bir kılış, oluş veya durum bildiren sözdizimidir." şeklinde yapılmalıdır. Bu tanım doğrultusunda ortaya çıkan cümle tiplerini üç örnek cümleyle modelleyebiliriz: "*Yağmur yağıyor*." cümlesi bir oluş cümlesidir ve sadece "*Yağıyor*." şeklinde yüklemle derin yapıdaki anlamı aktarmak mümkün değildir. "*Hava güzel*." cümlesi bir durum cümlesidir ve sadece "*Güzel*." şeklinde verilmek istenen anlam yüklemle ifade edilemez. "*Hasan gitmedi*." cümlesi bir kılış cümlesidir ve sadece "*Gitmedi*." yüklemiyle aktarılmak istenen cümlesel anlam iletilememiş olur. Bu üç cümle de en az iki söz içerdiği için de her cümle mutlaka bir söz dizimi olmak zorundadır.

Yukarıda yapılan cümle tanımı, cümlenin anlam özelliklerinden ziyade yapısını öne çıkarmaktadır; ki, bu da cümlenin anlam aktarımı için kullanılan çok değişik biçimbirimlerden biri olması hasebiyle doğaldır. Yani, cümle yanında sözcük ve sözcük öbekleri de yerine göre bir cümleyle aktarılabilecek anlamı aktarmak için kullanılabileceği için cümlenin „yargı" kavramı

etrafında anlam esaslı bir tanımından ziyade „yüklem" esaslı bir tanım etrafında yoğunlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

BANGUOĞLU, Tahsin (1974); **Türkçenin Grameri**, Baha Matbaası, İstanbul.

ERGİN, Muharrem (1994); **Üniversiteler İçin Türk Dili**, Bayrak Yayınları, İstanbul.

HATİBOĞLU, Vecihe (1982); **Türkçenin Sözdizimi**, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, Ankara.

KARAHAN, Leyla (1991); **Türkçede Sözdizimi**, Akçağ Yayınevi, Ankara.

KARASOY, Yakup, YAVUZ, Orhan, KAYASANDIK, Ahmet, DİREKÇİ, Bekir (2004); **Uygulamalı Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri**, 3. Baskı, Tablat Kitabevi, Konya.

KOÇ, Nurettin (1992); **Açıklamalı Dilbilgisi Terileri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

TOPALOĞLU, Ahmet (1994); **Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü**, Ötüken Yayınları, Birinci Basım, İstanbul.

TOPARLI, Recep, KARATAĞ, Turan, VURAL, Hanifi (1996); **Türk Dili**, Üçüncü Baskı, Seyran Yayınları, Sivas.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.41-56 , TURKEY

OSMANLIDA MANZUM FETVÂLAR VE EDEBÎ DEĞERLERİ

Muhittin ELİAÇIK•

ÖZET

Fetvâ, şeyhülislâm veya müftülerin müşkil konularda kendilerine yöneltilen suallere verdikleri *güçlü cevap*lardır. Fetvâ kelimesi de zaten Arapça genç, kavî, güçlü anlamındaki fetâ kelimesinden türemiştir. Osmanlıda beş asırlık bir sürede 129 şeyhülislâm görev yapmış ve verdikleri fetvâlar zor meselelerde en çok başvurulan kaynaklar arasında yer almıştır. Bu fetvâlar içinde manzum biçimde verilenler de görülmüş ve daima dikkat çekici bulunmuştur. Bu fetvâlar, kalem ve kelamları güçlü şeyhülislâm şairlerce yazılmış olduklarından şekil, muhteva ve edebî yönden diğer fetvâlardan ayrılmış ve sanat yönleri de bulunmuştur. Manzum fetvâlarda vezin ve kafiyece gözetilen bir itina ve özenle seçilmiş kelimelerin yanısıra edebî sanatlar da başarılı biçimde kullanılmıştır. Bu makalede, bu fetvâların daha ziyade, edebî değerleri incelenmektedir.[1]

Anahtar kelimeler: Fetvâ, manzum fetvâ, şeyhülislâm, edebî sanat.

THE FATWAS IN VERSE IN OTTOMAN AND ITS LITERARY VALUES

ABSTRACT

Fatwa is the *strong response* from muftis and sheikulislam to complicated issues which are asked to them. The word fatwa has already “feta” (means brave, young, powerful) comes from the root. In Ottoman,129 sheikhulislam served during five centuries and their fatwas have been the most referenced sources in complicated issues. Among these fetwas are the fetwas which were given poetic too and they have been found remarkable. Now that these fetwas were written from sheikhulislam poets who are good at kalam and writing,they are different from the other fatwas as shape and content and they are found artful too. İn poetic fatwas, literary arts are added to sentences too which are chosen carefully and elaborately on account of rhyme and prosody. In this article, literary feauture and value of these Fatwas will be examined.

Key words: Fatwa, fatwas in verse, shaykh al-Islam, literary art.

• Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: meliacik63@yahoo.com

[1] Bu makale, “Osmanlı”da Manzum Fetvâ Geleneği” Türkiyat Mecmuası, C. 21/Güz, 2011, ss.105-145”de yayımlanan makalemizin yeniden ele alınıp düzenlenmiŞ şekli olup; daha ziyade, fetvâların edebî değerleri üzerinde inceleme yapılmaktadır.

Giriş

İslâm dünyasında nazımla anlatım daima mühim bir vasıta olmuş ve çok sayıda eserin kaleme alınmasına hizmet etmiştir. Bu anlatım, sözü azaltıp ezberlemeyi de kolaylaştırdığından büyük rağbet görmüş,Selçuklu ve Osmanlı sahasında dinî-şer'î ve dinî-tasavvufî olarak iki geniş çerçevede birçok eserin yazılmasına vesile olmuştur[2]. Dinî konuların manzum biçimde yazılma sebepleri "nâzımın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu, tercüme eserlerde aslının da manzum oluşu,talimî konularda manzum yazma geleneğinin mevcûdiyeti, nazire yazma geleneği, kolay okuma ve ezberleme" şeklinde sıralanabilir[3]. Nazımla anlatım, Osmanlı sahasında fetvâ gibi ciddi ve hukuki bir konuda da uygulanmıştır. Bu uygulama daha ziyade, fetvâyı veren şeyhülislâm veya müftünün şair olmasıyla ilgili olmuştur. Manzum fetvâ verilmesinde fetvânın manzum biçimde sorulması da etkili olmuştur. Böyle bir fetvâ da tabiî ki şair veya şiirden anlayan bir şeyhülislâm veya müftüye sorulmuştur. Bu sebeple, manzum fetvâ vermek kişisel tercihle sınırlı kalmış bir uygulama olarak görünmektedir.

Fetvâ

Fetvâ, İslâm hukukunun dört ana kaynağı olan "Kur'ân, sünnet, icma ve kıyas"tan, kıyasın kapsamına giren bir terim olup, ortada bulunan bir olayın hükmünün müftü veya şeyhülislâm tarafından araştırılıp cevaplanması demektir. Bu kelime, "yiğit, genç, kavî, delikanlı" anlamındaki fetâ kelimesinden türemiş ve lügatte "bir olayın hükmünü açıklayıp ortaya koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap" anlamını bulmuştur. Terim olarak ise, "fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap ve ortaya koydugu hüküm" anlamındadır[4]. Verilen cevapla müşkil bir mesele güçlü bir şekilde izah edildiğinden cevaba da fetvâ denilmiştir. İslâm devletlerinde halifeler fakîhlerin fetvâlarına büyük önem vermiş ve müftülerden görüş almadıkça büyük işlere girişmemişlerdir. Emevî halifesi Ömer bin Abdülaziz döneminde iftâ teşkilatı resmen kurulmuş,Memlûklerde ise müftüler devlet yönetiminde etkin biçimde yer almaya başlamışlardır. Osmanlı Devleti'nde de birçok mühim olayda fetvâya başvurulmuş ve özel hukuku ilgilendiren fetvâlar kişilerin, kamu hukukunu ilgilendiren fetvâlar ise idarecilerin isteği üzerine verilmiştir[5]. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi, kayınpederi şeyh Edebâli(ö.1326)'yi fetvâ işlerine, bacanağı Dursun Fakih'i de kazâ (yargı) işlerine bakmakla görevlendirmiş,şeyh Edebâli'nin vefatı üzerine Dursun Fakih onun görevini de üstlenmiştir[6]. Osmanlıda idarî sistem ve müesseselerin gelişmesiyle birlikte, 15.yüzyıl başlarında Meşihat makamı tesis edilmiş,taşralarda ise müftüler bu makama bağlı olarak bu işi yürütmüşlerdir.

Fetvâları ihtivâ eden eserler genellikle *Fetvâ/Fetâvâ*, *Nevâzil, Vâkıât, Mesâil, Es'ile-Ecvibe, Hizâne, Muhît, Muhtasar, Müntahab, Mesâil, Hulâsa* ve *Mecmûa* gibi başlıklar altında toplanmıştır[7]. Fetvâ kitaplarında konular "mes'ele-el-cevâb" şeklinde sıralanmış ve bunlar fetvâ

[2] A. S. Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *TDAY Belleten*, 1972, s.35-80. Mustafa Ergün, *Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları*, AKÜ A.Dil-Tarih ve Kültür Araş. Dergisi, Afyon, 1996, s. 2; R.Cici, *Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar*, UÜ İFD, Bursa 1999, 8/8, s. 231, 233.

[3] Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler*, Eski Türk Edb. Araştırmaları, MEB, İstanbul 1998, s. 350.

[4] Ebu'l-Ula Mardin, "Fetvâ", C. IV, *İA*, İstanbul 1977, s. 582; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1976, C. I, s. 246; Fahrettin Atar, "Fetvâ", *DİA,* C. XII, İstanbul 1995, s. 486.

[5] Atar, agm., s. 488.

[6] Osmanlı ilmiyesi ahî şeyh şeyh Edebali'nin başkanlığında Dursun Fakih (ö.1327) ile başlamış Davûd-ı Kayserî (ö.1351) ve Molla Fenârî (ö.1424) ile devam etmiştir. Yıldırım Bayezid döneminde ilk talebe kanunnâmesi çıkarılmış Fatih zamanında medreseler derecelendirilmiştir (Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005,s.153-155). Osmanlı medreselerinde kitapları en çok okutulan âlimler Selçuklu dönemi âlimlerinin yanında İbni Hâcib (ö. 1248), Taftâzânî (ö. 1389) ve Seyyid şerif Cürcânî (ö. 1413) vb. âlimler olmuştur (Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 42, 43).

[7] Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2007, Doktora Tezi, s. 68.

verenin bizzat kendisince veya genellikle öğrencilerince fıkhî baplara göre düzenlenmiştir. Kadıların en çok başvurduğu fetvâ kitapları Ebussuud Efendi'nin fetvâları ile Müeyyedzade Abdurrahman Efendi'nin (ö.1516) *Mecmua-i İbni'l-Müeyyed*, Sadi Çelebi'nin (ö.1538) *Fetâvâ-i Sadiyye*, Zekeriyazade Yahya Efendi'nin (ö.1644) *Fetâvâ-i Yahya Efendi*, Balizâde Mustafa Efendi'nin (ö.1658) *Fetâvâ*, Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1687) *Fetâvâ-i Ankaravi*, Feyzullah Efendi'nin (ö.1703) *Fetâvâ-i Feyziyye*, Menteşizade Abdurrahim Efendi'nin (ö.1716) *Fetâvâ-i Abdurrahim*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö.1743) *Behcetü'l-fetâvâ*, Dürrizade Mehmed Efendi'nin (ö.1800) *Neticetü'l-fetâvâ* adlı eserleri olmuştur[8].

Osmanlı'da yaklaşık beş asırlık sürede 129 şeyhülislâm görev yapmış ve ilk atama Rumeli'ye başmüftü atanan Elvan Fakîh ile olmuştur. Osmanlı'da şeyhülislâmlar daima ilim ve sanat erbabı kimselerden olmuş ve şair, bestekâr, tarihçi, hukukçu, devlet adamı gibi birçok kimliğin de sahibi bulunmuşlardır, protokolde hep önce gelmişlerdir. Osmanlı devlet teşkilatında şeyhülislâmın mevkii, Fatih kanunnamesinde şöyle belirtilmiştir: "*Ve şeyhülislâm ulemânun reîsidür ve muallim-i sultânî dahi kezâlik serdâr-ı ulemâdur. Vezîr-i a'zamun, anları riâyeten üstüne olmak münâsibdür ammâ müftî ve hoca sâir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdur ve tasaddur dahî ederler.*"[9] Kanuni dönemine kadar dokunulmazlığı bulunan şeyhülislâmlar bu dönemden itibaren azil, katil, istifa gibi olayları da yaşamışlardır. İslâm dünyasında ilk dönemlerde meseleler sözlü olarak sorulup cevaplanmışken bu durum daha sonraları genellikle yazılı olmuştur[10]. Osmanlı'da herhangi bir konuda Fetvâ Emini Dairesi'ne başvurularak yazılı olarak sorulan meseleler fetvâ emini kâtibince *mesele* adı altında şer'î usule göre sâkk usulüyle, dokuz parmak uzunluğunda ve dört parmak eninde bir kağıt üzerine küçük harflerle talik kırması hatla yazılırdı[11]. Fetvâlarda erkekler için Zeyd, Amr, Bekir, Halid, Velid; kadınlar için Hind, Zeyneb, Hatice, Ümmü Gülsüm, Rabia gibi hayali isimler kullanılmış ve fetvâların altlarına şeyhülislâmların bizzat imza atmaları gerekmiştir[12].

Fetvâ mecmuaları genellikle klâsik fıkıh kitaplarındaki kitâb ve bâblara göre düzenlenmiş ve mecmuaların çoğunda fetvânın kaynağı belirtilmiştir. Bazı fetvâ derlemelerinin kenarlarına ilave fetvâlar da yazılmış ve bunlar genellikle kitabın sahibince derlemeyi zenginleştirmek için kopya edilmiştir. Mesela Minkarizâde Yahya Efendi'nin fetvalarının bulunduğu *Fetâvâ-yı Ataullah Efendi*'nin bir nüshasında, muhtemelen önceki sahiplerince yazılmış, değişik müftülere ait yüzlerce kenar fetvâsı bulunmaktadır[13]. Fetvâ kitaplarında *vakf, talâk, beyʻ ü şirâ, nikâh, kazâ, muhakeme* gibi konuların çokluğu dikkati çekmektedir. Fetvâ mecmuaları genellikle 17-18. yüzyıllara ait olup bunların en meşhurları: Minkarizâde Yahya Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ataullah*, Ankaralı Mehmed Emin Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ankaravî*, Çatalcalı Ali Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Seyyid Feyzullah Efendi'nin *Fetâvâ-yı Feyziyye*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin *Behcetü'l-Fetâvâ*, Dürrîzâde Mehmed Efendi'nin *Neticetü'l-Fetâvâ*'sıdır[14].

Osmanlı'da nazmen fetvâ verme uygulaması

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislâm veya müftüler fetvâlarını manzum hâlde de yazmış ve böyle fetvâlar büyük ölçüde, meselenin manzum hâlde sorulmasından dolayı olmuştur. Giderek

[8]M. Akif Aydın, *Osmanlı'da Hukuk, Osmanlı Devleti Tarihi,* C. II, Feza Gazetecilik, İstanbul 1999, s. 416. Hayri Ergin, 18. yy. fetvâlarına Göre Osmanlı'da Günlük Hayat (Behcetü'l-fetâvâ Örneği), Gazi Üni., SBE, Ankara 2006, ylt, s.17-18.
[9]Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri,* C. I, İstanbul 1990, s. 318.
[10]Atar, agm, s.494.
[11] Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetvâ Müessesesinin Bazı Tezahürleri", (çev.Fethi Gedikli), *Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 9/1-3, 1995, s.291; Colin Imber, *Ebussuud: The Islamic Legal Interpretation*, California 1997, s.56.
[12] İH.Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK Ankara 1965, s. 200-201.
[13]Ali Yaycıoğlu, Ottoman Fatwa (An Essay on Legal Consultation in the Ottoman Empire), Ankara 1997, Bilkent Üni. yüksek lisans tezi (ylt), s. 98, 99.
[14] Yaycıoğlu, agt., s. 91-95.

gelenek hâline gelmiGolan bu uygulamada manzum fetvâyı veren Geyhülislâm veya müftünün Gair olmasının büyük etkisi olmuGtur. Manzum hâlde fetvâ veren Geyhülislâm veya müftülerin baba, oğul, kardeG,amca vs. yakınlarından birisinin de Gair olması dikkati çeken bir durumdur. Mesela, Hoca Sadeddin, Bahâî Mehmed, Ebû Saîd, Bostânzâde Mehmed ve YeniGehirli Abdullah Efendiler kendileri Gair oldukları gibi, yakınlarından da birçok divan Gairi bulunan Geyhülislâmlardır. ġu ana kadar, kütüphanelerde bulunan "Mecmûʿa-i Fetâvâ, Hulâsatü'l-fetâvâ, Sefîne-i Fetâvâ" vb. adlar altında kayıtlı fetvâ kitaplarından yaklaGık 5000 yaprak (10000 sayfa) taranmıG ve toplamı 250 beyiti bulan 22 manzum fetvâ tespit edilmiGtir. Manzum fetvâlarda, sanat kaygısı ve edebî tekellüfat pek görülmese de, güçlü Gairlerce kaleme alındıklarından, sıradan nazım parçaları oldukları da söylenememektedir. Elimizdeki 22 manzum fetva Geyhülislâmlık yapmıG olan Ebussuʿûd Efendi(ö.1574), Hoca Saʿdeddîn Efendi (ö. 1599), Muhammed bin Saʿdeddîn Efendi (ö.1615), Muhammed Bahâî Efendi (ö.1653), Ebû Saʿîd Mehmed Efendi, Bostânzâde Mehmed Efendi (ö.1598) ve YeniGehirli Abdullah Efendi(ö.1744)'ye aittir. Kadılık ve müderrislik yapmıG Seyyid Mehmed Rıza (ö.1671)'ya ait de üç manzum fetvâ bulunmaktadır. Bu fetvâların bazıları cevabıyla birlikte sadece 3-4 beyitken, bazıları 20 beyite çıkmaktadır. Toplam 220 beyit olan bu fetvâların konuları Göyle sıralanabilir: *Gasp, vasiyet, katl, mal taksimi, talak, erkeğe ipek giymenin hükmü, köle alım satımı, sulh davasında vekâlet, merʿaya harman yapmanın hükmü, zengin bir imamın dilenmesinin hükmü, vasînin verdiği sözden dönmesi, ilkâ-i cenîn, sulh davasında vekâlet, sefere asker göndermemenin hükmü, kahvenin hükmü, katl, gasp ve şahitlik, köle alımında vekaletin hükmü, ücretle imâmetin hükmü, ölen Zeyd'den hamile kalan iki ayrı çocuğun miras taksimi, gaip olanın miras taksimi, zimmî Zeyd'in ümmülveledinin İslâm'a gelmesi durumu, cariyesine verilen talakın hükmü.*

Manzum fetvâların edebî değerleri

Manzum fetvâlar dil ve edebî yönden, dikkati çeken bazı özellikler göstermektedir. En önemli özellik, Geyhülislâmlar için kullanılan, mübalağa da ifade eden övgü dolu ifadelerle teGbihlerdir. Bu övgülere büyük ölçüde, Geyhülislâm veya müftünün yaptığı hizmetin büyüklüğünü anlatmak için baGvurulduğu anlaGılmaktadır. Fetvâ, müGkil konuların güçlüğünü çözen "güçlü cevap" anlamına geldiğinden, bu cevabı veren Geyhülislâm veya müftünün de büyük bir hizmet yapmıG olduğu telakki edilmiGtir. Bu yüzden bu ifadeler teGbih sanatının güzel örnekleriyle sunulmuGtur. AGağıda bunlara ait örnekler görülmektedir:

Muhammed Bahâî Efendi için:

Kudsiyân müGkilâtını câyiz
Hâk-i pâyünden itse istiftâ
Zât-ı pâkün gibi sadefçe-i kevn
Bir güher itmedi dahı peydâ
Hak budur buldı sâhibin Gimdi
„Gilm ü fazl u maʿârif ü takvâ
"Gökteki meleklerin, müşkillerini senin eşiğine getirip sormaları uygundur. Kâinatın küçük sedefi daha senin temiz zâtın gibi bir inci ortaya koymadı. Şimdi ilim, fazl, irfan ve takva gerçekten sahibini bulmuştur."

Hâtemü'l-müctehidîn hazret-i Geyhü'l-Gislâm
Ki ser-â-pâ heme „ilm ü hüner ü fazl u kemâl
Mahber-i fazlı süveydâ-yı dil-i dânâyî
Kilk-i fetvâ-rakamı „ukde-güGâyı iGkâl
Baştan ayağa hep ilim, hüner, fazilet ve olgunluk sahibi olan, müçtehitlerin sonuncusu saygın Şeyhülislâm. Olgunluğunun diviti alimlik gönlünün süveydası; fetvâ yazan kalemi de güçlük düğümünün açıcısıdır."

Ey kalem-perdâz-ı hikmet-sâz-ı dîn
Vey zevât-ârâ-yı hükm-i Kirdigâr
Ey müfti-i zamâne vü hallâl-ı müşkilât
Zât-ı şerîfün ekmel ü keşşâf-ı rûzigâr
"Ey dinin hikmetler yapan kalem düzücüsü! Ey Allah'in hükmünün zâtlarını (divitlerini) süsleyen! Ey devrin müşkilât çözen müftüsü! Şerefli zâtın, zamanın keşşâfı ve en olgunudur."

Ebû Sa'îd Efendi için:

Dinle ey müfti-i hak-gûy u hakâyık-iz'âân
Bu iki müşkilimüz hall idüp eyle ihsân
"Dinle ey hakikatleri anlayan ve hak söyleyen müftü! Lütfedip bu iki müşkilimizi çözerek iyilik et ve Rahîm ve Rahmân'in lütuflarına er."

Ey şeref-i zâtı sa'âdet-nümâ
Hazret-i 'allâme müşkil-güşâ
"Ey mesut ve şerefli, müşkil çözücü saygın bilgin!"

Hoca Sa'deddîn Efendi için:

Ey ser-efrâz-ı -i fuzalâ (Ey fâzıllar fırkasının lideri); *Müfti-i 'âlem* (Dünyanın müftüsü)

Muhammed bin Sa'deddîn Efendi için:

Ey re'îs-i mecâmi'-i 'ulemâ
Ey sezâvâr-ı 'izzet ü tebcîl
"Ey alimler topluluğunun reisi, ey izzet ve ululamaya layık olan zât!"

Bu su'âle virüp cevâb-ı savâb
Âhiretde bulun sevâb-ı cezîl
"Bu suale doğru bir cevap verip ahirette bolca sevap bulunuz."

Bostânzâde Mehmed Efendi için:

Ey ser-efrâz-ı zümre-i 'ulemâ
Eyle tahkîk nicedür fetvâ
"Ey ulema zümresinin lideri! Bu işte fetvânın nasıl olduğunu araştır."

Ey re'îs-i eimme-i 'ulemâ
şeyhü'l-İslâm-ı muktedâ-yı enâm
"Ey halkın kendisine tâbi olduğu şeyhülislâm, ey ulemanın imamlarının reisi!"

Müfti-i müşkil-i savâb u hatâ
Mesned-ârâ-yı mahfel-i fetvâ
"Fetvâ derneğinin makamını süsleyen, doğru ve yanlışın güçlüğünü çözen müftü."

Edebî sanatlar bakımından genellikle fakir bir görüntü içinde olan manzum fetvâlar, şairlikleri de bulunan şeyhülislâmlarca kaleme alındıklarını belli edecek kadar da zarif ve ince bir üslupla yazılmışlardır. Bu fetvâlar soru ve cevaba dayalı olduklarından vezin, kafiye ve kullanılan

birkaç edebî sanat dışında fazla bir edebî değer taşımamışlar; ancak, bazı beyitlerde bu yargıyı çürüten başarılı edebî sanat ve ifadeler yer almış ve tevriye, kinaye ve mecazların güzel örnekleri sunulmuştur. Bu fetvâlarda kullanılan edebî sanatlar daha ziyade, müftü veya şeyhülislâmlara atfedilen övgü dolu ifadelerle teşbih sanatında yoğunlaşmaktadır. Aşağıda verilen beyitlerde bu durumu görmek mümkündür:

Muhammed Bahâî Efendi için, örnekleri yukarıda verilen beyitlerde *"sadefçe-i kevn,, akl-ı küll-fıtrat*, *yegâne-i dehr*, *süveydâ,, ukde-güşâ, kalem-perdâz, hallâl-ı müşkilât, keşşâf"* gibi benzetmeler yapılmıştır:

Bostânzâde Mehmed Efendi için "*re'îs-i eimme-i ,ulemâ*, *mesned-ârâ-yı mahfel-i fetvâ*, *müşkil-endâz-ı mahfel-i ulemâ* gibi benzetme ve tanımlar yapılmıştır.

Yenişehirli Abdullah Efendi için "*kâ'id-i rekb-i cümle-i fuzalâ* (fâzıllar alayının serdarı), *bahr-ı râ'îk* (saf ve katışıksız bir deniz), *gülşen-i fıkha nehr-i fâ'îk* (fıkıh gülbahçesinin üstün bir nehri), *cemîlü'ş-şiyem hıdîv-i kerîm* (güzel huylara sahip, cömert vezir) benzetmeleri yapılmıştır

Abdülkerim Efendi için, *ukde-güşâ-yı müşkil-i nâs* (insanların müşkilinin düğümünü çözen), *miftâh-ı fuzûl u kenz-i ecnâs* (çeşitli türlerin hazinesi ve faziletlerin anahtarı), *mir'ât-ı cemâl-i ,ilm ü a'mâl* (ilim ve amel güzelliklerinin aynası), *mısbâh-ı revâh-ı feyz ü efzâl* (fazilet ve irfan neşesinin kandili) benzetmeleri yapılmıştır.

Bu fetvâlarda teşbih sanatı dışında tevriye, telmih, istihdam, mecaz, kinaye, mübalağa gibi edebî sanatlar da kullanılmıştır. Bunlara ait örnekler aşağıdaki beyitlerde görülebilir:

Mübalağa:
Kudsiyân müşkilâtını câyiz
Hâk-i pâyünden itse istiftâ

Zât-ı pâkün gibi sadefçe-i kevn
Bir güher itmedi dahı peydâ

Olsa ger ,ahdün ictihâda karîn
İhtilâf eylemez idi fukahâ

Bu beyitlerde *"Gökteki melekler müşkillerini senin eşiğine gelip sorsalar yeridir. Kâinatın küçük sedefi daha senin temiz zâtın gibi bir inciyi ortaya koyamadı. Eğer senin zamanın içtihat devrine yakın olsaydı, fakihler ihtilafa düşmezdi."* denilerek gulüv derecesinde mübalağalar yapılmıştır. Bu mübalağalar, verilecek cevap öncesinde biraz da tavlama amacı gütmektedir.

Mecaz-ı mürsel:
Bir su'âlüm var ey yegâne-i *dehr*
Dileyim *hâk-i pâyüne* inhâ

Sadr-ı fetvâda dâyimâ Yâ-Rab
Ola *kilk-i benânı* ,ukde-güşâ

Birinün zikrini tayy eyleyelüm
Gelmeye nâkilüme levs-i *duhân*

Bu beyitlerde genel anlamı zaman ve dünya olan *dehr* kelimesi, Osmanlı veya İslam dünyası anlamında özel anlamda kullanılmıştır. Ayağın tozu demek olan *hâk-i pây* ayak basılan yer, makam

anlamında; *sadr-ı fetvâ* ise mahal ilişkisiyle, fetvâ makamı, şeyhülislamlık makamı anlamında kullanılmıştır. *Kilk-i benânı*, sebep ilişkisiyle, parmaklarıyla tuttuğu kalemle yazdığı fetvâ anlamında kullanılmıştır. *Duhân* ise, parça-bütün ilişkisiyle tütün, sigara anlamında kullanılmıştır. Böylece, mecaz-ı mürsel sanatı bu beyitlerde başarılı biçimde kullanılmıştır. Üçüncü beyitte, telmih ve tariz de söz konusu olup, tütün içme adetine telmihle: *"sözüme tütünün pisliği gelmesin* şeklinde tarizkâr bir ifade kullanılmıştır.

Tevriye, kinâye, istihdâm:

Hoca Sadeddin Efendi'nin fetvâsında geçen *Cerr-i mûsâ olur harâm-ı kabîh - Cezm ider ref' ü nasbı cerr-i sarîh* şeklindeki beyitte tevriyeli ve kinayeli bir kullanım görülmektedir. Burada Arapça bir gramer kaidesine telmih yapılarak cevap verilmiştir. Bu beyitte, Arapça bir nahiv kaidesine göre, bir harf-i cerr (tevriye ile: para almak), "ref' (bir kelimenin ötreli hâlde özne olma durumu; tevriye ile: azil)" veya "nasb (bir kelimenin fethalı hâlde nesne olma durumu; tevriye ile: atama)" durumunu açıkça cezm etmektedir. Yani, bir imamın menfaat karşılığı para alması haram olup, ref'i yani azli kesin, nasbı yani atamayı da kesilip yok edilmiş hâle getirmektedir. Bu beyitte istihdam sanatı da bulunmakta ve birkaç anlamı bulunan *cezm* kelimesi *kat'î* anlamıyla ref' kelimesini; *kesmek* ile de nasb kelimesini istihdam etmektedir. Bu fetvâ, manzum fetvâların edebî değeri için gösterilebilecek güzel örnekler arasındadır.

Benzer bir örnek de Bostânzâde Mehmed Efendi'nin fetvâsında görülmektedir. Hayalî olarak, "Zeyd'in ‚Amr'i döğdüğünü gören Hind'in korkudan çocuk düşürdüğü bellirtilerek: *gurre gerekir mi?*[15] diye sorulmuş ve bu soruya: "Bu şekilde cenin düştüğünde Hind'e hiç gurre (parlak, güzel) yüzü gösterilir mi" diye tevriyeli ve tecâhül de içeren bir cevap verilmiştir. Burada fıkhî bir terim olan *gurre* kelimesi üzerinde oynanmıştır. *Gurre* "parlaklık; her şeyin başlangıcı; kameri ayların ilk günleri" demektir. Köle, cariye ve malların en seçkinlerine *gurretü'l-emvâl*; güzel ve parlak yüze vech-i agarr; açık ve nurani alına da *cebhe-i garra* denilmiştir. Gurrre, fıkhî bir terim olarak "düşürülen bir ceninden dolayı verilmesi gereken malî bir tazminat" olup, Hanefîlerde 500, şafiîlerde 600 dirhem gümüştür. Fetvâ şöyledir: *"Hind, Zeyd'in Amr'i döğdüğünü görüp korkudan çocuk düşürse diyet cezası gerekir mi; Zeyd'e ceninin düşmesinin sebebi sensin denilerek diyetin onda birinin yarısını ver denilir mi? El-cevâb: Ceninin düşmesi bu şekilde gerçekleştiğinde, Hind'e(Hind) hiç gurre yüzü gösterilir mi(gösterebilir mi)?"* Parantez içine alınmış kelimeler metindeki şekil olup, fetvâ bu şekilde okunduğunda şöyle bir anlam da çıkmaktadır: *"El-cevâb: Ceninin düşmesi bu şekilde gerçekleştiğinde, Hind hiç gurre yüzünü gösterebilir mi?"* Yani, *"bu durumda Hind, (korkudan) hiç düşen cenini gösterebilir mi"* veya *"bu durumda Hind, hiç parlak, güzel yüzünü gösterebilir mi; kendisini belli edip bu durumunu ortaya koyabilir mi"* şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Bu fetvâ da, manzum fetvâlarda ne derecede iddialı edebî sanatlar kullanılabildiğini gösteren bir örnek olmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere bu fetvâlar, Divan şiirinin güçlü temsilcilerinden şeyhülislâm şairlerce yazılmış ve gazel ve kasidelerin seçkin beyitleriyle boy ölçüşebilecek düzeyde bulunmuşlardır. Ancak, fetvâların bütün beyitlerinin edebî yönden bu şekilde iddialı olması da beklenmemelidir. Fetvâların fonksiyonları düşünüldüğünde böyle bir iddia zaten sözkonusu olmaz. Bu sebeple biz burada sınırlı sayıda örnek verebildik. Elimizde bulunan 22 manzum fetvânın 250 beyti analitik biçimde incelendiğinde, konularının çeşitli fıkhi ayrıntılardan ibaret bulunduğu ve önceliğin bu konuların en kısa yoldan izah edilmesi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu fetvâların edebî yönden fazla bir iddiasının bulunmadığını, ama yer yer, edebî yönden çok güzel örnekler sunulduğunu belirtmek durumundayız.

Son olarak, elimizdeki manzum fetvâlarda dil, üslup, kafiye ve cinasların başarılı biçimde kullanıldığını, vezinlerin de çoğunlukla kusursuz olduğunu belirtelim. Az da olsa bazı vezin kusurları göze çarpmaktaysa da, bunların istinsahtan kaynaklandığı hemen belli olmaktadır. Bu

[15] Düşürülen bir ceninden dolayı verilmesi gereken tazminat. (Bk. 13.fetvâ)

fetvâlarda en çok kullanılan kalıp 12 fetvâ ile cedîd bahrinden olup, onu remel bahri 6, hezec bahri 2, muzari ve serî‘ bahirleri de 1‘er fetvâ ile izlemektedir. Fetvâları nazım şekillerine göre incelediğimizde de 15‘i kıt‘a (12‘si xa xa xa…, 3‘ü aa xa xa…biçiminde) ve 7‘si de mesnevi (aa bb cc..) nazım şekliyle karşımıza çıkmaktadır.

MANZUM FETVÂLARDAN ÖRNEKLER[16]

Elimizde bulunan 22 manzum fetvâdan bazılarının metinleri aşağıda verilmiş olup, makalenin hacminin çok genişlememesi için fetvâların yaklaşık yarısı seçilmiştir.

1.[17]

fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün
Ey Hudâvend-i ‘akl-ı küll-fıtrat
Ki cenâbundur a‘lem-i ‘ulemâ
Kudsiyân müşkilâtını câyiz
Hâk-i pâyünden itse istiftâ
Zât-ı pâkün gibi sadefçe-i kevn
Bir güher itmedi dahı peydâ
Hak budur buldı sâhibin şimdi
‘İlm ü fazl u ma‘ârif ü takvâ
Olsa ger ‘ahdün ictihâda karîn
Ihtilâf eylemez idi fukahâ
Bir su‘âlüm var ey yegâne-i dehr
Göndeyim hâk-i pâyüne inhâ
Zeydün ‘abdini gasb idüp Hâlid
Nefsini kesse ücrete meselâ
Ücretiyle ol ‘abd-i magsûbun
Yine bir ‘abd-i âhar itse şirâ
Ba‘dehu ol gulâmı Zeyd-i fakîr
Görse isbât eyleyüp da‘vâ
Sâbit oldukda Zeyd alur mı ‘abdin
Bu su‘âlümde şübhe yok ammâ
Yed-i Hâlidden ‘abd-i sânîyi de
Kâdir olur mı almağa şer‘â
Sadr-ı fetvâda dâyimâ Yâ-Rab
Ola kilk-i benânı ‘ukde-güşâ

el-cevâb:
Kesb-i ‘abdile alınan ‘abdi
Alımaz Zeyd gerçi kim ammâ
Hâlide Tayyib olmayup ol ‘abd
Göndere anı tasadduk-ı fukarâ
Ketebehü’l-fakîr Muhammed Bahâî ‘afâ ‘anhu

[16] Manzum fetvâlar için yararlanılan ana kaynak, Almanya‘nın München şehrindeki Bayerische Staatsbibliothek‘te tespit edilen “Cod turc 266”nolu yazma eserdir. “yazmalar.gov.tr” den de geniş ölçüde faydalanılmıştır.
[17] Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc 266.

2.[18]

fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
Hâtemü'l-müctehidîn hazret-i şeyhü'l-İslâm
Ki ser-â-pâ heme ʻilm ü hüner ü fazl u kemâl
Mahber-i fazlı süveydâ-yı dil-i dânâyî
Kilk-i fetvâ-rakamı ʻukde-güşâyı işkâl
Mâlınun nısfını Hind itse vasiyyet Zeyde
Baʻdehu rıhlet idüp göçse cihândan fi'l-hâl
Zevc-i metrûkı ʻAmır kalsa hemân bes vâris
Müşterek ola mı zevciyle ʻaceb beytü'l-mâl
Nısfı mûsâ-leh olan Zeyd ider mi ihrâz
Nısf-ı bâkî nicʻolur ʻAmra nedür hisse-i mâl
Nicedür emr-i şerʻ-i mesʻele (hem) müftiye
Nicedür kavl-i esah yâ nicedür sıdk-ı makâl

el-cevâb:
Nısfı mûsâ-leh olan Zeyd alur bî-minnet
Nısf-ı âhardadur ancak sühan-ı ehl-i kemâl
Nahlet-i Hindi ki zevc itmese aslâ (ancak) tecvîz
Süls-i külli ol alur südsin alur beytü'l-mâl
Münderic zımn-ı meşâhîr-i kütübde bu kelâm
Mündemic simat-ı teʼlîf-i selefde bu makâl
Ġayrımemişsûret-i tecvîze işâret birisi
Kılmamışnevk-i kalemle biri hall-i işkâl
Lîk üstâd-ı ecelKâdi Zahîrüddînün
Vâlid-i mâcidi tahrîre iderlerse suʻâl
Dir ki tecvîz idicek zevc alur evvel rubʻın
Beyt-i mâla konılur fazla kalan rubʻu'l-mâl
Ketebehü'l-fakîr Muhammed Bahâî ʻafâ ʻanhu

3.[19]

mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün
Ey müfti-i zamâne vü hallâl-ı müşkilât
Zât-ı şerîfün ekmel ü keşf-i rûzigâr
Fevt oldı Hind zevcini hem vâlideynini
Hembir kızını terk idüp ey müfti-i kibâr
Şerʻ-i şerîfle nice olur kısmeti bunun
Gâfildurur bu mesʻeleden kâdî-i diyâr

el-cevâb:
Zevcine rubʻu vâlideye süds olup nasîb
Nısf ile süds duhter ile mâdere değer
Nassâ egerçi on ikiye mahrec-i sihâm
Ammâ ki biʻz-zarûre on üçe (hem) ʻavl ider
Ketebehü'l-fakîr Muhammed Bahâî ʻafâ ʻanhu

[18] Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc 266.
[19] Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc 266.

4.[20]

fe'ilâtün(fe'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilün
Dinle ey müfti-i hak-gûy u hakâyık-izʿâân
Bu iki müÇkilimüz hall idüp eyle ihsân
Zeyd „Amr ile latîfe iderek
Tütünün hallini itse izʿân
Zeyd dahi dise ki hall ise eger
BoÇola zevcem olan Hind el-ân
BoÇolur mı kiÇnün avratı böyle sözile
Var mıdur hürmetine iÇbuduhânun burhân
Birisi dahı bir ehl-i hirefe
Beyʿ idüp bir nice kantâr ketân
Vaʿdesi olmadın anun itmâm
ÂteÇe yansa olup cümle ziyân
Beyʿ iden kıymetin anun andan
Almaya kâdir olur mı ol cân
Lutf idüp müÇkilimüz hall idüben (hem) sultân
Olasın mazhar-ı eltâf-ı Rahîm ü Rahmân

el-cevâb:
Dinle ey nâzım-ı sâhib-„irfân
Çdelüm müÇkilüni hall ü beyân
Birinün zikrini tayy eyleyelüm
Gelmeye nâkilüme levs-i duhân
Yed-i bâyiʿde halâl oldı ise
Alımaz akçasını kıl izʿân
MüÇterî vazʿ-ı yed itdükde eger
Muhterik oldı ise ol ketân
Semenin bâyiʿe lâ-büdd virüp ol
Gerçi bî-çâre çeke haylî ziyân
Böyledür hükm-i Çerîʿat bunı bil
Nazar-ı pâküni eyle imʿân
Ketebehu EbûSa'îd el-fakîr „afâ „anhu

5.[21]

fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Bir imâmun gınâsı muğni iken
Kılsa dâʿim suʿâl-i vech-i sarîh
Ana yevm-i cezâ „azâb ola mı
Ya ana iktidâ olur mı sahîh

el-cevâb:
Cerr-i mûsâ olur harâm-ı kabîh
Cezm ider refʿ ü nasbı cerr-i sarîh
Ketebehu Sa'deddîn

[20] Bayerische Staatsbibliothek Cod.Turc 266.
[21] Bayerische Staatsbibliothek Cod.Turc 266.

6.[22]

fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Ey re'îs-i mecâmi'-i ,ulemâ
Ey sezâ-vâr-ı ,izzet ü tebcîl
Bu su'âle nedür cevâb-ı savâb
Bize eyle beyân ,ale't-tafsîl
Zeyd bir kulını virüp ,Amra
Eylese bey' içün anı tevkîl
,Amr dahi satup kulı BiÇre
Semenin eylese anun te'cîl
Câ'iz olur mı böyle bey'i anun
Yoksa lâzım mıdur anı ta'cîl
Bu su'âle virüp cevâb-ı savâb
Âhiretde bulun sevâb-ı cezîl

el-cevâb:
Zeyd itdükde ,Amrı bey'e vekîl
Virmese ana ruhsat-ı te'cîl
Ḫilâf eylemiÇrivâyetler
Budur ammâ sahîh-i kavl-i cemîl
Anı câ'iz görür imâm-ı hümâm
Müddeti ola ger kasîr ü tavîl
Sâhibi görmüÇanı kim câ'iz
Müte'ârif ise eger te'cîl
DimiÇammâ Ḫimâm Ebî Yûsuf
Ahsen-i vechile idüp tafsîl
Bey'i Zeydün ticâret içün olup
,Amrı ol bey'e itmiÇise vekîl
Bir ecil ile satsa kim ol kul
Satıla ol semenle bi't-te'cîl
Câ'iz olur bu vechile bey'i
Lâzım olur ki eyleye ta'cîl
Olsa ammâ ki bey'i hâcet içün
,Amrı anunçün eylese tevkîl
Câ'iz olmaz mü'eccelen bey'i
Budurur muktezâ-yı sevk-i delîl
Virilüp bu kelâmıla fetvâ
Böyledür nakl-i hâdiyâne sebîl
Olalar gark-ı bahr-ı rahmet-i Hak
Bulalar âhiretde ecr-i cezîl
Kâle hâzâ Muhammed ibni Ebî
Es'adin Sa'din ,asrihi bi-delîl
İmle'en minhü mennihi ebeden
Ebbeduni kerâmeten ve cemîl[23]
Ketebehu Muhammed bin Sa'deddîn-i fakîr ,afâ ,anhu

[22] Bayerische Staatsbibliothek Cod.Turc 266.
[23] Bu fetvâda kaynak gösterilen Muhammed ibni Ebî Es'ad Sa'd'ın, kendi asrında verdiği delille Sadedin Efendi'ye ikramda bulunduğu belirtilmiÇir.

7.[24]

mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün
Zeyd „Amrı dögerken göricek korku ile
Ilkâ-i cenîn itse eger gurre olur mı
Sensin sebeb ilkâ-i cenîne diyü Zeyde
„Öŋri diyetin nısfını var vir dinilür mi

el-cevâb:
mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün
Bu vechle vâki' olıcak sıktı cenînün
Hîç Hinde „aceb gurre yüzi gösterilür mi[25]
Bostânzâde

8.[26]

fe'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
Müfti-i müşkil-i savâb u hatâ
Mesned-ârâ-yı mahfel-i fetvâ
Müşkilüm var cenâbuna geldüm
Eylerem hazretünden istiftâ
Dinle ey sâ'il-i savâb u hatâ
Müşkil-endâz-ı mahfel-i „ulemâ
Kahve hakkında zikr olan şübehât
Vahîdür cümlesi medâr-ı riyâ

Evvelâ balgamı izâle eder
Eridip mahv ider komaz aslâ
Gaseyân ile kayye mâni'dür
Nef'i var ağza dahi dir hükemâ
Bostânzâde Mehmed Efendi

9.[27]

fe'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
Ey şeref-bahş-ı mesned-i iftâ
Kâ'id-i rekb-i cümle-i fuzalâ
Ilm ü fazl içre bahr-ı râ'îksin
Gülşen-i fıkha nehr-i fâ'îksin
Bir su'âlim var ey kerîmü'ş-şân
N'ola itsen cevâbıla ihsân
Zeyd bir karyeye varup bağyen
Bassa ol karye evlerin „amden
Katl idüp bî-güneh bir insânı
Dahi gasb itse niçe hayvânı

[24] Bayerische Staatsbibliothek Cod.Turc 266.
[25] Nüshada : "Hîç Hinde„aceb gurre yüzi gösterebilür mi" şeklinde. (BSB cod 266)
[26] Bu fetvâ, sualiyle birlikte 64 beyit olup, uzunluğu sebebiyle sadece soru ve cevap kısmı alınmıştır.
[27] *Behcetü'l-fetâvâ*, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Turc 54, yk. 48a; yazmalar gov.tr: 03 Gedik 18051 32b/ Râşid Efendi 389, 37b/ 06 Mil Yz B 893, 59b/ 06 Mil Yz B 592, 67b/ 06 Mil Yz B 827, 56b.

Çıkı hâmil hirâs havfından
Çise ilkâ o demde cevfinden
Hulkı beyyin iki cenîn-i zeker
Biri hayy biri meyyit-i bî-fer
Lîk Zeyd olmasa yek ü tenhâ
Olsa yanında bir niçe süfehâ
Mâl ashâbı hem velî-i katîl
Çise seler bu Çehâdeti tahmîl
Çıki kimseye karyeden farzâ
Tutalar mı Çehâdeti Çıra'â
Nicedür bunda hükm-i Çer'-i kavîm
Ey cemîlü'Ç-Çiyem hıdîv-i kerîm

el-Cevâb
Eyle ey sâ'îl-i zekî-i nebîh
GûÇı ısgâyı kavlüme tevcîh
Zeyd ü tâbi'leri olan süfehâ
Merhamet-düÇmenân-ı ehl-i Çıkâ
Sâhib-i imtinâ'-ı kahr u Çülûh
Çise beyne'l-enâm eger o gürûh
Aldılarsa basup mücâhereten
Halkun emvâlini mükâbereten
Bâb-ı kuttâ'da Kitâb-ı Menah
Bu su'âle yazar cevâb-ı esah
Hükm-i kat'-ı tarîk-i bî-pervâ
Haklarında kuzât ider icrâ
Mâlını sâhibi bulursa eger
Aynını yedlerinden ahz eyler
Tâlif ü mütlefe zamân olmaz
Bunlara afv ile emân olmaz
Vâcibü'l-katldür bular haddâ
„Afv olunmaz anun içün ciddâ
ġâhid olmaz ahâlî-i karye
Husamâdur bular bilâ-mirye
Budurur muktezâ-yı Çer'-i hatîr
Nüsha-i hâtırunda kıl tahrîr
Yenişehirli Abdullah Efendi

10. El-ferâ'iz[28]

mef'ûlü mefâ'ilün fe'ûlün
Ey „ukde-güÇâyı müÇkil-i nâs
Miftâh-ı fuzûl u kenz-i ecnâs
Mir'ât-ı cemâl-i „ilm ü a'mâl
Mısbâh-ı revâh-ı feyz ü efzâl
Terkitse cihânı Zeyd-i kâmil
Kalsa giri zevci Hind hâmil

[28]yazmalar.gov.tr, 03 Gedik 18051, Afyon Gedik Ahmet PaÇa ÇHK, 161b. (165 yapraklık kitabın ilk sayfasında "Fetâvâ-yı ġeyhülislâm Abdülkerim Efendi" yazılıdır.

Hem mâderi hâmili Züleyhâ
Kim hamli eb-i Zeydden ola
Mîrâsı nice iktisâm iderler
Ya'nî ne kadar sihâm iderler

el-cevâb
Tashîh olınur yigirmi dörtden
Taksîmini dinle anla benden
Hind üçüni dördini Züleyhâ
Alur olur on yedisi ibkâ
Çıkı seneden ekalde Mennân
Hinde bir oğuldan idüp ihsân
Eyler oğul on yediyi ihrâz
Olmaz ana ferd-i vâhid enbâz
Ünsâ doğarise on iki sehm
Ana virilür eyâ sühan-fehm
Altı aya dek eger Züleyhâ
Dünyâya veled iderse ilkâ
Beş sehm ana olunur i'tâ
Çıkı ister(se) zeker olsun ister(se) ünsâ

11.[29]
fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
„Abd-i memlûki zevcesine talâk
Virse mevlâ anun olur mı çıkâk
Vâki' olur mı bu talâk sarîh
Vir cevâbı anun ne ise sahîh

el-cevâb:
Vâki' olmaz talâkı mevlânun
„Abdidür mâlik-i talâkı anun
Bu cevâb-ı savâbı yazdı Rızâ
Anı me'cûr ide cenâb-ı Hudâ

Sonuç

Osmanlı'da şeyhülislâm veya müftülere nazmen sorulmuş ve aynı şekilde cevap verilmiş fetvâlar Türk dili ve edebiyatı için de çok orijinal bir malzemedir. Bu fetvâlar meselelerin manzum hâlde sorulması üzerine verilmiş ve şeyhülislâm veya müftülerin şair olmasıyla yakından ilişkili bulunmuştur. Güçlü birer şair olan şeyhülislâm veya müftülerce yazılan bu fetvâlar, Divan şiiri nazım şekillerinin ahenk ve üslubunu aynen taşımış, vezin ve kafiyece de çok az kusurlu olmuşlardır. Bu fetvâlar Klâsik Türk Edebiyatında bir tür olarak ele alınabilir. Zira, fetvâ gibi teknik bir konuda meseleye edebî yönden nasıl yaklaşıldığı önemli bir husustur. Bu fetvâlar okunurken fıkhî ve edebî kültürün yanında, fetvâlarda gözetilen dil ve üslup özelliklerinden de haberdar olunması gerekmektedir. Mesela *gurre, cerr, ref', nasb, siâyet, Züleyha, Hind* vb. birçok

[29] *Câmiü'l-fetâvâ*, "yazmalar gov.tr: 22 Sel 6094, s.24.

ıstılahî anlam bilinmezse bu fetvâların anlaşılmasında güçlük ortaya çıkabilmektedir. Bu makale, manzum fetvâların edebî yönden de ayrıca incelenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle hazırlanmıştır. Bu inceleme sonucunda, bu fetvâların edebî yönden pek zengin olmayıp vasat bir görünüm arz ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak, bu fetvâlar sadece fıkhî konuları nazmen anlatan manzumeler olarak da görülmemeli, içlerinde edebî yönden değerli beyitlerin mutlaka bulunabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu fetvâlar aynı zamanda, Osmanlı müftü ve şeyhülislâmlarının şair tabiatlarıyla parlak ve kıvrak zekalarını gösteren birer nümune durumundadır.

KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ Ahmed, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri**, İstanbul, 1990.

AKSOY Mehmet, **Şeyhülislamlıktan Bugüne Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş**, Köln,1998.

ATAR Fahrettin, **Fetvâ**, DİA, İstanbul, 1995, XII, 486.

AYDIN M. Akif, **Osmanlı'da Hukuk, Osmanlı Devleti Tarihi**, Feza Gazetecilik, İstanbul1999, II.

AYDIN Mehmet Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, 2001.

BALTACI Cahit, **15. ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, 1976.

BİLGE Mustafa, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, 1984.

BİLMEN Ömer Nasuhi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, 1976.

CİCİ Recep, **Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar**, UÜ İFD, Bursa, 1999, 8/8, s. 231, 233.

CİN Halil-AKGÜNDÜZ Ahmet, **Türk Hukuk Tarihi**, C: 1, OSAV Yayınları, İstanbul,1995.

ÇELEBİOĞLU Amil, **Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler**, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB yayını, İstanbul, 1998.

DÜZENLİ Pehlul, **Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları**, SÜ SBE,basılmamışdoktora tezi, Konya, 2007.

ERGİN Hayri, **18. yy. Fetvâlarına Göre Osmanlı'da Günlük Hayat**(Behcetü'l-fetâvâ örneği), Yüksek Lisans tezi, Gazi Üni. SBE, Ankara, 2006.

HEYD Uriel, **Osmanlı'da Fetvâ Müessesesinin Bazı Tezahürleri**, (Çev.Fethi Gedikli), Hukuk Araştırmaları Dergisi, 9/1-3, 1995.

IMBER Colin, **Ebussuud:The Islamic Legal Interpretation**, California, 1997.

LEVEND A.S., **Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri**, TDAY Belleten, 1972, ss.35-80.

MARDİN Ebu'l-Ula, **Fetvâ**, İA, İstanbul, 1977, IV, 582.

ÖRSTEN Seda, **Osmanlı Hukukunda Fetvâ,** AÜ SBE, Y.lisans tezi, Ankara, 2005.

UZUNÇARŞILI İH.,**Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, TTK 2.bsk., Ankara, 1965.

Yazma Eserler:

Milli Kütühane, yazmalar.gov.tr"den:
Seyyid Ahmed Efendî, *Netîcetü'l-fetâvâ*, 01 Hk 521, Adana Ġ.HK.
Behcetü'l-fetâvâ, RâĢid Efendi 389, 06 Mil Yz B 893, 06 Mil Yz B 592, 06 Mil Yz B 827.
Câmiü'l-fetâvâ, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 6094.
Fetâvâ, 03 Gedik 18294/1, Afyon Gedik Ahmet PaĢa Ġ.HK.
Fetâvâ,03 Gedik 18051, Afyon Gedik Ahmet PaĢa Ġ.HK.
Fetâvâ, 03 Gedik 18430,18400/1, Afyon Gedik Ahmet PaĢa Ġ.HK.
el-Fetâvâ, 06 Mil Yz A 7468.
Fetâvâ-yı Alî Efendî, 60 Zile 56/1, Tokat Zile Ġlçe HK.
Fetâvâ-i Vessaf, 60 Hk 129, " ".
Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi, 60 Hk 414, " ".
Fetâvâ-yı Nu'mâniye, 19 Hk 1685, Çorum Hasan PaĢa Ġ.HK, 240 yk.
Fetâvâ-yı Ferâ'iz, 19 Hk 1664, " ".
Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Turc 266.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.57-80 , TURKEY

GÜLDESTE-İ RİYÂZ-I İRFÂN'DA VEFATLARA DÜŞÜLEN NOTLAR*

*Mahmut KAPLAN***

ÖZET

Klasik edebiyatta arkasından bir iz, bir eser bırakarak ebediyete göçmüş kişilerin hayatlarını anlatan biyografik eserlerde, vefeyât-nâmelerde ölüme düşülen notlar, başlı başına zengin bir üslup göstergesi durumundadır. Tezkire, vefeyat ve diğer biyografik eser yazarları, hayatlarını anlattıkları şair, yazar, bilgin, muşikişinas ve velilerin vefatlarını kısaca "öldü", "vefat etti" gibi basit bir biçimde anlatmak yerine süslü, şiirsel, muhayyel cümle ve ibarelerle anlatmayı tercih etmişlerdir. Bu ibarelerde insanımızın ölüme bakış açılarını tesbit etmek mümkün görünmektedir. Ölümü bir mekân değiştirme; ölümlü dünyadan ebedi âleme bir göç olarak gören müellif, aslında toplumsal vicdanın sesi olmuştur. Onun ifadelerinde vefatlar birer göç, cennet bahçelerine yolculuk, sonsuzluğa kanat çırpmaktır. Ölülerinizi hayırla anınız, prensibinden şaşmayan Beliğ, her öleni hayır ve güzel sözlerle anarak bilge bir tavır sergilemiştir. Bu bakımdan bu türdeki eserler kültür ve folklor tarihi açısından da önem arz etmektedir. Bu yazıda Bursalı İsmail Beliğ'in Bursada yaşayıp vefat edenleri anlattığı Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân adlı eserinde vefatlara düşülen notlar tesbit edilip incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Vefeyât-nâme, İsmail Beliğ, Gül-deste, vefat.

NOTES ON DEATHS IN GÜLDESTE-İ RİYÂZ-I İRFÂN

ABSTRACT

The notes on death themselves are indicators of the richness of the literary styles in bibliographies which tell us about the people who leave indelible marks on classic literature and vefayat-nama. The authors of tezkires, vefayat-namas and other bibliographic books preferred to use an ornamented language rather than a simple one while they were expressing the death of poets, authors, musicians and velis. In this explanation, it is possible to define our people's point of view about death. The author regarded the death as a change of place, the migrate from this world to the other world and he became the sound of soul. In his explanation, the death is a migration and a journey to heaven. Therefore, these works have a significance in terms of cultural and folklore history. In this paper, the notes on death in Bursalı İsmail Beliğ's works named as *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân* are analysed.

Keywords: Vefeyat-nâme, İsmail Beliğ, Gül-deste,death.

---

* Bu yazı, 25-27 Kasım 2010'da Kayseri Erciyes Üniversitesi'nde düzenlenen VI. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof.Dr. Mine Mengi Adına)'na sunulan bildirinin genişletilmesinden meydana geldi.

** Prof. Dr., Fatih Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mahmutkaplan53@gmail.com

Giriş

Ölüm, dünyaya gelen her insan için hayat kadar önem taşıyan bir gerçektir. İnsanın var oluşunun güzel ve etkili bir biçimde ifadesi olan sanat, özellikle de şiir, bu olguya bigâne kalmamıştır. Divanlarda, şiir kitaplarında ölüm teması oldukça önemli bir yer işgal etmiştir. Bu sebeple bütün dünya edebiyatlarında "ölüm" en vazgeçilmez tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklerin İslâm dinini kabul etmelerinden sonra ortaya koydukları ve 20. yüzyıla kadar klasik bir mahiyet kazanarak devam eden, eksik bir adlandırma ile "Divan edebiyatı" adı verilerek bir zamanlar gözden düşürülmeye çalışılan altı yüz yıllık edebiyatımızda ölüm konusu birçok şair tarafından işlenmiştir. Dünyaya ve hayata bakışı, şairlerin ölüme dair düşüncelerini etkilemiştir. Divan şiirinde ölüm, muhasebe düşüncesiyle ele alınmış; şairler ölümü sorgulama gereği duymadan olduğu gibi, hayatın bir gerçeği olarak kabullenip boyun eğmişlerdir. Bunu, şairin hayat tarzına düzen veren ahiret inancının bir gereği olarak değerlendirmek mümkündür. Tezkireciler şairlerin hayatları hakkında kısaca bilgi verirlerken vefatlarına uygun cümle ve ifadelerle notlar düşerler. Basit, sıradan bir öldü, vefat etti ifadesi yerine, kişinin mesleği, sanatı, sınıfı, mahlası, lakabı, hobileri, mevkii ve diğer özellikleri ile ölüm sebebine göndermede bulunarak vefat acısını bu yolla hafifletmeye çalışmışlardır.

Tezkire ve benzeri türdeki biyografik eser müelliflerinin kalemlerinden ölüm haberleri şirsel ifadelere bürünür. Vefeyât-nâmeler de önemli biyografik eserlerden olup, özellikle yazıldıkları yer ve dönemle ilgili önemli bilgilere kaynaklık eder. Bursalı İsmail Beliğ'in 1721'de başlayıp 1722'de tamamladığı, siyaset, ilim, tasavvuf, edebiyat ve musiki ehli gibi Bursa'da yaşamış her kesimden insan hakkında geniş bilgiler verdiği *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*[1] adlı biyografik eserinde vefatlara düştüğü sanatkârâne notlar dikkat çekici olduğu kadar, Türk kültürü açısından önemli özelliktedir. Bu eser Damad İbrahim Paşa'ya 1728 yılında sunulmuştur. Bursa'nın kültür tarihi için oldukça önemli bir kaynaktır.[2] Bir Bursa vefeyât-nâmesi olan *Güldeste*'de Beliğ'in beş gülbün halinde, bir seçime tabi tutarak, padişahlardan başlamak üzere yazdığı; hayatları ve dolayısıyla vefatları hakkında bilgi verilen kişilerin vefatlarına düştüğü zengin ve anlam bakımından renkli notları sunalım:

I. Padişahlar:

Belîğ, hayatını anlattığı şualtı Osmanlı padişahının ölümlerini saygı ve sevgi dolu şirsel cümlelerle ifade eder: **Osman Gazi**, **Orhan Gazi**, **I. Murad**, **Yıldırım Bayezid**, **Çelebi Mehmed** ve **II. Murad**.

Müellif, her padişahın vefatı için farklı bir ifade kullanmıştır. Osman Gazi için, "*sahn-ı gülzâr-ı na'îme hırâm itmişlerdür.* (s. 16)": Cennet bahçesine salınıp gitmişlerdir; Sultan Orhan için, "*rû-be-râh-ı dârü'l- adem olup*…(s. 18)": Yokluk evinin yolunu tuttu, mealinde bir ifade kullanırken; I. Murad'ın ölümünü "*sâkî-i ecelden nûş idüp azm-i huld-i berîn itmişlerdür.* (s. 23)" diyerek cennete gittiğini söyler. Yıldırım Bayezid'in vefatı için, "*murg-ı rûh-ı şerîfleri kafes-i bedenden âşiyâne-i kudse pervâz eyledi.* (s. 29)": şerefli ruhunun kuşu beden kafesinden cennet yuvasına uçtu, ifadesini tercih etmiştir. Çelebi Mehmed'in vefatı hakkında ise şu şairâne ifade dikkat çeker: "*Gülistân-ı şömr-i şazîzlerine bâd-ı hazân-ı fenâ vezân olup 824 cümâzi'l-ulâsınıuñ evâ'ilinde gül-berg-i vücûd-ı latîfleri pejmurde-i serdî-i mevt oldukda*…(s. 32)": Aziz ömürlerinin gül bahçesine yokluk sonbaharının rüzgârı esip gül yaprağı gibi narin vücutları ölüm soğuğu ile pejmürde oldu. II. Murâd'ın vefatını, "*sadâ-yı salâ-yı (irci'î) gûş-güzârı olmagın ihrâm-bend-i*

[1] İsmail Beliğ, **Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân**, Haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ankara 1998.
[2] Ahmet Atilla şentürk ve Ahmet Kartal, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s.535.

kefen da'vet-i Hakka lebbeyk-zen olup…(s. 35)": Cuma günü kulağına "bana dönünüz"[3] âyetinin sesi geldiğinde kefen ihramını bağlayarak Allah'ın davetine lebbeyk diyerek… gibi sözler ve tumturaklı bir eda ile padişahların durumlarına ve kişisel özelliklerine yaraşır cümlelerle vefatını kayıt altına almıştır.

Beliğ'in, Osmanlı hükümdarlarının vefatlarını son derece saygılı cümlelerle yazdığını belirtmek lazımdır. O, her padişah için şahsi durumuna, ferdi hususiyetlerine uygun ifadeler seçmekte özen göstermiştir. Yıldırım Bayezid'in ölümü için, ruhunun beden kafesinden uçtuğu ifadesi, muhtemelen padişahın esirken ölümüne telmih için tercih edilmiştir.

II. Şeh-zâdeler:

Osmanlı şeh-zâdelerinin iki türlü ölümü söz konusudur: Ecel ya da öldürülerek… Özellikle Fatih'ten sonra kanun gereği şeh-zâdelerin taht iddiasına kalkışmaları ihtimalinden dolayı öldürülmeleri yürek yakıcı bir gerçek olarak tarihe geçmiştir. Yazar, bu vefatları kayıt altına alırken suçlayıcı bir imada dahi bulunmaz, şeh-zâdelerin ölümlerinin trajik yönünü vurgularken bunların hayatına kast edenler hakkında herhangi bir sitem ifadesine yer vermez. Ancak satır aralarında bir kısmı daha çocuk olan bu hanedan üyelerinin öldürülmesinden duyduğu acıyı bir alev yakıcılığı içinde duyurmaktan kendini alamadığı sezilir.

II. a. Eceli ile Ölenler:

Sözü uzatmamak için şeh-zâdelerin adlarını vermeden kısaca vefatlarına düşülen notlar şöyledir: "*,azm-i huld-ı berîn itmekle":* kutsal Cennet'e gitmekle…, *"gelû-gîr-i dest-i ecel ol tıfl-ı nâz-perverdi gunûde-i gehvâre-i ,adem itmişdür*.": Boğazı sıkan ecel eli o nazlı çocuğu yokluk beşiğinde ölüm uykusuna yatırmıştır; "*,azm-i gül-zâr-ı bekâ eylediklerinde*…": Cennet gül bahçelerine gittiklerinde; "*temâşâ-yı ârâyiş-i fenâ-pezîr-i cihândan göz yummışlardur*.": Geçici dünya süslerini temaşadan göz yumup; "*girîbân-ı hayâtı pençe-i bî-emân-ı ecelden tahlîs mümkin olmayup togru ,azm-i râhat-âbâd-ı milk-i bekâ itmekle*…": Hayatının yakası ölümün amansız pençesinden kurtarmak mümkün olmayıp doğruca sonsuzluk rahat ülkesinin yolunu tutmakla…; "*şifâhâne-i ukbâya intikâl itmişdür*": Sonsuzluk hastanesine intikal etmiştir; "*nüzhet-âbâd-ı bekâya nakl-i raht-ı ikâmet idüp":* Sonsuzluk gezinti yerine ikamet yerini değiştirip*;* "*peymâne-keş-i sahbâ-yı memât olmışdur*.": Ölüm kadehinin içicisi olmuştur; "*sefer-i dârü'l-hulûd-ı ,ukbâ idüp*", "*879 senesinde Nigde kurbinde Bor pazarcığına gelüp istihmâm ve bîrûn-ı hammâma hırâm itdügi hengâm esbâb-ı hayâtı câmekân-ı fenâda mesrûk-ı düzdân-ı ecel olup", "dârü'l-ikâme-i bekâda ihrâz-ı makâm-ı Mahmûd idüp*…": Sonsuzluk evine yolculuk yapıp 879 seneside Niğde yakınlarında Bor pazarcığına gelip hamama girip yıkanarak hamamdan dışarı çıktığı esnada hayatının elbiseleri yokluk camekânında ecel hırsızları tarafından çalınıp sonsuzluk yerleşim yerinde Makam-ı Mahmud'u elde edip; " *888 zi'l-ka'desi evâ'ilinde rû-be-râh-ı dârü'l-bekâ olup":* 888 Zilka'desi başlarında sonsuzluk ülkesine yüz tutup; *"908 târihinde terk-i emâret-i dâr-ı fenâ idüp":* 908 tarihinde yokluk evinin emirliğinden, yöneticiliğinden el yuyup... Beliğ, eceliyle vefat eden şeh-zâdelerin ölümlerini, "cennete gittiler, cennet bahçesine gittiklerinden fani dünyadan göz yumdular, hayat yakası ecel tarafından yırtıldı" türünden şiir yanı ağır basan saygılı ifadelerle dile getirmiştir.

II. b. Siyasî Mülahazalarla Öldürülenler:

Şeh-zâde Yakup Çelebi: "*791 târîhinde (Yıldırım) Han*, *hâkister-i şu'le-i şemşîr-i merg idüp*…(s.40): 791 tarihinde Yıldırım Han, ölüm kılıcının alevinin toprağı edip…", **Şeh-zâde Mir Süleymân: "***henüz sinn-i şerîfleri resîde-i pâye-i selâsîn iken mest-i ser-endâz-ı câm-ı şehâdet*

[3] 89 Fecr-28.ayet*: İrciî ilâ rabbiki râdıyeten mardıyyeh(mardıyyeten).* "Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!"

olup…(s. 42): Ömürler henüz otuz yaşına ermişken şehadet şarabının korkusuz sarhoşu olup…"; **Şeh-zâde Musa Çelebi:** "*kumrî-i rûhı kafes-i bedenden âşyâne-i kadîmine pervâz eyledi*. (s.43)": Ruhunun kumrusu beden kafesinden eski yuvasına uçtu; **Şeh-zâde İsa Çelebi: "***Akıbet Sultân (Mehemmed) Hânuñ bir câsûs ihtimâmıyla bir hamâmda ahz olınup hamâme-i rûh-ı İsâ Çelebi âvâre-i lâne-i beden oldukda*…(s. 44)": Sonunda Sultan Mehmed'in bir casusu yardımıyla bir hammadan alınıp İsa Çelebi'nin ruhunun güvercini beden yuvasının avaresi olduğunda… ; **Şeh-zâde Mustafa Çelebi: "***Şeh-zâdeyi dest ü pâ beste huzûr-ı Sultân Murâd'a getürüp itfâ-ı nâ'îre-i ihtilâl içün reh-güzer-i hâric-i İznik'de şecere-i tîn tahtında fişürde-i dest-i gelû-gîr-i şehâdet olmışdur*.(s. 45)": şeh-zadeyi eli ayağı bağlı olarak Sultan Murat'ın huzuruna getirip ihtilal ateşini söndürmek için İznik dışında yol üzerinde bir incir ağacının altında şehitliğin boğazı sıkan eli tarafından kanı akıtılmıştır; **Şeh-zâde Sultân Ahmed bin Sultân Mehemmed:** "…*mülhak-ı zümre-i şühedâ olup*…(s. 45)": şehitler zümresine katılıp…; **Şeh-zâde Kûçek Ahmed** "*Birâderi Ebu'l-Feth Sultân Mehmed Han defter-i şühûddan rakam-ı vücûdın hakk idüp*… (s. 47)": Kardeşi Fatih Sultan Mehmed tarafından görünme defterinden varlığının rakamı kazınıp…; **Sultân Cem**: Bu talihsiz Osmanlı şeh-zâdesinin gurbette ölümüne şu kaydı düşmüştür: "...*şâhbâz-ı rûh-ı şerîfleri lâne-i illîyyîne pervâz eyledi. (s*. 50)": şerefli ruhlarının doğanı yücelikler yuvasına (Cennet) kanat çırptı; **Şeh-zâde Korkud**'un Yavuz Sultan Selim'in emriyle boğdurulması: "…*nûr-ı hayâtı kasaba-i hulkumından mefkûd ve dâhil-i meclis-i zümre-i şühedâdan ma'dûd oldukda…(s. 55)*": Hayatının nuru boğazının kasabasından ayrılıp şehitler meclisi zümresinden sayıldığında, gibi yürek yakıcı bir ifade ile kayda girmiştir. **Şeh-zâde Sultân Ahmed bin Bayezid:** "…*nâmını sebt-i harîtatü'ş-şühedâ itmişdür* (s. 57)": İsmini şehitler haritasına yazmıştır; **Şeh-zâde Mehmed Han bin Bayezid:** Valilik yaptığı Kefe şehri ile ilgi kurularak, "…*vâlî-i vilâyet-i Kefe iken kefe-i iktidârından nukûd-ı kîse-i hayâtı itlâf olup beden-i nâzüki âğuşte-be-hâk-i helâk... (*s.58): Kefe vilayeti valisi iken iktidarının kefesinden hayatının kesesinin nnakitleri telef edilip nazik bedeni ölüm toprağına bulanıp…" vefatı kayda geçirilmiştir. **Şeh-zâde Mehmed Han ibni Şehinşâh** Karaman Valisi iken Yavuz Sultan Selim tarafından, "*918 sâli hilâlinde mest-i ser-girânî-i sahbâ-yı şehâdet olup*… (s. 59): 918 yılında şehitlik şarabının sarhoşu olup…" ifadesiyle, şehid edildiğini yazmıştır. şeh-zâde Orhan, Mahmud ve Musa'nın öldürülmeleri şu iç yakıcı cümlelerle verilmiştir**: "***Cülûs-ı Selîm Han'da rişte-i ,ömrleri mikrâs-ı merg ile bürîde ve sâtûr-ı cellâd-ı kazâ hûn-ı serlerin hâke çekîde idüp sevistân-ı bihişte fâhteâsâ âşiyân ve ravza-i cinânda her biri ittihâz-ı mekân itmişlerdür***. (**s.60): Selim Han'ın cülusunda ömür iplikleri ölüm makası ile kesilmiş ve kaza cellâdının satırı başlarının kanını toprağa akıtıp cennet serviliklerine üveyik gibi yuva (kurup) ve Cennet bahçelerinde her biri mekân tutmuşlardır."; **Şeh-zâde Sultan Mustafa bin Sultân Süleymân**'ın öldürülmesi: "...*güdâhte-i sebike-i vücûd-ı şeh-zâdeyi bir kalebe ifrâg itmişler idi.* (s. 61): şehzadenin altın gibi eritilmiş vücudunubir kalıba dökmüşler idi. " cümlelerinde ifadesini bulmuştur.

III. Vezirler:

Güldeste'de Osmanlı vezirlerinin ecelleriyle ölmeleri, savaşta şehid olmaları ya da devlet tarafından idam edilmeleri zengin ve sanatlı cümlelerle kayda geçirilmiştir. Yazar her bir vefata, uygun cümle ve ibareler kullanarak ifade gücünü olanca mahareti ile sergilemiştir. Bu cümlelerde söz konusu kişinin nasıl öldüğü hakkında bilgi verilirken isim, unvan ve lakaplarıyla da ilişki kurulduğu görülür.

III. a. Eceli veya Herhangi bir Hastalık İle Ölenler:

Hayreddin Paşa-zâde Ali Paşa'nın ölümü: "*tabl-ı rahîl-i ecel ile sefer-i mesâfe-i şehristân-ı ,adem idüp*… (s. 62): Ecel göç davulu ile yokluk şehrine yola çıkıp" cümlesi ile haber verilmiştir. Vebadan ölen **İbrahîm Paşa** hakkında: "... *Bursa'da vâkı" olan vebâ-ı ekberde hâhende-i makâm-ı gül-zâr-ı cinân olup*…. (s. 64): Bursa'da meydana gelen büyük vebada cennet

bahçelerinin isteklisi olup " ifadesini kullanılmıştır. **Timurtaş Paşa ibni Ali** hakkında: "*...cür'a-nûş-ı câm-ı mevt oldıkda…* (s. 63): Ölüm Şarabının son yudumunu içtiğinde" ifadesi tercih edilmiştir. Muhtemelen bir göz hastalığından vefat eden **El-hâc İvaz Paşa için**, " *... cûyâ-yı kehhâl-i şifâ-hâne-i bekâ olup…* (s. 65): Sonsuzluk ülkesi hastanesinin göz hekiminin arayıcısı olup" ifadesi kullanılmıştır. **Cezerî Kâsım Paşa'nın** ölümü: "*… devlet-i Bâyezid Han'da ʻazm-i riyâz-ı Rıdvân idüp... (*s. 66): Bayezid Han'ın hükümdarlığı sırasında cennet bahçelerine gidip" cümlesi ile duyurulmuştur. **Ahmed Paşa ibni Mevlânâ el-Fenârî'**nin vefatı, "*… ʻâkıbet sefer-i râhat-âbâd-ı sahn-ı cinân idüp…* (s. 67): Sonunda cennet bahçelerinin tasasızlığına sefer edip" biçiminde dillendirilmiştir. **Koca Mustafa Paşa'**nın Bursa'da öldüğü, "*…Burûsa'da nûş-ı câm-ı sahbâ-yı memât idüp…*s. 68: Bursa'da ölüm Şarabının kadehinden içip" mealindeki bu cümle ile kayıt altına alınmıştır. **Seyyid Cafer Paşa'**nın ölümü Şu şirsel ifade ile verilmiştir: "*... isabet-ı ʻaynü'l-kemâl ile tabl-ı rahîle turra-zenân-ı eyâlet-i livâ-i ʻadem-âbâda revân olup…* (s. 68): Göz değmesiyle ispatı ile göç davulunu çalıp yokluk ülkesi sancağına yolculuğa çıkıp".

III. b. Öldürülenler:

Gâzi Timurtaş Paşa'ın hükümdar tarafından idam ettirilmesi*: "Sultân Mehmed Han tîg-ı hûn-çegân ile eser-i vücudını dâ'îre-i şühûddan nâ-bûd itmişdür. 806 târîhinde cür'a-nûş-ı câm-ı mevt oldıkda…(s. 63):* Sultan Mehmed Han kan damlayan kılıçla vücudunun izini görünme dairesinden yok etmiştir. 806 tarihinde ölüm Şarabının curʻasını içtiğinde*"*; cümleleri ile verilir. **Kara Mustafa Paşa ibni Hamza Beg**: "*888 târîhinde zuhûrât-ı kazâ-i nâ-gehânîden tîğ-ı ser-tîz-i gazab-ı şehriyârîye dûş olup nûş-ı zehr-âb-ı şehâdet itdükde... (*s. 65): 888 tarihinde ansızın meydana gelen kazanın ortaya çıkışında hükümdarlığın öfke kılıcına uğrayıp Şehitlik zehirli suyunu içtiğinde" cümlesi ile not edilmiştir..

IV. Veli ve Şeyhlerin Vefatları:

IV. a. Eceli ile Vefat Edenler:

Müellif, Şeyh ve velilerin vefatlarını son derece saygılı bir dil ve meşreplerine uygun cümlelerle kayıt altına almıştır:

Emir Sultan: "*bisât-ı unsûriyyeyi tayyidüp…* (s. 79): Madde yaygısını geçip", **Şeyh Hasan Hâce ibni Yûsuf**: "*…rûh-ı latîfleri ʻâlem-i kudse isti'câl-i irtihâl idüp…* (s. 80): latif ruhları mukaddes âleme göçmeğe acele edip"; **Şeyh Lutfullah Efendi**: "*…rûh-ı şerîfleri necât-ı dârü'l-mihen-i sicn-i fenâ olup…* (s. 82): şerefli ruhları yokluk zindanının sıkıntılar evinden kurtulup"; **Şeyh Davûd Efendi**: "*...dârü'l bekâya irtihâl idüp…* (s. 84): sonsuzluk evine göçüp"; **Şeyh Abdurrahmân Efendi**: "*…bu dâr-ı gurûrdan sarây-ı sürûra rihlet eyledi*. (s. 86): Bu gurur evinden sevinç sarayına göçtü."; **Şeyh Ahmed Efendi**: " *…rûh-ı latîfleri ʻâlem-i mülk-i şehâdetden kat'-ı ʻalaka idüp ʻurûc-ı makâmât-ı ʻaliyye itmişdür. (*s. 87): Latif ruhları Şehadet ülkesinin dünyasından ilişkik kesip yüce makamlara uçmuşlardır"; **Şeyh Lutfullah-ı Sânî**: "*…dârü'l-huld-ı cinâna intikâl eyledükde*..(s.88): Huld cenneti evine intikal ettiğinde"; **Şeyh Mustafa Efendi**: "*…ʻazm-i Firdevs-i berîn eyledikde…* (s. 90): Yüce Firdevs cennetine gittiğinde"; **Şeyh Ali Efendi**: "*…dârü'l-bekâya rıhlet idüp…* (s. 91): sonsuzluk evine göçüp"; **Şeyh Mehmed Efendi**: "*…bi-emri'llâhi'l-meliki'l-müte'âl râhat-kede-i bekâya intikâl itdikde…* (s. 92): yüce Allah'ın emriyle sonsuzluğun rahat evine göçtüğünde"; **Şeyh Mustafa Efendi**: "*…ka'de-i âhîre-i hayâtı tamâm ve ʻazm-i dârü's-selâm eyledi*. (s. 93): Hayatının son kadesi (oturuşu)tamam olup selamet yurduna gitti"; **Şeyh Abdüllatif Kudsî**: "*856 şehr-i rebi'ü'l-evvelinde rebî'-i hayâtı hazân-zede-i memât olup gül-zâr-ı cinâna intikâl ve rûh-ı latîfleri dârü'l-ünsi kudse irtihâl eyledi*. (s. 97): 856 Rebiülevvel ayında hayatının ilkbaharı ölüm sonbaharını görüp cennet bahçelerine göçüp latif ruhları mukaddes ünsiyet evine göçtü."; **Şeyh Hâcı Halife ibni Vefâ**: "*İhrâm-ı kefen ile lebbeyk-zen-i ʻazm-ı dergâh-ı Hudâ-yı zül-minen olup…* (s. 100): Kefen ihramı ile lebbeyk diyerek yüce Allah'ın dergâhına yola çıkıp"; **Şeyh Muhammed Efendi Boluvî**: "*…mahmil-*

bend-i sefer-i dârü'l-bekâ olmagın… (s. 100)":; **Şeyh Safiyüddin Efendi**: "*…girîbân-ı hayâtı anda çâk çâk-i rehzen-i ecel olmışdur. (*s. 101): Ecel yol kesicisi tarafından hayatının yakası paramparça olmuştur."; **Şeyh Mustafa Efendi İbni Yûsuf**. "*…tıfl-ı sebak-âmûz-ı rûh-ı pâki ,âzim-i debistân-ı ,irfân-ı ,âlem-i ,illiyyîn olup…* (s. 102)", **Şeyh Seyyid Ali Efendi ibni Seyyid Hüseyin Efendi**: "*…vücûdını dâ'ire-i şühûddan nâbûd itmekle…* (s. 103): Varlığını görünme dairesinden yok etmekle"; **Şeyh Mehmed Çelebi ibni Safiyüddîn**: "*…ifnâ-yı vücûd ve ,azm-i dârü'l-hulûd eyledi.(s.* 103): varlığını yok edip cennet evine gitti." **Şeyh Abdülazîz Efendi ibni Şeyh Safiyüddîn**: "*…rûh-ı ,azîzleri harâbe-zâr-ı sıpenc-i fânîden rehâ bulup…* (s. 104): Aziz ruhları geçici dünya hanı harabesinden kurtulup "; **Şeyh Ali Efendi** (ö. 1025): "*…müteveccih-i dârü'l-mülk-i ,adem olup…* (s. 122): yokluk ülkesine yönelip"; **Şeyh Mustafa Efendi el-ma'rûf bi-Debbâg-zâde** (ö. 1085) : "*…terk-i âsâyiş-i tâb-hâne-i cihân idüp…* (s. 125): Dünya mutfağının huzurunu terk edip"; **Şeyh Ümmî Sinân** (ö. 1088): " *,azm-i tekyegâh-ı bekâ iden…* (s. 125): sonsuzluk tekkesine gidip"; **Şeyh Abdullâh Efendi ibni Şeyh Mehmed Efendi**: *"bi-emri'llâhi'l-meliki'l-mennân ,azm-i dârü'l-cinân idüp…* (s. 105): Çok ihsan edici Allah'ın emriyle cennet evine göçüp"; **Şeyh Mehmed Efendi ibni Abdullâh Efendi**: "*…takdîr-i Meliki'l-,allâm ile nakl-i tekyegâh-ı dârü's-selâm iderek…* (s. 106): Her şeyi bilen Allah'ın takdiriyle selamet tekkesine (cennet) nakledip"; **Şeyh Mehmed Efendi:** "*dârü'l-karâr-ı ,ukbâya intikâl idüp…* (s. 106): sonsuzluk evi olan ahirete göçüp"; **Şeyh Mehmed ibn Üftâde**: "*… ,andelib-i nağme-serâ-yı rûh-ı revânı kafes-i tenden pervâz iderek hadîka-i enîka-i cinânda âşiyân-sâz oldıkda…* (s. 111): Ruhunun nağmeler şakıyan bülbülü ten kafesinden kanat çırparak cennet bahçelerinde yuva kurduğunda "; **Şeyh Mustafa Efendi ibni Üftâde Efendi**: " *,âzim-i râhat-âbâd-ı cinân olup…* (s.112): Huzur ve sükûn diyarı Cennet'e gidip"; **Şeyh Mehmed Efendi ibni İbrahîm Ef**endi (ö. 1109): "*…sefer-i dârü'l- mülk-i bekâ idüp…* (s. 119): Sonsuzluk ülkesine sefer edip"; **Şeyh Hayreddin Efendi el-Halvetî** (mahlası şeyhî): "*…civâr-ı rahmete intikâl eyledi.* (s. 120): Rahmet civarına gitti."; **Şeyh Seyyid Mehmed Efendi** (ö.1118): "*….dârü'l-bekâya intikâl eyledikde…* (s. 128): Sonsuzluk evine göçtükte"; **Şeyh Seyyid Mehmed Efendi** (ö. 1118): *"...dârü'l-bekâya intikâl eyledikde…* (s. 128): Sonsuzluk evine göçtükte"; **Şeyh Mehmed Ef**endi (ö. 1114): "*…sadâ-yı irci'î âmed-be-gûşeş vefkince ,âzim-i cilvegâh-ı cinân olup…* (s. 133): Cennet tecellilerinin diyarına göçüp"; **Şeyh Eyyûb Ef**endi (ö. 1030) "*….Rabbî innî meseniyeddüri ve ente erhamürrahimîn"*[4] *diyerek ,âzim-i Firdevs-i berîn oldı*. (s. 134): Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine, ,güphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin" diye niyaz etmişti", diyerek yüce Firdevs cennetine gitti.[5] "; **Abdürrahîm Efendi** (ö. 1054): "*…müddet-i hayâtı encâm ve tumâr-ı ,ömri fezleke-i hitâm bulup…* (s.135): Hayatının süresi bitip ömrü sona ererek"; **Kemal Efendi (**ö. 1067): "*hevdec-süvâr-ı kâfile-i râh-ı bekâ olup…* (s. 137)": ölümsüzlük yolu kafilesinin mahfe[6] binicisi olup; **Şeyh Yahya Efendi** (ö. 1077): "*…rû-be-râh-ı ,adem-âbâd olup…* (s. 137): ölüm yoluna yüzünü tutup"; **Şeyh Mehmed Efendi ibni Şeyh Ya'kûb Efendi** (ö. 1077): "*…rûh-ı latîfleri mukîm-i huld-ı berîn olup…* (s. 138): latif ruhları yüce cennete yerleşip"; **Şeyh Alaeddin Efendi: "***..rûh-ı latîfleri cânib-i ,ukbâya mün'atıf olup…* (s. 140): latif ruhları sonsuzluk diyarına yüz tutup"; **Şeyh İshak Efendi** (ö. 999) "*…civâr-ı magfiret-medâr-ı mülk-i müte'âle intikâl idüp…* (s. 141): Bağışlanma yeri olan yüce memlekete göçüp"; **Şeyh Muhyiddin Efendi** (ö. 1084): "*…mahfûz-ı sandûka-i beden olan rûh-ı latîflerin teslîm-i yed-i âhizü'l-ervâh idüp…* (s. 143):"; **Şeyh İlâhî-i Nakşbendî** : "*…dârü'l-bekâya rû-be-râh olup…* (s.144): sonsuzluk evine yüz tutup"; **Şeyh Ya'kûb Efendi İlâhî-zâde** (ö. 999): "*…terk-i tekyegâh-ı fânî idüp…* (s. 145): Fani tekyegahı terk edip…"; **Seyyid Şeyh Ca'fer Efendi**: "*rûh-ı latîfi sefer-i dârü'l-cinân idüp…* (s. 148): Latif ruhu cennet evine yolculuğa çıkıp"; **Şeyh Ahmed Gîsûdâr** (ö. 1086): "*…sâtûr-ı ecel gûsfend-i hayâtını çâk itmekle…*

[4] 21 Enbiya-83.ayet: "Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine, ,güphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin" diye niyaz etmişti."
[5] 21 Enbiya-83.ayet.
[6] Hevdec: kadınlar için deve üzerinde yapılan mahfe. (Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat,** Aydın Kitabevi, Ankara 2010, s.413.)

(s. 151): Ecel satırı hayatının koyununu kesmekle…"; **Müşemmil-zâde Şeyh Mehmed Efendi** (ö. 931): "…*'azm-i Firdevs-i berîn idüp*… (s. 152)"; **Şemleli-zâde Şeyh Ahmedi'l-Kâşânî** (ö. 1089): "…*'andelib-i nağme-perdâz-ı rûh-ı latîfleri gülşen-i cinânda âşiyân idüp*… (s. 153): latif ruhlarının nağme parlatan bülbülü cennet gül bahçelerinde yuva yapıp"; **Şeyh Pîr Mehmed el-Ma'rûf bi-Özbek** (ö. 1077): "*tâb-hâne-i harâbe-i cihândan âheng-i temâşâ-yı kusûr-ı bî-kusûr-ı cinân idüp*… (s. 160): yıkık dünya Çafahanesinden kusursuz cennet bahçelerini seyretmeye gidip…"; **Şeyh Ebubekir Efendi Zâkir** (ö. 1077): "…ârzûmend-i rü'yet-i gülzâr-ı cinân olup… (s. 164): Cennet gül bahçelerini görmeyi arzu edip…"; **Şeyh Seyyid Abdüllatîf** (ö. 1118): "…*vedâ'-ı ,âlem-i fânî idüp*...": Fani dünyaya veda edip…; **Şeyh Seyyid Abdülkerîm Efendi** (ö. 1100): "*dârü'l-karâr-ı bekâya rıhlet idüp*… (s. 166): Asıl yerleÇme yeri olan sonsuzluk ülkesine göçüp…"; **Şeyh Mehmed el-Halebî Nakşendî** (ö. 1010): "…*seferber-i âhiret ve vâsıl-ı rütbe-i rahmet olup*… (s. 168): Âhiret yolculuğuna ve rahmet rütbesine ulaÇıp…"; **Şeyh İbrahîm Efendi** (ö. 1060): "…*nükûş-ı bedâyi'ü'l-âsâr-ı köhne-esâs-ı cihândan i'râz idüp*… (s. 170): Eski (viran) temelli dünyanın güzel eserlerinin nakıÇlarından (resimlerinden) yüz çevirip…"; **Şeyh Abdülgani Efendi** (ö. 940): *''ârzû-yı temâşâ-yı şükûfe-zâr-ı behişt-i berîn idüp*… (s. 172): Yüce cennet bahçelerini seyretme arzusu duyup…"; **Şeyh Alî Efendi** (ö. 1027): "… *,âzim-i dâr-ı bekâ olup*…(s. 174): sonsuzluk evinin yolunu tutup…"; **Şeyh Nasûh Efendi** (ö. 1098): "…*hâhende-i temâşâ-yı cinân olup*… (s.175): Cennet bahçelerini seyretme arzusu duyup…"; **Şeyh Sun'u'llâh Efendi el-Halevetî** (ö. 1095): "…*bu dâr-ı gurûrdan sarâ-yı sürûra irtihâl idüp*… (s. 176): Bu gurur evinden sevinç sarayına (cennet) göçüp…"; **Şeyh Abdürrahîm Efendi** (ö. 1125): "…*kâbızu'l-ervâha teslîm-i vedi'a-i cân itmişdür. (*s. 176): Ruhları alana (Azrail) emanet olan canı teslim edip… (Eceliyle ölmüÇ)"; **Şeyh Mahmud bin Osman bin Ali e'n-Nakkâş el Müştehir bi-Lâmi'î** (ö. 938): "… rû-*gerdân-ı ikbâl-i nükûş-ı fânî ve* dil-dâde-i temâÇâyı bihiÇi-i câvidânî olup… (s. 178): Geçici dünyanın nakıÇlarından (resim) yüz çevirip ebedi cenneti seyretmeye gönül vererek "; **Şeyh Muslihiddîn-i Tavîl**: "…*itmâm-ı eyyâm-ı erba'înde beste-dem-i nefes sefer-i dârü'l-'ademe heves idüp*… (s. 180): Erbaîn günlerinin bitiminde nefesi tutulup yokluk evine yolculuğa heves edip…"; **Müezzin-zâde Şeyh Mehmed Efendi Eşrefî** (ö. 1025): "…*hazîretü'l-kudse intikâl idüp*… (s. 182)"; **Şeyh, Mehmed Efendi** (ö. 1060): "…*'âzim-i cilvegâh-ı cinân olup*… (s. 183): Cennet tecellilerini (görme) yolculuğuna çıkıp…"; **Şeyh Abdülganî Efendi:** "…*dârü'l-ikâmet-i cinâna intikâl idüp*… (s. 183): Cennet evine yerleÇmeye nakl edip…"; **Şeyh Hasan Efendi: "**…*güm-geşte-tâb-ı gâz-dest-i ,Azra'îl olup*… (s. 184): Azrail elinin makasının yitiği olup"; *dem-beste olup tayy-ı nat'-ı hayât ve kûşe-gîr-i dârü's-samt-ı memât oldı.* (s. 184-185): nefesi kesilip hayat yaygısını geçerek sessizlik evinin köÇesini tuttu."; **Şeyh Osman Efendi** (ö. 1133): "…*terk-i tâc u kabâ-yı hayât idip*… (s. 186): hayat taç ve elbisesinin terk edip…"; **Niyâzi-i Mısrî** (ö. 1025): "…*hamâme-i rûh-ı şerîfleri kafes-i bedenden âşiyâne-i kadîme tahrîk-i bâl idüp*… (s. 190): Çerefli ruhlarının güvercini beden kafesinden ebedi yuvasına kanat çırpıp…"; **Şeyh Molla Arabi'l-Vâ'ız** (ö. 938): *''...'azm-i dârü's-selâm eyledikde*… (s. 195): Cennete gittiklerinde"; **Şeyh Ahmed Efendi el-vâ'ız** (ö. 1007): "…*hümâ-yı rebi'den bedeni harâb-kerde-i dest-i memât olup*… (s. 196): ilkbahar hümması[7] ile bedeni ölüm elinden harap olup "; **Şeyh Veli**: "…*dârü'l-cinâna intikâl idüp*… (s. 197): Cennet yurduna göçüp…", **Şeyh Bâlî Efendi** (ö. 980): "…*rıhlet-i iklîm-i ,adem idüp*… (s. 197)"; **Şeyh Mukahhal Mehmed Efendi ibni Ahmet** (ö.?) "…*dûçâr-ı sad pençe-i bî-emân-ı şîr-i ecel olup*… (s. 198): Ecel aslanının amansız yüz pençesine uğrayıp"; **Şeyh 'Ömer Efendi**: "…*takdîr-i Rabbânî ile vedâ'-ı ,âlem-i fânî idüp*… (s. 200): Çahî takdirle geçici dünyaya veda edip"; **Şeyh Abdülkadir Efendi** (ö. 1035): "…*terk-i ,âlem-i fânî ve ,azm-i bihişt-i câvidânî idüp*… (s. 200): geçici dünyayı terk, ve ebedi Cennete yolculuğuna çıkıp"; **Şeyh Muhtâr Efendi** (ö. 1034): "…*terk-i kasvet-kede-i fenâ idüp rûh-ı latîfi kürsî-nişîn-i a'lâ-yı ,illiyyîn*… (s. 201): yokluk sıkıntı yerini terk edip latif ruhları yüceler yücesi (Cennet) kürsülerinde oturup…"; **Şeyh Ahmed Efendi el-meşhûr bi-Mü'ezzîn-zâde** (ö. 1054): "…*ihrâm-ı kefen be-miyân ,âzim-i ka'be-i bihişt-i- câvidân oldıkda*… (s.

[7] Hummâ: AteÇli hastalık, 2. nöbet, 3. Sıtma. (Devellioğlu, **a.g.e.**, s.437.)

203): belinde ihram kefeni bağlı ebedi cennet Kabesi yolculuğunua çıktığında…"; **Şeyh Abdülmü'mîn Efendi**: *"....sefer-i dârü'l-emân-ı bekâ idüp...vücûd-ı mezbûr rîhte olup fevt olmışdur. (*s. 206): güven ve huzur evi olan sonsuzluk diyarına yola çıkıp… adı geçenin vücudu dökülüp ölmüştür. ", **Şeyh Mu'îd Efendi** (ö. 1066): "…*'âzım-ı dârü'l-bekâ olup*.. (s. 207)"; **Şeyh Abdullah Efendi ibni Ali Efendi el-Vâ'ız** (ö. 1095): sonsuzluk evi yoluna düşüp "…*cilvegâh-ı bihişt-i berîne intikâl idüp*… (s. 208): Yüce cennet tecelli yerine gidip…"; **Şeyh Mehmed Efendi el-Vânî** (ö. 1096): "…*hutâm-ı dünyâdan ,udûl itmegin mukîm-i misâfir-hâne-i ,adem oldı*. (s. 211): dünya çöplüğünden vazgeçip yokluk misafirhanesine yerleşti."; **Şeyh İsmail Efendi el-Vâ'ız** (ö. 1122): "…*dârü'l-bekâya intikâl idüp*… (s. 211): sonsuzluk yurduna göçüp".

Beliğ'in, şeyh ve veli ölümlerini anlatırken tasavvufi terimlerle süslü, onların meşrep ve mesleklerini hatırlatan cümlelerle çok saygılı bir dil kullandığı dikkatten kaçmamaktadır.

IV. b. Şehit Edilen veya Öldürülenler:

Şeyh Mahmud Efendi Nakşbendî: "…*tîg-ı bî-dirîg ile şühedâ zümresine dâhîl ve makâm-ı ,aliyye-i ebrâra vâsıl itmişler idi*. (4.Murad'ın şeyhi) ... (s. 169): Acımasız kılıçla şehitler topluluğuna katılıp hayrılıların yüce makamına ulaştırmışlardı."; **Şeyh Hasan Efendi** (ö. 1016): "…*mühre-i tüfeng ile hamâme-i rûhı bürc-i bedenden pervâz ve rütbe-i vâlâ-yı şehâdet ihrâz idüp*… (s. 187): tüfek güllesi ile ruhunun güvercini beden burcundan kanatlanıp yüce şehitlik rütbesini kazanıp"[8]; **Şeyh İbrahîm Efendi** (Yahnî Kapan İbrahîm) (ö. 1042): "…*lahm-i cesed-i pâkin kasâb-ı ecel sâtûr-ı merg ile laht laht itmegin*… (s. 202)"[9]

IV. c. İsim, Lakab ve Mensubiyetleri ile Vefatları Arasında İlişki Kurulanlar:

Şeyh Bedreddin Efendi, ismi dinin dolunayı manasına geldiğinden: "…*mâh-ı bedr-i vücûdları mestûr-ı sehâb-ı memât olmışdur*. (s. 80): vücutlarının dolunayı ölüm bulutunun altında gizlenip" cümlesi ile ölümü ifade edilmiştir. **Şeyh İbrahîm Ef**endi: "...*dâr-ı fenâdan hırâmân-ı gülzâr-ı bekâ oldı*. (s. 88)"; **Şeyh Taceddin İbrahîm Karamaânî** (ö**.** 872): Geçici dünyadan sonsuzluk gül bahçelerine salınarak (gitti).: "…*bî-tâc ü kabâ ,azm-i sefer-i milket-i bekâ idüp*… (s. 98)" cümlesi ile taçsız ve elbisesiz olarak sonsuzluk âlemine göçtüğü anlatılmıştır. **Şeyh Seyyid Süleymân Ef**endi (ö. 1064): "…*fârig-i erîke-i hayât olup*… (s. 123): hayat tahtında vazgeçip…"; **Şeyh Süleymân**: "…*nigîn-i hayâtı düzdîde ifrît-i tîz-dest-i ecel itdikde*… (s. 124): hayatının yüzüğüğünü ecelin tez elli ifritine kaptırdığında " cümleleri ile ifade edilirken **Şeyh Ahmed Efendi el-ma'rûf be-Kâlebî'**nin (ö. 1077): "…*vücûd-ı sîm-i nâb-ı sencide-'ayârını pûte-i kâleb-i kabre rîhte idüp*… (s. 124): vücudnun tartılmış saf ayarlı gümüşünü kabrin pota kalıbına koyup " mahlasi ile ilişkili kurularak vefatı ifade edilmiştir. **Şeyh İsmaîl Mukahhal** (ö. 1113) Kurban Bayramında vefat ettiği için "…*rızâ-yı kebş-i rûhın kurbân idüp*… (s. 127): ruhunun koçunu nkurban olmasına razı olup…" ifadesi ile vefatı yazılmıştır. **Şeyh Üftâde**'nin ölümü, ismi üzerine kurulu bir cümle ile; vücudunun ağaçtan kopan bir meyve gibi toprağa düştüğü ifade edilerek vefatı haber verilmiştir: "…*resîde mîve gibi vücûd-ı bihbûdları üftâde-i hâk-i pâk-i Firdevs-i berîn olup*…. (s. 109)". **Şeyh Mustafa Ef**endi, (ö. 1089) ramazan ayında vefat ettiği: *"...bu gûşvâr-ı nâsûtdan ,âlem-i lâhûta... güzâr ve ziyâfet-hâne-i Rabb-i Kerîm-i erhamü'r-râhimînde iftâr itmişlerdür*. (s. 115): …bu insanlık küpesinden lâhût(uluhiyyet) âlemine… geçerek merhametlilerin en merhametlisi olan Rabbinin ziyefethanesinde iftar etmişlerdir. " cümlesi ile dile getirilmiştir. **Şeyh Ahmed el-Cünûnî el Mevlevî** (ö. 1030)'nin ölümü onun tarikati ile ilişkilendirilip şöyle anlatılmıştır: "…*harîf-i nâ-sâz-ı ecel mezbûra neyzen bakışın bakup külâh-ı hayâtı serinden cüdâ ve ney gibi cism-i nizârın şerha-dâr-ı vedâ'-nümâ itmegin hamâme-i rûhı kafes-i bdenden perrân*

[8] Bu zat, Celaliler tarafından tüfekle öldürüldüğünden, şehadeti bir av sahnesi tasviri içinde verilmiştir.
[9] Lakabı olan "Yahni-kapan" ile vefatı arasında irtibat kurulup muhtemelen parçalanarak öldürüldüğünden bu ifade kullanılmıştır.

*ve döne döne hadîka-i enîka-i bihişte revân oldı.. (*s. 131): uygunsuz arkadaşolan ecel, adı anılana yan bakıp hayat külahını başından ayırarak ney gibi zayıf cismini ayılıktan yarık yarık etmekle ruhunun güvercini beden kafesinden uçup döne döne güzel cennetin bahçelerine gitti. ". **Salih Dede** (ö. 1073)'nin de mevleviliği hatırlatılarak vefatına not düşülmüştür: "*Semâ-hâne-i bihişte karâr eyledikde* …(s. 132): Cennet semahanesinde yerleştiğinde…". **Şeyh Ya'kûb Efendi**. (ö. 1052)'nin ölümü, Hz.Yakup ve Yusuf kıssasına telmih yapılarak ifade edilmiştir: "…*Yûsuf-ı hayâtın gürg-i hun-hâr-ı ecel çâk ve âğuşte-i hâk-i helâk itdikde*… (s. 138): Hayatının Yusuf'unu ecelin kan içici kurdu parçalayıp ölüm toprağına buladığında…". **Şeyh Hüsamüddin Ef**endi (ö. 1042)'nin vefatı isminin manası ile ilgi kurularak verilmiştir: "…*hüsâm-ı vücûdı ,ârıza-i maraz-ı hâ'il ile jeng-beste ve kabza-i hayâtı pençe-i kâbızu'l-ervâh ile şikeste olup*… (s. 142): varlığının kılıcı korkunç hastalık arızasıyla pas bağlayıp hayatının kabzası ruhları alan (Azrail) pençesi ile kırılıp… ". **Şeyh Mehmed Efendi el-ma'rûf be-İlâhî-zâde** (ö. 900)'nin ölümü ismi ile irtibatlandırılarak kaydedilmiştir: " *,âzim-i dergâh-ı ilâh olup*… (s.144): Allah'ın huzuruna gidip…". İsmi ile vefatı verilen bir diğer zat **Şeyh Mehmed Açıkbaş-ı Nakşbendî** (ö. 1077)'dir: "…*temâşâ-yı nukûş-ı hâtır-firîb-i gül-zâr-ı bekânuñ baş açık dîvânesi olmagın ,azm-i dârü'l-mülk-i melekût itmişlerdür*. (s.156): sonsuzluk gülbahçesinin alımlı nakışlarını seyretmenin başaçık delisi olarak melekût ülkesine gitmişlerdir.". **Şeyh Halîl Efendi Nakşbendî Çulcu Halîl** (ö. 1020)'in lakabı ya da mesleği olan çulculukla ilgili şucümle ile dikkatlere sunulmuştur: "…*ıstabl-ı harâbe-i fenâda cüll-i hayâtını dûş-ı tevsen-i ,ömürden tîmârger-i ecele ahz idürmegin*… (s.167-168): Ecel tımarcısı, yokluk harabesinin ahırında hayatının çulunu ömür atının sırtından almakla…". **Şeyh Mehmed Miskâlî Nakşibendî**, Musikar çaldığından ölümüne buna uygun ifade kullanılmıştır: "…*râh-ı nefesi beste ve mûsikâr-ı hayâtı dest-i ecelde şikeste olup*… (s. 169): Soluk borusu kapanıp hayatının musikarı ölüm elinde kırılarak…". **Şeyh Süleyman Efendi el-Halvetî** (ö. 1018)'nin vefatı Hz. Süleyman'a telmihte bulunulan şucümle ile yazılmıştır: "…*evreng-i Süleymân-ı cân olan vücûd-ı bihbûdını tünd-bâd-ı ecel ber-bâd ve ,azm-i dergâh-ı Rabbi'l-'ibâd eyledikde*. (s. 172): Can Süleymanı'nın tahtı olan sağlıklı vücudunu ölüm kasırgası yele verip kulların Rabbi olan allah'ın huzuruna gittiğinde…". **Şeyh Süleyman Efendi el-Kâdirî** (ö. 1043)'in vefatı hakkında: "…*taht-ı hayâtı tebdil-i tahta-i tâbût idüp*…(s. 173): Hayat tahtını tabut tahtası ile değiştirip" cümlesi kullanılmıştır. **Şeyh Hasan-ı Kabadûz Bayramî** (ö. 1010)'nin mesleği olan terzilikle ilişkilendirilmiş bir ifade ile vefatına not düşülmüştür: " *terk-i tâc-ı kabâ-yı hayât idüp*… (s. 170): Hayat kaftanının tacını terk edip". **Şeyh Emrullah Efendi** (ö. 919). "…*bi-emr-i Hudâ-yı müte'âl dârü'l-bekâya intikâl idüp*… (s. 171): Yüce Allah'ın emriyle sonsuzluk diyarına göçüp…"; **Şeyh Karabaş Efendi** (ö. 1060)'nin, "…*âzâde-ser-i ,alâyık-ı dârü'l-fenâ olup*… (s. 185): geçici dünya işlerinden kurtulup…" cümlesinde görüleceği üzre lakabı/ismi olana Karabaşile ilgi kurularak ölümü hakkında bilgi verilmiştir. **Şeyh Bostan Efendi** (ö. 1030)'nin, ismi ile illgili bir cümle ile vefatı verilmiştir: "…*murg-ı rûhı cânib-i ,ukbâya pervâz idüp*… (s. 188): Ruhunun kuşu sonsuzluk alemine uçup…". Babası tacir olan **Şeyh Mehmed Efendi ibni Hüsâm el-ma'rûf bı-Tâcir-zâde** (ö. 1018): "…*tâcir-i vücûdı sermâye-i ,ömri telef itmegin tahsîl-i sûd içün pîrâmen-gird-i bezâzistân-ı bekâ oldıkda*… (s. 199): Vücudunun taciri ömür sermayesini telef ettiğinden kar etmek için sonsuzluk bedesteninde yer tuttu." cümlesi ile ölümü ifade edilmiştir.

IV. d. Hastalık, Yaralanma, vb. Sebepler ya da Ramazan, Bayram Günlerinde Vefat Edenler:

Atı ağaca çarparak yaralanıp bunun sonucunda vefat eden **Şeyh İbrahîm Efendi**'nin vefatı: "…*terk-i tâb-hâne-i cihân ve ,,azm-i dârü'ş-şifâ-yı rahmet-i rahman olmışlardur*. (s.95): Dünya hastanesini terk ve rahman olan allah'ın rahmet hastanesine gitmişlerdir." cümlesi ile dile getirilmiştir. **Şeyh Kemâl Efendi ibni Şeyh Mehmed Efendi**: "…*sinn ü sâli kemâlin bulup derd-i istiskâya mübtelâ olmağın dârü'ş-şifâ-yı bekâya intikâl eyledi* (s. 107): yaşı kemalini bulmakla karında su birikmesi hastalığına tutularak sonsuzluk hastanesine göçtü. **Şeyh Ahmed Efendi el-**

Kâdirî (ö. 1051)'in taun (veba) hastalığından öldüğü kaydedilmiştir: "*…ta'ne-i tâ'ûn ile rû-gerdân-ı ,âlem-i fenâ ve müteveccih-i dârü'l-bekâ olup…* (s. 149)". **Şeyh Ahmed Efendi Kelimî:** "(ö. 1057)'nin, ramazan bayramı arefesinde vefat ettiğinden bayramla ilgili ifadelerle ölümü haber verilmiştir: *"libâs-ı fâhire-i rahmete şâyân ve ,idgeh-i dârü's-sürûr-ı Na'îme revân olup…* (s. 183)". **Seyyid Şeyh Ahi Mahmud bin Kâsım** (ö. 1090)'ın uykuda ölümü meşrebini (ahi) de ima eden şu cümle ile verilmiştir: "*E'n-nevmü ahu'l-mevt fehvâsınca firâşında âheng-i hâb-nûşîn-i ,adem itmekle hamâme-i rûh-ı latîfleri ,âlem-i lâ-mekâna perv idüp…* (s. 159)". **Şeyh Seyyid Ahmed el-ma'rûf Başbetî-zâde** (ö. 1070): "*…zâtü'l-cenb marazından sâ'at-i ,ömri tem□m olup…* (s. 161)" cümlesinde zatülcenb hastalığından öldüğü belirtilmiştir. 40 yaşında vefat etmiş olan **Şeyh Ali Efendi Nakşbendî** (ö. 1040)'ini ölümü : "*…erba'în-i ,ömr-i ,azîzleri temâm olup…* (s. 167): Aziz ömürlerinin kırkı tamam olup" cümlesi ile duyurulmuştur. **Şeyh Abdülkadîr Efendi**'n vebadan öldüğü "*…mat'ûnen vefât idüp…* (s.173), *rûh-ı revânı lâtime-i bedenden hurûc ve a'lâ-yı ,illiyyîne ,urûc idince…* (s. 174):" cümlesinde dile getirilmiştir. **Şeyh Muhiyddin Efendi** (ö. 1091): "*…dîk marazından dem-beste olup tayy-ı nat'-ı hayât ve kûşe-gîr-i dârü's-samt-ı memât oldı*. (s. 184-185)". **Şeyh Ali Efendi el-Vâ'ız** (ö. 1007) kadir gecesinde vefat ettiğinden, Kerim olan Allah'ın ziyafet evinde iftar ettiğini beyan eden bu cümle ile vefatı yazıya geçirilmiştir: "*…ziyâfet-hâne-i Rabb-i Kerîmde iftâr idüp…* (s. 197)". **El-Hâc Bayram Efendi:** "*… ,idgâh-ı bekâya intikâl idüp…* (s. 199)" ifadesinde görüleceği üzere ismi ile ilişkili bir cümle ile ölümüne not düşülmüştür. **Şeyh Mehmed Efendi el-ma'rûf bi-Hâfız-zâde** (ö. 1050): "*…bahâr-ı hamsîn-i ,ömr-i ,azîzlerine bâd-ı hazân-ı fenâ vezân olmagın berg ü bâr-ı vücûdı rîzân ve ,andelib-i âteşîn-beyân-ı nâtıkası lâl olup kürsî-i va'zdan cism-i latîfi serîr-i tenseviye intikâl eyledi..* (s. 202)" cümlesi ile vaaz ederken vefat ettiğinden ölümü şirsel ifade ile yazılmıştır.

V. Meczub ve Abdallar*:*

Güldeste'de halkımızca mübarek addedilen meczup ve abdalların vefatlarına geniş yer verilmiştir. Anadolu insanı meczup ve abdallara ayrı bir önem vermiş,onları meczup kılığında gizli Allah dostları olduğuna inanmış ve elden geldiğince onları hoşa tutmağa çalışmıştır.

V. a. Eceliyle Ölenler:

Meczûb-ı İlâhî Abdâl Murâd: "*Şemşîr-i sîne-şikâf-ı ecel hançere-i hayâta yetüp vedâ'-ı ,âlem-i fânî eyledikde…* (s. 212): Sine yarıcı ecel hançeri hayat gırtlağına ulaşıp geçici dünyaya veda edince…"; **Abdâl-ı Hudâ Musa Baba**: "*…nakd-i cân ber-kef semt-i bekâya revân olup…* (s. 213): elinde can sermayesi sonsuzluk âlemine gidip"; **Alaca Hırkalı**: "*…müteveffâ olup…* (s. 215): vefat edip…"; **Seyyid Nâsır**: "*…diyâr-ı ,ademe intikâl idüp…* (s. 215): yokluk diyarına göçüp"; **Abdâl Mehmed**: "*…terk-i ,âlem-i fâni idüp…* (s. 216): ölümlü dünyayı terk edip"; **Seyyid Behlûl**: "*…terk-i beyt-i cihân-ı nâ-pâyidâr idüp…* (s. 218): süreksiz dünya evini terk edip…"; **Dâvûd Dede**: "*…seng-laht-ı vücûdı rûd-ı huşk-ı mezbûrda galtîde-i seyl-âb-ı memât oldı.. (*s. 219): vucudu adı geçen kuru çayda ölüm seline karışıp yuvarlandı."; **Akbıyık Abdâl**: "*mukîm-i zâviye-i ,adem oldıkda…* (s. 222): yokluk zaviyesine yerleştiğinde"; **Hasîr-pûş Dede**: " *,âzim-i târ-hâne-i bekâ olup…* (s. 223): sonsuzluk hastanesine gidip…"; **Eskici Mehmed Dede ibni Hüsâm**: "*…bu köhne sarâ-yı cihândan hadîka-i enîka-i cinâna revân oldı…* (s. 224): bu köhne dünya sarayından güzel cennet bahçelerine gitti."; **Mîr Budala**: "*…1007 târîhinde kîse-i vücûdı nakd-i hayâtdan tehî olup…* (s. 224): 1007 tarihinde varlığının kesesi hayat nakdinden boşolup…"; **Mehmed Küşterî: "***…müteveccih-i dârü'l-bekâ olup…* (s. 226): Ahirete yönelip…", **Rüstem Halife'**nin vefatı isminden dolayı şeh-name kahramanı Rüstemle ilgi kurularak ifade edilmiştir: "*…ecel ol Rüstem-i meydân-ı mücâhadeyi âsib-zede-i zemîn-i ,adem itmegin…* (s. 227): ecel, o savaş meydanının Rüstem'ini yokluk zeminin felaketine uğratmakla…"; **Mahmûd-ı Hayrân**: "*…teslîm-i vedî'a-i rûh-ı revân idüp…* (s. 228): emanet olan ruhu teslim edip"; **Ramazan Baba**: "*…sûr-ı rıhlet be-dehân…terennümâtı ile seyâhat-ı şeh-râh-ı tekye-hâne-i bekâ eyledi…* (s. 231): göç suru ağzında

terennümleri ile sonsuzluk tekyesine seyahat etti."; **Kara Beg**: "…*leyle-i mi'râcda rûh-ı latîfi ,âlem-i bâlâya ,urûc idüp*… (s. 233): miraç gecesinde latif ruhu yüce âleme yükselip…"; **Duglı Baba**: "…*ol ,ahdde cisminden dest-i hâdimü'l-llezzât ile câme-i hayâtı meslûp olup*… (s. 235): o zamanda ciminden lezzetleri acılaştırıcı (ölüm) eliyle hayatının elbisesi kesilip…"; **Derviş Mehmed bin Hızır Şah**: "vücûdı dâ'ire-i meşhûddan nâ-bûd oldıkda… (s. 235): vücudu görünme dairesinden yok olduğunda…"; **Samtî Ali Dede**: "…*râhat-âbâd-ı ,âlem-i âhirete rıhlet idüp*… (s. 236): rahat yeri olan ahiret âlemine göçüp…"; **Hamza Dede**: *"1010 târihinde ,âzim-i kuhsâr-ı ķâf-ı',adem olup*… (s. 236): 1010 tarihinde yokluk kafının dağlarına gittiğinde…"; **Veli Dede**: "…*hâb-nûşîn-i ,adem-âbâde şürû' idüp*… (s. 237): ölüm diyarının tatlı uykusuna başlayıp…"; **Ali Dede**: *"...girîbân-ı hayâtın pençe-i pür-zûr-ı ecel çâk itmekle*… (s. 237): hayatının yakasını ölümün zorlu eli yırtmakla…"; **İsa Dede:** "*terk-i ,âlem-i fâni idüp*… (s. 237): geçici hayatı terk edip…"; **Baba Zâkir**: " *,azm-i gülzâr-ı cinân idüp*… (s. 238): cennet bahçelerine gidip…", **Mehmet Dede**: "*tılsım-ı hayâtı şikeste-i dest-i ecel olup*… (s. 238): hayat tılsımı ecel eliyle kırılmışolup…"

V.b. Lakaplarla İlişki Kurularak Yazılan Vefatlar:

'Ali Mest Edhemî'nin vefatı mestliğini içmam eden şucümle ile verilmiştir: "…*dest-i sâkî-i ecelden ayağ-ı bâde-i memâtı nûş ve mest ü medhûş terk-i tâc u kabâ vü pâpûş idüp ,azm-i mey-kede-i bekâ itdikde*… (s. 216): ecel sakisinin elinden ölüm kadehinin şarabını içip sarhoş ve kendinden geçmiş(olarak) taç ve elbise ve ayakkabıyı terk ederek sonsuzluk meyhanesine göçtüğü zaman…". **Seyyid Usûl**'ün ölümü ilimlerdeki "usul"[10] ve "füru"[11] terimleri ile tevriyeli olarak verilmiştir: "…*bu dârü'l-gurûr-ı fürû'dan sarây-ı sürûr-ı usûle nüzûl eyledikde... (s. 219):* füruun gurur yerindenusulün seninç sarayına indiği zaman". **Ahulu Baba**'nın vefatı ahu-arslan ilişkisi içinde dile getirilmiştir: "…giriftâr-ı pençe-i şîr-i ecel olup… (s. 221): ecel arslanının pençesine esir olup…". **Seyyid Ni'metullâh-ı Veli**'nin ölümü, ismini çağrıştıran şu ibare ile kaydedilmiştir: "…*matbah-ı cihân-ı fânîde itmâm-ı ni'am-ı firâvân-ı hayât idüp ,âzim-i dârü'l-ziyâfet-i na'îm oldıkda*… (s. 222): geçici dünya mutfağında bol hayat nimetlerini tamamlayıp cennet ziyafet evine gittiği zamanda…". **Yürigen Dede'**nin vefatı da lakabı ile ilgili olarak yazılmış: "…*kadem be-kadem ,, azim-ı menzilgâh-ı bekâ oldıkda*… (s. 226): adım adım sonsuzluk evine yola çıktığında". **Bahâr Dede'**nin, ismine telmihen baharla ilgili bir cümle ile vefatı bildirilmiş: *"...nev-bahâr-ı ,ömrine bâd-ı şitâ-ı memât resîde ve nahl-ı tarî-i cismi hazân-dîde olup... (s. 229):* Ömrünün ilkbaharına ölümün kış rüzgârı esip cisminin taze fidanı sonbahar görüp…". **Sinân Dede**'nin, *"..(sinân-ı) dest-i ecele tabla-i vücûdı nişân olup...* (s. 230): ecel elinin kılıcına vücudunun tahtası hedef olup…" cümlesinde görüleceği üzre ismi ile irtibatlı olarak ölümü süslü bir ifade ile anlatılmıştır. **Derviş Mustafa Mak'ad**'ın ölümü lakabı ile ilgili şu ibare ile verilmiştir: "... *mak'ad-ı sıdka hırâm idüp... (s. 234).* Doğruluk minderine salınıp giderek…*"*.

VI. Âlim ve Fâzıl Kişiler:

VI. a. Şeyhülislamlar:

Şeyhülislâm Abdülkâdîr Efendi (ö. 955): *"...'azm-i firdevs-i berîn idüp*… (s. 308)"; **Şeyhülislâm Abdülazîz Ef**endi (ö. 1068): "…*rûh-ı ,azîzleri cilvegâh-ı bihişte âşiyânsâz olup*… (s. 320): aziz ruhları cennet tecelli yerinde yuva yapıp"; **Şeyhülislâm Hâce-zâde Mes'ûd Efendi**: "…*mahnukan fahte-i matûka-i rûhı servistân-ı bihişte vüsûl itdikde*… (s. 357):ruhunun özgür üveyiği boğularak cennet serviliğine vardığında… " (Boğularak vefat ettiği ifade edilmiştir). **Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi ibni Abdülhalîm** (ö. 1092): "…*esîr-bend-i ,alâyık-ı fânî olmakdan rehâ bulup*… (s. 383): geçici dünya alakalarına bağlı olmaktan kurtulup…" (Ölümü ve

[10] Usul: Bir ilmin veya tekniğin asıl konusundan önce öğrenilmesi gerekentemel, başlangıç bilgi.
[11] Fürû: İslâm dîninde ibâdet, münâkehât (nikâh, boşanma, nafaka), muâmelât (alış-veriş, ticâret, kirâlama v.b) ve ukûbâtla (cezâlarla) ilgili hükümler.

lakabı olan Esîrî kelimesi arasında ilgi var), **Şeyhülislâm Seyyid Ahmed Efendi** (ö. 1028): "…*rû-be-râh-ı dârü'l-'adem olup*… (s. 427: yokluk (ölüm) diyarına yüz tutup…".

VI. b. Seyyidler:

Seyyid Ali Acemî (ö. 860): "…*rû-be-râh-ı diyâr-ı ,adem olup*.. (s. 287): yokluk (ölüm) diyarına yüz tutup…"; **Kadrî-zâde Seyyid Zeynelâbidîn** (ö. 1044): "…*rû-be-râh-ı gül-zâr-ı bihişt olup*… (s. 310): Cennet gül bahçelerine yüz tutup…"; **Seyyid Ali-zâde Seyyid Abdullah** (ö. 977): "…*murg-ı rûhı âşiyâne-i kadîmine pervaz idüp*… (s. 310): ruh kuşueski yuvasına kanat çırpıp…"; **Seyyid Ahmed Çelebi ibni Seyyid Ali** (ö. 977): "…*dârü'l-bekâya intikâl itdikde*… (s. 311): âhirete intikal ettiğinde", **Bagdâdî-zâde Seyyid Hasan Çelebi** (ö. 986): "…*kebûter-i rûhı âşiyâne-i bekâya pervâz idüp*… (s. 312): ruhunun güvercini ahiret yuvasına kanat çırpıp…"; **Seyyid Mehmed Efendi, Kâbil-vücûd-zâde** (ö. 1073): *"...'arsa-i vücûddan nâ-bûd ve sâkin-i dârü'l-hulûd oldukda*… (s. 329): varlık yerinden yok ve cennet evinin sakini olduğunda." (Lakabı ile ilgili bir cümle kurularak vefatı kayd edilmiş) zatülcenbden vefat etmişolan **İlâhî-zâde** (ö. 1028) nin vefatı için şuifade kullanılmıştır: "…*şifâ-hâne-i ilahiyyeden cûyende-i dârû-yı devâ ile*… (s. 335): ilahi hastaneden deva ilacı aramakla…"; **İlâhî-zâde Seyyid Yûsuf Efendi** (ö.1037): "…*midhat-i hayâtı tamâm ve defter-i ,ömri fezleke-i hitâm bulup*… (s. 336): hayatının övgüsü tamam ve ömür defteri sona erip.."; **Seyyid Mehmed Efendi İlâhî-zâde**: "…*rûh-ı şerîfleri mansıb-ı hayâtdan ma'zûl olarak dârü'l-hulûd-ı bihişte duhûl itdi*… (s. 337): şerefli ruhları hayat mansıbından azl edilmişolarak ebedi cennet evlerine girdi. "; **İlahî-zâde Seyyid Zeynelâbidîn Efendi** (ö. 1120): "…*ders ü devri resîde-i hitâm ve kitâb-ı ,ömri mevsûl-ı encâm olup*… (s. 338): Ders ve ilim yürüyüşüsona erip ömür kitabı sona ererek.." ifadesi ile müderrisliğine göndermede bulunularak ölümü belirtilmiş. **Seyyid Hidâyetullâh Efendi** (ö. 1087): "…*'azm-i firdevs-i berîn idüp*… (s. 374): yüce firdevs cennetine gidip…"; **Seyyid Mehmed Efendi Na'l-bend-zâde** (ö. 1048): "…*'âzım-ı dergâh-ı ilâh olup*… (s. 345): Allah'ın katına gidip…"; **Seyyid Ahmed Geylânî** (ö. 1082): *"....rû-be-râh-ı dârü's-sürûr-ı cinân oldı*.. (s. 370): sevinç evi olan Cennet diyarına yüz tuttu."; **Zeynüddîn Hamsî Seyyid Mehmed Efendi** (ö. 1087): "…*kebûter-i dem-keş-i rûhı tâ'îr-i murg-zâr-ı bekâ olup*… (s. 373): ruhunun dem çeken (öten) güvercini beka(sonsuzluk) kuşyurduna uçup…"; **Seyyid Kâsım Efendi ibni Ali** (ö. 1134): "…*bekâya rıhlet eyledi*, (s. 393): Ebediyyete göçtü."; **Zübâb Seyyid Ahmed Efendi ibni Ali** (ö. 1095)'nin vefatı : *"...'ankebût-ı ecel bâ'îda-i rûhını şikâr idüp*… (s. 394): ecel örümceği ruhunun sivrisineğini avlayıp" cümlesi ile lakabı olan ankebut/örümcek ve ecel arasında bağlantı kurularak esprili bir ifade ile dile getirilmiş. Zübab sinek demektir. Örümcek de sinekle beslenir. Bu sebeple ölüm örümceğe teşbih edilmiş. **Nureddîn-zâde Seyyid Abdullah Efendi** (ö. 1111): "… *ukbâya intikâl idüp*… (s. 403): ahirete göçüp…"; Kadı iken vefat etmişolan **Kuyumcu-zâde Seyyid İsmail Efendi** (ö. 1109)'nin ölümü: "…*mansıb-ı hayâtdan ma'zûl olup*… (s. 404): hayat memuriyetinden azl edilip…" sözleri ile dile getirilmiş. **Seyyid Ahmed Efendi Vânî-zâde**: "…*tüfeng ile urılup katl olındı*. (s. 410): tefekle vurulup katl olundu"; **Seyyid İsmail Efendi**: "maktûl… (s. 410)"; **Vânî Hafîdi Seyyid Ebubekir Efendi** (ö. 1116): "…*'âzım-i dâr-ı bekâ olup*… (s. 411): sonsuzluk yurduna gidip"; **Hâce-zâde Na'ibi Seyyid Mehmed Efendi** (ö. 1120): "…*'ukbâya rıhlet idüp*… (s. 418): ebediyete göçüp"; **Seyyid İbrahîm Efendi** (ö. 1122): "…*şimşîr-i inhinâ-pezîr-i hayâtı pençe-i pür-zûr-ı ecelden şikest olup*… (s. 421): hayatının eğri kılıcı ölümün çok zorlu elinde kırılıp…"; **Seyyid Mahmud Efendi Vânî-zâde** (ö. 1125): "…ârzû-mend-i ,ukbâ olup… (s. 425): ahirete istekli olup…"; **Seyyid Nu'mân Efendi** (ö. 1123): *"...'âzım-i dârü'l-bekâ oldı*. (s. 432): ebediyet yurduna gidip…", **Seyyid Abdullah Efendi İlâhî-zâde** (ö. 1129): "…*rû-gerdân-ı ikbâl-i dâr-ı fenâ oldı*. (s. 433): geçici dünyanın ikbalinden yüz çevirip…"; **Seyyid Receb Efendi İlâhî-zâde** (ö. 1130): "…*bi-emri'llâh menzilgâh-ı milket-i bekâya rû-be-râh oldı*. (s. 433)"; **Nakîb-i Sâdât Seyyid İbrahîm Efendi Fenârî-zâde** (ö. 1131): "…*gülistân-ı şâdâb-ı hayâtına tünd-bâd-ı ecel vezân olup*… (s. 434): hayatının taze gül bahçesine ölümün sert rüzgârı esmekle… "; **Seyyid Abdülmuttalib bin**

Seyyid Murtaza (ö. 955): "…*rû-be-râh-ı dârü'l-üns-i bekâ oldı*. (s. 438): Ebedi ünsiyet evine yüz tuttu."; **Seyyid Ali Efendi**: "…*vefât idüp*… (s. 440)"; **Seyyid İbrahîm Efendi Seng-zâde'**nin vefatı,: "…*şîşe-i sâ'at-ı rîk-i ,ömri tamâm olup*… (s. 445): ömür saatinin çöçesinin kumu tamam olup…", ifadesinde vücut cama, ecel ise bir taşa teşbih edilerek lakabı ile ilişkili bir biçimde kayda geçirilmiştir.

VI. c. Eceli İle Ölen Âlim ve Fazıl Kişiler:

Eceli ile vefat eden bilgin ve erdemli zatların vefatlarına, aşağıda sunulan isim, makam ve unvanlarına uygun, hürmet ifade eden cümlelerle notlar düşülmüştür.

Mevlanâ Şemseddîn Muhammed bin Hamza el-Fenârî: "…*fânûs-ı hayâl-i vücûd-ı latîfinden şem'-i hayâtı müntefî olup*... (s. 241): güzel vücudunun fanus-ı hayâlinden[12] hayatının mumu sönüp…"; **Mevlanâ Muhammed Şâh bin Şemseddîn el-Fenârî** (ö. 830). "..*mukîm-i âşiyângâh-ı huld-ı berîn olup*… (s. 244): Yüce cennet yuva yurdunda yerleşip…"; **Mevlanâ Yûsuf Bâli ibn Muhammed Fenârî** (ö. 846): " *sahîfe-i vücûdı nâbûd-ı şühûd olup*… (s. 245): vücudunun, varlığının sayfası görünme yok olup"; **Mevlanâ Alaeddîn Ali bin Yûsuf ibni Fenârî** (ö.903): *"...'azm-i a'lâ-yı ,illiyyîn idüp*… (s. 247): yüceler yücesine (cennet) gidip…"; **Muhammed Şâh ibni Mevlanâ Alaeddîn Ali bin Yûsuf el-Fenârî** (ö. 929): "…*terk-i âlâyiş-i libâs-ı müste'âr-ı hayât idüp rû-be-râh-ı dârü'l-bekâ oldıkda*… (s. 249): hayatın emanet vücut elbisesinin gösterişini terk edip ahiret yurduna yüz tuttu."; **Hasan Çelebi ibn Muhammed Şâh el-Fenârî**: "…*civâr-ı milk-i müte'âle intikâl idüp*… (s. 250): yücelikler memleketine komşu olup"; **Mevlanâ Yegan** (ö.878): "…'azm-i dârü'l-cinân idüp… (s. 253): Cennet'e gidip…"; **,Alaeddin 'Ali bin Molla Yegân** (ö. 909): "… *,azm-i'illiyyîn idüp*… (s. 253): Cennete gidip", **Şâh Muhammed bin Molla Yegân** (ö. 857): "…*mansıb-ı ,ömr-i temâm ve sicil-i hayâtına kayd-ı hatm-i bi'l-hayr ile hatm-ı hitâm idüp*… (s. 254): ömür memuriyeti tamam ve hayatının siciline hayırlı bitişkaydı düşüpbitirilerek…"; **Yûsuf Bâli bin Molla Yegan**: "…*civâr-ı magfiret-medâr-ı mülk-i müte'âle intikâl idüp*... (s. 254): Bağışlanma yeri olan yüce cennet memleketine göçüp…"; **Sinânüddîn Yûsuf bin Ali Ali el-Yegan** (ö. 954): "…*câh-ı bî-bekâ-yı cihânı tebdîl-i ikbâl-i cinân-ı câvidânî idüp*... (s. 255): dünyanın geçici makamını ebedi Cennet ikbali ile değişip…"; **Eyhem Ahmed Çelebi ibn Yûsuf Bâli bin Molla Yegân**: "…*mişkât-ı tekâpû-yı pâyeden[13] pâyine maraz isâbet idüp mak'ad-ı sıdka hırâm*… (s. 256): makam için koşturma hücresinde ayağına sakatlık isabet edip doğruluk minderine yükselip…"; **Şâh Muhammed yegân-zâde** (ö. 969): *"...sefer-i dârü'l-bekâ idüp*...". Sonsuzluk diyarına göçüp…; **Celâl Efendi** (ö. 1020): "…*rûh-ı revânı dârü'l-bekâda karâr iderek*... (s. 257): ruhu ebediyyet yurdunda yerleşerek…"; **Mevlânâ Husrev** (ö. 885): "…*cân-ı şîrîni cândâr-ı (Rabü'l-Kerîm)e teslîm a'nâ ,azm-i rıyâz-ı na'îm idüp*… (s. 260): tatlı canı Kerim olan Allah'a teslim, yani cennet bahçelerine gidip…"; **Mevlanâ Zeyrek:** "… *bu dâr-ı vahşet-medârdan diyâr-ı ünse[14] sefer idüp*... (s. 271): bu vahşet üzerinde dönen yerden ünsiyet diyarına göçüp "; **Mevlânâ Hayâlî Çelebi**: "…*mest-i şeker-hâb-ı ,adem olup*… (s. 274): yokluk şekerlemesinin sarhoşu olup…"; **Mevlanâ Haydar bin Mahmud** (ö. 925): "…*vazîfe-i ,ömri tamâm olarak*… (s. 275): ömrünün görevi tamam olarak…"; **Koca Mahmud Efendi** (ö. 774): "…*hâme-i ecel hâtime-i sicil-i hayâtına ceffe'l-kalem havfe'l-elem imzâ itmekle mansıb-ı ,ömri*

[12] Fânûs-ı hayâl: hayâli fener, içinde mum yanan, üstü tabiat resimleri ile işlenmiş döner fener. (Devellioğlu, **a.g.e.,** s.286). Fânûs-ı hayâl (Camlar üzerinde resimleri büyütüp yansıtan fener) tamlaması da mecazen dünyayı çevreleyen gökkubbe yerine kullanılır. Felekten kinaye olup dünya içerinin bir hayâl oluşunu anlatır. (İskender Pala, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Kapı Yayınları, İstanbul 2004. s.147).

[13] Mişkât: Güzine kandil, lamba gibi şeyler koymak için duvarda yapılan oyuk, hücre. (Devellioğlu, **a.g.e.,** s.760).

[14] Üns: 1.alışkanlık, alışkanlık, alışma. Metinde ahiret diyarı manasında kullanılmıştır. Tasavvufta, "sevgilinin kemâlini zevkle seyretmek. İlâhi cemali temaşa etmekten haz haz almak, (Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s.368)." manasındadır. Bu da ancak tam manasıyla ahirette mümkündür. Bu sebeple ahiret üns diyarıdır.

temâm olup… (s. 275): ecel kalemi ömrünün sicilinin bitiğine birden bire imza atmakla…"; **Kutub Muhammed bin Muhammed Kâdı-zâde-i Rûmî**: "… *ʻunfuvân-ı cevânîde rû-gerdân-ı ʻâlem-i fânî ve râh-rev-i bihişt-i câvidânî olup*… (s. 276): gençliğinin başlarında geçici dünyadan yüz çevirip ebedi cennet yolunu tutup… "; **Ahmed Paşa ibni Hızır Beg ibni Kâdı Celâleddîn** (ö.927): "…*rûh-ı latîfi ʻazm-i firdevs-i berîn itdikde* ... (s. 278): güzel ruhu yüce Cennet yoluna gittiğinde…"; **Yakub Paşa ibni Hızır Beg** (ö. 891): "…*mansıb-ı hayâtdan maʻzûl olarak sahn-ı dârü'l-cinâna duhûl idüp... (*s. 279): hayat makamından azl olunup cennet yurdunun bahçelerine girerek…"; **Hızır Beg Efendi** (ö. 990): " *ʻâzîm-i hazîreti'l-kuds-ı cinân olup*… (s. 280) kutsal Cennet hazirelerine gidip…"; **Gıyâseddin Paşa Çelebi**: "…*hazîre-i hatîreti'l-kudse intikâl idüp*… (s. 280-281): kutsal cennete gidip…"; **Mevlanâ Ayas**: *"merhûm oldığı*… (s. 281): rahmetli olduğu…"; **Karaca Ahmed Efendi ibn Bayezid** (ö. 854): "…*terk-i ikbâl-hâne-i cihân ve ʻazm-i dârü'l-ikâmet-i cinân idüp*… (s. 283): dünya ikbal evini terk ve asıl yerleşime yeri olan Cennet'e gidip…"; **Şemseddîn Ahmed el-ma'rûf bi-Dinkoz**: "… *ʻazm-i riyâz-ı Rıdvân idüp*… (s. 284): Cennet bahçelerine gidip…"; **Şakkalkamer Ahmed Efendi**: *"...ʻâkıbet ders ü devri tamâm ve ʻâzım-ı nişîmengâh-ı dârü's-selâm olup*… (s. 284): sonunda ders verme işini bitirerek asıl yerleşime yurdu ve selamet yeri olan Cennet'e gidip…"; **Mevlanâ Yakub bin Seydî Ali** (ö. 931): "…*tâ'ir-i rûhı hamâme-i harîm-i ka'be-i bekâ olup*… (s. 288): ruh kuşu cennet kabesinin hareminin güvercini olup…"; **Fahreddîn İsrâfîl-zâde** (ö. 943): "…*gûş-ı nidâ-yı irci'î itmekle ʻazm-i huld-ı berîn iderek*… (s. 289): Bana dönünüz emrini duyup yüce Cennet'e giderek…"; **Hasan Paşa ibn Alaeddîn**: "…*endek zamân* (da) terk-i câh-ı bî-*bekâ-yı cihân idüp... (*s. 290): kısa zamanda (genç yaşta) geçici dünya makamını terk ederek…"; **Koca Mustafa Paşa-zâde Mehmed Efendi** (ö. 940): " …*terk-i tedrîs idüp havrâ-yı ʻayn-ı bihişt-i berîn ile enîs ü hem celîs olup... (*s. 290): ders verme işini terk edip cennet hurileri ile dost ve arkadaş olup…"; **Mevlanâ Hızır Şâh Efendi** (ö. 853): "…*ʻâzım-ı ʻâlem-i lâhût olup*… (s. 290): uluhiyyet âlemine gidip…"; **Dâvud Efendi ibni Kemâl** (ö. 948): "…*irâdet-i Ahkemü'l-hâkimîn ile mansıb-ı hayâtdan münfasıl ve sicillât-ı aʻmâl der-bagal olup ʻazm-i mahkeme-i Kirdgâr idüp*… (s. 294): Hâkimler hâkimi Allah'ın iradesiyle hayat vazifesinden ayrılıp amel sicili koltuğunun altında ilahi mahkemeye gidip… "; **Ali Efendi ibni Dâvûd Efendi**: "…*dârü'l-ikâmet-i bekâya intikâl*… (s. 294-295): ebedi ikamet yeri olan ahirete gidip…"; **Kemaleddîn bi-şehîr Kara Dede Efendi ibni Yahşi bin İbrahîm** (ö.975): "…*mâtem-kede-i ʻâlemden rû-be-râh-ı diyâr-ı ʻadem odlı*.. (s. 295): dünya yas evinden yokluk diyarına yüz tuttu."; **Abdurrahman Bistâmî**: "… *ʻÂkıbet rûh-ı latîfleri vedâʻ-ı kâleb-i beden idüp*… (s. 297): sonunda güzel ruhu beden kalıbına veda edip…"; **Hasan Can Efendi** (974): "*nüzhet-kede-i bekâya güzâr*… (s. 300): sonsuzluk bahçelerine gezintiye…"; **Muallim-zâde Ahmed Efendi ibni Şeyh Muslihiddîn** (ö. 980): "…füccʻeten dârü'l-bekâya irtihâl… (s. 302): ansızın ahirete göçüp…"; **Yavuz Pîrî Efendi ibni Muhammed**: "…*dâyîn-i ecele himyânçe-i vücûdından edâ-ı nakdîne-i ser-mâye-i ʻömr idüp vefât itdikde*… (s. 303): ölüm alacaklısına vücudnun kesesinden ömür sermayesini eda edip vefat ettiğinde…"; **İlyâs bin İbrâhîm** (ö. 891): *" ʻazm-i riyâz-ı Rıdvân idüp*… (s. 303): Cennet bahçelerine gidip…"; **Şerâfüddîn bin Kemâli'l-Kırımî**: "…*müteveccih-i dârü'l-bekâ olup*… (s. 304): sonsuzluk âlemine yönelip…"; **Selahaddîn**: "…*mûzik-ı fenâdan füshat-sarâ-yı mülk-i bekâya irtihâl eyledi.* (s. 304): daraltıcı fani dünyadan sonsuzluk ülkesinin geniş saraına göçtü…"; **Hamza bin Ali el-ma'rûf bi-Leys Çelebi** (ö. 913): "…*mansıb-ı hayâtdan dahı ʻazl olmagın*… (s. 305): hayat vazifesinden de azl edilip (Mansıbdan azl edildikten sonra vefat ettiği için bu cümle kullanılmıştır)"; **İmâm-zâde** (ö. 977): "…*ders ü devri temâm ve sâkin-i mahalle-i hâmûşân oldukda*… (s. 306). Müderrislik görevini tamamlayıp suskunlar mahallesine yerleştiğinde…"; **Bâli Efendi** (ö. 958): *"râhat-âbâd-ı ʻâlem-i âhirete rıhlet idüp*… (s. 306): rahat diyarı olan ahirete göçüp…"; **Kataferyevî Mustafa Efendi**: "…tâʻir-i rûhı ʻâlem-i bâlâya pervâz idüp… (s. 307): ruh kuşu yüce âleme kanat çırpıp"; **Süfyân Efendi** (ö.995): *"...sinîn-i ʻömri karîn-i hitâm buldıkda*… (s. 307): yaşı sona yaklaştığında…"; **Hüsamüddîn Hüseyin bin Mehmed bin Hüsamüdin** (ö. 1007): "…*füccʻeten irâdet-i Meliki'l-müteʻâl ile dâr-ı*

cinâna intikâl idüp… (s. 316): birdenbire yüce Allah'ın iradesiyle Cennet evine göçüp…"; **Mu'îd Efendi** (ö. 1000): "*…dârü'l-bekâya irtihâl idüp…* (s. 322): sonsuzluk yurduna göçüp…"; **Mu'îd-zâde Mehmed Efendi** (ö. 1023): "*…rûh-ı şerîfi râhat-âbâd-ı bekâya sefer...* (s. 323): Şerefli ruhu sonsuzluk rahat yerine yolculuğa çıkıp…"; **Mu'îd-zâde Mehmed Efendi ibni Mehmed** (ö. 1056): "*…cilvegâh-ı şühûddan nâbûd oldı.* (s. 324): görünme âleminden görünmez oldu."; **Dokuz Mehmed Efendi** (ö. 1005): "*…nâ-kâm ü nâ-ümîd ‚azm-i dârü'l-üns idüp…* (s. 326): muradına ermeden umutsuz (olarak) ünsiyet diyarına gidip…", **Saruhanî Mustafa Efendi** (Muslî Çelebi) (ö. 1017): "*…'azm-i huld-ı berîn iderek…* (s. 327): yüce Cennet'e giderek…"; **Hatîb-zâde Ahmed Efendi** (ö. 1073): "*…'âlem-i ‚ukbâya hırâm iderek…* (s. 329): sonsuzluk âlemine salınıp (giderek)…"; **Acem Abdülganî Efendi** (ö. 1054): "*…İrâdet-i Ganiy-yi zü'l-celâl ile melâl-hâne-i cihândan dârü's-sürûra intikâl idüp…* (s. 330): Celâl sahibi Ganî olan Allah'ın iradesiyle üzüntü yeri olan dünyadan sevinç yeri (olan Cennet)ne intikal edip…"; **Veli Beg-zâde Ali Efendi** (ö. 1010): "*…terk-i zînet-i müste'âr-ı fânî idüp…* (s. 331): geçici dünyanın emanet süslerini terk edip…"; **Manav Halîl Efendi** (ö. 1023): *"... sefer-i râh-ı bekâ idüp…* (s. 332). Sonsuzluk ülkesi yolculuğuna çıkıp…"; **Acem Mahmûd Efendi**: "*…terk-i ‚âlem-i fânî ve ‚azm-i Na'îm-i câvidânî idüp…* (s. 340): geçici dünyayı terk edip ebedi Naim cennetine giderek…"; **Menteş-zâde Mehmed Efendi** (ö. 1033): "*…râhat-âbâd-ı ‚ukbâya rıhlet eyledi*. (s. 343): sonsuzluk rahat diyarına göçtü."; **Menteş-zâde Mahmûd Efendi**: "*…vefât idüp…* (s. 344)"; **İbrahîm Efendi Girîh-gîr-zâde** (ö. 1057): "*…müddet-i ‚ömri tamâm ve mansıb-ı hayâtı encâm bulup... (*s. 346). Ömrü sona erip hayat görevi sona erip…"; **Selîs Şeyh Mehmed Efendi ibni Mustafa bin Aliyyü'ş-Şehîd bi-Baldır-zâde** (ö. 1060): " *…sahîfe-i vücûdı nâ-bûd-ı şühûd olmasıyla…* (s. 347): varlık sayfası görünmez olup…"; **Abdürrahîm e'ş-Şirvânî**: "*…rûh-ı latîfi ta'îr-i cilvegâh-ı bihişt oldukda…* (s. 352). Güzel ruhu Cennet bahçelerinin kuşu olduğunda… "; **Kurd Mehmed Efendi** (ö. 1060): "*…bu ğâr-ı gurûrdan çerâgâh-ı huzûra rû-be-râh oldı*., (s. 353): bu gurur mağarasından huzur çimenliğine yüz tuttu."; **Hîre-zâde Mehmed Efendi ibni Yûsuf** (ö. 1064): "*…kitâb-ı ‚ömri anda hatm olup…* (s. 354): ömür kitabı bitip…"; **Hindî-zâde Ramazan Efendi ibni Abdullah Efendi**: "*…rûh-ı latîfi ‚ukbâya revân olup…* (s. 355): güzel ruhu ahirete gidip…"; **Manav Ahmed Efendi** (ö. 1067): "*…ta'îr-i rûhı ‚azm-i cilvegâh-ı ‚illiyyîn idüp…* (s. 358): ruh kuşuyüce cennet tecellileri yurduna gidip"; **Çendik Müderrisi Mustafa Efendi**: "*…'âzim-i dârü'l-bekâ olup…* (s. 359): sonsuzluk yurduna gidip…"; **Ali Efendi Kâmurân-zâde** (ö. 1074): "*…rûh-ı latîfi tâ'îr-i ‚illiyyîn olup,…* (s. 360): güzel ruhu Cennet kuşu olup…"; **Mehmed Efendi Gökdereli-zâde** (ö. 1063): "*…murg-ı rûhı kafes-i bedenden âşiyân-ı kadîminine pervâz eyledi.* (s. 361): ruh kuşubeden kafesinden eski yuvasına kanat çırptı…"; **Hâbil-zâde 'Ömer Efendi ibni Mehmed bin Hâbil**: "*…necm-i hayâtı üfûl-ı fenâ buldı*. (s. 362): hayatının yıldızı battı."; **Hüsrev Efendi**: "*…serây-ı sipenc-i vahşet-âyînden ‚âzim-i ravza-i huld-ı berîn olup…* (s. 363): vahşet yeri olan dünya konuk evinden yüce cennet bahçesine gidip…"; **'Attâr-zâde Mehmed Efendi**: "*…rûh-ı revânı râhat-âbâd-ı ‚ukbâya âmâde oldı.* (s. 364): Ruhu ebedi rahat yeri olan ahirete hazır oldu."; **Baldır-zâde Dervîş Mehmed Efendi** (ö. 1079): "*…rebî'-i hayâtı âhir olup…* (s.365): hayat ilkbaharı sona erip…"; **Murâd Efendi** (ö.1081): "*…murg-ı rûhı kafes-i bedenden pervâz iderek hadîka-i cinânda âşiyân-sâz oldı*. (s. 367): Ruh kuşubeden kafesinden kanat çırparak cennet bahçelerinde yuva yaptı."; **Bolvadinî Mehmed Efendi ibni el-hâc Nûh** (ö. 1077): *"....mihnet-kede-i cihândan rehâ bulup…* (s. 368): dünya sıkıntı evinden kurtulup…"; **Hamza-zâde Mehmed Efendi** (ö. 1064): "*…dârü'l-bekâya rıhlet itdikde…* (s. 368): sonsuzluk yurduna göçtüğünde…"; **Çizmeci-zâde İsmail Efendi ibni Ahmed Dede** (ö. 1082): "*…kat'-ı rişte-i ‚alâyık-ı cihân idüp…* (s. 372): dünya ile ilişkinin ipini koparıp…"; **Kürdî Mehmed Efendi** (ö. 1084): "*…rûh-ı latîfleri rahmet-i Hakka vâsıl olup... (s. 373):* güzel ruhları Allah'ın rahmetine ulaşıp… "; **Musannıf Mehmed Efendi** (ö.1088): "*…rû-be-râh-ı semt-i bekâ olup…* (s. 375): sonsuzluk semtine yüz tutup…"; **Hâcı 'Ömer-zâde İbrahîm Efendi** (ö. 1088): "*…dârü'l bekâya intikâl idüp…* (s. 376): sonsuzluk yurduna göçüp…"; **Kızıklı-zâde Ahmed Efendi** (ö. 1089): *"...rûh-ı latîfi bihişte dâhil ve kurb-ı civâr-ı Hakka mütevâsıl*

olup… (s. 378): güzel ruhu cennete girip Allah'ın komşuluğuna ulaşıp…"; **Hurre-zâde Hüseyin Efendi** (ö. 1072): "…*neyyir-i vücûdı ufûl ve mavtın-ı aslîsi olan ,âlem-i kudse kufûl eyledi* (s. 378): vücudunun nuru sönüp asıl vatanı olan ilahi âleme göçtüğünde…"; **Kovanos İbrahîm Efendi** (ö. 1091): "…*şikem-i hum-ı hayâtı seng-zede-i dest-i memât olmagın*… (s. 380): hayat küpünün karnı ölüm elinin taşıyla kırılmakla… (Şemsiyle vefatı arasında ilginç bir benzerlik kurulmuş); **Çömez Ahmed Efendi** (ö. 1120): "…*fevt olup*... (s. 386): vefat edip…"; **Acem-zâde Muhtarı Mustafa Efendi** (ö. 1090): "…*terk-i câh-ı refî'-i bî-me'âl dârü'l-ikâmet-i bekâya intikâl eyledi (*s. 388): manasız yüksek makamı terk edip ebedi yerleşme yeri olan ahirete göçtü."; **Mahmûd-zâde Mehmed Efendi** (ö. 1091): "…*terk-i teng-nâ-yı gurûr ve ,azm-i tarab-sarây-ı sürûr idüp*… (s. 389): gurur sıkıntı yerini terk edip sevinç sarayı olan ahirete göçtü."; **El-hâc Abdülkâdîr-zâde Receb Efendi**: "…*beden-i hayâtı suvâr-ı mahfe-i tâbût-ı fenâ oldukda*… (s. 391): hayatının bedeni yokluk tabut mahfesine bindiğinde…"; **Bıçakçı-zâde Mustafa Efendi**: "…*bekâya intikâl idüp*… (s. 392): sonsuzluğa intikal edip…"; **Damad Mustafa Efendi** (ö.1098): "…*terk-i harabe-zâr-ı fenâ idüp*… (s. 395): dünya harabesini terk edip…"; **Abdünnebi Efendi** (ö. 1102): *"...bu dâr-ı vahşet-medârdan diyâr-ı ünse intikâl idüp*… (s. 397): bu vahşet diyarından ünsiyet ülkesine nakl edip.."; **Deveci-zâde Mehmed Efendi ibni İbrahîm** (ö. 1099): "…*rû-be-râh-ı bekâ olup*… (s. 398): Ebedi âleme yüz tutup"; **Abdurrahîm Efendi Menteş-zâde** (ö. 1102): "…*dârü'l-bekâya rıhlet idüp*… (s. 398). Sonsuzluk yurduna göçüp…"; **Abdülkerim Efendi Menteş-zâde** (ö. 1101): "…*rû-gerdân-ı ikbâl-i cihân olup*… (s. 399): dünya ikbalinden yüz çevirip…"; **Abdurrahman Efend Menteş-zâde** (ö. 1115): "…*rû-be-râh-ı dârü's-sürûr-ı bekâ olup*… (s. 399): sonsuzluk sevinç evine (cennete) yüz tutup…"; **Abdullah Çelebi Bazıncânî-zâde** (ö. 1095): "…*semt-i bekâya revân olup*… (s. 400): sonsuzluk semtine (ahirete) gidip…"; **Mu'îd-zâde Fazlî Efendi**: "…*mülk-i bekâya sefer idüp*… (s. 401): ebedi ülkeye (ahirete) gidip"; **Bursa Kâdısı Ahmed Efendi Atpazârî**: "...*rahmet-i Hakka vâsıl oldı. (s. 402)*: Allah'ın rahmetine vardı."; **Tagıstânî Mehmed Efendi** (ö. 1109): "…*milk-i bekâya rıhlet idüp*… (s. 403): sonsuzluk yurduna göçüp…"; **Zevc-i Hâmis Mehmed Efendi** (ö. 1127): "…*bekâya intikâl idüp*… (s. 405): sonsuzluğa göçüp…", **Çömez-zâde İsmaîl Efendi** (ö. 1117). *"rû-be-râh-ı milket-i bekâ olup*… (s. 411): sonsuzluk memleketine yüz tutup…"; **Mevlânâ Ahmed Efendi** (Şeyhak Hocası) (ö. 1120): "…*bu mastaba-i harâbe-zâr-ı fenâdan cânib-i dârü's-sürûr-ı bekâya rıhlet idüp*… (s. 413): bu yokluk harabesinin sedirinden sonsuzluk sevinç evin tarafına (Cennet) göçüp…"; **Abdurrahman Efendi Şa'bân ağa-zâde** (ö.1120): "…*vedâ'-ı ,âlem-i fânî idüp*… (s. 417): fani âleme veda edip…"; **Pîrî Kâdı-zâde Mehmed Efendi** (ö.1122): "…*tayy-ı bisât-ı hayât idüp*… (s. 421): hayat yaygısını geçip…", **Dâmâd-ı Hasan Efendi ibni Ahmed bin Ebuzer** (ö. 1123): "…*mukîm-i ravza-i dârü'n-Na'îm olup*… (s. 423): Cennet evinin bahçesine yerleşip..."; **Çizmeci-zâde Ali Efendi** (ö.1124): "…*'azm-i râh-ı bekâ idüp*… (s. 424): sonsuzluk ülkesi yolculuğuna çıkıp…"; **Kastamonî Mehmed Efendi** (ö. 1127): "…*fevt oldıkda*… (s. 426): …öldüğünde…"; **Tırabzonî Mehmed Efendi** (ö. 1128): "…meclis-i vücûddan nâ-bûd olup…(s. 428): "; **Mehmed bin İbrahîm** (ö. 1128): "…merhûm olup… s. 431"; **'Ömer Efendi** (ö. 1129): "…*'âzım-i nüzhetgeh-i bekâ olup*… (s. 434): cennet gezinti yerine gidip…"; **Hâfız-zâde Sâlih Efendi: "…***vefât eyledi*. (s. 435)"; **Hâfız Yûsuf Efendi**: "…*fevt oldı*. (s. 435)"; **Kara Hatîb (Abdullah Efendi ibni Veliyüddîn): "**… *,azm-i ,ukbâ idüp*… (s. 440): ahirete gidip"; **Bâyezîd Efendi** (ö. 1061): "…*nakl-i gülzâr-ı bekâ idüp*… (s. 441): sonsuzluk (Cennet) gül bahçelerine göçüp…"; **Mu'allim Ali Efendi** (ö. 1051): " *,azm-i dârü's-selâm idüp*… (s. 442): Cennete gidip…"; **A'rec İbrahîm Efendi Dersiam** (ö.1100) "…'azm-i gülzâr-ı bekâ idüp… (s. 443): sonsuzluk gül bahçelerine gidip…"; **Mehmed Efendi ibni Ahmed Efendi** (ö.1066): "...*'âzım-ı ,illîyîn olup*… (s. 444): Cennet'in en yüce tabakasına gidip…"; **Muallim Osman Efendi** : "…*terk-i mihnet-hâne-i cihân idüp*… (s. 445). Dünya sıkıntı evini terk edip…".

VI. d. Öldürülenler ya da Şehit Edilenler:

Ahmed Efendi Gökdereli-zâde *"...ser-mest-i selâfe-i şehâdet itmiş idi ...* (s. 342)": Şehitlik kılıcıyla sarhoş etmiş idi (idam edilerek öldürlmüş) Eşkıya tarafından öldürülmüş olan **Abacı-zâde Mustafa Çelebi** (ö. 1060)'nin ölümü: "*…nûş-ı şehd-âb-ı şehâdet itmekle…* (s. 443): Şehitlik bal şerbetini içmekle…"; cümlesi ile ifade edilmiştir.

VI. e. Hastalıktan Ölenler:

Muzaferüddîn Ali Şirâzî (ö. 922), *'âzim-i şifâ-hâne-i bekâ olup…* (s. 277): ebediyet hastanesine gidip"; **Ehlice Muhyiddîn**: " *mat'ûnen belde-i 'adem-âbâda mülhak olmışdur.* (s. 283): vebadan yokluk beldesine katılmıştır."; **Kuşcı Abdî Efendi**: "*…şâhin-i bülend-pervâz-ı rûhı havalanup evc-i âsmâna pervâz ve şâhsâr-ı nahl-ı tûbâ-yı cinânda lâne-sâz olup…* (s. 285): ruhunun yüksekten uçan şahini havalanıp göklerin yüceliklerine kanat çırparak cennetin tuba ağacının dalına konup yuva yaparak… "; **Aşçı-zâde Hasan Efendi ibni Muhammed** (ö. 943): *"...rûh-ı latîfleri 'âzım-ı şifâ-hâne-i Hakîm-i külli sakîm ü 'alîl ve hâhende-i dârû-yı rahmet-i Rabb-i Celîl olup... (s. 292)*: güzel ruhları bütün hasta ve skatları tedavi eden Allah'ın hastanesine (gidip) Celîl olan Allah'tan rahmet ilacını isteyici olup…"; **Abdülganî Efendi**'nin Hastalıktan Şifa bulmak için Bursa Kaplıcalarına giderken yolda vefat ettiğinden **"***....rûh-ı latîfleri şifâ-hâne-i bekâya intikâl idüp…* (s. 313): güzel ruhları ahiret hastanesine göçüp.." cümlesi ile ölümü kaydedilmiştir. **Mu'îd-zâde Mahmud Efendi ibni Mehmed**'nin ölümü ve ölüm sebebi şöyle ifade edilmiştir: "*…germ-âbe havzına garkâb olup…* (s. 325): kaplıca havuzunda boğulup…"; **Bıyıklı Hasan Efendi**: "…'âzim-i şifâ-hâne-i Perverdigâr oldukda… (s. 340): Allah'ın hastanesine (ahiret) gidip…" (Hastalıktan öldüğü için bu ifade kullanılmış); **Habîl-zâde Mehmed Efendi** felc geçirip yatalak olduğunu da ima iden şu cümle ile ölümü bildirilmiştir: *"... ferş-i turâba rû-nihâde oldukda...* (s. 350): toprak yaygısına yüz koyduğunda…"; **Alican Efendi**: "*…hummâ-yı mahrûkadan bezl-i cân ve 'azm-i bihişt-i cavidân idüp... (*s. 353). Ateşi hummadan can verip ebedi Cennet'e giderek…"; **Lapa Hüseyin Efendi** (ö. 1068): "*…mat'ûnen 'azm-i dârü'l-bekâ idüp…* (s. 369): vebadan sonsuzluk diyarına gidip…"; **Menteş-zâde Damadı İbrahîm Efendi** (ö. 1080): "*…Seyl-i marazından binâ-yı 'ömri harâb olup nüzhet-kede-i bekâya şitâb itdi.* (s. 371). Hastalık selinden ömür binası yıkılarak cennet gezinti yerine acele ile gitti."; **Tavil Nuh Efendi** (ö. 1088). *".. eczâ-yı evrâk-ı 'ömri dest-i ecelde ke-tayyi sicilli li'l-kütüb*[15] *itmegin...* (s. 379): ömrünün cüzlerinin yaprakları ecelin elinde "Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız"a uyarak… *(ikarnında su birikmesi hastalığından ölmüş)*"; **Riyâzî-zâde Mahmûd Efendi** (ö. 1098): "*…zâtü'l-cenb marazından rû-be-râh-ı dârü'ş-şifâ-yı bekâ olup…* (s. 401). Akciğer iltihabı hastalığından beka hastanesine yüz tutup…"; **Mehmed Efendi bin Ahmedi'l-meşhûr bi-Molla Ahmed-zâde** (ö.1116): "*…mat'ûnen rûh-ı latîfi vedâ'-ı 'âlem-i fânî idüp...* (s. 406). Güzel ruhları vebadan fani dünyaya veda edip…"; **Ali Efendi el-meşhûr be-'Uryânî** (ö. 1112): *"...libâs-ı müste'âr-ı hayâtı terk idüp gavta-har-ı bahr-ı rahmet oldukda…* (s. 408): emanet hayat elbisesini terk edip rahmet denizine daldığında *(lakabı ile ölüm arasında ilgi kurulmuş)";* **Sarı İsma'îl Efendi** (ö. 1045): *…meflûcen kebş-i rûhını fidâ ve 'azm-i 'îdgeh-i bekâ idüp…* (s. 442). Felç geçirerek ruhunun koçunu feda ve ebediyet bayram yerine gidip…"; **Hatîb Mehmed Efendi ibni el-hâc Zekeriyyâ** (ö. 1069): "*…Yaycılar Bıñarında mahnuken zümre-i şühedâya lâhık oldı.* (s. 443): Yaycılar Pınarı'nda boğularak şehitler topluluğuna katıldı.*(Boğularak öldüğü ifade edilmiştir)"*

[15] 21 Enbiya-104.ayet

Yukarıda görüldüğü üzre hastalıktan vefat edenlerin ölüm sebepleri de ölüm kaydında yer alacak biçimde ifade edilmiştir. Bu cümleden olarak vebadan, boğularak, ağrı hummadan ölümleri dile getirilmiş;bazılarının da isimlerinin çağrıştırdığı tarihi olaylarla vefatları kayda geçirilmiştir.

VI. f. İsmi, Lakabı ve Mesleği İle İlgi Kurularak Vefatı Yazılanlar:

Şâh Muhammed bin Mahmûd el-Fenârî (ö. 1051)'in vefatı şah kelimesi ile ilişkilendirilip satranç terimleri ile örülü şu cümlede verilmiştir: "… *nat'-ı ,ömr-i ,azîzinde leclâc-ı ecel açmazdan şâh mât dimekle tayy-ı bisât-ı hayât idüp*... (s. 252): değerli ömrünün yaygısında ecel satranççısı açmazdan şah mat demekle hayat yaygısını geçip…"; **Kâdı-zâde Kâsım Efendi** (ö. 899)'nin ölümü, mesleki terimler olan kaza ve kısmet kelimeleri ile ifade edilip kadılığına göndermede bulunularak ifade edilmiştir: "…*hâl-i hükûmetinde kazâ-ı nahb ü ,azm-i fezâ-yı rahb idüp kısmet-i sihâm-ı ,ömr-i ,azîzi tamâm*…(s. 291): kadılık vazifesi yaparken eceli gelip geniş fezaya gidip değerli ömrünün kısmetinin okları bitip…". **Süleyman Efendi ibni Dâvûd'**un vefatı Hz. Davud ve Hz. Süleyman kıssalarını hatırlatan bir ifade ile sunulmuştur: "… *,Âkıbet dest-i ecel engüşt-i vücûdından ihrâc-ı hâtem-i hayât itmegin*... (s. 294): sonunda ölüm eli vücudunun parmağından hayat yüzüğünü çıkarmakla…". **Alaeddîn Ali bin Sâlih** (ö. 950): *"...hükûmeti hâlinde hümâ-yı humâyûn-bâl-i rûhı cilvegâh-ı bekâya tâyerân idüp*... (s. 298:kadılık görevinde iken ruhunun kutlu kanatlı devlet huması cennet bahçelerinde görünmek üzere uçup… " (*Humayûn-nâme* adlı eseri olduğundan bu ifade kullanılmıştır.). Örnek olarak şairin şu beyti verilmiştir:

Görmesem bir dem seni gam derd-nâk eyler beni

Gayr ile görsem eger gayret helâk eyler beni

(*Bir an seni görmesem üzüntü hasta eder; eğer başkası ile görsem kıskançlık beni öldürür.)*

Hüsâm-zâde Mustafa Efendi (Kadıasker)'in vefatı şu cümlede dile getirilmiştir: "…*hüsâm-ı vücûdı kırâb-ı tâbût ile nâ-peydâ*... (s. 317): vücut kılıcı tabut kını ile görünmez (oldu).". **Şemsî Efendi Kösec** (ö. 1029)'in ölümü güneş anlamındaki şems kelimesine atıfta bulunan bir satırda ifadesini bulmuştur: "…*Şems-i hayâtı gurûb idüp*... (s. 332): Hayatının güneşi gurup edip…"; **Şemsî Efendi** (Aydınlı- (ö. 900)'nin vefatı, güzel şarkı okuduğunu ima eden bu cümle ile söylenmiş:"…*dem-i nefesi beste ve mûsikâr-ı vücûdı dest-i ecelde şikeste olup*… (s.333). Nefesinin sesi bağlanıp vücut musikarı ölüm elinde kırılıp…". **Kassâb-zâde İbrahîm Efendi**'nin vefatı, mesleğini hatırlatan bir cümle ile kaydedilmiştir: "…*kassâb-ı ecel gusfend-i rûhın zebh idüp*… (s. 333): ölüm kasabı ruh koyununu kesip…". **Hâfız Ebubekir Efendi'**nin vefatı (ö. 1030): "…*Hâfizü'l-ervâha teslîm-i vedi'a-i rûh idüp*…(s. 334): Ruhları muhafaza eden (Azaril) e ruh emanetini teslim edip…" cümlesi ile hafızlığı belirtilerek yazılmıştır. **Tatar Hasan Efendi** (ö. 1016)'nin vefatı yağmacı Tatarlara telmihte bulunularak verilmiştir: *"...ser-mâye-i hayâtı gâret-zede-i tâtâr-ı ecel olmagın*… (s. 334): hayat sermayesi ecel tatarı elinde yağma edilmekle". **Derzî-zâde Bostan Efendi**'nin vefatı terziliğini belirten şu cümle ile bildirilmiştir: "...*kabâ-yı vücûdı pâre-kerde-i dest-i fenâ*… (s. 339) vücut elbisesi yokluk elinde parçalanarak…". **Bakkâl-zâde Mehmed Efendi** (ö. 1003)'nin ölümü muhtesib ve dükkan kelimelerinin geçtiği mecazi bir anlatımla tesbit edilmiştir: "…*muhtesib-i ecel dükkân-ı hayâtın der-beste idüp*… (s. 341). Ecel zabıtası hayat dükkânının kapısını kapatıp…". **Berk-zâde Bostân Efendi** (ö. 1046)'nini ölümü ismi ile ilgili bir teşbihle yazılmıştır: "…*eyyâm-ı ,ömri berk-i hâtıf gibi tünd-bâd-ı mevt ile şitâb üzre güzerân idüp*… (s. 341): ömrünün günleri göz kamaştırıcı şimşek gibi ölüm kasırgası ile çabucak geçip…". **Manav-zâde Abdurrahmân Efendi** (ö. 1089)'nin ölümü müderrisliğini hatırlatan bir ifade ile kayda geçirilmiştir: "…*devr-i tedrîs-i hayâtı tamâm olup*… (s. 359). (müderrislik) eğitim hayatı devri tamam olup…". **Kâyyim-zâde Mustafa Efendi** (ö. 1068)'nin vefatı mesleğini ima eden bir cümlede dile getirilmiştir: *"...şem'-i ,ömri püf-kerde-i dehân-ı bî-*

emân-ı mekü'l-mevt olup... (s. 36)1: ömrünün mumu ölüm meleğinin aman vermez ölüm meleğinin nefesiyle sönüp…". **Bıçakçı-zâde Ali Efendi ibni Yûsuf** (ö. 1070)'nin vefatı bıçakçılığı, dolayısıyla baba adını hatırlatan bir kayıtla hafızalara emanet edilmiştir: "…*kabza-i murassa'-ı vücûdı giriftâr-ı dest-i ecel olmagın*… (s. 365): vücudunun süslü kabzası ölümün eline geçmekle…". **Tavîl Nûh Efendi** (ö. 1072)'nin vefatı Nuh tufanına telmihte bulunulan bir cümlede dile getirilmiştir: "…*ders ü devri tamâm gurfegâh-ı gird-âb-ı yemm-i fenâdan necât bulup*… (s. 365): ders verme ve meslekte ilerlemesi tamam ve fani dünya denizi girdabının odacığından kurtulup". **Gümüş Kürsi dimekle ma'rûf Yûsuf Efendi** (ö. 1055)'nin vefatına düşülen not lakabı ile ilgilidir: "…*külçe-i sîm-i vücûdı pûte-i kabîrde güdâhte-i nefes-i âteşîn-i azra'il olup*…(s. 369): vücudunun gümüş külçesi kabir potasında azrailin ateşi nefesi ile eriyip…". **Samtî birâderi Mustafa Efendi** (ö. 1083*),* Ordu kassamlığı[16] vekili iken vefat ettiğinden *"...kısmet-i ,ömri tamâm ve defter-i hayâtı imzâ-yı hatm-i bi'l-hayr ile miskiyü'l-hitâm olup*... (s. 371): ömrünün kısmeti tamam olup hayat defteri hayırlı bir bitişle imzalanıp mükemmel bir şekilde sona ererek…" cümlesi ile vefatı ifade söylenmiştir. **Kızıklı Mehmed Efendi** (ö.1067)'nin vefatı şu ibare ile duyurulmuştur: *"...mansıb-ı hayâtdan munfasıl oldukda*… (s. 377): hayat vazifesinden ayrıldığında…". **Sirke-zâde İbrahîm Efendi ibni Abdurrahman bin Ahmed bin Hüsâm** (ö.1092)'ın ölümü ve lakabı arasında irtibat kurularak sirke ve şişe telmihleri ile kayda geçirilmiştir: *"...tenük-zarf-ı hayâtı şikeste-i seng-i memât olup*… (s. 385). Hayatının ince camlı şişesi ölüm taşıyla kırılıp…". **Müttecir Mehmed Efendi: "***…tâcir-i metâ'-ı bâki-i ahret olup bâzâr-ı fenâdan rıhlet itdükde*... (s.390): ahiret mallarının taciri olup yokluk pazarından göçtüğünde…" cümlesi ile tacirliği hatırlatılarak verilmiştir. **Bâdıncânî Mehmed Efendi** (ö.1098),…*dârü'l-fenâdan güzer idüp ders ü devri tamâm ve kitâb-ı 'ömri hitâm buldı* (s. 392): ölümlü dünyadan geçip hocalık ve mesleki ilerlemesi tamam olup ömür kitabı sona erdi. **Sükûnî Mehmed Efendi**'nin vefatı, lakabı ile ölüm arasında ilgi kurularak verilmiştir*: "...bâg-ı ḫarâb-ı köhne-esâs-ı cihânda bî-karâr olan rûh-ı latîfleri teferrücgâh-ı bihişt-i berînde sükûn*… (s.396): dünyanın eski temelli harap bahçesinde kararsız olan güzel ruhu yüce Cennet gezinti bahçelerinde sükûn (buldu)". **İbrahîm Efendi** (ö. 1095)'nin vefatı Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına ve düştüğü yerin gül bahçesine dönüşmesi kıssasına telmihle belirtilmiştir: *"...'azm-i gül-zâr-ı bekâ idüp*…(s. 398): sonsuzluk gül bahçesine (Cennet) gidip…". **Süleyman Efendi** (ö. 1103)'nin vefatı Hz. Süleyman'ın mührüne telmihte bulunularak yazılmıştır: "…*dest-i ecel hâtem-i hayâtı engüştinden rübûde idüp cismini hâk-i mezâr ile âlûde eyledi*. (s. 400): Ecel eli hayat yüzüğünü parmağından kapıp cismini mezar toprağı ile bulaştırdı". **Hilmî Mehmed Efendi ibni Ali Dede,** Hançerîye Medresesi müderrisi iken vefat ettiğinden "*cellâd-ı bî- emân-ı hun-hâr-ı ecel şimşîr-i ser-tîz-i mevt ile cism-i hayâtın çâk idüp*…(s. 436): ecelin kan içici amansız celladı keskin ölüm kılıcı ile hayatının cismini yarıp… " cümlesi ile ölümüne not düşülmüştür.

VI. g. Bayram ya da Ramazan Günlerinde Vefat Edenler:

Kâbilvücûd Ali Efendi (ö.1023*): "... ,îdgâh-ı bekâya rıhlet idüp*… (s. 328): sonsuzluk bayram yerine gidip…"; **Alaeddîn Efendi**: "…*şem'-i rûhına ezân-ı hayy ,ale'l-felâh-ı mevt vâsıl olmagın cemâ'at-ı havâssa çâr tekbîr-i vedâ' iderek musalla-i ,îdgâh-ı bekâya dâhil oldı*. (s. 335). Ruh kulağına ölümün haydi kurtuluşa ezanı gelmekle seçkinler cemaatine dört tekbirli veda ederek cennetin bayram musallasına dâhil oldu "; **Hatîb Mehmed Efendi ibni el-hâc Zekeriyyâ** (*ö.1069)*'nın boğularak öldüğü: *" ...yaycılar bıñarında mahnuken zümre-i şühedâya lâhık oldı.* (s.443): Yaycılar Pınarı'nda boğularak şehitler zümresine katıldı." cümlesi ile belirtilmiştir.

[16] Kassamlık: Varisler, mirasçılar arasında mirası taksim eden ve küçüklerin hakkını koruyan şerîat memuru (Devellioğlu, **a.g.e.,** s.568).

VII. Şairler:

Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'da 57 şairin biyografisine yer veren Belîğ, bunların vefatlarını şirli ve renkli cümlelerle anlatmıştır. İncelendiğinde Belîğ'in her şair için uygun bir ifade bulmakta hiç de zorlanmadığı görülecektir. Eserde şairlerin vefat tarihleri genel olarak ölüm sebepleri de belirtilerek okuyucunun dikkatine sunulmaktadır. Şairlerin mahlasları ve mevkileri de Belîğ'in çeşitli tavsiflerine zemin hazırlamıştır. Müellifin şair vefatlarına ilişkin notları, ifade ve tavsiflerini şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

VII. a. Eceliyle Ölenler:

Kendi eceli ile vefat eden şairlere, durumlarına, şöhret ve sanat yeteneklerine göre birer cümle ile not düşen Belîğ, onları hep güzel, övgü dolu sözler ve hayırlarla anarken, bazılarının sadece "vefat etti", "rıhlet etti" gibi kısa cümlelerle ölümlerini zikreder. Kimi ifadeler, şairlerin hayatlarındaki bekledikleri mansıba, makama gelememeleri, hayatlarını zorluklar içinde geçirmeleri, genç yaşta vefat etmeleri gibi önemli durum ve olaylara işaret eder gibidir.

Âni Efendi (ö.977): *"... ,âzim-i riyâz-ı cinân oldukda…* (s. 450): Cennet bahçelerine gittiğinde…"; **Enverî Dede** (ö. 953), "…*mizmâr-ı rıhlet gûş ile seyâhat-ı hankâh-ı bekâ itdi*. (s. 452): göç mizmarını duyup sonsuzluk hankahına yola çıktı."; **Hilmî** (ö. 1014*: "...ezhâr-ı nahl-i hayâtı bâd-ı sarsar-ı mevt ile üftâde-i hâk-i mezâr oldı. (s.* 460). Hayat ağacının çiçekleri ölüm kasırgası rüzgârıyla mezar toprağına döküldü.", **Hibrî Efendi** (ö.1025): "…*dârü'l-bekâya intikâl itdi*. (s. 461): Ahirete göçtü."; **Husrevî:** "…dâhil-i meclis-i mevtâ oldı. (s. 462): ölüler meclisie dahil oldu."; **Hisâlî**: "…*semt-i bekâya irtihâl itdi*. (s. 462): ölümsüzlük semtine göçtü."; **Zihnî** (ö. 982): "…*gunûde-i gehvâre-i ,adem oldı*. (s. 468): yokluk beşiğinde uyumuş oldu."; **Rahmî**,.. *,âkıbet cellâd-ı nâ-mihribân-ı ecel ber-geşte-i devrân olan mezbûruñ hâline rahm itmeyüp 975'de küşte-i tîğ-ı ser-tîz-i mevt olup*…(s. 469): sonunda ölümün acımasız eli zamanı tersine dönen şairin haline acımayıp 975'te ölümün keskin kılıcı ile ölmüş olup…"; **Rızâyî***: "... ,âlem-i kudse revân ve şeh-bâz-ı rûh-ı pür-fütûhı şâhsâr-ı sidrede âşiyân eyledi.* (s. 469): ahiret âlemine gitmek üzere yola çıkıp ruhunun manevi fetihler, açılmalarla dolu doğanı Sidre[17] dalında yuva yaptı."; **Remzî Efendi** (ö. 954): …*bu ,âlem-i fânîden nüzhetgâh-ı cinâna irtihâl itmişdür. (*s. 470): Bu geçici dünyadan cennet bahçelerine göçmüştür. "; **Resîm Efendi** (ö.1130): …*mihnet-âbâd-ı fenâdan dârü's-sürûr-ı bekâya sefer idüp*… (s. 471). Sıkıntı yeri olan geçici dünyadan ebedi sevinç yeri olan ahirete yolculuk yapıp… "; **Seyyid Şeyhî Çelebi** (ö.1080): "…*dârü'l-bekâya intikâl idüp*… (s. 478): ahiret yurduna göçüp.."; **'Abdî Çelebi**: "…*defter-i hayâtı tayy idüp dergâh-ı muhâsibü'l-a'mâle rû-be-râh oldı.* (s. 487): hayt defterini katlayıp, dürüp amellerin hesabını gören Allah'ın huzuruna yüz tuttu." (Sultan vakıflarını teftişle görevli iken vefat etmiştir.). **'Âşık Çelebi** (ö. 941): "…*fevt olup*…(s. 488)"; **'Avnî Efendi** (ö. 1053): "…*dârü'l-bekâya irtihâl eyledi.* (s. 490): ahirete göçüp…"; **Âsımî Efendi** (ö. 1077). "…*dest-şûy-ı çirk-i dinyâ-yı fânî olup*… (s. 491): fani dünyanın çirkinliklerinden el yuyup…"; **'Ârif Çelebi** (ö. 1083): *" terk-i ,âlem-i fânî (ve) ,azm-i na'îm-i câvidânî eyledi.* (s. 494): Fani âlemi terk ile ebedi Cennet bahçelerine göçtü. "; **'Aklî Efendi** (ö. 1016). "…*tabl-ı nevbet-i hayâtın tamâm*[18] *idüp*… (s. 495): hayat nevbetinin davulunun çalınmasını tamam edip…"; **Gazâlî** (ö.942): "..*vâsıl-ı gülşen-i rahmet oldı.* (s. 497): rahmet gül bahçeisne erdi.", **Lem'î-i diger**: "…*cânib-i ,ukbâya hırâm eyledi*. (s. 503): ahiret tarafına salınarak gitti.". **Mu'îdî**: "…*nâ-kâm u nâ-ümîd ,azm-i tarabhâne-i câvid eylemişdür*. (s. 504): muradına ermeden umutsuz olarak ebedi sevinç yeri olan Cennet'e gitmiştir."; **Mîrî** (ö. 914): "…vefât idüp… (s.

[17] Sidre: En yüksek makam. Sidretü'l-müntehâ: Arşın sağ yanındaki bir ağaçtır ki ötesine hiçbir mahlûk geçemez (Devellioğlu, **a.g.e.,** s.1110). Tasavvufta, tüm saliklerin seyirlerinin, amellerinin ve ilimlerinin sona erdiği nokta ki, büyük berzah adını da alır (Uludağ, **a.g.e.,** s.319).

[18] Nevbet: resmi yerlerde belirli saatlerde çalınan davul, dümbelek gibi şeyler, mızıka, bando (Devellioğlu, **a.g.e.,** s.970). Metinde hayatı sona erdi manasında kullanılmıştır.

505)"; **Nâzük 'Abdullâh Efendi** (ö. 1098): *"... ,âzm-i bihişt-i berîn idüp... (s. 506):* Yüce Cennet'e gidip…*";* **Na'îmî**: "…*'azm-i dârü'n-na'îm idüp*… (s. 513): Cennet evine gidip…"; **Nâcî Efendi** (ö.1067): "…*rûh-ı pâki temâşâ-yı riyâz-ı cinâna isti'câl idüp*… (s. 514). Temiz ruhu Cennet bahçelerini gezmeye acele edip…", **Vâhidî**: "…*rûzgâr-ı zûrkâr evrâk-ı vücûdın bâd-ı merg ile târmâr idüp*… (s. 517): zorlayıcı zaman varlığının yapraklarını ölüm rüzgârı ile darmadağın edip… "; **Vâhid Çelebi** (ö.1094): "…*hamâme-i bülend-pervâz gibi şikâr-ı çengâl-ı şâhin-i ecel olmışdur.* (s. 518). Yüksek uçan güvercin gibi ecel Şahininin pençesine esir olmuştur."; babasının ölümü de şu cümle ile verilmiştir: ":… *nevk-i kalem-i vücûddan reşha-i midâd-ı hayâtı mahv-ı destmâl-ı ecel ve endâhte-i kalem-dân-ı kazâ-nüvisân-ı ezel itmekle*... (s. 518): varlık kaleminin ucundan hayat mürekkebinin sızıntısı ecel mendilinin eliyle mahv ve ezel kazalarının yazıcılarının kalemliğine düşmekle…"; **Hâşimî Çelebi** (ö.1012): "…*âğuşte-be-ḫâk-i mezâr oldı*. (s. 522). Mezar toprağı ile bulaştı.".

VII. b. Öldürülen ya da Şehit edilen Şairler:

Beliğ, **Haylî Beg**'in şehit olarak vefatını şu cümle ile yazmıştır: "…*sülâfetü's-sahbâ-yı şehâdet nûş idüp zümre-i şühedâya ayakdaş oldı*. (s.466): Şehadet şarabını içip şehitler zümresi ile arkadaş oldu. ".

VII. c. İsmi ya da Mahlası ile İlgi Kurularak Vefatı Verilen Şairler:

Kaside üstadı olan şair **Ahmed Paşa** (ö. 902)'nın ölümü bu yönüne ışık tutacak mahiyettedir: "…*matla'-ı kasîde-i ,ömr-i ,azîzi resîde-i makta'-ı memât olup... (*s. 448): aziz ömrünün matlaı ölüm maktaına ulaşıp…"; **Ahmed Çelebi Pârepâre-zâde** (ö. 968)'nin ölümü onun lakabı olan Parepare ile ilgi kurularak verilmiştir: "…*sâtûr-ı merg-i nâ-gehânî cism-i hayâtını pâre pâre itmekle*… (s. 450): ansızın gelen ölüm satırları hayat cismini paramparça etmekle ". Mesnevi şairi **Azerî İbrahîm Efendi'**nin ölümü Hz. İbrahim kıssasını çağrıştıracak şu cümle ile kayd edilmiştir**:** "…*gülzâr-ı bekâya intikâl idüp cem'iyyetgâh-ı mevtâda mekân itdi.* (s. 452): Cennet gül bahçelerine göçmekle ölümler topluluğunda mekan tuttu."; **Celîlî Hâmidî-zâde**'nin vefatı mahlası ile aynı kökten müştak olan celal kelimesinin geçtiği bir cümle ile anlatılmıştır. "…*terk-i câh-ı celâl itmişdür*. (s. 454): celal makamını terk etmiştir.", **Harîmî**'nin mahlası şaire cennet harimini hatırlattığından şöyle demiştir: "…*harîm-i cennetde mukîm oldı*. (s. 461): Cennetin içinde yerleşti."; mahlası, cennete mensup anlamındaki **Cinânî Efendi** (ö. 1004)'nin ölümü de buna uygun bir cümle ile taçlandırılmıştır: "…*rûh-ı şerîfleri ,âzim-ı dârü'l-cinân olup*… (s. 456): şerefli ruhları cennet evlerine gidip…"; Hızıra mensup anlamını taşıdığından **Hızrî**[19] (ö. 923)'nin ölümü Âb-ı hayâtı çağrıştıran bir cümlede ifadesini bulmuştur: "…*dest-şûyîde-i çeşme-sâr-ı âb-ı hayât olup*… (s. 463): Âb-ı hayat çeşmesinden el yuyup…"; şair **Sebzî Efendi** de mahlasına uygunluk gösteren bir ifade ile verilmiştir: "…*berg-i sebz-i hayâtı pejmurde-i tünd-bâd-ı memât olup*… (s. 473): hayatının yeşil yaprağı sert ölüm rüzgârı ile pejmürde olup…"; Mahlası "oka mensup" manasına geldiği için **Sehmî Efendi** (ö. 1055)'in hayatının oku ecel elinde kaza yayından uçtu anlamına gelen şu cümle ile yazılmıştır: *"sehm-i hayâtı dest-i ecelde kavs-i kazâdan pertâb idüp*… (s. 476): hayatının oku (payı) ölümün elinde kaza yayından fırlayıp…"; **Şevkî Çelebi** (ö. 1100)'nin ölümü şu dokunaklı cümlede ifadesini bulmuştur: "*bâ'is-i efzûnî-i şevk olan ,okka-i ma'cûn-ı hayâtı şikeste-i seng-i saht-ı memât olup*… (s. 479): şevk artırma sebebi olan hayat macununun hokkası sert ölüm taşıyla kırılıp…"; **Tâlib Efendi** (ö. 1118)'nin ölümü de mahlası ile bağlantılıdır: "*rûh-ı latîfi hâhende-i temâşâ-yı hûr u gılmân ve tâlib-i seyrân-ı kasr-ı cinân oldukda*… (s. 483): güzel ruhu huri ve gılmanları seyretme ve cennet bahçelerini gezme isteklisi olup…". **Fürûgî** (ö.1022): "…*fürûg-ı şem'-i hayâtı nefes-i melekü'l-mevt ile müntafî oldı.* (s. 499): hayat mumunun ışığı ölüm meleğinin nefesi ile söndü.", **Kandî'**nin ölümü, mahlası ile tezat oluşturan "telh"

[19] şairin *Âb-ı Hayât* adlı mesnevisine göndermede bulunulmuştur.

kelimesi ile verilmiştir: "…*evzâ'-ı telh ü şîrîn-i cihâna rûh-ı latîfi şeker-âb olmagın*… (s. 500): dünyanın acı ve tatlı durumlarına güzel ruhu kırgın olup, kırılıp… "; **Lem'î Çelebi** (ö. 957)'nin ölümünü anlatan "…*hurşîd-i ikbâli güm-geşte-i gurûb-ı zevâl olup*… (s. 503): ikbal güneşi yokluk gurubunun yitiği olup…" ifadesi de mahlasla kurduğu ilişkini sonucudur. Ünlü bilgin **Kâtib Çelebi** (ö. 1113) yazarlığını ve eşsiz eserine telmihte bulunulan bir cümle ile verilmiştir: "…*dest-i kirâmen kâtibîn esâmî-i rûhın defter-i hayâtdan resîd idüp*… (s. 501): Kiramen kâtibinin eli ruhunun isimlerini hayat defterinden silip…"; Adı Ni'metî olduğundan **Seyyid Ni'metî Çelebi** (ö. 1060)'nin ölümünü anlatan cümle de buna uygun seçilmiştir: "…*ziyâfet-hâne-i bekâya intikâl ve na'îm-i cinâna vüsûl ile hoş-hâl oldı.. (*s. 509). Ahiret ziyafet yerine nakil ve Cennet nimetlerine ulaşmakla sevindi.". **Nihâlî** (ö. 950)'nin ölümü de mahlasına uygun bir ifade ile aktarılmıştır: "…*sarsar-ı ecel ile perâkende olup*… (s. 512): ecel fırtınası ile darmadağın olup…", **Necmî** (ö. 978): "…*kevkeb-i hayâtı üftâde-i hâk-i memât oldı*. (s. 513): Hayat yıldızı ölüm toprağına düştü." (Mahasla ölüm ifadesi arasında ilişki kurulmuş) **Va'dî Efendi** (ö. 1059)'nin vefat kaydı da mahlasının manası ile ilgilidir: "…*va'de-i ,ömri tamâm olup... (s. 515)*Ömrünün vadesi dolup…". **Hicrî**'nin vefatına düşülen not da mahlasını ima etmektedir:…*ikâmet-hâne-i bekâya hırâm idüp*… (s. 520). Ahiret ikamet evine salınıp giderek…". **Hevâyî Efendi** (ö. 1017)'nin ölümü, içinde heva, aşk, nefes kelimelerinin geçtiği bir cümlede tesbit edilmiştir: "…*meşâm-ı rûhı ,atsa-rîz-i hevâ-yı gülşen-i bekâ olup*… (s. 521): ruhunun dimağı Cennet gül bahçelerinin kokuları ile aksırıp…".

VII. d. Hastalıktan Vefat Eden Şairler:

Belirgin şairlerin vefatları hangi bir hastalıktan olmuşsa, buna işaret eden bir cümle ile durumu okuyucuya bildirme yolunu seçmiştir. En fazla dikkati çeken hastalık taun, yani vebadır:

Edîbî (ö. 1027): "…*tâ'ûndan İstanbul'da encümen-ârâ-yı huld-ı berîn olmışdur*. (s. 451): vebadan İstanbul'da yüce Cennet topluluklarının süsü olmuştur."; **Sun'î**: "…*hedef-i nâvek-i ser-tîz-i tâ'ûn olup*… (s. 481): vebanın sivri okunun hedefi olup…"; **Fahrî** (ö. 945): "…*vebâdan teslîm-i vedî'a-i rûh itdi. (*s. 499): vebadan emanet ruhu teslim etti.".

VIII. Müzisyenler, Hattatlar, Nakkâşlar, Meddâh ve Tabîblerin vefatlarına dair notlar:

Bu başlık altında 21 biyografiye yer verilmiştir. Bunları da vefat durumlarına göre şu başlıklar altında tesbit edebiliriz:

VII. a. Eceliyle Ölenler:

Esved (ö.1023). "…*dem-i nefesi beste ve sadâ-yı zehre-şikâf-ı irci'iden mizmâr-ı hayâtı şikeste olup*… (s. 523): nefesi kesilip " Muhtemelen musikişinas olan Esved'in vefatı hayat mizmarı kırıldı ifadesi ile ölümü haber verilmiştir. **Derviş Sadâyî**: "…murg-ı rûhı gülzâr-ı bekâya pervaz idüp… (s. 524): ruh kuşucennet bahçelerine uçup…"; **'Âbid Efendi**: "…*terk-i ribât-ı fenâ idüp*… (s. 525): geçici dünya konağını terk edip…"; **Mevlidî Osman Efendi** (ö. 1000): "…*tebdîl-i makâm idüp*… (s. 526): makam değiştirip…"; **Derviş 'Abdî** (ö.1107): "…*tâ'îr-i rûhı zemzeme-perdâz olarak gülzâr-ı bekâya pervâz idüp*… (s. 527): ruh kuşu şarkı söyleyerek (sonsuzluk) cennet gül bahçelerine uçup…"; **Sarıca-zâde Seyyid İbrahîm Efendi** (ö. 1121): "…*âheng-i makâm-ı bekâ idüp*… (s. 528): sonsuzluk (ahiret) makamının makamını çalarak…"; **Çatalsakal Mustafa Efendi** (ö. 1121): "…*âheng-i temâşâ-yı makâmât-ı bekâ itmekle*… (s. 529): sonsuzluk (ahiret) makamlarının ahengini seyr etmekle…"; **Sultan İmamı el-hâc Mustafa Efendi** (ö. 1133): "…*gülzâr-ı cinâna hırâm idüp... (s. 529)*: Cennet gül bahçelerine salınıp giderek…"; **Derviş Kâmil-i Mevlevî** (ö. 1068): "…*şeh-nâme-i hayâtı tamâm olup... (*s. 530). Hayat şeh-namesi tamam olup…"; **Nûh-zâde Seyyid Mustafa** (ö. 1091): "…*meclis-i eyyâm-ı ser-güzeşt-i ,ömri tamâm olup*… (s. 531): ömür meclisinin macerası sona erip…"; **Fahrî Çelebi** (ö. 1020): "…*varak-pâre-i hayâtın mikrâz-ı ser-tîz-i ecel horde horde bürîde itmekle*… (s. 534): hayatının kâğıt parçasını

keskin ecel makası ufak ufak kesmekle…"; **Âga-zâde Nakşî** (ö. 1056): "…*müddet-i ‚ömri tamâm olup eczâ-yı vücûdı fersûde-i dıkkaka-i eyyâm oldukda*… (s. 535): ömrünün süresi dolup vücudunun cüzleri, organları günlerin getirdiği hastalık ve erimelerle yıpranıldığında". **Du'âcı-zâde Abdülkerîm Efendi**'nin (ö. 1116) vefatı, "…*defter-i hayâtı resîd-i kalem-i kirâmen-kâtibîn olup*…(s.538). Hayat defteri Kiramen Kâtibinin kalemi ile sona erdiğinde" cümlesi ile kaydedilip duruma uygun çubeyitle ifade edilmiştir:

Bildürür halk-ı cihânuñ haddini bu rûzgâr

Menzilin mülk-i ‚adem eyler deger seng-i mezâr (s.536)"

VIII. b. Hastalık, Boğulma ya da Benzeri Sebeplerle Ölenler:

Acem Ali Çelebi (ö.1100)'nin hastalıktan şifa bulamayarak vefat ettiği çuçarpıcı cümle ile verilmiştir: "…*yed-i tabîb-i ecelden şerbet-i merg nûş itmekle ümmîd-i ilâc ile ‚âzim-i şifâ-hâne-i bekâ olup*… (s. 535): ecel tabibinin elinden ölüm şerbeti içmekle ilaç umuduyla sonsuzluk (ahiret) hastanesine gidip…". **Sâlih Çelebi'nin denizde boğularak öldüğü şöyle ifade edilmiştir**: "…*muhâlif rûzgâr ile garîk-ı deryâ olmışdur*. (s. 526): aykırı rüzgârla denizde boğulmuştur".

VIII. c. Mahlası veya Lakabı İle İlgi kurularak:

Hüseyin Efendi Havyâr-zâde (ö. 1115): "…*havyâr-ı vücûdı kût-ı havsala-i timsâh-ı ecel olmagın*… (s. 528): vücudunun havyarı ecel timsahının midesinin gıdası olmakla…"; **La'lîn-kabâ Mustafa** (ö. 1010): "…*la'lîn-kabâ-yı hayâtdan'uryân gavta-hor-ı deryâ-yı rahmet-i Rahman olup*… (s. 530): hayatın la'l renkli elbisesinden çıplak rahman olan Allah'ın rahmet denizine dalıp…"; **Kurbânî Alisi**: "…*kebş-i rûhın kurbân idüp ‚îdgâh-ı bekâya şâyan oldı.* (s. 531): ruhunun koçunu kurban edipahiret bayram yerine layık oldu. ", **Pertevî-zâde Ahmed Çelebi**: "…*şu'le-i pertev-sûz-ı ecel penbe-i hayâtını suhte itmekle… (*s. 532): ölümün pertavsızının alevi hayat pamuğunu yakmakla…"; **Kemankeş Muslî Efendi**: "…*kemân-ı ‚ömrleri be-gusiste-zih-i dest-i pür-zûr-ı ecel olmagın*… (s. 536): ömrür yayının kirişi ecelin zorlu eli ile gevşemekle; **Müneccim Hace Mehmed bin Ma'zîni'l-mulakkab be-Lüplüp** (ö. 1087): "…*nücûm-ı hayâtı âsmân-ı ecelden üftâde-i hâk-i memât olup*… (s. 537): hayatının yıldızları ecel göğünden ölüm toprağına dökülmekle…".

Sonuç

İsmail Beliğ, *Güldeste*'sinde hayatlarını anlattığı hükümdar, şeh-zâde, âlim, şeyh, veli, musikişinas, şair, müezzin vd. geçhasın ölümlerine düştüğü notlarla muhayyilesinin genişliğini, kelime hazinesinin zenginliğini, derin kültür birikimini ve bilgisini göstermiş; her şahsın durumuna, mevkiine, makamına, ismine, lakabına, mesleğine, şahsiyetine ve vefat sebebine uygun bir ifade ile ölümüne not düşerek kültür tarihi açısından önemli bir hizmeti yerine getirmiştir. Beliğ'in, vefatları bildiren ifadelerinden, ilgili kişihakkında, önemli bilgiler edinmek mümkündür. Yazarın, vefatları anlatan cümlelerinden ölümün soğuk nefesini hissetmek pek mümkün görünmemekte, aksine bu ürkütücü gerçek, adeta sevimli bir hale getirilerek acısı hafifletilmektedir. Müellif, renkli, süslü ve muhayyel cümleleri ile acıyı bala çevirmeyi başarmış, kültür tarihimize önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu kayıtlardan atalarımızın ölüme dair inanışlarını, tavır ve değerlendirmelerini okuma ve anlama imkânına kavuşuyoruz.

KAYNAKÇA

Diyanet İşleri Başkanlığı, http://www.diyanet.gov.tr/kuran/

DEVELLİOĞLU Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat,** Aydın Kitabevi, Ankara 2010

İSMAİL BELİĞ, **Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân**, Haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ankara 1998.

PALA İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.

şENTÜRK Ahmet Atilla ve KARTAL Ahmet, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

ULUDAĞ Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.81-86 , TURKEY

EVLİYÂ ÇELEBÎ SEYÂHATNÂMESİNDE GÛY U ÇEVGÂN OYUNU[1]

Turgut KARABEY[2]

ÖZET

Gûy u Çevgân öyle tahmin ediyoruz ki çok eski târihî bir geçmiÇe dayanan bir Asya Kıt"ası oyundur. Bu oyun, Eyliyâ Çelebî"nin Seyâhatnâmesi"nde de bahsedilmektedir. Günümüzde de birçok oyunun temeli olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi, hem dünya kültürü hem de millî kültürümüz açısından çok ehemmiyetli bir eserdir. Bu sebeple makalede Seyâhatnâme ve Gûy u Çevgân oyununun öneminden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Gûy u Çevgân, Evliya Çelebi, Seyâhatnâme.

GÛY U ÇEVGÂN PLAY IN EVLİYÂ ÇELEBÎ'S SEYÂHATNÂME

ABSTRACT

Gûy u Çevgân is an old Asian play that its past based on very old history. This play mentions in Evliya Çelebi"s Seyâhatname. And today, lots of plays based on Gûy u Çevgân play in a modern form. Evliya Çelebi"s Seyâhatnâme is very important work not only world culture but also national culture. So, In this article will explain the importance of Seyâhatnâme and Gûy u Çevgân play.

Key Words: Gûy u Çevgân, Evliya Çelebi, Seyâhatnâme.

A.Giriş

Gûy u Çevgân öyle tahmin ediyoruz ki çok eski târihî bir geçmiÇe dayanan bir Asya Kıt"ası oyundur. Evliyâ Çelebî[3], Anadolu"da seyâhat ettiği esnâda, seyrettiği bu oyunu Seyâhatnâmesi"nde ayrıntılı bir Çekilde anlatır. Bu oyunu Eyliyâ Çelebî"nin Seyâhatnâmesi"nde okuduğumuz zaman Gûy u Çevgân"ın bu günkü Batıdan modern hale getirilerek dünya yayılmıÇ birçok oyunun da

[1] Bu konuÇma, 20 Aralık 2011 tarihinde Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından Kültür Merkezi A salonunda düzenlenen "Evliyâ Çelebî seyâhatnâmesi" isimli panelinde yapılmıÇtır.

[2] Prof. Dr. Erzincan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm BaÇkanı.

[3] Evliyâ Çelebî 10 Muharrem 1020 / 25 Mart 161tarihinde Ġstanbul"da Unkapanı"nda doğmuÇtur. Babasının adı DerviÇ Muhammed-i Zıllî"dir. Aslen Kütahyalıdır. Rivâyete göre Evliyâ Çelebî bir gün rüyâsında Peygamberimizi görmüÇ "ġefâ"at Yâ Resûlallah." diyecek yerde dili sürçerek "Seyâhat Yâ Resûlallâh." dediğinden dolayı 1631 tarihinde Ġstanbul civârından baÇlayarak seyâhata çıkmıÇ ve yarım asırlık bir seyâhat devresinde Anadolu ve Rumeli"nden baÇka Macaristan, Polonya, Avusturya, Almanya, Hollanda, Dalmaçya, Rusya"nın güneyi, Kafkasya, Ġran"ın bir parçası, Suriye, Irak, Mısır ve Hicaz taraflarını dolaÇmıÇ ve birinci cildi Ġstanbul"a âit olmak üzere on ciltlik seyâhatnâme yazmıÇtır. Bazı araÇtırmacılar onun eserlerinde bir takım hurâfa ve masallara yer verdiğini ileri sürerlerse de bu doğru değildir. Bunlar Evliyâ Çelebî"in o bölgelerin halklarından dinleyip derlediği çok önemli folklor malzemeleridir. Evliyâ Çelebî verdiği bilgilerde, mütevekkil bir edâ ve kendine mahsus tatlı bir üslûp kullanmıÇtır. YetmiÇyaÇlarında Ġstanbul"da ölen Evliyâ Çelebî"nin ölüm tarihi ve mezarı bilinmemektedir.

menşei olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi, hem dünya kültürü hem de millî kültürümüz açısından çok ehemmiyetli bir eserdir. Bunun farkına ilk defa Batılılar vardılar. Biz maalesef, hâlâ gereği kadar bunun farkına varamadık.[4] Bu sebeple Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi, târîh, coğrafya, kültür, folklor ve dil târîhi, açısından eşi bulunmaz bir kaynak eserdir.

"Gûy u Çevgân " Orta Çağda çok meşhûr bir oyun. Bu oyunda topa "gûy[5]", topu çelmeye yarayan ucu eğri sopaya da "çevgân[6]" adı verilmiştir. Çevgân; çelmek, çevirmek kökünden gelir. Tahminen Türkçe'den Farsça'ya geçmiştir. Oyuncular, iki taraf olup atlara binerek ellerindeki çevgânla gûyu, karşıtarafın iki direk arasındaki kalesinden geçirmeye çalışırlardı. Bunu başaran taraf, oyunu kazanırdı. Mutasavvıf şâirler, bu iki kelimeye çoğu zaman dînî ve tasavvufî anlam yükleyerek Gûy u Çevgân adlı mesnevîler yazmışlardır.[7] Sonradan çevgâna Türkler "savlecan" adını vermişlerdir. Bu oyunun kaynaklarda bazen "cirit"[8] oyunu ile karıştırıldığını görüyoruz.[9]

---

[4] Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi'nin Hammer Purgstall tarafından bilim âlemine tanıtılması hakkında şu iki makaleye bkz: " Nuran Tezcan, Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında, Ek: Türkçe Bir Seyâhatnâme'nin İlginç Bulunuşu", Evliyâ Çelebî Konuşmaları / Yazılar, Hazırlayan: M. Sabrî Koz, YKY, İstanbul 2011, s.250-274; Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi'nin neşirleri hakkında bkz: " Muzaffer Albayrak, Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi'nin Baskı Serüveni", Evliyâ Çelebî Konuşmaları / Yazılar, s. 14-37.

[5] Şemseddîn Sâmî, "Cirid" ile "Gûy u Çevgân" oyunu arasında bir ayırım yapmamış, ikisinin bir oyun olduğunu tahmin ederek "Gûy" hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: " İsim. Farsça. Top, yuvarlak şey. Oyun topu, Gûy u Çevgân: Cirid oyunu." Şemseddîn Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 1219.

[6] Şemseddîn Sâmî "Çevgân" kelimesi hakkında da şu bilgileri veriyor: "İsim. Farsça. Cirid oyununda hayvân üstünden topu tutup almağa mahsûs ucu eğri değnek." Şemseddîn Sâmî, a.g.e, s. 522.

[7] Gûy u Çevgân Mesnevisi'nde dini ve tasavvufi kullanım hakkında bilhassa şu çalışmaya bakınız: Nuran Tezcan, Lâmi'îs Gûy u Çevgân, Verzeichnis Der Orientalischen Handschriften İn Deutschland, Franz Steiner Verlag Stutgart, 1944, s. 79-206.

[8] Cirit nasıl bir oyundur ? Gûy u Çevgân ile mukayese edebilmek için Cezmî romanında ayrıntılı bir şekilde anlatılan cirit oyununa bir göz atalım:

"O sırada sarây-ı hümâyûn takımı Ayasofya cihetinden zuhûr ettiler. Vezirlerin dâire halkı da konakların kapısından göründüler. At oynatmağa, cirit oynamağa başladılar.

Cezmî bir müddet temâşâdan sonra "Bunların içinde atlı yok!" diyecek oldu. Bu söz konuştuğu zâta pek garîp görünmekle "Çocuk sen ne söylüyorsun? Osmanlı atlısının en mümtâzı bunlardır! deyince Cezmî "Öyle lakırdı mı olur! Ben bir kılıç tımara mâlik sipâhiyim. Altıma bir hergele versinler hepsiyle uğraşırım!" cevâbını verdi. Dâire halkının konakta kalanları gülüşmeğe başladır. Nihâyet bahsi azdırdılar. Cezmî'yi meydâna çıkmağa davet ettiler. Rükûbu için paşânın ahırından gâyet harûn bir yağız kürt atı çıkardılar, binek taşına çektiler.

Cirit için lâzım olan edevât hayvânın eğerinde mevcût idi. Cezmî, binek taşına gelince hayvânı seyretmek istermiş gibi bir tavırla inerek ve atın dizgininden tutarak bir iki kere öteye beriye çevirdikten sonra birden atladı, hayvânın üzerinde bulundu. Hayvân harûn idi, serkeş idi. Fakat Cezmî üzerine atılır atılmaz-efendisini görmüş acemi köle gibi-râm oldu. Cezmî de huzârı selâmladı, kapıdan çıktı, atlıların arasına karıştı.

Oyunda cirit atmak, kovaladığını istediği yerinden vurmak, eğer boşaltarak gelen değnekleri savuşturmak, bir eliyle atın yelesine sarılarak bir eliyle yerden değnek kapmak, belinden yukarısıyle arkaya dönerek üzerine atılan ciritleri tutmak husûslarında o kadar mehâret gösterirdi ki seyredenlerin cümlesini hayran eyledi.

Öyle bir genç sipâhînin cündîlikte sarây ağalarına varıncaya kadar galebesi Sokullu Muhammet Paşa konağından temâşâ ile me'lûf olan Ferhat Ağa'nın nahvet-i cündiyânesine dokundu. Paşa merhûma "Bu çocukla benden başka uğraşacak kimse yok, müsâ'ade buyurunuz!" sözleriyle vedâ ederek atına bindi. O da meydânda cevelân etmeğe başladı.

Ferhat Ağa, gerçekten zamânın sehsüvârı idi. Birkaç kere meydânın bir başından bir başına gitti geldi: Cezmî'nin birkaç kere ciridini savuşturdu. Fakat kendi Cezmî'ye bir değnek vuramadı. Nihâyet melekesi cihetiyle Cezmî'yi AhmeT Paşa konağının önünde sıkıştırdı. Cezmî eğer boşalmak istedi. Arkaya dönüp de değnek tutmak ümidîne düştü. Ferhât Ağa'nın atı tamâmıyla terbiyeli, kendi bindiği hayvân ise bütün bütün harûn olduğundan bir türlü atının başını istediği yolda idâreye muktedir olamadı. Ne kadar mehâret, ne kadar marifet gösterirse değnek yiyeceğinden ve binâenaleyh mağlûp görüneceğinden emîn oldu. Hayvânın birkaç kere değnek ile boynuna çarparak ahırın art kapısına çevirdi.

O kapı ise vaktin âdetince yalnız bir hayvân girebilecek kadar alçak, kapının üzerindeki duvâr da bir değil bin başparalıyacak kadar metin idi. Kapının geniş liği ise eğer boşaltarak geçilecek derecede değildi. Kapıdan nihâyet at sığabilir ve belki geçer iken eğeri bile sürünürdü.

Cirit oyunu, o zaman ki insanları, savaşta mızrak kullanmaya, Gûy u Çevgân ise kılıç kullanmaya hazırlayan oyunlardı. Hazarda bu tür oyunlarla savaşa hazırlık yapıyorlardı. O halde bu oyunlar aslında savaşamaçlı bir idman ve taktik sporudur.[10]

B.Metin

Evliyâ Çelebî, Bitlis'te şeref Han Câmii yanındaki Çevgân Meydânı'nda gördüğü bu oyunu şöyle tasvîr eder:

"Çevgân oynamak oldur kim bu meydânun bir başında seng-i hârâ[11] var. Bir başında yine bir sütûn-ı müntehâ[12] dikilmişdür. Bir tarafda bin atlı ve bir tarafda bin atlı cem' olub, ellerinde birer kızılcuk ağacından eğri bir gobâl[13] ve çevgân ile âmâde olurlar. Mezkûr meydân-ı mülâ'abeye[14] âdem kellesi kadar bir ağac-ı müdevver[15] top korlar. Bir tarafdan sekiz kat mehter-hâneye[16] hurralar urulub âvâz-ı dühül[17] evce peyveste oldukda[18] bir tarafdan bir âdem ve bir cânibden at bırağub meydândaki topa biri bir çevgân urub kendi taraflarındaki meyile geçirmeye bu topa çevgânlar ururlar. Biri dahi at ile segirdüb o galtân olan[19] topa bir çevgân urub kendi hudûdundaki şamûda[20] götürmek ister. Biri dahi yetişgübtop havâda tayerân iderken[21] bir çevgân urub biri dahi urub netîce tarafeynün askereyni[22] birbirlerine girüb fakîr topa öyle çevgân gobâllar ururlar kim niçesi pâre pâre olub elbette bir hâl ile bir tarafı halkı gâlib gelüb, topu kendi hudûdlarına götürüb karşı tarafdakiler mağlûb, topu alanlar gâlib, mağlûblar gâliblere ba'de'l-çevgân[23] azîm ziyâfetler iderler. Bir acâyib temâşâdur. Ve acîb pehlivânlıkdur. Ve gâyetü'l-gâye[24] fârisü'l-hayllikdür.[25] Ammâ niçe atlarun ayağına çevgân râst gelüb hurd ider.. Yâhûd fakîr mühre[26] ve hısân[27] leng[28] olur. Ammâ

Ferhât Ağa bu hâli görünce kendi meşrebine göre dünyânın en kıymettâr adamlarından ma'dût olan ve cündîliğin en büyük ümîd-i istikbâllerinden görünen öyle bir genç sipâhîyi-çocukların eğlenirken kırdıkları oyuncaklar gibi-beyhûde yere zâyi' edeceğinden dolayı fevkalgâye cânı sıkıldı. "Oğlum, hayvânın başını sola doğru çevir, duvâra çarpacaksın!" feryâdıyle nasîhata başladı.

Cezmî ise gene yolunda devâm ederek kapıya birkaç adım kalır kalmaz eğer boşaltttı. Fakat eğer boşaltırken iki ayağını birden özengiden çıkardı. Sağ elini hayvânın başını pek yukarı kaldırmaması için kolanına raptolunan ve lisânımızda bilân denilen kayışa, sol elini de gemine attı, karnının altına sokuldu, ahıra sâlim olarak duhûl eyledi.

Ahır karanlık, hayvan yemliğine me'nûs olduğundan orada bir kaza vukû' bulmadı. Cezmî de atın karnından sıyrıldı, ufak kapıdan dışarı fırladı, Ferhât Ağa'nın özengisini öptü. Her gün, her zamân yanına gidip gelmek için emir aldı. Aldığı emîr ise o zamânlar hükmünce bir müşahhas ikbâl idi." Nâmık Kemâl, Cezmî, İstanbul 1335, s. 62-66; Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, s. 206-208.

[9] Bkz: şemseddîn Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 1219.

[10] Güven, Özbay: " Spor Tarihinde Çöğen / Çevgân / Polo", Toplumsal Tarih, Ocak 1999sayı: 61, s. 5.

[11] "Sehg-i hârâ": mermer taşı, pek sert taş

[12] "Sütûn-ı müntehâ": dikilmiş direk

[13] "Gobâ"l : 1. Başı topuzlu çoban değneği. 2. Çamaşır tokacı. (Erzurum, Ordu, Artvin, Erzincan, Bayburt ağızlarında yer almaktadır.)

[14] "Meydân-ı mülâ'abe": oyun meydanı

[15] "Müdevver": yuvarlak, tekerlek, değirmi.

[16] "Mehter-hâne": İsim. 1. Vaktiyle vezîr kapısında çalınan nevbet çalgısının mahal-i mahsûsu. 2. [Belki mehterân-ı haymeden galat] Vezîr kapısında çalınan nevbet çalgısı takımı. 3. Habis-hâne-i umûmî binâsı." şemseddîn Sâmî, a.g.e, s. 1436.

[17] "Avâz-ı dühûl": davul sesi.

[18] "Evce peyveste oldukta" göğe yükseldikte

[19] "Galtân olan" : yuvarlanan.

[20] "Amûd": direk; sütûn.

[21] "Tayerân ederken": uçarken, yükselirken.

[22] "Tarafeynün askereyni". İki tarafın askerleri, oyuncuları.

[23] "Ba'de'l-çevgân": oyundan sonra.

[24] "Gâyet'ül-gâye": asıl maksad, asıl amaç.

[25] "Fârisü'l-hayllikdür.": ata iyi binmek, iyi bir at binicisi olamak.

[26] "Mühre": tay.

[27] "Hısân": at, aygır.

[28] "Leng": topal, aksak.

fakîr atlar eyle mu‟allem[29] olmıĢlar kim hirre[30] fâreyi niçe gözedürse, çevgân atları topu eyle gözedürler. Hakkâ ki yegrek pehlivânlukdur. Ammâ niçe kerre bu top içün ceng-i azîm olub niçe kan olmıĢdur. Ahir-i kâr kavil ile oynarlar. Meselâ beĢkerre yâhûd on kerre kankı taraf halkı, topu kendileri tarafına kavilleri üzre meyillere götürürse, meydân anlara kalub ziyâfeti mağlûb olan ider. Cümle diyâr-ı Kürdistân‟da ve diyâr-ı Acem‟de ĢilâhĢörlük[31] budur. Ammâ ehl-i Ģer‟ bu çevgân topun oynamağa rızâ vermezler, gâyet memnû‟dur.

Kaçan ki DeĢt-i Kerbelâ‟da Hazret-i Ġmâm Hüseyin Ģehîd olup niçe bin Ģehîdân-ı DeĢt-i kerbelâ‟nun ser-i sa‟âdetleri ġâm‟da Yezîd-i bî-mezîde geldükde Yezîd hammâmdan çıkup atına süvâr olup elindeki çevgân ile Hazret-i Ġmâm Hüseyin‟in ser-i sa‟âdetin çevgân ile ura ura galtân edüp andan sâ‟ir Ģehîdân-ı DeĢt-i Kerbelâ kellelerin cünd-i cünüb-i Yezîd çevgân ile urarak lu‟bedebâzlık iderlerdi.

Andan Yezîd kelle-i Ġmâm Hüseyin‟i Mısır mülkine gönderdi kim,

“Ġu vakt sizin bi‟ât-kerdesi olduğunuz Ġmâm Hüseyn‟ün baĢıdur.” deyü on bin asker ile ser-i sa‟âdet-i ġâh Hüseyn‟i Mısır‟a gönderüp Ģehr-i Mısır‟un vasatında Rûmeli Meydânı‟nda niçe gün pâymâl-i rimâl olup galtân idi.

Yezîd‟e tâbi‟ olan ehl-i Mısır kelle-i Ġmâm Hüseyn‟e püĢt-i pâ uranların hâlâ nesillerinden olanların cümle birer ayakları ilâ hâze‟l-tulum gibidür, görenlere nihân değildür.

Böyle iken bir gün alâ mele‟i‟n-nâs kelle-i Ġmâm Hüseyin gâ‟ib olup Beyne‟l-kasreyn nâm Kasreyn-i ġîrîneyn‟e karîb bir ġeddâdî dîvâr bi-emri Kahhâr-ı Settâr iki Ģakk olup kelle-i Hüseyn-i Kerrâr ol dîvârda karâr eder.

Bu mahalde yine Yezîdîler kelle-i Ģehâde-i cüvân-bahtı görüp yine galtân edüp “Çevgân topu idelüm” derken Mısır meliki Ġmâm Hüseyn‟ün mu‟tekıdı olmak ile Yezîdîlere (---) altun verüp anlar da altunları ġâm‟da Yezid‟e arz edüp Yezîd re‟s-i Ġmâm Hüseyn‟i Mısır melikine fürûht edüp ilâ yevminâ hâzâ re‟s-i Ģerîf-i Ġmâm Hüseyin derûn-ı Mısır‟da Hân-ı Halîl kurbunda mezkûr (---) (---) Melik hayrâtı kubbesi içinde medfûndur.

Ba‟dehu Yusûf Selâhaddîn-i Ekrâd bu kabr-i Ģerîfde bir câmi‟ ve bir tekye ve medrese inĢâ itmiĢdür kim hâlâ her Ģeb [ü] rûz ziyâretgâh-ı hâs [u] âmdur. Ve mâh-ı Muharrem‟in on (---) günü DeĢt-i Kerbelâ‟da Ģehîd olduğu güne Yevm-i Maktel ve Yev[m-i] AĢûrâ dirler, hâlâ ol günde yılda bir gün Ġmâm Hüseyn seri âsitânesi içre Vâlî-i Mısır Abdurrahmân PaĢâ‟nun fermânıyla bir mevlûd-ı azîm cem‟iyyeti olur kim gûyâ Ģehr-i Mısır pür-nûr olur. Bu hayrât-ı Abdurrahmân PaĢa-yı zîĢân gânim (1091) târîhinde olmıĢdur.

Anun içün Mısır‟da ve Rûm‟da top ile çevgân oyunu memnû‟dur kim Yezîd Ġmâm Hüseyin baĢıyla oynamıĢdur, deyü memnû‟dur. Bu kavillerince Arab tev ârîhlerinde sıhhati üzre mestûrdur, ammâ bu haberden kavm-i Acem ve kavm-i Ekrâd haberdâr olmaduklarından çevgân lu‟bedebâzlığı iderler.

Ammâ bu çevgân meydânunda bir evc-i âsumâna ser çekmiĢçâm amûdı vardur, tâ zirve-i „a‟lâsında bir gümiĢtâs vardur, cemî‟-i silâhĢorân-ı kavm-i Ekrâd bu amûdun zeyline yeğin at ile gelüp Ģast-ber-kabza tîr perrân idüp tâsı ururlsa hândan bir gümiĢ tâs alur. Bu da bir temâĢâgâhdur.””[32]

[29] “Mu‟allem”: ta‟lim görmüĢ, ta‟limli, eğitilmiĢ
[30] “Hirre”: kedi.
[31] “SilâhĢörlük”: savaĢçı, silahlı adam, silah eri.
[32] Evliyâ Çelebî Seyahatnamesi, Haz: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, Ġstanbul 2001, 4. Kitap, s. 86-87

C.Sonuç

Evliyâ Çelebi'nin yukarıda anlattıklarından şu sonuçlara varıyoruz:

1. Bu gün bildiğimiz kadarı ile bu oyun, Asya Kıtası'nda oynan çok eski bir tarihi geçmişe sahiptir.

2. Bu oyun, atlar üzerinde biner kişilik kalabalık bir oyuncuya sahip iki takım arasında oynanmaktadır.

3. Taşlar ve direklerden oluşan kalelerden meydana gelen meydanda atların üzerinde çevgân yada gobâl denilen kalın değnekler ve insan kellesi kadar bir ağaç topla oynanmaktadır. Bu ağaç topu rakibin kalesine atanlar gâlip gelirlerdi.

4. Yenilen takım, gâlip gelen tarafa büyük bir ziyâfet verirdi.

5. Zaman zaman iki taraf arasında kıran kırana yapılan çekişmede ve ağaç topu kapmada büyük bir meydan savaşı olup kanlar dökülürdü.

6. Bu oyunun amacı ata iyi bir binici olma ve pehlivan gibi kuvvetli olmayı gerektiriyor. Güçlü ve kuvvetli olanları savaşa hazırlayan bir oyun.

7. Zaman zaman ağaçtan toplar kırılır, ara sıra da çevgân atların ayağına değen ağaç toplardan atların ayakları sakatlanır. Bu yüzden atları öyle terbiye ederler ki kedinin fareyi gözlediği gibi çevgân atları da ağaç topu öyle takip edip gözetirler.

8. Oyunu sözleşerek mesele beş kere veya on kere olmak üzere oynarlardı.

9. Bu oyun klasik edebiyatta işlenmiştir. Özellikle tasavvufi mesnevilerin konusu olmuştur. Bu da klasik edebiyatta yer alan konuların bir çoğunun hayali olmayıp hayattan alındığını göstermektedir.

10. Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgiler dışında başka bir kaynağa ulaşamadığımızdan dolayı bu bilgilere göre bu gün batıda ortaya çıkıp dünya yayıldığı sanılan birçok oyunun menşei olduğunu tahmin etmekteyiz.

11. 11. Yezîd, çevgânla Hz. Hüseyin'in kesik başına vurduğundan dolayı bu oyun Hz. Hüseyin'i şehît edilmesinden sonra İslâm dünyasında yasaklanmıştır.

12. Bazı kaynaklarda bu oyunun cirit oyunu ile karıştırıldığını görüyoruz.

KAYNAKÇA

ÇAĞBAYIR, Yaşar: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı, Ötüken Türkçe Sözlük, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, c. 2, s. 1728, 2009.

DEVELLİOĞLU, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Eski ve Yeni harflerle, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, 14. Baskı, Ankara 1997, s. 193, 657, 953.

Evliyâ Çelebî Konuşmaları / Yazılar, Hazırlayan: M. Sabrî Koz, YKY, İstanbul 2011, 291 s.

Evliyâ Çelebî Seyahatnamesi, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 4. Kitap, s. 83.

MUTÇALI, Serdar: Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 174, 852.

Nâmık Kemâl, Cezmî, İstanbul 1335, 496+4 s.

ÖZÖN, Mustafa Nihat, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, VIII+483+3 s.

şemseddîn Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1317, s. 522, 1219, 1436.

şeyh Mahmud-ı şebüsterî, Gülşen-i Raz, Haz: Turgut Karabey, Fenomen Yayınları, Erzurum 2007 s. 183,183.

TEZCAN, Nuran: Lâmi'î's Gûy u Çevgân, Verzeichnis Der Orientalischen Handschriften In Deutschland, Franz Steiner Verlag Stutgart, 1944, s. 79-206.

Toplumsal Tarih, Ocak 1999, sayı: 61, 64 s.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.87-97 , TURKEY

TÜRKÇE ÖĞRETİM PROGRAMLARININ DİNLEME BECERİSİ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Murat ÖZBAY[*]
Deniz MELANLIOĞLU[**]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, literatürde "ihmal edilmiş beceri" şeklinde nitelenen dinlemeye, cumhuriyetin ilanından bugüne ilköğretim birinci ve ikinci kademede yürütülen Türkçe derslerine yönelik hazırlanan öğretim programlarında ne ölçüde yer verildiğini tespit etmektedir. Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Çalışmada, yürürlüğe konan birinci ve ikinci kademe Türkçe öğretim programlarında dinleme becerisine ne oranda yer verildiği incelenmiştir. Değerlendirmede batıda söylendiği gibi Türkiye'de de dinlemenin "ihmal edilen bir beceri" olduğu ancak 1968 yılındaki programla bu becerinin, Türkçe eğitim ve öğretimi içinde düşünüldüğü; dinlemenin öneminin anlaşılmasına rağmen diğer becerilere göre hâlâ göz ardı edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe eğitimi, dinleme becerisi, öğretim programı.

AN EVALUATION OF TURKISH EDUCATION PROGRAMS IN TERMS OF LISTENING SKILLS

ABSTRACT

The aim of the present study is to determine the extent to which listening skills, usually neglected in the literature, are covered in the primary and secondary school Turkish curricula from the beginning of the Republic. It is of qualitative design. In the present study the extent to which listening skills are covered in the primary and secondary level Turkish education programs is examined. In the evaluation, it has been determined that listening is "an ignored skill" as in the west; however with the 1968 program, this skill was considered within the scope of Turkish education; although the significance of listening has been recognized it is still neglected when compared with other skills.

Key Words: Turkish education, listening skills, curriculum.

[*] Prof. Dr., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: mozbay@gazi.edu.tr
[**] Dr., Kırıkkale Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: denizmelanlioglu@hotmail.com

Giriş

Bilginin sınırları aşan gücü, bilim ve teknolojinin ayak uydurulması zorunlu gelişimi ve bunlara bağlı olarak toplumların hayatında meydana gelen değişim yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerine de yansımaktadır. Eğitim, bireyin hayata hazırlanması; değişim ve gelişmelere uygun bilgi, beceri ve davranışlar kazanması; kendi kültürüne ve çağın gereklerine göre birikimler elde etmesi; benlik, kimlik ve kişiliğini oluşturmasını sağlayan değer ve normlarla yetişmesi sürecidir.

Eğitim süreci içerisinde yer alan ana dili eğitimi, bireyin hem kişisel hem de toplumsal açıdan yetişmesi bakımından özel bir öneme sahiptir. Ana dili eğitiminin verildiği Türkçe derslerinin sistemli bir şekilde yürütülebilmesi için planlanmış programlara ihtiyaç duyulur. Türkçe dersi öğretim programıyla dinlediklerini, izlediklerini ve okuduklarını anlayan; duygu, düşünce ve hayallerini anlatan; eleştirel ve yaratıcı düşünen, sorumluluk üstlenen, girişimci, çevresiyle uyumlu, olay, durum ve bilgileri kendi birikimlerinden hareketle araştırma, sorgulama, eleştirme ve yorumlamayı alışkanlık hâline getiren, estetik zevk kazanmış ve millî değerlere duyarlı bireyler yetiştirilmesi amaçlanmaktadır (MEB, 2006:4). İfade edilen amaçlara bakıldığında öğrencinin dil becerilerinin (dinleme, konuşma, okuma, yazma) geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Türkçe dersinde başarıya ulaşılmak isteniyorsa her bir becerinin aynı ölçüde geliştirilmesine özen gösterilmelidir.

Okul ve toplum hayatındaki iletişim çatışmaları göz önüne alındığında ana dili yani Türkçe eğitiminde belirtilen amaçların gerçekleştirilmediği yorumu yapılabilir. Bunun nedeni, ana dili eğitiminde bir beceriye verilen önemin diğer beceriye verilmemesi sonucu becerilerin aynı ölçüde geliştirilememesi olarak açıklanabilir. Dil becerileri içerisinde üzerinde en az durulanı dinlemedir. Bunun nedeni, dinlemenin fark edilmeden edinilen ve kullanılan bir beceri olmasıdır. Böylece dinleme, gerek eğitim gerekse toplum hayatında "ihmal edilmiş" bir alan olarak nitelendirilmektedir (Çiftçi, 2001:166).

Dinleme becerisinin ne olduğuna ilişkin yapılan tanımlardan bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

"Konuşan ya da sesli okuyan bir kişinin vermek istediği mesajı, tam olarak anlayabilme becerisi (Özbay, 2006:5).

"İşitiğini anlamak amacıyla dikkat harcamak ve bir sonuç çıkarmak için konuşmayı izleme (Göğüş,1978: 228).

"İşitileni almak ve saklamak ya da işitileni anlamak amacıyla dikkat harcamak (Sever, 2000:11).

İfade edilen tanımlara bakıldığında dinleme sürecinin anlamlandırmayla neticelendirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dinleme, işitme değil işitilen seslerin anlamlandırılmasıdır. Dinlemenin işitme ile aynı kavram sanılması, dinlemenin edinilmiş bir beceri olduğu şeklinde yanlış bir kanının yaygınlık kazanmasına neden olmaktadır. Bu da insanlar arasındaki iletişim çatışmalarını kaçınılmaz hâle getirmektedir. Robertson (2002:57), insanların yeterli dinleme verimliliğine sahip olmadığını belirtmektedir. Dinleme verimliliğinin artırılması için gerekli çabanın gösterilmesi gerekir. Dinlemenin doğuştan getirilen ve belirli bir eğitim gerektirmeyen bir beceri olarak ele alınması dinleme verimliliğini düşüren ana etmen olarak düşünülebilir.

Genel anlamda günlük hayatta özelde ise ders işleme süreci düşünüldüğünde en çok kullanılan becerinin dinleme olduğu ifade edilebilir. Tompkins (1998), bireyin diğer becerilere harcadığı toplam zaman kadar bir süreyi dinlemeye ayırdığını belirtmektedir. Okul döneminde öğrenciler, bilgilerin büyük bir kısmını dinleyerek öğrenir, denilebilir. Bu durum, eğitim öğretim faaliyetlerinde dinleme çalışmalarına gereken önemin verilmesi gerekliliğini tekrar

vurgulamaktadır. National Curriculum (2009)'un yayınlanan dördüncü raporunda "konuşma, dinleme ve sosyal becerilerin" geliştirilmesi amaçlanmakta ve yaşam boyu dinlemenin ön planda olması gerekliliği belirtilmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, literatürde "ihmal edilmiş beceri" şeklinde nitelenen dinlemeye, cumhuriyetin ilanından bugüne ilköğretim birinci ve ikinci kademede yürütülen Türkçe derslerine yönelik hazırlanan öğretim programlarında ne ölçüde yer verildiğini tespit etmektedir.

Sınırlılıklar

Çalışma, cumhuriyetin ilanından günümüze uygulamaya konulan birinci ve ikinci kademe Türkçe öğretim programlarında yer alan dinleme becerisine ilişkin ifadeler ile sınırlıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar. Eğitim ile ilgili bir araştırmada ders kitapları, program yönergeleri vb. veri kaynağı olarak kullanılabilir (Yıldırım ve Şimşek 2008, 187–189). Çalışmada yürürlüğe konan birinci ve ikinci kademe Türkçe öğretim programlarında dinleme becerisine ne oranda yer verildiği bu bağlamda incelenmiştir.

Bulgular ve Yorumlar

Unutulmuş bir beceri olarak nitelenen dinlemenin, Türkçe programlarında ne ölçüde ele alındığını ortaya koyabilmek için cumhuriyetin ilanından bugüne yürürlüğe konan programların, birinci ve ikinci kademe olmak üzere iki başlık altında incelenmesinin daha işlevsel olacağı düşünülmektedir.

İlköğretim Birinci Kademe Programlarında Dinleme Becerisi

İlköğretim birinci kademede bugüne kadar toplam yedi programın uygulamaya konulduğu tespit edilmiştir.

1924 İlk Mekteplerin Müfredat Programları'nda temel dil becerilerinden biri olan dinlemeye yönelik herhangi bir ifadeye yer verilmediği görülmektedir.

1926 İlk Mekteplerin Müfredat Programları ve *1936 Yeni İlkokul Müfredat Programı*'nda "dinleme" ile ilgili bir bilgiye rastlanmamakla birlikte her iki programda da Türkçe dersinin amaçları belirtilirken "Talebeye düşündüğünü, duyduğunu ve bildiğini diğer kimselere şifahen veya tahriren doğru ve güzel anlatmak kabiliyetini iktisap ettirmek. Talebeye, bildiğini, düşündüğünü ve duyduğunu sözle ve yazı ile iyi ve doğru olarak anlatmak iktidarını kazandırmak." ifadelerine yer verilmiştir. Bu ifadelerde geçen "duyma" eylemi ile dinlemenin mi yoksa işitmenin mi kastedildiği anlaşılmamaktadır.

1948 İlk Okul Programı'nda yine Türkçe dersinin amaçları arasında "Onlara gördüklerini, duyduklarını, bildiklerini, incelediklerini, öğrendiklerini, düşünüp tasarladıklarını sözle ve yazı ile doğru olarak anlatma kudretini kazandırmak." maddesi yer almaktadır. Burada da "duyma" eyleminin işitme anlamında kullanılmış olabileceği düşünülmektedir. Programda "Okuma" dersinin açıklamaları kısmında "dikkatle dinleyerek anlamaya alışmak" ifadesi geçmektedir. Şu ifadeden programda dinleme becerisinin anlamaya bütünleştirildiği sonucu çıkarılmak istense de programın geri kalanında "dinleme" becerisinin öğretimine ilişkin hiçbir ifade geçmemektedir.

1968 İlkokul Programı'nda "dinleme" dil etkinlikleri arasında sayılmakta ve dinlemenin diğer etkinliklerle bir arada verilmesi gerektiği ifade edilmektedir. 1968'de uygulamaya giren

programı, dinlemenin, az da olsa, ele alındığı ilk program olarak nitelemenin yanlış olmayacağı söylenebilir. Dersin sonunda öğrencinin kazanacakları, amaçlar başlığı altında şu şekilde dile getirilmiştir:

"Dinlediklerini, okuduklarını tam ve doğru olarak anlamaya alışırlar. Gördüklerini, duyduklarını, bildiklerini, incelediklerini, öğrendiklerini, düşünüp tasarladıklarını sözle veya yazı ile doğru, amaca uygun ve etkili olarak anlatma gücünü kazanırlar. Dinleme ve okuma alışkanlık ve zevkini elde eder; seviyelerine göre yazılmış kitapları, yazıları arayıp bulmaya, istekle okumaya yönelirler."

Yukarıda sıralanan amaçlar dikkate alındığında bundan önceki programlarda yer alan belirsiz ifadelerin olmadığı görülmektedir. Önceki programlarda geçen "duyma" ile ne anlatılmak istendiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Muğlâk ifadeler, 1968 Programı ile netleşmekte; dinlemenin bir "beceri" olarak ele alındığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda dinlemenin, anlamaya yönelik bir beceri olduğu ve bu becerinin alışkanlığa dönüştürülmesinin amaçlandığı açıkça belirtilmektedir. Aynı zamanda programda toplumsal hayatta yapılan konferans, mülakat gibi konuşma örnekleri verilerek dinlemenin hayattaki önemi vurgulanmakta, öğrencilere dinleme alışkanlığının kazandırılması istenmektedir. Sözü edilen programda "dinleme", dil bilgisi ve imla çalışmaları içinde düşünülmekte; "Öğrenciye imkânların elverdiği ölçüde radyo veya televizyondaki konuşmalar, Türkçeyi güzel konuşanlar tarafından banda, plağa okunan şiirler, hikâyeler, masallar dinletilmelidir." ifadesiyle yapılacak etkinlikler örneklendirilmektedir.

1981 Temeleğitim Okulları Türkçe Eğitim Programı'nda "dinleme" becerisinin öğretimi, Genel Amaç seviyesinde yer almaktadır:

"Öğrencilere, görüp izlediklerini; dinlediklerini, okuduklarını tam ve doğru olarak anlama gücü kazandırmak; Onlara, görüp izlediklerini, dinlediklerini, okuduklarını, incelediklerini ve düşündüklerini, tasarladıklarını söz ya da yazı ile doğru ve amaca uygun olarak anlatma beceri ve alışkanlığı kazandırmak; Onlara, dinleme, okuma alışkanlık ve zevkini kazandırmak; estetik duygularının gelişmesinde yardımcı olmak."

1968 Programı'nda olduğu gibi bu programda da dinlemenin, bir alışkanlığa dönüştürülmesi amaçlanmaktadır. "Dinleme" 1981 Programı'nda bağımsız bir öğrenme alanı olarak değil "Anlama" öğrenme alanının altında "Dinleme ve izleme tekniği bakımından" ifadesi ile ayrı bir alt başlık olarak değerlendirilmektedir. Programda sınıf seviyelerine göre günlük konuşmaları, bireysel ve küme konuşmalarını, anlatılanları dinlemek, dinleme kurallarına uymak ve 1. sınıfta 3–5 dakikalık dikkatli dinleme süresini 5. sınıfta 15–20 dakikaya çıkarmak hedeflenmiştir.

2005 İlköğretim Türkçe Dersi (1–5. Sınıflar) Öğretim Programı, "dinleme"yi ayrı bir öğrenme alanı olarak ele alan tek programdır. Genel Amaçlar'da dinleme içinde düşünülebilecek maddelerle öğrencilerin,

"Dinleme, konuşma, okuma, yazma, görsel okuma ve görsel sunu dil becerilerini geliştirmek; Zihinsel gelişimlerine uygun olarak anlama, sıralama, sınıflama, sorgulama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme gibi zihinsel becerilerini geliştirmek; Kitle iletişim araçlarıyla verilen mesajları sorgulama becerilerini geliştirmek." amaçlanmaktadır.

"Öğrenme Alanları" başlığı altında "Türkçe öğretim programı; dinleme, konuşma, okuma, yazma, görsel okuma ve görsel sunu olmak üzere beş öğrenme alanı üzerine yapılandırılmakta ve dinlemeyle ilgili şu bilgilere yer verilmektedir (MEB, 2005:18):

"Dinleme seslerin ve konuşmaların zihinde anlamlandırıldığı karmaşık bir süreçtir. Bu süreç işitme, dikkat yoğunlaştırma ve anlamlandırma aşamalarından oluşmaktadır. Ancak dinleme, işitmeden farklı olarak dikkat yoğunlaştırma ve anlamlandırma gibi zihinsel işlemleri de gerektirir. Bu nedenle dinleme, amaçlı bir zihinsel etkinliktir. Dinleme süreci ses ile sözel uyarıcıların işitilmesiyle başlamaktadır. İkinci aşamada uyarıcılara dikkat yoğunlaştırılarak ilgi duyulan ve gerekli olanlar seçilmektedir. Seçilen bilgi ve düşünceler anlama, sıralama, sınıflama, ilişkilendirme, düzenleme ve değerlendirme gibi çeşitli zihinsel işlemlerden geçirilmektedir. Ardından bunlar, kişinin zihinsel yapısına göre anlamlandırılmaktadır. Anlamlandırmada önceki bilgilerle yeni bilgiler ilişkilendirilmekte, sorgulanmakta ve yorumlanmaktadır.

Çocuklar dil edinme sürecine dinleme ile başlarlar. Dinleme, konuşma, okuma ve yazma gibi diğer alanlara da temel oluşturur. Çocuklar hem öğrenmek hem de zihinsel yapılarını geliştirmek amacıyla dinleme becerilerini kullanırlar. Dinleme yoluyla öğrencilerin iletişim kurması, öğrenmesi ve zihinsel yapısını geliştirmesi kolay olmaktadır. İlköğretim çağındaki çocuklar dakikada konuştukları kelimelerin daha fazlasını dinleyebilmektedirler. Dinleyerek öğrenen öğrenciler, bu becerilerini bir öğrenme aracı olarak hayatları boyunca kullanırlar. Bu nedenle öğrencilerin dinleme becerileri erken yaşlarda geliştirilmelidir. Dinleme becerisini geliştirmek amacıyla yapılacak tüm etkinlikler öğrenci merkezli olmalı, öğretmen gerekli rehberliği yapmalıdır."

Görüldüğü gibi program, dinlemenin; okuma, konuşma, yazma gibi ayrı bir dil becerisi olduğunu vurgulamakta; işitmeden farklı bir süreç olduğuna dikkatleri çekmekte ve diğer dil becerilerinin temeli olduğunu söylemektedir.

Program, öğrencilerin dinleme becerisini geliştirmek amacıyla önce dinleme kuralları üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede dinlemeye hazırlık, dinleme amacını belirleme, amaca uygun yöntem seçme, dikkati yoğunlaştırma ve görgü kurallarına uygun dinleme ile ilgili kazanımlar sıralanmakta; ardından öğrencilerin dinleme, anlama ve anlamlandırma becerilerine ağırlık verilmektedir. Bu amaçla ön bilgileri kullanma, görsellerden yararlanma, zihinde canlandırma, karşılaştırma yapma, sebep-sonuç ilişkisi kurma, sınıflama, özetleme gibi çeşitli zihinsel beceriler ile dinlemeye yönelik kazanımlar maddelenmektedir.

Birinci kademe programları incelendiğinde "dinleme"nin, diğer becerilere (sırasıyla okuma, yazma ve konuşma) göre ihmal edilmiş bir öğrenme alanı olduğu sonucuna ulaşılabilir. 1968 Programı'na kadar dinlemeye yönelik açık bir ifade belirlenememiştir. Bu durum uygulanan programlar için büyük bir eksikliktir. Dil becerilerinin bir bütün olduğu düşünüldüğünde herhangi bir becerideki eksikliğin diğer becerileri de olumsuz etkileyeceği bir gerçektir. 1968 Programı'nda belirtilen ve kendinden sonraki programlarda da dile getirilen dinlemenin bir "alışkanlık"a dönüştürülmesinin istenmesi, bu beceri için sevindirici bir gelişmedir. Çünkü her dil becerisi kendi başına yeterli olarak düşünülemez. Bir beceri ancak diğer becerileri desteklediği ölçüde gelişebilir ve dile katkı sağlayabilir.

İlköğretim İkinci Kademe Programlarında Dinleme Becerisi

Türkçe dersine yönelik hazırlanan ilköğretim ikinci kademe programlarına bakıldığında şimdiye kadar yürürlüğe konan sekiz programın olduğu görülmektedir.

1924 Lise Birinci Devre Müfredat Programı'nda dinlemeye yönelik herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

1929 Ortamektep Türkçe Programı ve *1931–1932 Ders Senesi Tadilatı Türkçe Programı*'nda Türkçe derslerinin başlıca gayelerinde "Talebede dinlediği ve okuduğu parçalar üzerinde düşünme ve bedii kıymeti takdir etme kabiliyetini inkişaf ettirmek, talebeye iyi eserleri

okuma zevkini vermek ve okumaya değer kitaplarla kendilerinin daimi temasını temin etmek." amaçlanmaktadır. Bu madde dışında adı geçen programlarda dinlemeyle ilgili başka bir bilgi yoktur. *1938 Ortaokul Türkçe Programı*'nda ise yukarıdaki ifadenin farklı kelimelerle aynen tekrar edildiği belirlenmiştir: "Talebede dinlediği ve okuduğu parçalar üzerinde düşünme ve estetik değerini takdir etme kabiliyetini inkişaf ettirmek."

1949 Ortaokul Türkçe Programı'nda "amaçlar" başlığı altında "Onlara gördüklerini, duyduklarını, bildiklerini, incelediklerini, öğrendiklerini, düşünüp tasarladıklarını söz ve yazıyla doğru olarak anlatma kudretini kazandırmak" ifadesi yer almakta; bunun dışında dinlemeye yönelik bir açıklamada bulunulmamaktadır. *1962 Ortaokul Türkçe Programı*'nda ise yine aynı başlık altında ifade tekrarlanmakta ve programın geri kalanında dinlemeden bahsedilmemektedir.

1981 İlköğretim Okulları Türkçe Eğitim Programı'nda uygulanan diğer programlardan farklı olarak dinleme, bir dil becerisi olarak değerlendirilmektedir. Genel Amaçlar'da dinlemeye yönelik verilen maddeler aşağıdadır:

"Öğrencilere, görüp izlediklerini, dinlediklerini, okuduklarını tam ve doğru olarak anlama gücü kazandırmak; Onlara görüp izlediklerini, dinlediklerini, okuduklarını, incelediklerini ve düşündüklerini, tasarladıklarını söz ya da yazı ile doğru ve amaca uygun olarak anlatma beceri ve alışkanlığını kazandırmak; Onlara dinleme, okuma alışkanlık ve zevkini kazandırmak; estetik duygularının gelişmesine yardımcı olmak."

„Açıklamalar" başlığı altında Türkçenin her şeyden önce anlama ve anlatma gücünü geliştireceği vurgulanmaktadır. Yazılı metinlerin okunup anlaşılmasının yanında dinlenilen bir konuşmanın veya konferansın anlaşılmasına da önem vermek gerektiği şu şekilde açıklanmaktadır (Temizyürek ve Balcı, 2006:361):

"… yazılı bir metinde önce yazıyı, yazıdaki düğüm noktalarını çözmek gerekir. Bunun içindir ki okullarımızda okumaya, yazılı bir metni anlatmaya büyük önem verilmektedir. Bu, yerinde bir tutum olmakla birlikte günümüzde görsel ve işitsel araçların hızla gelişerek günlük hayatımızda çok etkin bir hız kazanmış olması, dinleyerek, dinlemesini bilerek anlamayı da ön plana getirmiş bulunmaktadır. Toplumsal ve demokratik yaşayışın gelişmesi, radyoda, televizyonda, açık havada ya da bir salonda izlenen bir konuşmayı anlamanın önemini büyük ölçüde artırmıştır. Bu yüzdendir ki yazılı metinlerin okunup anlaşılmasının yanında dinlenilen bir konuşmanın veya konferansın anlaşılmasına da önem vermek gerekir. Yani yalnız okunan metni değil konuşulan ve dinlenileni anlama da Türkçe dersinin etkinlikleri arasındadır."

Yukarıdaki ifade, hem sevindirici hem de düşündürücüdür. Programda dinlemeye yönelik açıklamalarda bulunulması açısından sevindirici; dinlemenin bireyler arasındaki iletişimde taşıdığı önem göz ardı edilerek sadece görsel ve işitsel araçlarla ilişkilendirilmesi açısından düşündürücüdür. Görüldüğü gibi yapılan dinlemeyle ilgili açıklamalarda söylenenlerin nasıl gerçekleştirileceği bilgisi ile buna yönelik etkinlik örneği ya da örnekleri verilmemektedir.

Programda temel öğrenme alanları anlama ve anlatma olarak iki bölüme ayrılmakta; anlama altında "Dinleme ve İzleme Tekniği Bakımından" başlığı ile dinlemeye yönelik öğrenciye kazandırılacak davranışlar ve dinleme süreleri, sınıf seviyelerine göre sıralanmaktadır. Öğrencilerin altıncı sınıfta 25 – 30; yedinci sınıfta 30 – 35; sekizinci sınıfta ise 35 – 40 dakikalık bir konuşmayı vb. dinleyebileceği belirtilmekte ancak hangi noktalar göz önüne alınarak bu sürelerin tespit edildiği konusunda bir açıklamada bulunulmamaktadır. Doğan (2007), yaptığı çalışma sonucunda programda belirlenen bu sürelerin geçerli olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Hâlen yürürlükte olan son program, *İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6, 7 ve 8. Sınıflar)*"dur. 1981 Programı"nda bir dil becerisi olarak ele alınan dinleme, bu programda ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır.

Programın "Genel Amaçlar"ı sıralanırken dinleme becerisiyle ilgili maddeler dikkat çekmektedir. Bunlar:

"Anlama, sıralama, ilişki kurma, sınıflama, sorgulama, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma, yorumlama ve değerlendirme becerilerini geliştirmelerini; Seviyesine uygun eserleri okuma; bilim, kültür ve sanat etkinliklerini seçme, dinleme, izleme alışkanlığı ve zevki kazanmaları; Okuduğu, dinlediği ve izlediğinden hareketle söz varlığını zenginleştirerek dil zevki ve bilincine ulaşmaları; duygu, düşünce ve hayal dünyalarını geliştirmeleri; Bilgiye ulaşmada kitle iletişim araçlarından yararlanmaları, bu araçlardan gelen mesajlara karşı eleştirel bakış açısı kazanmaları ve seçici olmaları."

Özbay (2009:82), sıralanan bu maddelerin birebir dinleme becerisine yönelik olmadığını; madde aralarında dinlemeden bahsedildiğini savunmaktadır.

Programda Temel dil becerileri, "Türkçe Dersi Öğretim Programı, okuma, dinleme/ izleme, konuşma, yazma temel dil becerileri ile dil bilgisinden oluşmaktadır. Bu temel dil becerileri hem kendi içerisinde hem de birbirleriyle bir bütünlük içerisinde ele alınmış ve ilişkilendirilmiştir." ifadesiyle açıklanmaktadır. Dinleme becerisi, dinleme/ izleme olarak nitelenmekte ve beceri şu şekilde tanımlanmaktadır (MEB, 2006:5–6):

"Dinleme/ izleme, iletişim kurmanın ve öğrenmenin temel yollarından biri olup verilen iletiyi doğru bir şekilde anlama, yorumlama ve değerlendirme becerisidir. … Programda dinleme/ izleme becerisi; öğrencilerin iyi bir dinleyici/ izleyici olabilmesine yönelik olarak hazırlanmış düzeye uygun kazanımlar ile bu kazanımları hayata geçirmeye yönelik etkinliklerden oluşmaktadır. Programın bu bölümü, "dinleme/ izleme kurallarını uygulama, anlama ve çözümleme, değerlendirme, söz varlığını zenginleştirme, etkili dinleme/ izleme alışkanlığı kazanma" amaçlarından oluşmaktadır. Öğrencilerin düzeylerine yönelik hazırlanan kazanımların, uygun etkinliklerle desteklenerek uygulanması, öğrencilerin etkili iletişim kurmalarını ve toplum hayatına aktif birer dinleyici/ izleyici olarak katılmalarını sağlayacaktır. Dinleme/ izleme sürecinin başarıya ulaşabilmesi için yapılan tüm dinleme/ izleme etkinliklerinin değerlendirilmesi gereklidir. Bu amaçla programda öğrencilerin kullanacağı değerlendirme ölçütleri ile yapılan etkinlikleri değerlendirmeye yönelik formlar yer almaktadır. Bu formların kullanılması dinleme/ izleme sürecini verimli kılacak ve öğretmene nesnel bir değerlendirme imkânı sağlayacaktır."

Programda her bir beceriye ne ölçüde yer verildiği de belirtilmekte; dinleme becerisine %15'lik bir pay ayrıldığı gözlenmektedir. % 15'lik pay, diğer becerilerle kıyaslandığında yeterli bir oran gibi görülmese de uygulanan gerek birinci gerekse ikinci kademe programları düşünüldüğünde dinleme becerisinin eğitimine yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Özbay (2010:46), programda becerilere ayrılan zaman konusunda şunları söylemektedir:

"2005 programı, okuma becerisinin geliştirilmesine yönelik etkinliklere % 30 oranında yer verirken dinleme/ izleme becerisini geliştirmeye yönelik etkinliklere bu oranın yarısı kadar yani % 15 oranında yer verilmektedir. Bu şartlar altında çocukların okuma becerilerinin, dinleme becerilerine nazaran daha fazla gelişmesi doğal bir sonuç olacaktır. Bu da çocukların daha gelişmiş olan becerilerine yönelik tutum ve ilgilerinin artmasına daha az gelişmiş becerilerine yönelik tutum ve ilgilerinin azalmasına sebeiyet verecektir. Bu, Türkçe öğretiminin ilkeleri ile çelişen bir durumdur ve kabul edilmesi mümkün değildir."

Program, dinleme/ izlemede öğrenciye kazandırmak istediklerini beş (5) amaç kırk iki (42) kazanım cümlesiyle listelemektedir. Bu kazanımlar sıralanırken sınıf seviyesi dikkate alınmamakta; 6, 7 ve 8. sınıflar için toplu bir kazanım listesi sunulmakta ve kazanımların öğrenciye verilmesi içinde seviye, Türkçe öğretmenine bırakılmaktadır. Türkçe öğretmeni, bu için de ders, çalışma ve öğretmen kılavuz kitabından faydalanabilir.

Dinleme amaçlarına bakıldığında becerinin uygulanması sırasında öğrencinin birtakım kuralları sergilemesi beklenmektedir. "Dinleneni anlanma" için sıralanan yirmi beş maddeye bakıldığında türlere yönelik bir ayrımın gözetildiği dikkat çekmektedir. Öğrencinin dinlediklerini birebir kabul etmesi yerine dinlediklerini değerlendirmesi istenmekte ve dinlediklerinden hareketle kelime hazinesine yeni kelimeler eklemesi beklenmektedir.

Uygulanan diğer programlardan farklı olarak bu programa uygun hazırlanan ders kitaplarında, her temada bir tane olmak üzere, dinleme metinleri bulunmaktadır. Programda bu metinlerin hangi ölçütlere göre belirleneceğine "Dinlenecek/ izlenecek materyallerin içeriğinde bulunması gereken özellikler" başlığı altında açıklık getirilmektedir (2006:57):

1. Türk millî eğitiminin genel amaçlarına ve temel ilkelerine uygun olmalıdır.
2. Millî, kültürel ve ahlaki değerlere, milletimizin bölünmez bütünlüğüne aykırı unsurlar yer almamalıdır.
3. Siyasi kutuplaşmalara ve ayrımcılığa yol açacak bölücü, yıkıcı ve ideolojik ifadeler yer almamalıdır.
4. Öğrencilerin sosyal, zihinsel, psikolojik gelişimini olumsuz yönde etkileyebilecek, cinsellik, karamsarlık, şiddet vb. ögeler yer almamalıdır.
5. İnsan hak ve özgürlüklerine, insani değerlere aykırı ögeler yer almamalıdır.
6. Dersin amaçları ile kazanımlarını gerçekleştirecek nitelikte olmalıdır.
7. Öğrencilerin ilgi alanlarına ve seviyesine uygun olmalıdır.
8. Öğretilecek süreye uygun uzunlukta olmalıdır.
9. Türkçenin anlatım zenginliklerini ve güzelliklerini yansıtmalıdır.
10. Dinleme metinlerinde metnin özünü ve anlam bütünlüğünü bozmamak kaydıyla kısaltma ya da düzenlemeye gidilebilir. Düzenleme sırasında metne cümle ya da paragraf düzeyinde ekleme yapılamaz.
11. Aynı temada birden fazla dinleme/ izleme materyaline yer verilecekse bunların türleri farklı olmalıdır.
12. Öğrencilerin dil zevkini ve bilincini geliştirecek, hayal dünyalarını zenginleştirecek nitelikte olmalıdır.
13. Öğrencinin kişisel gelişimine katkıda bulunacak ve onlara estetik bir duyarlılık kazandıracak nitelikte olmalıdır.

Dinleme materyallerinde bulunması gereken nitelikler incelendiğinde ele alınan maddelerin, millî eğitimin ve programın genel amaçlarını yansıttığı söylenebilir.

Programda aynı zamanda dinleme/ izlemeye yönelik yedi yöntem ve teknik (katılımlı, katılımsız, not alarak, kendini konuşanın yerine koyarak, yaratıcı, seçici, eleştirel dinleme/ izleme) önerilmektedir. Bunun dışında dinleme becerisini geliştirici etkinlik örnekleri de programda yer almakta; önerilen örnekler incelendiğinde "dinleneni /izleneni anlama ve çözümleme" amacına

uygun etkinliklerin sayıca fazlalığı göze çarpmaktadır. Verilen etkinlik örneklerinde hangi dinleme yöntem ve tekniğinin kullanılacağı da küçük bir not çeklinde belirtilmektedir. Programda yer alan dinleme etkinlik örneklerinden biri aşağıdadır (MEB, 2006:61–75):

Tablo 1: Dinleme/ İzleme Becerisi İçin Etkinlik Örneği

FİLM İZLİYORUZ
DERS: Türkçe SINIF: 6 YAKLAŞIK SÜRE: 30 dakika TEMEL BECERİLER: Türkçeyi doğru güzel ve etkili kullanma, eleştirel düşünme. TEMEL DİL BECERİSİ: Dinleme/ izleme, konuşma AMAÇ: Dinleneni/ izleneni anlama ve çözümleme, konuşma kurallarını uygulama. MATERYALLER: Çalışma kâğıdı, CD, video.
SÜREÇ
1. Öğrencilere bir çizgi film/ film/ animasyon izletilir. 2. Kazanımlara yönelik hazırlanan çalışma kâğıtları izlenenden hareketle doldurulur. 3. İzlenenlerden yola çıkılarak grup içinde kısa konuşmalar yapılır. **Not:** Katılımsız dinleme yöntemi kullanılır.
DEĞERLENDİRME
Çalışma kâğıdı kullanılır.

Yukarıda "dinleneni/ izleneni anlama ve çözümleme" amacına göre hazırlanan etkinliğin, "Dinlediklerinin/ izlediklerinin ana fikrini/ ana duygusunu belirler.", "Dinlediklerinde/ izlediklerinde yer alan öznel ve nesnel yargıları ayırt eder.", "Dinlediklerindeki/ izlediklerindeki olay, yer, zaman, çatışma, varlık kadrosu ve bunlarla ilgili unsurları belirler.", "Dinlediklerini/ izlediklerini kronolojik sıra ve mantık akışı içinde özetler." gibi kazanımları gerçekleştirmek için hazırlandığı düşünülebilir.

Uygulamaya konan ikinci kademe programlarına bakıldığında cumhuriyetin ilk yıllarındaki programların okuma ve yazma becerisine odaklandığı görülmektedir. Elbette bu durum, bir tesadüf olarak yorumlanamaz. Bilindiği gibi harf inkılâbıyla birlikte yeni harflerin öğretimine yönelik bir okuma yazma seferberliği başlatılmış; bu özel durum da yürürlüğe konan Türkçe programlarına yansımıştır. Dinlemenin ikinci kademede de ihmal edilmiş bir beceri olduğu söylenebilir.

1981 İlköğretim Okulları Türkçe Eğitim Programı"nda dinlemenin önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak Özbay (2009:78), programda ilgili hedef davranışlara, öğretme-öğrenme ile sınama durumlarına yeterince yer verilmediğini dile getirmektedir.

Şu an yürürlükte olan *İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6, 7 ve 8. Sınıflar)*"nun dinleme becerisi bakımından diğerlerinden ayrıldığı söylenebilir. Dinleme becerisinin ayrı bir öğrenme alanı olarak ele alınması; düşünüldüğünün aksine dinlemenin, içitmeden farklı bir süreç olduğunun vurgulanması; Türkçe derslerinde Türkçe öğretmenine rehberlik edecek dinleme tür ve yöntemleri ile etkinliklerinin önerilmesi, bu beceri için program boyutunda önemli gelişmelerdir. Programın dinleme/ izleme becerisine yönelik aksayan yönlerini Özbay (2010:41-42), şu şekilde ifade etmektedir:

"Programda dinleme/ izleme becerisi ile ilgili olarak 5 amaç 42 kazanıma yer verilmiştir. Dinleme becerisi ile ilgili amaç ve kazanımlar incelendiğinde "Söz varlığını zenginleştirme" amacına yönelik kazanımların anlamadan ziyade anlatmaya yönelik ifadeler taşıdığı görülmektedir. "... örnek verir, ... kullanır, ... cümle içinde kullanır." ifadeleri anlatıma yöneliktir. Bu amacın altında yer alacak kazanımlar anlamaya yönelik olmalıdır. Mesela:

1. *Kelimeler arasındaki anlam ilişkilerini kavrar.*
2. *Dinlediklerinde/ izlediklerinde geçen kelime, deyim ve atasözlerini anlar.*
3. *Tekerleme, sayışmaca, bilmece ve yanıltmacaları ezberler.*
4. *Aynı kavram alanına gire kelimelerin anlam farklılıklarını ayırt eder.*

Verilen örneklerdeki cümleler, anlamaya yönelik ifadelerdir. Programın dinleme/ izleme (anlama) ile ilgili kazanımları arasında yer verilmesi gereken kazanım cümleleri bu tipte olmalıdır."

Programda dinleme/ izleme, konuşma ve yazma kazanımları (42) eşitken (okuma kazanımları elli bir tanedir. Bu sayı, becerilere ayrılan payda olduğu gibi öğrenme alanlarının eşit oranda geliştirilmesine imkân vermemektedir. Bu, Türkçe eğitimi ve öğretimi için olumsuz bir durumdur. Belirtilen bu durumun yansımaları, Türkçe eğitimi ve öğretimi üzerine yapılan çalışmalarda kendini hissettirmektedir. Yapılan bilimsel araştırmalarda öğrencilerin okuma ve yazma becerilerine yönelik tutum ve ilgilerini ölçmeye yönelik birçok çalışma varken dinleme becerisine yönelik bir tutum ölçeği dahi yoktur.

Sonuç

Dil eğitimi başlı başına bir ifadeyle Türkçe eğitim ve öğretiminin diğer bütün derslerin temeli olmasının yanı sıra toplumda sağlıklı ilişkiler kurmanın, toplumdaki çatışmaların önlenmesinin ön koşuludur. Bunun için okul öncesi eğitim yıllarından başlanarak dil becerilerinin birbirine paralel şekilde geliştirilmesi hususu ihmal edilmemelidir. Zaten çocuk, okul çağına gelene kadar kullandığı becerileri, gelişigüzel bir şekilde edinmektedir. Bu becerilerin, sistemli bir şekilde ele alındığı ve geliştirildiği yer eğitim kurumları yani okullardır. Okullarda verilen dil eğitimi, belirli bir program dâhilinde yürütülmektedir. Dil eğitiminin yapıldığı Türkçe derslerinde uygulanan programlar, hem birinci kademe hem de ikinci kademe olmak üzere iki boyutta, cumhuriyetin ilanından bugüne kadar olan süreç içerisinde değerlendirilmiştir.

Değerlendirmede batıda söylendiği gibi Türkiye"de de dinlemenin" ihmal edilen bir beceri" olduğu görülmüştür.1968 yılındaki programla bu becerinin, Türkçe eğitim ve öğretimi içinde düşünüldüğü; dinlemenin öneminin kısmen anlaşılmasına rağmen diğer beceriler göz önüne alındığında hâlen arka planda kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dinleme eğitimi çok küçük yaşlardan itibaren sistematik ve planlı bir biçimde yürütülmelidir. Temel eğitimin birinci kademesinden itibaren öğrenciye dinlediğini doğru kavrama bilincinin kazandırılması gerekir. Bu kazanımın gerçekleşmesi için Türkçe öğretim programında dinleme becerisine gereken önem verilmelidir.

KAYNAKÇA

ÇİFTÇİ, M. (2001). Dinleme Eğitimi ve Dinlemeyi Etkileyen Faktörler. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2 (2).

DOĞAN, Y. (2007). İlköğretim İkinci Kademede Dil Becerisi Olarak Dinlemeyi Geliştirme Çalışmaları. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı. Ankara.

GÖĞÜŞ, B. (1978). Orta Dereceli Okullarımızda Türkçe ve Yazın Eğitimi. Ankara: Gül Yayınevi.

Maarif Vekaleti (1924). İlk Mekteplerin Müfredat Programları. İstanbul: Matbaa-i Amire.

Maarif Vekaleti (1926). İlk Mekteplerin Müfredat Programları. İstanbul: Millî Matbaa.

Maarif Vekaleti (1936). Yeni İlkokul Müfredat Programı. İstanbul: Devlet Matbaası.

MEB (1948). İlk Okul Programı. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

MEB (1968). İlkokul Programı. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

MEB (1981). İlköğretim Okulları Türkçe Eğitim Programı. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

MEB (1998). İlköğretim Okulu Türkçe Dersi Taslak Öğretim Programı. Ankara: MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı

MEB (2005). İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

MEB (2006). İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

National Curriculum (2009). IV. Report of Session 2008-2009 (Erişim Tarihi 23. 12.2011).

ÖZBAY, M. (2006). Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri II. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZBAY, M. (2009). Anlama Teknikleri – II: Dinleme Eğitimi. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZBAY, M. (2010). Yeni İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı (6, 7, 8. Sınıflar)'nın Kazanımlarına Eleştirel Bir Bakış. Türkçe Öğretimi Yazıları. Ankara: Öncü Kitap. 37–47.

ROBERTSON, A. K. (2004). Etkili Dinleme. İstanbul: Hayat Yayınları.

SEVER, S. (2000). Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme. Ankara: Anı Yayınları.

TEMİZYÜREK F. ve BALCI, A. (2006). Cumhuriyet Dönemi İlköğretim Okulları Türkçe Programları. Ankara: Nobel Yayınları.

YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2008). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin.

http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200809/cmselect/cmchilsch/344/344i.pdf.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.99-103 , TURKEY

YUNUS EMRE'DE İNSAN SEVGİSİNİN EVRENSEL NİTELİĞİ ÜZERİNE*

*Ahmet SEVGİ***

ÖZET

Türk şiirinin ve düşünce dünyasının önde gelen simalarından olan Yunus Emre'nin ortaya koyduğu fikirler günümüz insanının içine düştüğü buhranlara ışık tutacak niteliktedir. Onun, daha 13. yüzyılda terennüm ettiği fikirler hâlâ canlılığını ve tazeliğini korumaktadır. Yunus Emre'nin şiirleri ve bu şiirlerde ifade ettiği düşünceler üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak Yunus Emre'nin daha iyi anlaşılabilmesi için onun şiirleri üzerinde daha çok çalışmanın yapılması gerekmektedir.

Bu yazıda Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle onun ortaya koyduğu fikirlerin evrensel niteliği vurgulanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, hoşgörü, insan sevgisi.

UPON YUNUS EMRE'S UNIVERSAL NATURE OF HUMANITY

ABSTRACT

The ideas of Yunus Emre who is one of the leading figure in Turkish poetry and idea world are in the quality of illuminating the crisis of modern people. The ideas which he stated in 13th century stil preserve their vividness and freshness. There have been numerous studies on Yunus Emre's poems and thoughts expressed in these poems. However, for a better understanding of Yunus Emre's poems, it is needed to do more studies on his poems.

In this article, universal qualification of his ideas have been stressed in reference to Yunus Emre's poems.

Key words: Yunus Emre, toleration, humanity.

* Bu metin, 06-07 Mayıs 2010 tarihlerinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yunus Emre Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen **"X. Uluslararası Yunus Sevgi Bilgi Şöleni"**nde sunulan bildiri metninin düzenlenmiş halidir.

** Prof. Dr., Selçuk Ü. Ed. Fak.Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ahsevgi@selcuk.edu.tr

13. yüzyıldan bu yana yaklaşık sekiz asırdır şiirleri dilimizden düşmeyen Yunus Emre muhakkak ki Türk edebiyatının büyük şairlerinden biridir. Ancak, bu yaygın şöhretine rağmen onun hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Hatta yaşadığı dönemde yazılmış bir "Yûnus Dîvânı" bile elimizde bulunmamaktadır… Anlaşılan o ki Yunus Emre'nin şiirleri uzun müddet sadırlarda (ellerde ve dillerde) yaşamış tahminen 100-150 sene sonra ancak satırlara geçirilebilmiştir… Bu tarihî gerçekten hareketle bu yazıda, Yunus'un hafızalara kazınmış, nesilden nesle atasözü gibi aktarılan bazı hikmetli (didaktik) beyitleri ele alınarak bu beyitlerin arka planındaki hakikatlere işaret edilmeye çalışılacaktır…

Bilindiği üzere Yunus'la ilgili bilgiler daha çok menkıbevî kaynaklarda yer almaktadır. Bunun tek istisnası Âşık Çelebi'nin "Meşâ'iru'ş-şu'arâ"sıdır. O halde Âşık Çelebi'nin, Yunus adına kaydettiği bir beyitle konuya girmek mümkündür:

"Nazar eyle itüri bâzâr eyle götüri
Yaradılanı hoş gör Yaradandan ötüri."[1]

Kâinâtı yaratan Allah, mevcûdatta hiçbir şeyi boşuna halk etmemiştir. Zerreden küreye kadar her şeyin bir yaratılış gâyesi vardır ve biz farkına varsak da varmasak da onlar görevlerini ifa etmektedir. Yunus'un "Benim bir karıncaya ulu nazarım vardır" mısraı bu bağlamda söylenmiştir.

Âdemoğlu her zaman hakikati göremeyebilir. Gerek insanlarda gerekse diğer canlılarda bizim ölçülerimize göre doğru olmayan davranışlarla karşılaşabiliriz. Bu davranışlar gerçekten hatalı hareketler olabileceği gibi, bize yanlış gelen tutumlar da olabilir. Bütün bunlar karşısında sert ve müsamahasız değil, yumuşak huylu ve merhametli davranmak ve olup bitenleri hoşgörüyle karşılamak gerekir. Sonuçta her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Canlı-cansız kâinatta mevcut her şeyde Allah'ın kudretinin izleri saklıdır. Su sebepledir ki Yunus Emre:

"Tehî görme kimseyi hiç kimse boş değil
Eksiklik ile nazar, erenlere hoş değil"[2]

demektedir. O halde bize düşen, Allah'ın yarattıklarına -her ne olursa olsun- merhametle bakmak ve kusurlu bile olsalar hoş görmektir.

Yukarıda zikredilen beyte paralel bir anlam dünyasına sahip başka bir beyitte Yunus şöyle buyurmaktadır:

"Elif okuduk ötüri bâzâr eyledik götüri
Yaratılmışı severiz Yaradandan ötüri."

Dikkat edilirse her iki beytin de ifade kalıbı aynıdır ve birincisinde "hoşgörü", ikincisinde de "sevgi" öne çıkarılmıştır. Esasen sevgi ve hoşgörü birbirinin mütemmimidir. Yani sevgi olmadan hoşgörü, hoşgörü olmadan da sevgi olmaz. Ve tabii, sevmenin de hoş görmenin de temelinde sadece insanı değil, bütün yaratılmışları Allah'ın nûrunun bir tecellîsi olarak görme inancı vardır. Niyâzî-i Mısrî de:

"Her şeye mahlûk gözüyle baksan ol mahlûk olur
Hak gözüyle bak ki bî-şek nûr-ı Yezdân ondadır."[3]

diyerek söz konusu inanca işaret etmiştir.

[1] Âşık Çelebi, **Meşâ'iru'ş-şu'arâ** (hzr. G. M. Meredith-Owens), London 1971, v. 98[b]-99[a].
[2] Bk. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı**, (Tenkitli Metin) Ankara 1990, s. 174.
[3] Kenan Erdoğan, **Niyâzî-i Mısrî Dîvânı,** Ankara 1998, s. 48.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Yunus Emre'ye "hümanist" demek doğru değildir. Çünkü Yunus, sadece insanı değil, bütün yaratılmışları sevmektedir. Yaratılmışların en şerefsizi (eşref-i mahlûkât) olması hasebiyle insanı daha fazla seviyor olması bu gerçeği değiştirmez…

Ayrıca, Yunus Emre insanı severken din, mezhep, ırk ayrımı da gözetmez. Herkese aynı gözle bakar. Birini sevip öbürüne sırt çevirmek yahut beyaz ırkı sevip siyah ırkı yermek insanoğluna yakışmaz.

Allah'ın yarattığı her şey güzeldir. Çirkinlik bize göredir. Şeyh Sâdî'nin de dediği gibi:"Yusuf'un yüzüne inkâr gözüyle bakan -güzellikte emsalsiz olmasına rağmen- onu çirkin görür." O zaman mevcudata sevgi gözüyle bakmak gerekir. Kâinata, özellikle de insana bir gözle bakmayarak ayrımcılık yapanlar hakikatte âsîdirler:

"Yetmişiki millete bir gözle bakmayan
Halka müderris olsa hakîkatte âsîdir."[4]

İnsan; sevmek, sevilmek, tanışıp dost olmak için yaratılmıştır. Kavga etmek, kin beslemek, nefret duymak onun tabiatına aykırıdır. Bu gerçeği Yunus şöyle ifade ediyor:

"Ben gelmedim dâvî için benim işim sevi için
Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim."[5]

***

"Gelin tanışalım işi kolay kılalım
Sevelim sevilelim dünyâ kimseye kalmaz."[6]

Dünyaya kavga etmek için değil, sevmek ve sevilmek için geldiğine inanan Yunus, görevinin gönül yapmak olduğunu söylüyor. Çünkü gönül dostun yani Allah'ın evidir. Gönle Allah'ın evi olarak bakan bir göz için gönül yapmak elbette birtakım şeklî ibadetlerden üstün görülecektir.

Yunus Emre, kulluğun hikmetinin gönül yapmak olduğu inancındadır. Ona göre yapılan tâatler insanı gönül kırmaktan alıkoymuyorsa, bu tip ibadetlerin birtakım mekanik hareketlerden farkı yoktur. Nitekim o, bir başka beytinde de şöyle der:

"Ak sakallı bir koca hiç bilmez hâli nice
Emek vermesin hacca bir gönül yıkar ise."[7]

"Âlemden maksat âdemdir" derler. Kanaatimizce "âdem"den maksat da gönüldür. Allah, insanın hamurunu yoğururken içine, kendi zatının tecellî edebileceği bir de "ayna" yerleştirmiştir ki biz ona "gönül" diyoruz. Yunus'a göre namazın da, abdestin de, orucun da, haccın da arka planında gönül vardır. Bu yüzdendir ki Yunus Emre gönül kıranların haccını turistik bir geziye, namaz ve abdestini de gayrı Müslimlerin ellerini yüzlerini yıkamalarına benzeterek bunların Allah katında hiçbir değer ifade etmeyeceğini söyler:

"Bir kez gönül kırdın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmişiki millet dahı elin yüzin yumaz değil." [8]

Yunus Emre'nin, toplum hayatında önemli bir yeri olan "ilim"le ilgili düşünceleri de dikkat çekicidir. Yunus'a göre ilim okumaktan maksat "kendini" ve Hakk'ı" bilmektir:

[4] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 46.
[5] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 187.
[6] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 114.
[7] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 305.
[8] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 173.

"Ġilm ilim bilmekdir ilim kendin bilmekdir
Sen kendini bilmezsin ya nice okumakdır.

Okumakdan maʻnî ne, kiĠi Hakkı bilmekdir
Çün okudun bilmezsin ha bir kuru emekdir."[9]

Okuyan, ilim tahsil eden kiĠilerden öncelikle kendini bilmesi yani olgunluğa ermiĠ olması beklenir. Bağdatlı Rûhîʻnin:

"DermiĠ hakîm bilmediğim nesne kalmadı
Dünyâyı bildi kendini bî-çâre bilmedi."[10]

beytinde çok güzel ifade edildiği üzere, kütüphaneler dolusu kitap okumuĠ yahut ciltlerle eser yazmıĠ kendini bilmez ham ervah zevatın kitap yüklü hayvandan ne farkı vardır?

Ġilm okumaktan garaz kiĠi kendin bilmektir
Pes kendini bilmezsen bir hayvândan betersin.[11]

Nihad Sami Banarlıʻnın ifadesiyle, "Yunus, medrese tahsili ile öğrenilen zâhir ilimlerini elde etmekle övünmeyecek bir tarikat terbiyesi içinde yetiĠmiĠtir. Çünkü mutasavvıflarca bilinmesi gereken tek hakîkat, Allah bilgisidir. Hedef Allahʻı bilmektir. Allah ise **ilim**den ziyade **irfan**la bilinir. Ġirfan; görgü, duygu ve zekâ ile elde edilir bir üstün **sezgi**dir ve büyük gerçek, **ilim**le değil, **irfan**la bilinir. Ġirfan, sırları bilmek ve bilhassa her göze, her gönüle görünmeyen, büyük Allahʻı bilmektir ki bu irfan derecesine yine, ilim yoluyla değil, aĠkyoluyla gidilir."[12] AĠkyolu ise, nefsi terbiye ederek beĢerî vasıflardan kurtulup fenâ fi'llâhʻa erme cehtidir. "Ete kemiğe bürünüp Yunus diye görünen" nefis ancak et ile kemikten sıyrılarak:

"Beni bende demen bende değilem
Bir ben vardır bende benden içeri."[13]

beytinde ifade edilen hakîkî benliğe kavuĠabilir…

Kanaatimizce, Yunus Emreʻnin hafızalarda en çok yer eden beyti Ġudur:

"Mâl sâhibi mülk sâhibi hani bunun ilk sahibi
Mâl da yalan mülk de yalan var biraz da sen oyalan."

Bu beyit aynı zamanda Yunusʻun en çok eleĠtirilen beyitlerinden biridir de… Özellikle günümüzde, bu mısralarla Yunus Emreʻnin insanları miskinliğe yönelttiği iddia edilmektedir. Peki, bu iddiada haklılık payı var mıdır? Soruya cevap verebilmesi için öncelikle "Önemli olanın para mı, yoksa saadet mi?" olduğu konusundaki kararın bilinmesi gerekir. Önemli olan "saadet"tir deniliyorsa Yunus, "para"dır deniliyorsa da da eleĠtirmenler haklıdır. "Ġnsanlar neden tercihe zorlanılıyor, hem zengin hem de mutlu olunmaz mı?" diyenler elbette çıkacaktır. KeĠkeolunsaydı, ama olmuyor iĠte… Maalesef, zengin olan mutlu olmuyor, mutlu olan da zengin… Yunusʻun: "Bunca varlık var iken gitmez gönül darlığı" deyiĠi boĠuna değildir.

Bu mısra ile ilgili Mehmet Kaplan Ġöyle demektedir: "Buradaki "varlık" kelimesini, ister iktisâdî planda zenginlik manasına, ister felsefî olarak "existence" mukabili anlayınız. Netice değiĠmez. Gideʻnin tavsif ettiği gibi muhtelif varlıklar arkasından koĢarak ıstırabımızı

[9] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 105.
[10] CoĠkun Ak, **Bağdatlı Rûhî Dîvânı,** C. 2, Bursa 2001, s. 1013.
[11] Mustafa Tatçı, **age.,** s.258.
[12] Nihad Sâmi Banarlı, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, C. 1, Ġst. 1971, s. 330-331.
[13] Mustafa Tatçı, **age.,** s. 295.

dindiremeyiz. Bu mütemâdî bir aldanıştır. Yunus Emre açık olarak madde-varlık planında kalındıkça meselenin halledilemeyeceğini söylüyor." [14]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yunus Emre bu milletin maneviyat dünyasını inşaeden ender şahsiyetlerden biridir. Hafızalardaki beyitleriyle din ve tasavvuf bilgilerini çayda çeker misali eritip bir hayat tarzı olarak toplumumuza sunmayı başaran Yunus'un büyüklüğü şüphesiz ki **buğday** için gittiği Hacı Bektaş kapısından **himmet**le dönmesini bilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa bizler himmetten habersiz, hâlâ buğday peşindeyiz. Bizce Yunus'u anmak, Yunus'u sevmek; buğdaydan vazgeçip himmete yönelmek demektir. Sen buğday peşinde koşarsın ya bu nice sevmektir?..

KAYNAKLAR

AK Coşkun, **Bağdatlı Rûhî Dîvânı,** C. 2, Bursa 2001.

Âşık Çelebi, **Meşâ'iru'ş-şu'arâ** (Haz.: G. M. Meredith-Owens), London, 1971.

BANARLI Nihad Sâmi, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, C. 1, İstanbul, 1971.

ERDOĞAN Kenan, **Niyâzî-i Mısrî Dîvânı,** Ankara, 1998.

KAPLAN Mehmet, **Nesillerin Ruhu**, İstanbul, 1970.

TATÇI Mustafa, **Yunus Emre Divanı** (Tenkitli Metin), Ankara, 1990.

[14] Mehmet Kaplan, **Nesillerin Ruhu**, İst. 1970, s. 226.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.105-129 , TURKEY

HACI BEKTAŞ VE HACI TOĞRUL KARŞILAŞMASI: GÜVERCİN VE DOĞAN DONUNA BÜRÜNME

Ahmet TAŞĞIN[*]
Bünyamin SOLMAZ[**]

ÖZET

Makale, Hacı Bektaş Velâyetnamesi'nde Hacı Bektaş ve Hacı Tuğrul arasında da cereyan eden Güvercin ve Doğan şekline bürünmeyi ele aldı. Güvercin ve Doğan motifi farklı birden fazla metinde yer alışlarına bakılmaksızın burada yer verildi. Böylece Hacı Bektaş Velâyetnamesi'nden yola çıkarak Hacı Bektaş ile Hacı Tuğrul arasında geçen olayın batini ve değişmeceli anlamı üzerinde duruldu. Güvercin ve Doğan motiflerinin yer aldığı farklı iki metinlerden ilki Güvercin İlahisi diğeri de Güvercin Manzumesi'dir. Bu manzume, Şah İsmail mahlasıyla Güvercin Manzumesi şeklinde Alevi Bektaşi topluluklar arasında da okunmaktadır. Hacı Bektaş'ın Rum'a yöneldiğinde Rum Erenleri onun Rum'a gelişine engel olmak için birçok tedbir aldılar. Fakat bu tedbirlerin hiçbirinde başarıya ulaşıp sonuca ulaşamadılar. Bu önlemlerden bir tanesi Hacı Tuğrul'un Doğan şekline bürünüp Güvercin şeklinde Rum'a giren Hacı Bektaş'ı yakalamak için hamle yapmasıdır. Makale bu konuya aktarılan metinler üzerinden açıklık getirdi.

Sonuç olarak makale farklı metinler üzerinden karşılaştırmalı ele alan ilk çalışmadır. Bu bakımdan da metinlerde ele alınan konu, farklı bağlamlarıyla aktarılmalarına karşın metinler ortak konu etrafında birbirini desteklemektedir. Metinlerdeki kişiler ve birbirleriyle diyaloglarının statüleri etrafında hangi anlamlar içerdiği, Güvercin ve Doğan motifi ile aktarmayı amaçladığı içerik, hangi ortamda nasıl geliştiği üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Velâyetname, Hacı Tuğrul, Dede Korkut, Deli Dumrul

THE MEETING OF HADJI BEKTASH AND HADJI TOGHRUL: APPEARANCE IN A PIGEON AND A FALCON FORM

ABSTRACT

The paper is about the the case of appearance in a pigeon and a falcon form between Hadji Bektash and Hadji Tughrul narrated in the Vilayatname of Hadji Bektash. The texts narrating separetely the motif of pigeon and falcon are also stated. Occured between Hadji Bektash and Hadji Tugrul according to the Vilayatname, the case is dealt with in

[*] Prof. Dr., Konya Ü. Sos. ve Beşeri B. Fak. Sosyoloji Böl. El-mek: atasgin@konya.edu.tr
[**] Doç. Dr., Konya Ü. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bil. Böl. El-mek: busolmaz@konya.edu.tr

the paper in a confidental and modulation sight. More text concerning to the figure, the hymn of pigeon and the poem of pigeon, also indicated throuh the evaluation. The letter is commonly used between the Alawi and Bektashi people attributed to Shah İsmail. There was a change in welcoming ceremony of saints of Rum, when Hadji Bektash arrived the country and they tried to prevent him from the arrival and took many measures. But in none they succeced in any way. It was between those measures that Hadji Tughrul tranformed in to pigeon form and tried to prevent Hadji Bektash entering the country. Those events are explained in the paper naturally.

Finally this is first attemp to explain the matter referring to the different historical texts in this way. I am to say the texts are narrating the same event though in different ways of narrations. So that it will be more possible to understand an event which is narrated in many texts and a text, which is common between large communities. Also, meaning of the figures in the texts and their dialogs statue explained, as well as the the explanation of the aim of the pigeon and falcon form and the environment in which in come out.

Key words: Hadji Bektash, Vilayatnama, Hadji Tughrul, Dede Qorqut, Deli Dumrul

Giriş

Makale, Alevi Bektaşi yazılı metinlerinin içeriklerinin anlaşılmasına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Karşılaşılan sorunlara yazma bir risaleyle aranacak cevap, bu konunun anlaşılmasına sunacağı katkı münasebetiyle önemli bir yere sahiptir. Makale yöntem olarak yazılı metin, görüşme ve gözleme dayanmaktadır.

Makale boyunca metinlerin kurgusuna ilişkin göndermelerle, bu metinlerin sözlü birikimin yazılı metin haline getirilmesiyle sözlü kurgusunu kaybetmediğine vurgu yapıldı. Bu bakımdan da Alevi Bektaşi topluluklarının sosyal yapısı ile tarihsel dönüşümleri göz önünde bulundurularak, metinlerin kurgusunu yine topluluğun geleneksel içeriklerine yönelerek açıklamaya çalışıldı.

Süreç içerisinde sözlü metinlerin duyulan ihtiyaca binaen yeniden kurulduğu, ana temayı muhafaza ederken imgeleyenin kurgusu paralelinde yeniden biçimlendirildiği, bunun da parçalı bir yapı oluşturduğu söylenebilir. Bu metinler bu haliyle kalmayarak topluluk içerisindeki dolaşımını da bu son haliyle sağlamışoldu. Metinlerin farklı birçok alana dair dolaşımına karşın birçok nedene bağlı olarak menkıbevi metinlerin anlaşılmasında bazı engeller ortaya çıktı ve bu sorunların bir kısmı günümüzde de devam etmektedir. Özellikle metinlerin sembolik ve mecazî –kelam"ın ihtiva ve işaret ettiği kutsal alanını kurarak yürümesi, sorunun sürekliliğini daha da pekiştirmektedir. Grubun bu metinleri anlamadaki –mekân" ve –zaman" alanını kaybetmesi metinlere yabancılaşarak onları herhangi bir kitleye dönüştürmektedir. Fakat Alevi Bektaşidüşüncesi etrafında kurulu dünya, yüzyıllara dayanarak beslediği ve taşıdığı hafızayı bu ilk bile denemeyecek açıklama çabasından da öteye taşımayı zorunlu kılmaktadır.

Konuyu bir giriş mahiyetinde Alevi Bektaşi dünyasının kuruculuğunu yapan ve taşıyan metinlere yönelip yeniden değerlendirmeyi gerekli kılan yazılı kültürün hakim olduğu dönem idrak edilmektedir. Bu cümleden olmak üzere konu Alevi Bektaşi metinleri arasında önemli bir yere sahip olan Hacı Bektaş Menakıbı etrafında değerlendirilebilir. Hacı Bektaş Velâyetnamesi, diğer menakıpnamelerde olduğu gibi (Ocak, 1992: 52) ismine kurulu kişinin etrafında zaman, mekân,

Çalış, kültür, siyaset, din, tasavvuf ve savaş gibi birçok konuyu parçalar halinde aktarmaktadır. Konunun Hacı Bektaş ve Hacı Tuğrul etrafında kurulduğu ve ikili kurgu içerisinde taraflara yüklenen anlamın ortaya konup açıklanması iki isimden birini ön plana çıkarıp diğerini yok saymak veya ağırlamak anlamına gelmez. Bilakis bu yöntem yolun, erkânın, çalışlardan daha üstün olduğu vurgusunu hatırlatmaktadır.

Horasan erenlerinin Rum erenlerini görme, tanıma, anlama, teftiş etme düşüncesi bu konu etrafındaki metinlerin hemen tamamında vurgulanmaktadır. Hesaplaşmaya gidecek düzeyde Horasan erenleri, Rum erenleriyle aralarında bu denli meydan okurcasına ilişki ve bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantı, öncelikle Horasan ve Rum şeklinde iki coğrafyayla anılan sufi mekteplerin birbirlerinin devamı gibi anlatılmaktadır. Ardından da birbirlerini bağlı bulundukları erkâna ilişkin bir yoklamayla birden alana matuf ve sufi halka olarak hatırlatmayla, karşılıklı olarak bu alanlara ilişkin talepte bulunmaktadırlar. (Çetin, 1998: 239-240) Bir önceki dalgayla gelip Horasan erenlerinin bir parçası olarak, yeni yerlerine uyumlu hale gelen bu topluluklar, uyumun paralelinde Rum erenleri adlandırmasını da sahiplendiler. Bu adlandırma birden fazla anlamı davet ederken öncelikle ikinci dalga ile gelenleri karşılayacak güçlerini kaybettikleri ve onları sorgulama imkânını da kaçırdıkları anlamına gelmektedir. Bu, yeni mekânda yeni zamanın kaybedildiğinin hatırlatılmasıdır. Kaldı ki Rum erenleri bunu anladılar, bildiler, gördüler ve bunun için de Horasan erenlerinin gelişine razı olmadılar. Çünkü yeni vatanda faaliyet kurguları Horasan'ın ihtişamını taşımaktan uzaktı. Çok uzun zamandan beri sürekli devam eden göç ve fetihlerle Horasan hep hatırlatan olmuştur. Bunun yanı sıra her kargaşada en azından duygusal veya nostaljik olarak da kendisini sürekli var kılmaktadır. Böylece taraflar arasında meselelerin kökten konuşulduğu diyaloglar yapılmaya başlandığı görülmektedir.

Bu konuşma "an"ından itibaren çalışlar ikinci plana çekilirler. Çünkü yeni vatanda Horasan mektebi müktesebatıyla kendilerini var kılmalarının güveni ve başarısına sahiptirler. Artık her iki mektep arasında düşünce ve erkânın ön plana çıktığı görülür. Buradan itibaren Hacı Tuğrul, geçmiş ihtişamı ve bugünün güveniyle kendisini ortaya koyar, meydana atılır ve hedefi tutmak için gitmeyi kabul eder. O, bütün bunların ardından nasıl hamleler yapacağını, konunun nasıl sonuçlanacağını ve bu konuda kendisine düşenin ne olduğunu, konu kendisi tarafından halledildikten sonra geride kalanlara da nelerin düştüğünü bir bir anlatır. Yola çıkar, Hacı Bektaş'ı bulur, ona hamle yapar, fakat kendi hamlesini de Hacı Bektaş'ın hamlesini de göremez. Çünkü hakikatin ne olduğu konusu belirsiz hale gelir ve kendisi hakikati göremez halinde yakalanır. Sahip olduğu vehmi gerçek, hakikat karşısında ise erkândan uzaklaştığı yeni bir hale dönüşür Hacı Tuğrul'un "gerçek" olarak gördüğü vehmi, Hacı Bektaş'ın diliyle hatırlatılan "hakikat" ile dile gelir ve hatta bu karşılaşmanın gerekçelerinden birisi de izah edilmiş olur. Bu hal, "Bre yolsuz, erkânsız! Er eri böyle mi karşılar!" ifadesiyle vurgulanır.

Görmezlik ve hakikat penceresinin açılmasının ardından Hacı Tuğrul börkünü Hacı Bektaş'ın önüne koyar ve tekbirletir. Böylece Hacı Bektaş'a fiili olarak bağlanmış olur. Artık kendisini gönderenlere geri dönüp bütün olup biteni anlatabilir. Hacı Bektaş, bütün olanları geride kalanlara anlatması için onu gerisin geri, onu kendisine gönderenlere gönderir.

Hacı Tuğrul geri dönüp olup biteni, ayrıldığı meclise döner ve anlatır. Rum erenleri, yeni kişi ve mesaj karşısında çağırmaya devam ederler. Hacı Bektaş'ın halifesi Hacı Tuğrul diliyle davet edilmelerini ciddiye ve dikkate almazlar. Hatta gitmek yerine yeniden meydan okuyup inat ederler. Onların inat halleri önce çırağlarının sönmesine, ardından da üzerine oturdukları postlarının kaybolmasına neden oldu. Böylece Hacı Bektaş, yolun kuralları ve sembollerini onların ellerinden alarak iki kez meşruiyetlerini yitirdiklerini onlara hatırlatır. Hem faaliyetleri yola uygun değil hem de kendilerinin senedi olan bu remze sahip çıkamamaktadırlar. Öyleyse bulundukları yerlerde

anlamsız, saçma bir hal aldılar ve onlarda davete uyup Hacı Bektaş'ın yanına gelmekle bu ayıplı halden kurtuldular.

Güvercin ve Doğan ikilisi, aşağıda değerlendirilen Güvercin ilahisinde olduğu gibi, insanlara Hz. Muhammed'in merhametli ve büyük bir insan olduğunu göstermek için Cebrail / Mikail ve Azrail'in Güvercin ve Doğan donunda geldikleri kendi ağızlarından ifade edilmektedir. Bu durum Hacı Bektaş ve Hacı Tuğrul örneklerinde anlatıldığı gibi Rum'a gelen Türkmen topluluklarının yaşadıkları sorunlara ilişkin üretemedikleri çözüm ve oluşturamadıkları birliği hatırlatmaktadır. Bununla kalmayıp aynı zamanda Hacı Tuğrul şahsında Türkmen topluluklarının başında bulunan bey-seyyitlere yeni bir erkân ve usul etrafında Oğuz teşkilatlanmasına dönülmesi ve gidilmesi gerekliliğine de işaret etmektedir. (Barkan, 1942: 279-386) Bu bakımdan da bütün Rum erenleri, Hacı Bektaş'ın dergâhına gelirler ve böylece Rum'da bu yeni esaslar üzerine veya Horasan esaslarının kendilerine hatırlatılmasıyla birlik sağlanmasına vurgu yapılır.

Rum erenleri, Horasan erenleri buluşması Rum erenlerinin kendilerini görmeleri, yenilenmeleri ve daha güçlü bir şekilde var olmalarına güvence ve meşruiyet kattı (Saydam, 2011: 177-178).

Makalenin ele aldığı Güvercin ve Doğan ikilisinin hangi anlam dünyasına karşılık geldiği ve zahiri dünyada talep ettikleri konusu başlı başına ele alınması gereken konulardan biridir. Bu konunun tam anlamıyla sonuca ulaştırılması daha fazla uluslararası bir incelemeyle birden fazla din kültür içerisinde karşılaştırma yapılmalıdır (Boratav, 1995: 48-49). Diğer yandan eldeki mevcut bilgilerden ulaşılan sonuçların ortaya konulmaya devam edilmesi de gereklidir. Buna ek olarak diğer bir konu da kuşlar bahsinin geleneksel toplumlar düşünüldüğünde başlı başına bir uzmanlık alanı olduğu ve bu konuda birçok çalışmanın olduğu da göz önünde tutulmalıdır (Ergüzel, 2009). Bu cümleden olmak üzere Güvercin ve Doğan ikilisi içerisinde Güvercine yüklenen anlamın açıklanmaya ihtiyaç duyduğu açıktır. Güvercin, munis, uyumlu, mütevazı, saygın, vakarlı ve sakin bir hayvan oluşuyla izah edilebilir (Ocak, 1983: 168).

Alevi Bektaşi inançları etrafında sözlü ve yazıya aktarılan kaynakta birden fazla hayvana bürünme ve kimliğini gizleme motifine yer verilir. Fakat burada güvercin ve doğan ikilisi üzerinden muhatapların düşünceleri kendi dillerinden aktarılmaktadır. Bunun için de Hacı Bektaş Velâyetnamesi'nden yola çıkarak birden fazla metin üzerinden yapılan karşılaştırma ve yine mekânın değişmesiyle uyarlanan metinler üzerine yoğunlaşıldı.

Hatai mahlasıyla okunan şah İsmail'e ait Güvercin Manzumesi, göçebe topluluklar arasında metinlerin yeni sosyal, kültürel yapıya uyarlanmasını sürdürdüğünün çok güzel örneklerinden bir tanesini sunmaktadır. Rum'a gelip siyasal, kültürel, iktisadi ve sosyal olarak beklentileri gerçekleşmeyen göçebe toplulukları için yeni bir kurgu şah İsmail tarafından yapılmaktadır. Yukarıdan beri anlatılanlarla görüldüğü üzere bu dönüştürme sözlü kültürle var olan toplulukların yeni biçim kazandırma yoluna gitmeleri bildikleri ve devam ettikleri usuldür ve doğal olarak anlam dünyalarını yeni mekânlarıyla biçimlendirmektedirler.

Bunlara ek olarak değerlendirilen konu etrafında burada yer eserlerin, hem Hacı Bektaş Velâyetnamesi ve diğer velâyetnameler hem de Dede Korkut veya Oğuznamelerin yazıya aktarılma dönemleri aynıdır. XV. ve XVI. yüzyıllarda yazıya aktarılan metinler, Oğuz boyları arasında bilinen metinlerdir. Diğer Türkmen toplulukları özellikle Akkoyunlu ve bilahare Osmanlı sahası içerisinde yayıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dede Korkut hikâyelerinde anlatılan coğrafya aynı zamanda Hacı Bektaş ve etrafında örülen kişi kadrosunun da bulunduğu ve faaliyet yürüttüğü coğrafyadır (Erzi, 1954: 185-202).

Metinler arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa şu ortak noktalara ulaşılır:

a- Bütün metinlerde Hacı Bektaş güvercin, Hacı Tuğrul doğan şekline bürünmüştür.

b-Dede Korkut hikayelerinde Deli Dumrul / Tuğrul doğan, Azrail güvercindir.

c-Sarı Saltık Menakıbında Hacı Tuğrul, Doğan Ata olarak dönüştürülmüştür.

d-şahin şekline bürünüp güvercini tutmak isteyenler, güvercin tarafından tutulmaktadır.

e-Olayların sonunda kahramanlar, şahin ve güvercine dönüşmektedirler (Gökyay, 2007: 105-1306).

I-Dede Korkut Hikâyelerinden Deli Dumrul Adlandırmasının Tuğrıl Sultan Yazılması:

Dede Korkut metinlerinde yer alan Deli Dumrul ve Hacı Tuğrul adlandırması arasındaki benzerlikler tartışılmaktadır. Bu tartışmanın neticesine göre Dumrul'un imlası yanlış istinsah edilmiştir. Aslında Dumrul'un "m" harfi "ğ ayn" harfi idi fakat "ğ ayn"ın noktası düşünce veya görülmeyince bunun "m" harfi olduğu düşüncesiyle Duğrul yerine Dumrul şeklinde kaydedildi (Öğel, 2010: 72). Bunu görüşü Yazıcızade'nin Selçukname içerisinde kaydettiği Deli Tuğrıl kaydı da doğrulamaktadır (Kaçalin, 2006: 299). Dumrul ve Hacı Tuğrul olarak eserlere kaydedilme zamanı birbirlerine yakındır. Hatta Dede Korkut ve Hacı Bektaş Velâyetnamesi'nin yazıya aktarıldığı dönem de aynı yüzyıllardadır (Boratav, 1995: 48-49).

Topkapı Sarayı'nda bulunan Yazıcızade Oğuznamesi'nde Deli Dumrul adlandırması yerine: "... altın köprü yapan, Azrãyile savaşkılan, salkum solkum don géyen, sakar atın oynadan Tokuş Kocak oğlı Toğrul Sultãn." (Kaçalin, 2006: 299)

Buna benzer bir başka örnek de Naci Kum Atabeyli tarafından Antalya merkeze bağlı Zeytin köyünde yerleşik Kara Yağmur Ocağına bağlı Abdallar tarafından derlediği "Eshaptan Dumrul" isimli destandır. O, Hatai mahlasıyla olan destanın tamamını yayınlamıştır. Onun yayınladığı destanın konusu Deli Dumrul'dur ve Tuğrul ile aynıdır. Bu destanda da Azrail ve Deli Dumrul arasında can pazarlığı yapılır. Destanın sonunda Deli Dumrul'un karısı güvercin, Azrail şahin olur (Kum, 1934: 81-82).

Bu kısa alıntıdan anlaşılacağı gibi Dede Korkut hikâyeleri içerisinde yer alan Deli Dumrul adının yazıya aktarılma hususu "Dumrul" yerine "Tuğrul" olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Doğrusu "Dumrul" adına mana arayışı olmasına karşın "Deli Tuğrul" olarak adlandırılması Azrail'in güvercin olarak canını almaya geldiğinde onu Doğan şekliyle avlama istediğinin anlatıldığı kurguya daha uygun düşmektedir. Bundan dolayı Dumrul yerine Tuğrul yazılışının varlığı da bize bunu daha güçlü bir şekilde göstermektedir.

Buna ek olarak, Rum'a gelen Oğuz boylarının yeni ozan ve âşıklar tarafından anlatılan hikâyelerine yenisini katarken, hikâyelerin mekân, şahıs ve içerikleri de yeni yere uyarlanmaktadır. Rum'da söylenen bu hikâye, Tuğrul olarak yeniden güncellenerek devam ettirildi. Bu durum yalnız hikâyelerin içeriklerine dair değil aynı zamanda bu hikâyeleri aktarıcılarının da değişimiyle neticelendi. Bu aktarıcılıların icra ettikleri müzik aletleri de bir süre sonra yeni mekânda yeni biçim, içerik ve isim kazandı. Fakat hikâyeler ve aktarıcıları sözlü kültürün ortamında var olageldi. Konargöçerler arasında veya üzerinde varlığını giderek artıran yerleşik hayat, yeni biçimleriyle de alanı daralıp daha küçük bölge ve halk kitleleri arasına sıkışarak günümüze kadar devam ettirdi. Böylece konargöçerlerin özelliklerini gösterebildikleri bütün hususiyetleri yerleşik hayatın alanı doldurması ve örtmesiyle nazarlardan uzaklaşmasına ve görülmesine engel oldu. Bu durum neticede sözlü kültürün ilk halini, sürekliliğini ve bir süre sonra da yazıyla resmedilip kendisini bir şekilde sürdürdüğünün de anlaşılmasına mani oldu.

II-Kirdeci Ali'nin Güvercin İlahisi:

Milli Kütüphane yazmaları arasında birden fazla nüshası bulunan ve tamamı incelenen yazmalar arasından Dâstân-ı Hazreti İbrahim isimli mecmuada bulunan risale 06 Mil Yz A 8624 / 5 numarada kayıtlı ve 68b-71b varakları arasındadır. Adı geçen kayıt ve numarada yer alan bu risale Latin harflerine aktarılarak buraya alındı. Fakat bu destanın konusu ve farklı nüshaları üzerine çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır (Elçin, 1997: 266-268; Aslan, 2006: 196-199; Kuzubaşı,2008: 330-333).

Bu eserin konusu "Doğan" tarafından avlanmak için kovalanan "Güvercin"in Hz. Muhammed'e sığınıp kendisini saklaması ve Doğan'ın Hz. Muhammed'den avını talep etmesi üzerine, Doğan ve Hz. Muhammed arasında geçen diyalogla sürmektedir. Sonunda Hz. Muhammed Doğan'a kendi etinden bir parça et vermeyi teklif ettiğinde Doğan da bu teklifi kabul eder ve etini kesmek için getirilen bıçak onun kendi vücudundan kesilmesini istediği yerden etini kesmez. Bunun üzerine Güvercin ve Doğan "silkinip" Cebrail ve Mikail olurlar. Gerçek hallerine döndükten sonra da Hz. Muhammed'in çok büyük bir insan olduğunu göstermek için bu hale girdiklerini ve kendi gerçek kimliklerini gizlediklerini söyleyerek hikâye tamamlanır.

Hikâyet-i Göğerçin
Göçti imdi edelim bir hoşhaber
Kim ne demişol resul-i mu'teber

Resul ikindi namazın kılmışidi
Dua edip el yüze sürmüşidi

Gördü yanına bir göğerçin konar
Geldi yanına resulün kan yaşı saçar

Ya Resulallah eyle şefaat gizle gil (68b)
Ol doğan gelir yüz verme gil

Üç gün oldu ol doğan beni kovar
Canım almak kastıyla oldu suvar

Gizler isen ya resul şimdi gelir
Hiç aman vermen gelir hemen canım alır

Gizlemezsen destur ver gil uçayım
Yüce kayalar dibine kaçayım

Çün işitti resul işbusözleri
Yaşile doldu mübarek gözleri 69a

Resul eyidür yengüme gir ey hümam
Çünkü bunda geldin işoldu tamam

Çün göğercin girdi resul yengine
Gizlenüben bir saat durdu yene

Nagehan indi havadan bir doğan
Yeri göğü titretip kılar figan

Ya Resul ver gizleme gil avımı
Yoksa kıraram hep kavmini

Bunca gündür ben yürüm havada 70b
Ver avımı gizleme gil bu arada

Resul eydür gel beni üÇendir verim onu
Almagil bağıÇla onun kanını

Pes resul eyidür koyun verem sana
Pes bağıÇla bu göğercini bana

Doğan eydür: bin koyun versen almazam
Ben göğerçinden hem geçmezem

Resul eydür kendi etimden verem
Hele mağrur tut ben sene ne derem

Razı oldu doğan iÇbukavle
Kim resulün etin aluben sevine

Destur oldu bıçağı getirdiler
Sahabeler oturuben ağlaÇtılar

Hitap indi bıçağa kesmedi etin
Yazıklar olur kessin yarın

Sureta vurdu kesmedi bir kılın
Nice kessün hak calap kesme dedi

Göğerçin silkindi oldu Cebrail 70b
Ol doğan silkindi oldu Mikail

O ikisi ol arada ağlaÇtılar
Hem resulün ayağına düÇdiler

Dediler kim sensin ahi ya habib
Hem olursun cümle dertlere tabib

Olmasaydın ya[ra]dılmazdı felek
Yaradılmazdı ne beÇer ne melek

Sensin ins ü cinin serveri
Hak Çalabın sevgili peygamberi 71a

Biz senin gerçekliğin bilmiÇidük
ġefaatin isteyü gelmiÇidük

Biz günah-ı asi kulları
Yarılgagil cümlemiz hep veri

Affet isyanımıza kıl rahmeti
Ol habibin yüzü suyu hürmeti

Failatun failatun failatun ahiret istersin
Dünyayı sat okuyanı yazanı dinleyeni

Rahmet eyle yarlığa gil ya gani!

Kirdeci Ali adıyla XV. ve XVI. yüzyıllarından itibaren Rum'da aktarılan Güvercin hikâyesi, Deli Tuğrul hikâyesiyle devam ettiğini, sözlü edebiyatın etkili bir şekilde halk arasında sürdüğünü gösteren güzel örneklerden bir tanesidir. Bu eserlerin anlatıcılarının oba, oymak ve köy, kasaba ellerinde sazlarıyla dolaşıp anlattıkları bu hikâyeler halk arasında çok söylenen ve dinlenen eserler arasında yer almalarına imkân sundu. Bu da göstermektedir ki hem sunuluşu hem de içeriği eserlerin kalıcılığına kolaylık sağladı. Aynı zamanda metnin içeriğine dikkat edilmediği takdir de meseleye zahirden bakan için birbirinden farklı gibi görünen metinler, bu metinleri takip edenleri sosyal hayatın farklılaşması karşısında, metinlerin yayıldığı ve yaygın olarak okunduğu tayfaların adeta farklı toplum ve yapıyı yansıtıyormuş vehmine sürüklemektedir. Bu bakımdan da bu eser, sosyal hayatın değişimini yani sözlü kültüre dayalı yapının giderek belgeler, kalem ve yazı üzerinden yeni talepler oluşturduğunu göstermektedir. (Köprülü, 1989: 131-144, Köprülü, 1989a: 145-156; Köprülü, 1989b: 157-193; Köprülü, 1989c: 195-238)

III-Mevlid-i Nebevi Tetimmelerinde Yer Alan Güvercin Destanı:

Mevlidi Süleyman Çelebi adıyla bilinen ve daha çok halk arasında yaygınlık kazanan Mevlitlerin eklerinde makaleye konu olan Güvercin Doğan konusunu ele alan bölümler bulunmaktadır. Osmanlı döneminden itibaren mevlitlerde Güvercin Destanı, Geyik Destanı gibi ekler bulunmaktadır. Mevlidin ekleri arasında yer alan Güvercin Destanı, Cebrail ile Mikail'in manzumesidir ki Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği, hakikat peygamberi olduğu ve şefaat için bu kurguyu kendi gerçek kimliklerini gizleyerek gerçekleştirdiklerini meleklerin kendi dilinden anlatmaktadır.

Yukarıda Kirdeci Ali eseri olarak aktarılan metin ile mevlit eklerinde bulunan metin üslup ve içerik itibariyle birbirinin çok benzeri metinlerdir. Aynı olay Süleyman Çelebi Mevlid'i ekinde bulunmaktadır. (Seyyit Mustafa Kadırğalı, 1311: 32-34; Varlı, Tarihsiz: 87-90; Dede, 2011: 51-53). Böylece daha fazla halk kitleleri tarafından bu halk destanı bir edebi metin olarak okundu, aktarıldı ve hafızalarda derin bir etkiyle kaydedildi.

IV-Hatai Mahlasıyla Güvercin Manzumesi:

Kirdeci Ali'nin Güvercin şahısı gibi bu defa Hz. Muhammet yerine Hz. Ali'yi hikâyenin merkezine alan kurgu Hz. Ali'nin cömertliğini tiyatral bir biçim üzerinden anlatan başka bir metin de bulunmaktadır. Bu yeni dönüştürülmüş metinde şah Hatai, Güvercin Manzumesi ismiyle hedef kitlesinin ruh dünyasını yeniden kuracak etkili bir dili yakalar, metni kendi düşünceleri doğrultusunda biçimlendirir, içerik kazandırır, şahıs kadrosunu değiştirir ve böylece onun ustaca kurduğu adeta bu yeni eser günümüze kadar da cemlerde okunur hale gelir.

Alevi toplulukları arasında şah İsmail'in Hatai mahlasıyla okunan "Güvercin Manzumesi" de bu makalede yer almaktadır. Buraya alınan Güvercin Manzumesi Çorum Dede Garkın Ocağı[1], Diyarbakır Kaygusuz Sultan Ocağı (Zeynelabidin Ocağı)[2] ve şücaaddin Veli Ocağı[3] mensubu dedelerden alınmıştır. Buraya alınan bu metin, kaynak olarak alınan kişiler tarafından cemaatleri arasında özellikle cemlerde okunmaktadır. Alan çalışmalarında iştirak edinilen cemlerde özellikle muhabbet cemlerinde manzumenin küçük farklılıklarla nüshalarını dinlenildi.

Beli dedik beli ya
Ta ezel ezeliye
Bir güvercin cara geldi
Şah-ı Merdan Ali'ye

Hem Ali'sin hem veli
Hem cömertsin hem gani
Şahin bizi avlıyor
Kurtar bizi ya Ali

Ali'm bizi hakladı
Dört yanını yokladı
Aldı o güvercini
Diz altına sakladı

Beli dedik bestine
Aşık olduk üstüne
Gökten bir şahin indi
Ali'nin diz üstüne

Ey buraya oraya
Melhem sarın yaraya
Süre süre getirdim
Avım geldi buraya

Ali'm derki namerde
Sözüm yoktur cömerde
Çün avın senin idi
Niçin alman yabanda

Yabanda alamadım
Kanadım salamadım
Hastalıktan kalkmıştım
Ulaşıp alamadım

Var git kuşiçin işte
Hakka yarar işte
Sana bir koyun verem

[1] Mustafa Dedekargınoğlu ve Hüseyin Dedekargınoğlu'na teşekkür ederim.
[2] Diyarbakır Seyyithasan Köyü seyitlerinden Ali Öztürk'e teşekkür ederim.
[3] Eskişehir Seyyitgazi Aslanbeyli (şücaaddin Köyü) babalarından Mehmet Demirtaş'a teşekkür ederim.

Güvercini bağışla

Tavımdandır tavımdan
Yad yeg midir avımdan
Dünyanın malın versen
Gene geçmem avımdan

Oyun yetmez oyuna
Sakla beni koynuna
Yuvada yavrum kaldı
Emaneti boynuna

Ali'm haykırdı coştu
Tüyü ürperdi donun geçti
Çekti Zülfükarını
Kendi etine başladı

Dur Ali'm merd imişsin
Mertlerden merd imişsin
Sana cömert derlerdi
Gayet cömert imişsin

Kalkın kuşlar uçalım
Haktan yana göçelim
Ali'm minnetçi düştü
Güvercinden geçelim

Kalkıp kuşlar uçtular
Haktan yana göçtüler
Cebrail'le Mikail
El ayağa düştüler

Şah hatayım nur oldu
Hep bu sözler sır oldu
Şahin ile güvercin
Her biri bir er oldu.[4]

Şah İsmail'in Hatai mahlasıyla Alevi toplulukları arasında okunan Güvercin Manzumesi, birbirinden farklılaşarak ayrıştığı düşünülen toplulukların, aynı kültürel havza içerisinde aynı metinleri, aynı yöntemlerle kendi içlerinde devam ettirdiğinin güzel örneklerinden bir tanesidir. Güvercin Manzumesi geçmişte ozan, bahşi ve âşıkların kelamlarını sunma biçimine uygun olarak halk arasında ve muhabbet ortamlarında saz eşliğinde söylenmektedir. (Köprülü, 1989: 131-144, Köprülü, 1989a: 145-156; Köprülü, 1989b: 157-193; Köprülü, 1989c: 195-238) Alevi – Bektaşi sözlü kültür ortamının yazıya doğru hızlı dönüşümü aynı metnin Türkmenler arasında farklı biçimiyle söylendiğinin görülmesine neden olurken, bir yandan da bu edebiyatın içeriğinin kaybolmasını da sağladı. (Taşğın, 2003: 28-43) Bu durum topluluk arasında öylesine yeni bir görsel ve işitsel alan oluşturdu ki bir öncekini de güncelin referansıyla kurdurdu. Artık bir öncekini

[4] Bu deyişi Diyarbakır'dan Ali Öztürk gönderdi.

yenilemek veya aktarmak neredeyse imkânsız hale geldi. Bunun için sözlü metinlerin yazıyla devam ettirildiği konusuna yapılacak vurgu, içeriğin anlaşılmasına kolaylık sağlayacaktır.

V-Hacı Bektaş ve Etrafındaki Şahısların Velâyetnamelerinde Güvercin ve Tuğrul:

Hacı Bektaş, kendisi Rum'a yönlendiren Horasan erenlerinden birisidir. Rum'a gönderilmesinin sebebi de Horasan mektebini Rum'da anlatması, tanıtması ve bir öncekilere hatırlatma gayesine matuftur. Horasan mektebini düşünce, bilgi, pratik ve aşkınlık olarak Rum'a getirir. Rum'da bulunan erkânı yeni başından yeniler ve önceki erkânı da izahıyla gösterir. Esasen başlı başına Hacı Bektaş'ın Nişabur'dan Rum'a yolculuğuna bu nazarla yeniden bakılsa, kendisine verilen görevi yerine getirmeye çalışan, görev adamı olduğu anlaşılabilir. Çünkü geçip gittiği her yerde rastladığı bütün topluluk ve liderleriyle yakınlık kurmuş ve onların erkânlarını da değiştirmiş ve veya hatırlatmıştır. (Taşğın, 2009: 48-52; Taşğın, 2009a: 1-9)

Buradan yola çıkarak bu konu, Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi, Hacım Sultan Velâyetnamesi, Sarı Saltık Velâyetnamesi, Karaca Ahmed Menakıbı, Dedeği Sultan Velâyetnamesi, Dede Korkut Kitabı ve Oğuzname, Güvercin Şahisi, Güvercin Manzumesi ve Hikâye-i mevlid-i nebi gibi metinlerin muhteviyatlarına dair kısa açıklamalarla ele alınacaktır.

a-Hacı Bektaş Velâyetnamesi:

Hacı Bektaş Velâyetnamesinin ilk bahislerinde Hacı Bektaş'ın Rum'a gelişine ilişkin Rum Erenlerinin nasıl tedbirler aldıkları ve bu önlemlere rağmen Hacı Bektaş'ın bütün barikatları nasıl aştığı konusu üzerinde durulmaktadır. Sonuçsuz kalan tedbirlerin ardından Sulucakarahöyüğe konduğu meselesi aktarılmaktadır. Yine metnin aktardığına göre onun gelişine mani olmak için Rum erenleri manevi kanatlarıyla gökyüzünün çatısına kadar set çektiler. Fakat melekler Hacı Bektaş'a yardımcı olup engelleri kolayca aşmasını sağladı.

Hacı Bektaş ve Hacı Tuğrul karşılaşmasının halk arasında etkisi, sadece metnin yaygın olarak okunması, ezberlenmesi, dilden dile anlatılması ve metnin zahir anlamı dışında batini manasının anlaşılmasına yönelik telmihin de içinde bulunduğu birçok alanda gerçekleşmiş ve devam etmiştir. Öyle ki insanlar, hikâyenin esas anlatmak istediği manayı, hikâye kahramanlarıyla kendilerini özdeşleştirerek toplumsal hafızayı sürekli kılacakları parçalara dönüştürmüşlerdir. Bunlardan dikkat çekici olanlardan bir tanesi de Kırşehir çevresinde birçok aile çocuklarına "Hacı Doğan" ismini vermiş olduğu gösterilebilir. (Altınok, 2003: 182)

Hacı Bektaş Menakıbının birden fazla yayınlanmış nüshası bulunmasına rağmen (Gölpınarlı, 1997: 18-20) burada Milli Kütüphane Menakıbı Hacı Bektaş Veli Yazma No: 6732 numarada bulunan velâyetnamedeki bilgileri aktarıldı.

Varak 148b

El-Hac Bektaş Veli'nin Rum'a Geçişlerini Beyan Eder

149b

İmdi,

—Ne tedbir etmek gerek o er ta ki o Rum'a girmeye ve eğer o er Rum'a girecek olursa Rum mülkini hep tamam o zapt eder ve Rum halkını cümle kendisine muhip eder, ayrık Rum'da bize oyun kalmaz, dediler. Gelin bir tedbir ve tedarik edelim ta ki o er Rum'a girmeye koymayınız, dediler. Bazıları eyitti:

—Tedbir budur ki kanat kanada çatalım ta arşa değin yolun muhkem bağlayalım. Geçip Rum'a girmesin, dediler.

Pes, cümlesi bu tedbire razı oldular ve hem öyle eylediler. Velayet kanatlarını birbirine çattılar. Mana âleminden Rum tarafını yolun bağladılar ta arÇadeğin. Sultan El-Hac BektaÇVeli mana tarafından çün kim batınları serhaddı Rum'a yetiÇti. Nazar saldı gördü ki yolunu bağlamıÇlar:

—Bismillah ve bi-emrillah" dedi velayet ile sıçradı ta arÇın sakafına yetiÇti. 150a

Melekler nurdan kubbetu'l-bağı Hünkâr ululuğuna istikbal edip eyittiler:

—Merhaba, safa geldin, ya ibni resulullah, Hacı BektaÇVeliyü'l-Horasanî, dediler. Ondan hazreti Hünkâr'a bir güvercin Çeklinin donunu donattılar. Dahi havadan pervaz ile o tarafa doğru Sulucakaraköyü'nün üzerine bir taÇüzerine kondu. ögöyle mübarek ayağı o taÇa gömüldü. ögol hamura gömülür gibi ezildi. Ondan Rum erenleri üzerine bir azim heybet düÇtü. Ondan bildiler ki o er Rum'a geldi, girdi. Yolunu bağlayamadılar. Dahi Karaca Ahmed Sultan'a eyittiler:

—Rum'un görücüsüsün bir gör kandadır, dediler. O er Rum'a girdi mi?, dediler. Ondan Karaca Ahmed Sultan dahi bir dem murakabeye çekildi ve mübarek baÇını kaldırdı, eyitti:

—Rum'a külliyen göz urdum ve nazar saldım gördüm onun gibi kimse yok her mahlûk cinsli cinsi 150b

Çe ve çiftli çifti ile durur. Ama Sulucakaraköyüğün üstünde bir göğçe güvercin Çeklinde bir kimse oturup nazar salacak üzerime ziyade heybet düÇtü varsa o erdir ondan gayrı değildir, dedi. Ondan Rum erenleri eyittiler:

—Bir kimse olsa ki doğan resmin urunup o birinci Çeklinde varıp onu sayt edip getire, dediler. Ortalarında Hacı Tuğrul derler bir er var idi. Beyazid Bestam'ın ulu halifelerinden idi ve Rum'a Irak'tan gelmiÇti. Ayak üzerine durugeldi eyitti:

—Haveletiniz ile ben varırım. Doğan Çeklinde onu sayt edeyim, dedi. Nola kuvvetin olsun!" dediler. Hacı Tuğrul hemen doğan Çekline urundu, havaya pervaz urdu ve nazar saldı gördü kim Sulucakaraköyüğün baÇında bir taÇüzerine güvercin 151a

Donunda bir kimse oturur zamir ile hemen budur, dedi. Dahi hemen havaya pervaz urup yukarıdan aÇağı nicesin uçup gazap ile Hünkâr Hacı BektaÇVeli üzerine Çahin misali havale olup ol mahalle geldiği hande Hazreti Hünkâr el-Hac BektaÇVeli kaddesallahu sırrahu'l-aziz geri âdem donuna girip Hacı Tuğrul dahi tacil ile inerken kaptı. Öyle muhkem sıktı ki aklı zail olup bihuÇ oldu. Hazreti Hünkâr elinden bıraktı biraz yattı. Ta kim aklı baÇına geldi ve kalktı. Hünkâr ululuğu Hacı BektaÇVeli gördü ki karÇısında oturur. Filhal kalkıp temenna ile özürler dileyip eyitti ki:

—Ey derviÇi zîÇan eksiklik bizden oldu kerem ve inayet erenlerdendir, diye ileri geldi. Hazreti Hünkâr elin öptü, ayağına düÇtü, miskinlik 151b

Eyledi ve nazarında kisvetin kodu dahi geri çekilip payıpençe durdu. Andan Hünkâr Hacı BektaÇVeli Hacı Tuğrul'a eyitti:

—Er ere böylemi gelirsiniz bize zalim suretinde geldiniz eğer ben gögerçinden daha mazlum don bulsam ol don ile gelirdim, dedi. Dahi Hacı Tuğrul'un kisvetine tekbir edip baÇına urdu. Andan Hacı Tuğrul eyitti:

—Hünkârım bizden ve bizim soyumuzdan ne kadar erkek ve diÇi olursa siz ve size beli diyene nezrimiz olsun, dedi. Andan Hacı Tuğrul'a eyitti:

—Geriye avdet edip geldiğin meclise var Rum erenlerine bizden selam et, ne gördüğün ve ne vaki olduysa erenlere ilam et ve bizim nefesimizden katımıza gelmeğe davet eyle ve anlar ile yine tekrar katımıza gel, dedi. Andan Tuğrul miskinlik eyledi. Kalkıp revan oldu 152a

Ta kim o meclise vardı. Erenlere selam verdi:

—Aleyke's-selam, dediler ve:

—Hal nedir, dediler. Hacı Tuğrul eyitti: ve ahvali olduğu gibi beyan eyledi ve dahi eyitti:

—Siz erenlere selam virdi ve siz erenleri kendi huzuruna davet eyledi, dedi. Çünkim ol elli yedi bin erenler Hacı Tuğrul'dan ol haberi işitecek:

—Ne lazım bizler anun ayağına varırız, dediler. Serkeşlik ettiler ol söze itaat göstermediler. Andan geri makamlı makamına dağıldılar.

Pes, öyle olacak onların öyle ettiği Hacı Bektaş Veli'ye malum oldu.

Pes, oturduğu yerden bir kere üfürdü cümlesinin çırakları cub oldu yani suyundı. Bir rivayette üç gün ve bir rivayette yedi gün bir rivayette kırk gün mecmuunun seccadeleri kayboldu. Ahirulahir 152b

Gördüler ki olmaz bir yere cem oldular, eyittiler:

—Bu hal ne haldir ki çıraklarımız cub oldu, ruşen kılmazuz ve seccadelerimiz elimizden kayboldu, bilmeyiz nedir dediler. Mutlak bu beşaret ol erin oyunudur. Bizi kendilerine davet kıldı, biz serkeşlik ittik sözüne itaat göstermedik ve cem olup katına varmadık. Bu rumuz ol erin oyunudur dediler. Ol erin huzuruna varmadığımızdandır, dediler. Çare yoktur elbette varmak gerekir, dediler. Andan ittifak edip Hazreti Hünkâr ulunun huzur-ı şeriflerine geldiler ve dest-i post ettiler. Gördüler kim seccadeleri alettertib nice ki kendi meclislerinde otururlardı. Yine ol tertip üzere bulup geçip oturdular her biri kendi seccadelerine oturdular. Dahi cümlesi birgezden nutka gelip 153a

Eyittiler: dervişi zîşan emriniz tiz yerine getirdik eksiklik ittik, gelmek bizden kerem erenlerden, dediler özürler dilediler andan sohbet açıp söze başlamadılar."

Hacı Bektaş'ın Rum'da yaptığı faaliyet, onun velâyetnamesi kayıtları aracılığıyla yaygınlaştı ve onun mesajı metin üzerinde daha fazla alanda dolaşımı sağlandı. Böylece Hacı Bektaş Velâyenamesi, Hacı Bektaş dilinden Rum erenlerine güvercin ruhu, davranışı ve terbiyesinin hangi anlamlara geldiğini göstermişoldu. Bununla da Horasan erenlerinin düşünce, duygu, bilgi, pratikler itibariyle kendi programını ortaya koyduğu ve Hacı Tuğrul'un kendisine teslim olup, bende olduğu gösterildi. Nihayetinde Hacı Bektaş ve onun dilinin yansıdığı velâyetnamesi aracılığıyla, Hacı Tuğrul şahsında Rum erenlerine nerede, ne zaman, kime güvercin ya da doğan olunması da öğretildi.

b-Hacım Sultan Velâyetnamesi:

Hacı Bektaş'ın halifeleri arasında yer alan Hacım Sultan, aynı zamanda halifeler arasında Seyyid Ali Sultan'dan sonra menakıb sahibi ikinci halifedir. Bu bakımdan da bu konu etrafında Hacım Sultan Menakıbı büyük bir yere sahiptir. Böylece Hacı Bektaş Velâyetnamesi çerçevesinde paralel olan hususlar ile her iki eserde yer almayan hususlar açısından hadiselerin geçtiği döneme dair daha fazla bilgi elde edilebilir veya bu fırsatı sunabilir.

şimdi Hacım Sultan Velâyetnamesi'nde konumuzla ilgili bilgileri verelim.

—Andan gidip Rum'a yakın geldiler. Eyittiler:

—es-Selamu aleyküm ya Rum erenleri, dediler.

Pes Rum erenleri dahi bir yere gelip sohbet ederlerdi. Fatıma Bacı yemek pişirirdi. Kalkıp eyitti:

—Bacı, kimin selamın alırsın? Dedi.

Ondan bacı eyitti:

—Rum'a er geldi onun selamını alırım, dedi.

Ondan Karaca Ahmed eyitti:

—Ne taraftan gelirler? Dedi.

Fatıma Bacı dedi ki:

—Kendileri Horasan'dan lâkin geliĞleri Kabetullah'tan. Ondan Rum erenleri eyittiler:

—Gelin kanat kanada edelim arĞa değin bağlayalım geçmesinler, dediler. Andan kanat kanada çattılar arĞa değin bağladılar. Andan bunlar gördüler ki yolu bağladılar. Sultan Hacı BektaĞ Veliyyü'l-Horasanî eyitti:

—Ya Hacım gel beri gövdemizi bir edelim, deyip göğercin Ğekline girdiler. Pervane urdular. Ya Allah deyip arĞın sakfına uçtular. Ol vakitten kim evliyalar arĞa yetiĞtiler. Anda melaikeleri gördüler, baĞlarında bi-haddi bir elif-i taç giyerler. KarĞı geldiler:

—HoĞgeldiniz, ya evliyaullahlar, dediler. Ondan havadan inip Sulucakaraöyüğe kondular. Göğercin Ğeklinde bir mermer üzerine ayacıkları taĞa battı. Andan eyittiler:

—Yenemeden geçti, dediler. Ondan Karaca Ahmed bir miktar hub âlemine vardı. Kalktı eyitti:

—Dünyada hiçbir nesne görmedim. Amma Sulucakaraöyükde bir tane göğercin oturur gördüm velâkin baĞıiki gövde bir, dedi. Andan Karaca Ahmed oğlu Hacı Tuğrul yerinden kalkıp icazet diledi:

—Ben o göğercini getireyim, siz haber sorun, dedi.

Pes, Rum erenleri destur verdiler. Bir doğan oldu. Havaya ağdı. Gördü kim Sulucakaraöyük baĞında bir göğercin oturur amma baĞıiki, havadan indi. Diledi ki çala idi.

Pes Hacım Sultan Hazretleri desten sunup birinci kat gökten avucuna alıp sıktı. Aklı zail oldu. Bir saatten sonra aklı geldi:

—Sen kimsin? Bre yolsuz, erkânı yok! Er ere böyle yırtıcı suretle mi gelir? Dedi. Divan-ı hakta yeĞil perdenin altından âlem-i ervahta elli yedi bin evliyaya nasip üleĞtiren kiĞidir bu gelen dedi. Hacı Tuğrul eyitti:

—Hak divanında bize nasip veren kiĞinin sağ elinin ayasında bir yeĞil beni var idi. Andan Sultan Hacı BektaĞ Veli eyitti:

—Ġimdi görecek ol eli bilir misin? Dedi.

—Neam, bilirim, dedi. Ondan Sultan Hacı BektaĞ Veli avucunu açtı. Görüp bildi ve gelip eline ayağına düĞüp tazarru eyledi. Andan Sultan Hacım Hazretleri eyitti:

—Yürü var erlere haber eyle gelsinler, dedi.

Andan Hacı Tuğrul gelip bunlara haber verdi. Ġek ve Ğüpheyok hak divanında bize nasip veren kiĞidir bu gelen, dedi.

Pes, imdi erenlerin bazıları muhalefet ettiler:

—Varmayız, er ise bizi cezp edip ayağına iletsin, dediler ve Rum erenlerinin inadı bunlara malum oldu. Sultan Hacı BektaĞ Veli ve Sultan Hacım dua ettiler. Parmağıyla iĞaret ettiler. Rum

erenlerinin seccadeleri cemisinin altından kaybolup bunların nazırına döşendi. Yine inat ettiler. Çıraklarını dahi yakamadılar. Aciz oldular. Andan Karaca Ahmed eyitti:

—şimdiden geri gelin varalım, ol erenlerin remzidir, dedi. Er verdiğin geri almaz nihayet bize dahi terakki vere deyip yerinden kalkıp yola revan oldu. Anı görüp cemisi ardına düştüler. Sulucakaraöyüğe çıktılar. Gördüler ki seccadeler bunların nazarında döşenmiş idi. Sultan Hacım Hazretleri buyurdu. Geçip seccadelerine oturdular. Tefekkür ettiler. Bir zaman Sultan Hacı Bektaş Veli mübarek ağzını açıp eyitti:

—Ey Karaca Ahmed siz elli yedi bin koyun idiniz, ben sizi âlem-i ervahta gördüm. Velâkin sen sürüye uymaz kuzu idin, ben seni çevkan ile ensene urup durdum. Dilersen ensene nazar ile çevkan yerini göresin, dedi.

Pes, cemi erenler bakıp gördüler. Üzrin tazarru eyittiler. Sultan Hacı Bektaş Veli ve Sultan Hacım Hazretleri bunlara arzı beyanın verdiler. Cemi meşayiha pişvadır hem şeriata muhkemdir hem tarikata muhkemdir. Zira kim cemi meşayihlar anda cem olmuş idi. Eyittiler:

—Ne kişilersiniz ve kimin neslisiniz irşadınız kimdendir?" (Tschudi, 1914: 16-21)

Bu metin, Hacı Bektaş halifesi olan Hacım Sultan Menakıbı üzerinden yine Hacı Bektaş Velâyetnamesi'ne paralel olması hasebiyle, konunun yaygınlığı ve önemini göstermesi itibariyle de burada ele alınan konunun anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Böylece burada alıntı yapılarak değerlendirmeye tabi tutulan eserlerin bu konuya ilişkin sunduğu katkı, dini çevreler içerisinde aktarılan bir metin olmaktan öte, bu konunun Türkmen topluluklarının birbirinden bağımsız görülen bütün grupları arasında ve birbirini destekler mahiyette sürdürüldüğünü göstermesi bakımından da önemlidir.

c-Karaca Ahmed Menakıbı:

Seyyid Hüseyin Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân S.H.M.H.K.Yaz. 169 Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları arasında yer alan menakıptan ilk defa Nejdet Tosun söz etti ve menakıpta Karaca Ahmed hakkında kısa bir bilgi de verdi.

Seyyid Hüseyin, eserin bir başka adının da Mir'atu'l-Vucuhu's-Safa olduğunu bunun yanı sıra Hikayat-ı Evliya Min A'yayi Evliya şeklinde adlandırıldığı ve 1883 / 1884 yılında tamamladığını belirtmektedir.

Adı geçen menakıbın konumuzla ilgili kısmını aşağıda verelim.

—Gayb âleminden bir ses hem Karaca Ahmed'e hem de Musa Ez-Zuli'ye geldi. Karaca Ahmed terbiyesi için şeyh Musa Ez-Zuli'ye gönderildiğini ve şeyh Musa Ez-Zuli'ye de kendi neslinden Karaca Ahmed'in terbiye için geldiği bildirildi. şeyh Musa onun gelişini karşıladı ve kucaklaştılar. şeyh Musa bu karşılaşmada ona:

—Karaca Ahmed'im dedi ve ismi böylece kaldı.

Mardin'de Musa Ez-Zuli'nin meclisinde erenler sohbet ederlerdi. Sohbetleri esnasında konu Rum'da evliyadan kim var, konusuna geldi. Bunun üzerine:

—şeyh Musa Karaca Ahmed'e nazar et, Rum'da kim var, dedi. Karaca Ahmed hırkayı başına örtüp murakabe eyledi. Murakabe sonunda:

—Kırşehir'de bir höyük üzerinde yalnız bir güvercin oturmaktadır, dedi. Teftiş nedeniyle güvercin donuna girip saklanan Hacı Bektaş'ı Karaca Ahmed fark etti. Bunun üzerine şeyh Musa:

—Bu eren hakkında kim bize bilgi getirir dediğinde de Tuğrul Baba'yı gönderdiler. Güvercini kapmaya doğan şeklinde gitti. Fakat güvercin birden büyük bir kartal şekline büründü ve doğanı kovalamaya başladı. Kartal, doğanı kıstırdı ve bir kanadını incitti. Hacı Bektaş:

—Er ere yırtıcı şeklinde mi gelir, Tuğrulum, dedi. Tuğrul yaralı halde geri döndü ve onun yarasını Karaca Ahmed sardı ve onun kolunun incinmesi anında düzeldi.

Bundan dolayı şeyh Musa, Karaca Ahmed'e Rum'daki bütün kırıklar senin sarmanla düzelip şifa bulsunlar ve Rum'un gözcülüğü de sana verilmiştir, ayrıca sığamak sana verilmiştir, senden sonra da senin evlatların ve senin mezarına gelenler şifa bulsunlar, dedi." (Taşğın, 2010: 56-67)

Bu metin de Hacı Bektaş'ın Rum'a gelişinde adı geçen birkaç isimden birisi olan Karaca Ahmed menakıbından alındı ve yine güvercin ile doğan motifinin ne kadar etkili olduğunu, metnin zahiri anlam ve kurgusu üzerinden değerlendirildiğinde de adeta karşılık bir metin üzerinden aynı konunun nasıl ele alındığının görülmesini sağladı.

d-Dediği Sultan Menakıbı:

Dediği Sultan, Konya Ilgın Mahmut Hisar Beldesinde Turgutlu ve Bayburtlu toplulukları arasında yaşamış ve halkın evliya olarak kabul ettiği önemli kişilerdendir. Menakıbına göre Dediği Sultan, Seyyid Hacı İbrahim'den el almıştır. O, Hacı Bektaş, Karaca Ahmed, Seyyid Harun ve Mevlana ile aynı dönemde yaşamış ve onlarla görüşmüştür. Orta Anadolu evliyaları çerçevesinde Konya ve çevresi düşünüldüğünde Dediği Sultan büyük bir öneme haizdir (Lindner, 2000: 130-131). Bu önemine karşın Dediği Sultan hakkında şimdiye kadar kayda değer bir çalışma yapılmamıştır.

Dediği Sultan Menakıbından ilk defa M. Zeki Oral (Oral, 1954: 148-150; Oral, 1956: 45-47) bahsetmiştir. Ardından Safa Odabaş, Oral'ın sözünü ettiği farklı bir nüshayı yayınlamıştır (Odabaş, 1998: 365-403). Ayrıca Konya Doğanhisar Tekke Köyündeki Dediği Sultan Zaviye ve Tekkesini kapsayan araştırma (Bakırer – Faroqhi, 1975: 447 – 471) ile Diyarbakır Ergani'de bulunan Dediği Sultan araştırmalarını (Erpolat, 2004: 53-56) eklemekle yetinip bu konuyu müstakil bir çalışma olarak yapmak üzere burada tamamlayalım. şimdi de Dediği Sultan Menakıbından Hacı Bektaş Hacı Tuğrul konusunu aktaralım.

—Bir rivayet edelim sana ey kişi
Anunla gide gönlün teşvişi

Horasan pirleri bir yere cem oldular
Bir ulu mescide girüben doldular

Dediler kim Rum'a er gönderelim
Rum erenlerin bize döndürelim

Amma bunda bir er vardı veli
Rum erenleri demişlerdir beli

Cümle erenlerin ol servarıdır
Karaca Ahmed Sultan anun yarıdır

Key er gerek kim anlara vara
Rızasınca olmayanlar şifa bula

Dediği Sultan‘a bu söz malum oldu
Der varıp bir avuç darı buldu

Sultan Dediği darıya dinle beni
Horasan‘a göndereyim ben seni

Bu saat Horasan pirlerine varasın
Bizden anlara dua kılasın

Diyesin kıldı mıydın üstümde namazı
Kılıp kim ederse hakka niyazı

Key erdir kim Rum‘a varır ol
Varıp anda yürür sağ u sol

Hemen saat darı uçtu havaya
Havada yok olan irmez bahaya

Şöyle gider darı ol saatte irer
Bi-iznillâhi Teâlâ erdi çünkim gör ne der

Dedi selam aleyküm Horasan pirleri
Cümle hak yerindi yerleri ve gökleri

Dediği Sultan sizlere selam eder
Şöyle verirseniz söyleyeyim ne der

Dediler aleyküm selam safa geldiniz bize
Ne dediyse o Sultan de bize

DemiŞsiniz Rum‘a er gönderelim
Rum erenlerini bize döndürelim

Her kim kıldımadın üstümde namazı
Kılıp kim ederse hakka niyazı

Çun cehd edip kılamadılar namazı
Edemediler sırrıyla hakka niyazı

Sultan Hacı BektaŞileri gelir
Horasan pirleri görüp zem olur

Ihtiyarlar edemediler bu iŞi
Edeceğine yapıŞmak gerek kiŞi

Dedi eğer inayet ederse Huda
Bu hizmeti edebileyim ben eda

Dediler nola gerek elinden gele

Elinden gelmezse getirmezdin dile

Bir (bu) sürisinen oluben idi
Darı kıldamadın Çöyle duru

Badehu icazet virdiler ol veliye
Ta varıp Rum vilayetine yürüye

Hemen saat durup girdi yola
Varuben Kâbe-i tavaf kıla

Kâbe-i tavaf kılıp geldi selam kapısına
Dinlenip yata anun sayasına

Rum erenlerine indi selam
Selamın aldılar budur esah kelam

Rum erenlerinin çırası suyundı
Hemen Sultan Dediği'nin çırası kaldı

Dediler kimdir Rum'a gelen
Bu bizim çıramızı haliye kılan

Sultan Karaca Ahmed cihana göz urdu
Selam kapısında bir gögercin oturur gördü

Der selam kapısında bir gögercin oturur
Er oldur anda bize bir haber getirir

Hacı Tuğrul derler bir er var idi
Ziyade pehlivan görünür bir er idi

Hemen saat yerinden tudı urı
Dedi varıp getireyim ben anı

Bir karakuÇuğuk kline girüben varır
Varurben gögercini bulur

Vardı gögercini kapzına aldı hemen
Silkinip tavÇancıl oldu ol hemen

Çöyle tuttu Hacı Tuğrulı ol veli
Ol hınta ufandı elin sağ kolı

Gelüben eyledi anda zad u feryad
Dedi ol gögercin elinden feryad

Sultan Dediği sığadı kolun
Çalâs ile debretirdi ol dilin

Bütün oldu Hacı Tuğrul'un kavli
O naz içikim hakka doğrudur yolı

Sultan Dediğine dediler varayın
Bizim aramızda nurdan paresin

Bir kiçibunun gibi bize içede
Komayız biz anı asan gide

Sultan Karaca Ahmed dedi dur
Ol gögercin katına tiz durma var

Bir kara çahin oluben yürüdü
Heybeti anın taçıbürüdü

Dahi kayabaçında gögercin durur
Karaca Ahmed Sultan gögercini görür

Hava yüzünden Karaca Ahmed iner
Heybetinden dağ ve taçotaya tar

Kayalar hareket etti yerinden durmadı
Hak Çalabın ne edeceğin bilmedi

Hacı Bektaçsultan der üskün ya hacer!
Ol gelen Sultan Karaca Ahmed'dir meğer

Ol gelen sana gelmez bana gelir
Heybetini Allah sava kendi bilir

Hacı Bektaçsultan yüz tutup hakka
Dedi: cümle âlem fanidir sen beka

Cümle yoktan sensin var eyleyen
Odu ve suyu ve toprağı yar eyleyen

Sultan Karaca Ahmed çekti silahı
Rebbena sensin padiçahlar padiçahı

Bugün geldi üzerime Karaca Ahmed
Def et çerrini bi-hakkı Muhammed

Bu halde iken Karaca Ahmed iner
Hacı Bektaçveliye el sunar

Hacı Bektaçsöyler gör ne der:
Sultan Karaca Ahmed eyidür behey yar

Er ere bir yırtıcı surette mi gelir
Ere doğru gelen meğer erdür ol

Hacı BektaĢder: durma bir geda
Er oldur cansıza bine yürüde

Öyle deyüben kayaya bindi
Haykırıp kayaya bir kamçı saldı

Sıçrayıp kaya bir kez ya Allah dedi
Sultan Karca Ahmed'den yana yürüdü

Hacı BektaĢ Sultan bir âdem olur
Dinle imdi anda baĢa ne gelir

Kavrayıp biri birini tuttular
Üç gün gece cenk ettiler

Hacı BektaĢ olur biravun balini
Er isen çek bunlardan dilini

Sultan Karaca Ahmed bir derya olur
Gürleyip taĢuben mevce gelir

Bunların gürültüsünden insan
Taaccüp eyleyip oldular hayran

Yedi gün yedi gece ittiler savaĢ
Od ile su birbirine oldular utaĢ

Rum erenleri müĢavere ittiler dinle
MüĢaverede ne dediler anı dinle

Bizimle gök arasını her zaman
Karaca Ahmed bir saatte seyreyler hemen

Gelin bunlara biraz gönderelim
Ne haldedir bunları biz bilelim

Hacı Tuğrul varuben bildi hali
Gelip bunlara bildirdi ahvali

Bunlar dahi gör imdi ne ettiler
Doksan bin gayb erenleri gittiler"

e-Sarı Saltık Menakıbı:

Sarı Saltık Menakıbında Hacı Tuğrul adlandırması yukarıdan beri anlatılan konuyu özellikle yeni mekana uygun bir dilin geliştirildiğini doğrulamaktadır. Çünkü konargöçer Türkmenler, ata yurttan Rum'a doğru yolculuklarının sonunda yeni yerleri kendilerine vatan edindiklerinde birden fazla nedene bağlı olarak değişim geçirdiler. Bu değişim onları yeni yerlerinde daha güçlü ve uyarlanmışkıldı. Doğal olarak ata yurtta kullandıkları kültür malzemelerini buraya da taşıdılar. Fakat bu taşınma sözlü metinlerin aktarıcısı ozanların, metinleri bulundukları koşullara yeniden uyarladılar. Bu uyarlamanın neticesinde hafızaları izlek üzerinden sürekli taze ve diri kalarak, daha ileriye doğru hareketlerini hızlandırdı veya kısıtlamadı. Bunun neticesinde göçebe Türkmenler, önlerinde alabildiğine bol arazileri çok kısa sürede vatan kılıp şenlendirdiler. Bu yeni karşılaşma ve bir süre sonra yerleşiklik, kullanılan dili, dilin işaretlerini, sembollerini, içerdiği manalarıyla taşıdı ve dönüştürdü.

Sarı Saltık Menakıbı da Hacı Tuğrul'u Doğan Ata'ya dönüştürerek, yeni yerleşim yerine ait bir kelime kadrosuyla hadiseyi Rum'a ait kıldı ve böylece bu olayı buraya uyarlamışoldu. Bu uyarlama toplulukların sosyal, siyasal, dini, ahlaki ve iktisadi dönüşümüne işaret ederken, onları daha da güçlü ve dayanıklı kıldı. Uzun diyarlardan gelen göçebeler artık, yeni yerin yerleşik halkı oldu. Doğan Ata adının değişimi bize bunu anlatmaktadır.

—Belh şehrinden Cengis çıkmazdan önce, Sultanülulema Bahavar göçüp Rum'a geldi. Onun bir müridi vardı. Divane olup dağlarda gezerdi. Bir süre sonra geldi, bir yerde tekke kurup oturdu. Yanında birkaç kişi daha vardı. Kutb, o ucu yanmışodunu fırlatınca Üryan Baba ve Toğan Ata tekkenin penceresinden elini dışarı uzatıp:

—Bize onlardan armağan geldi, dedi. Ucu yanmışodunu tuttu, yere bıraktı.

O ağaç yere batınca yeşerdi, yapraklandı. Ateşisöndü. Bu hâl, Kutb'a malum olunca:

—Bakın, bizim attığımız ateşli odunu kimse tuttu mu, dedi.

Sultan Hacı Bektaşı Horasanî, o cemaatin aşçılarından idi. Özün aldı, güvercin suretine girip Rum'a gitmek üzere uçmaya başladı. Kırşehir'deki Ahmed zaviyesine geldi. Ateşli odunu orada gördü. şağırdı, bir ağacın budağına kondu. Ahmed:

—Özümize misafir geldi, bakın kimdir, dedi.

Toğan yerinden kalktı. Dışarı çıkıp baktı, geri geldi:

—Kimse yoktur, dedi. Ahmed, Üryan'a:

—Sen de çıkıp bak, dedi.

Öyle deyince Üryan dışarı çıktı, baktı. Sultan Hacı Bektaşı Horasanî'yi gördü, Toğan'a gösterdi. Kendisi içeri girdi, Ahmed'in huzuruna geldi:

—Server! Doğudan batıya göz attım, bir güvercin gördüm, dedi. Ahmed:

—Olur, deyip hemen yerinden kalktı, dışarı çıktı.

Bu tarafta Toğan Ata, bir doğan suretine girdi. O güvercinin üzerine vardı. Sultan Hacı Bektaşı Horasanî onu görünce silkinip insan suretine girdi:

—Server! Erenler, adama böyle vahşi görünmezler. Sen niçin böyle yapıyorsun, dedi. Toğan:

—Buraya, Rum ili derler. Buranın erenleri çok vahşi olur, dedi.

Sultan Hacı Bektaşı Horasanî onunla söyleşirken Ahmed Veli dışarı geldi. Bektaşileri gelip Ahmed ile kucaklaştı. Ahmed:

—Gelmene sebep nedir, diye sordu. Sultan Hacı BektaĢ-ı Horasanî:

—Bu Rum'da er var mı, diye bakmaya geldim, dedi. Ahmed:

—Beri gel, gör, dedi.

BektaĢ ileri geldi. Ahmed, eli ile onun gözünü okĢadı. BektaĢ nereye baksa bir er otururdu. Gördü. Evliyaların ruhunu müĢahede etti, hayran oldu. Tekrar gözünü okĢadı, kendine geldi. Fakih:

—Git, Ģimdi Kutb'a haber ver, dedi.

BektaĢ geri gitti. Horasan pirleri:

—Durum nedir? Rum'da er gördün mü, dediler. BektaĢ:

—TaĢ ve toprak kadar er gördüm, dedi. Kutb:

—Gördüklerin var olsun. Şimdi yürü, sana Rum'un gözcülüğünü verdik. Ahmed'e de kutupluk verildi. Bundan sonra Rum'da kutb odur, dedi.

Hacı BektaĢ, geri Rum'a geldi. Rum'da olan erenler karĢılamaya çıktılar, alıp oturdukları yere getirdiler. Hacı BektaĢ, oraya yerleĢti. Şimdi orada yatmakta. (Demir – Erdem, 2007: 293-294)

Sonuç

Makale, Türkmen konargöçerlerinin ata yurttan baĢlayıp Rum'da tamamlanan göçlerinin uzun yıllara yayılmasıyla kültürel, sosyal ve dini yapılarına dair toplumsal ve kültürel hafızalarını sözlü kültürden yazıya aktararak devam ettirdikleri ve yazının yeni imkânlarıyla da sözlü kaynakların görülmesinin zorlaĢtığı konusunu ele aldı. Sözlü aktarılan bilgi, yazıyla resmedilmesinin ardından sözlü aktarımını bu haliyle de sürdürdü. Buna karĢın sözlü kültür, matbaa ile yazı, teknolojik yeni geliĢmeler ile yeni toplumsal alanda meydana gelen değiĢim sözün anlamını zayıflattı. Özellikle sözlü bilgiyi yazıya aktaranın birçok noktayı yazı aklına göre biçimlendirmesi, yazının beslendiği sözlü birikimin görülmesine engel olmakla kalmadı aynı zamanda kendi zemininden kurtulan bilgi ve kaynaklarını da önemsiz hale getirdi. Diğer yandan sözün anlamını ve önemini yitirmesiyle beraber bilgilerin önemi de yitmeye başladı.

Makale, yukarıda dile getirilen esas çerçeve etrafında kaynakların anlaĢılma sorununa Hacı BektaĢ ve onun Rum'a yolculuğunda karĢılaĢtığı Rum Erenlerinin biçim, tarz ve öğretilerini tartıĢmaya açtığı olaylar dizisi örneğiyle açıklık getirdi. Böylece klasik menkıbe geleneğinin kullandığı dil ve bu dilin nasıl anlaĢılacağı konusu daha da önem kazandı. Çünkü yüzyıllara dayanan kültürel birikimin yeni coğrafyada aldığı biçim ile bu biçimin kendi imkânları göz ardı edilmeden konunun takibi zorunlu hale geldi. Bunun için de incelenen eserlerin dili, isim kadrosu ve mecazi manayı davet eden sembolleri birer birer birbirlerini tamamlayarak kendi içerisinde açıklanarak gidilmeyi gerekli kıldı.

Metinler farklı Şahıslar etrafında ana temayı muhafaza ederek kurmaya devam etmektedir. Şahıslar veya ekoller üzerinden farklı iki dünya ya da birbirinden uzak veya bir araya gelmeleri imkânsız iki söylemin davet ettiği alan, metinlerin uzak tutmaya çalıĢtığı yerdir. Çünkü bir bütün içerisinde farklı görünüm izlemeleri ikili bir ayrım üzerinden aktarılmaktadır. Bu durum farklı Şahıslar etrafında farklı iki mana varmıĢ izlenimi vermektedir. Oysa Şahıslar değiĢse bile mecaz ve mesajı aynı kalmaktadır. Böylece düz – ters ikili mecazın manası birdir ve bu anlamı kaçırmak yani yolun öğretisi ve üstünlüğüne dikkat etmemek, Şahısların etrafında kalırken, "düz"ün olumlu anlam daveti "ters"in olumsuz çağrıĢımı karĢısında geriye düĢmektedir. Hâlbuki aynı olaylar farklı Şahıslar hakkında farklı yerlerde de kurulmaktadır. Dinleyicisi veya okuyucusunu mecazın mesajını

anlamaya davet etmektedir. Bunun için de Hacı Bektaş ve onun Horasan mektebiyle karşılaşan kişiler, yolun ve mecazın hakiki manasına teslim olup, ona bel bağlamaktadırlar.

Güvercin ve Tuğrul ikilisi, Dede Korkut hikâyelerinden Deli Tuğrul, Kirdeci Ali'nin Güvercin Şahisi, Mevlid-i Nebi eklerinde okunan Güvercin Destanı, şah İsmail Hatai mahlasıyla Güvercin Manzumesi şeklinde Türkmenler arasında yaygın halde dilden dile dolaşıt. Güvercin Doğan ikilisinin Hacı Bektaş etrafındaki isim kadrosu içerisinde çok yaygın kullanıldığı farklı kaynaklarla ortaya kondu. Buna ek olarak ismin yeni yerleşim yeriyle birlikte kazandığı yeni biçimine de işaret edilip, yer verildi. Böylece Tuğrul'un doğan anlamında Sarı Saltık metinlerinde Doğan Ata olarak kaydedildiği de ortaya kondu.

Bu makalede Hacı Bektaş, Hacı Tuğrul karşılaşması birçok kaynak üzerinden aktarıldı. Hacı Bektaş'ın Horasan Mektebi olarak Rum Mektebine yönelik faaliyetleri çerçevesinde Rum'a hareket edip gelmesinden itibaren başlayan diyaloglardan bir tanesi Karaca Ahmed etrafında bulunan Hacı Tuğrul ile devam etti. Görüşmelerin, diyalogların aktarıldığı semboller konunun anlaşılmasına büyük bir katkı sundu. Buna göre Güvercin, uyumlu, munis ve tevazu temsiliyeti, Tuğrul ise itirazı, reddi ve başkaldırıyı temsil etti. Hacı Bektaş, Hacı Tuğrul vasıtasıyla Rum erenlerine yaptıkları hataları anlatmakla yetinmedi aynı zamanda hataları nasıl düzelteceklerini de gösterdi.

Sonuç olarak Alevi Bektaşi metinlerinde yapılan sembolik aktarımların, kendi iç bütünlüğü içerisinde değerlendirilirken bu metinlerin sözlü kültürün ürünleri olarak yazılı işaretlere aktarıldıkları ile süreç içerisinde metnin kendi bağlamından farklı sosyal çevrelere evrildiğinde dönüşümlerinin kendi sosyal bağlantılarını unutturacak biçimde olduğu sonucuna ulaşıldı. Temel olarak sözlü ürün ve dönüşümün dinamikleriyle metinlerin sunumlarında parçalı bir yapının da varlığına ulaşıldı.

KAYNAKÇA

ALTINOK, Baki Yaşa (2003). "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 27, ss. 177-194.

ASLAN, Namık (2006). "Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdeci Ali'ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları), Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 20, Yıl 2006 / 1, ss. 189-207.

BAKIRER, Ömür –Faroqhi SURAIYA (1975). "Dediği Dede ve Tekkeleri" Belleten Cilt 39, Sayı 155, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 447-471.

BARKAN, Ömer Lütfi (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, Sayı 2, ss. 279-386)

BORATAV, Pertev Naili (1997). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, 7. Baskı, İstanbul, Gerçek Yayınevi.

ÇETİN, Osman (1998). "Horasan", Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, ss. 234-241.

DEDE, Süleyman (2011). Mevlid-i Nebevi, İstanbul, şenyıldız Yayınevi.

DEMİR, Necati – ERDEM, Mehmet Dursun (2007). Saltık Gazi Destanı, Ankara, Destan Yayınları.

ELÇİN, Şükrü (1982). "Kırdeci Ali'nin Güvercin Destanı" Halk Edebiyatı Araştırmaları, cilt 1, Ankara, Akçağ Yayınları.

ERGÜZEL, M. Mehdi (2009). Kitab-ı Bâz-Name-Padişâhi, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ERPOLAT, Mehmet Salih (2004). "Ergani'deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Günümüzdeki Durumu", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl 2, Sayı 3, Diyarbakır, Akader Yayınları, ss. 47-63.

ERZİ, Adnan Sadık (1954). "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar", Belleten, Cilt 28, Sayı 70, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 179-221.

GÖKYAY, Orhan Şaik (2007). Dedem Korkudun Kitabı, 2. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

GÖLPINARLI, Abdulbaki (1997). Vilâyet-nâme, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.

KAÇALİN, Mustafa S. (2006). Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1989). "Ozan", Edebiyat Araştırmaları, Cilt 1, İstanbul, Ötüken Yayınları, ss. 131-144.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1989a). "Bahşi", Edebiyat Araştırmaları, Cilt 1, İstanbul, Ötüken Yayınları, ss. 145-156;

KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1989b). "V. – XVI. Asırlarda Türk Şairleri", Edebiyat Araştırmaları, Cilt 1, İstanbul, Ötüken Yayınları, ss. 157-193;

KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1989c). "Saz Şairleri: Dün ve Bugün", Edebiyat Araştırmaları, Cilt 1, İstanbul, Ötüken Yayınları, ss. 195-238

KUZUBAŞ, Muhammet (2008). "Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik), Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi Volume 1/ 2 Kış, ss. 304-340.

LINDNER, Rudi Paul (2000). Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar, Çeviren Müfit Günay, Ankara, İmge Yayınları.

POLAT, M. Said (2004). Selçuklu Göçerlerin Dünyası, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (1983). Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul, Enderun Kitabevi.

OCAK, Ahmet Yaşar (1992). Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ODABAŞI, Safa, (1998). "Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi", Yeni İpekyolu Konya Ticaret Odası Dergisi, Konya I Özel Sayısı, Konya, Konya Ticaret Odası Yayınları, ss. 367-403.

ORAL, M. Zeki (1954). "Turgut Oğulları", IV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 140-157.

ORAL, M. Zeki (1956). "Turgut Oğullarına Ait Eserler", Vakıflar Dergisi, Sayı 3, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 32-65.

ÖGEL, Bahaeddin (2010). Türk Mitolojisi Cilt I-II, 4. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

SAYDAM, M. Bilgin (2011). Deli Dumrul'un Bilinci, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

SEYYİT Mustafa Kadırğalı (1311). Mevlid-i şerifi, İstanbul, Matbaa-i Osmaniyye.

TAşĞIN, Ahmet (2003). "Ayetten Nefese: Alevi BektaşiEdebiyatında DönüşüM", Alevi BektaşiEdebiyatı Sempozyumu, Yol Dergisi, Sayı 18, ss. 28-43.

TAşĞIN, Ahmet (2009). "Hikâye-i Hacı BektâşıVelî Risalesi ve Hacı BektaşIn Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler", Alevilik BektaşIlik AraşTırmaları Dergisi, Sayı 1, ss.48-84.

TAşĞIN, Ahmet (2009a). "Hacı BektaşIn Rum'a GelişI: Seyahati ve Rum Erenleriyle KarşILaşması", Doğumunun 800. Yılında Hacı BektaşIVeli Sempozyumu (NevşEhir, 17-18 Ağustos 2009), Yayına Hazırlayan: Filiz Kılıç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, ss. 1-9.

TAşĞIN, Ahmet (2010). "Hacı BektaşIn Rum'a GelişI ve Karaca Ahmed İle KarşILaşması", Uluslar arası Hacı BektaşIVeli Sempozyumu, Derleyenler Pınar Ecevitoğlu, Ali Murat Şirat, Ayhan Yalçınkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 56-67.

TSCHUDI, Rudolf (1914). Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan, Berlin, Mayer and Müller.

VARLI, Mustafa (Tarihsiz). Dualı Büyük Mevli'di şerif, İstanbul, Esma Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.131-152 , TURKEY

TATAR TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA GELECEK ZAMAN*

*Ferit YUSUPOV***

ÖZET

Tatar Türkçesi ağızlarında gelecek zaman anlamı *-ır, -açaq, -ası, -maq, -ğalaq* biçimlerinde gerçekleşir.*-ır* gelecek zaman biçimi bütün ağızlarda kullanılır ve bundan dolayı diyalektler sisteminin çekirdek unsurlarından sayılır.

-ası, -açaq, -maq, -ğalaq biçimleri bütün özel sistemlerde de mevcut değildir. Mesela, *-ası, -açak* gelecek zaman biçimleri sadece Orta diyalektin bazı ağızları için hastır. Buna rağmen bu biçimler onun önemli tasnifi özelliklerinden sayılırlar.

Tatar Türkçesinin diyalektler sisteminin dışında bu izoglos Oğuz dillerini kapsar. *-maq, -ğalaq* biçimlerinin izoglosu Baraba ağızlarında yer alır. Yukarıda anılan gelecek zaman biçimlerin kullanılmasıyla Baraba ağzı bir taraftan Kazak Türkçesine *(-mak)*, diğer taraftan Sibirya'daki Türk lehçelerine *(-ğalak)* çok benzer.

Mişer ağızlarında gelecek zamanın yegâne biçimi olarak *-ır* biçimi kullanılır. Mişer diyalektinin bir modele uygunluğu bu biçimin çekilişinde de korunur. Bu bakımdan diğer Kıpçak lehçelerine benzer.

Anahtar Kelimeler: Çekirdek unsurlar, diyalektler sistemi, Orta diyalekt, izoglos, Mişer diyalekti.

FUTURE TENSE IN TATAR DIALECT LANGUAGE

ABSTRACT

The plan of Future tense in Tatar dialect language is realized by forms with *–ыр/-ыр, –ачак-ачак, -асы/-асы, –мак/-мак, –галак/-галак*. Future tense with *–ыр/-ыр* is represented in all dialects. Therefore it is the core element of the diasystem. For example, forms with *–асы/-асы, –ачак/–ачак, –мак/-мак, -галак/-галак* are represented not in specific systems. For example, forms of Future tense with *-асы/-асы, –ачак/ –ачак* are typical only for some subdialects of the middle (dialect of Kazan Tatars) dialect. Nevertheless, these forms are the significant and distinctive features of them. Outside the Tatar dialect language system this isogloss contains Oguz languages.

Isogloss of forms with *–мак/-мак* and *–галак/-галак* are located only in Baraba dialects. According to the usage the given forms of Future tense the Baraba dialect reveals the definite likeness with

* Makalenin Rusçadan Türkiye Türkçesine çevirisinde destek olan öğrencim Doç. Dr. Rifat Mirhayev ile Türkiye Türkçesine yapılan çeviriyi düzelterek katkı sağlayan Doç. Dr. Ercan Alkaya'ya teşekkür ediyorum.
** Prof. Dr., Kazan Devlet Üniversitesi Tatar Dili ve Edebiyatı Bölümü. El-mek: ferits@yandex.ru

Kazakh language (forms with -–*mak/-мак)* from one hand, and with the neighbor Siberian-Turkic languages (*-galak/-галак*) from the other one.

The only form of Future tense in Mishar dialect is the form with -*yr/-ыр.* Mishar dialect also keeps the strict sameness in conjugation of this form. In this case it brings together with other Kipchak languages.

Key words: Core element, diasystem, middle dialect, isogloss, Mishar dialect.

Gelecek zaman, şimdiki zamandan farklı olarak geçmiş zaman gibi devamlılığa, zaman bakımından perspektive sahiptir. Bundan dolayı gelecek zaman veya eylemin bütün zaman hacmini (mesela, *-ır* biçimi) veya onun belirli bir kısmını belirtebilir *(-açaq, -ğalaq* biçimleri vs.).

Tatar ağızlarındaki bildirme kipinin başka biçimleri gibi gelecek zaman kipi de sık sık rölatif anlamı belirtip başka zamanların anlamlarında kullanılır.

Bundan başka gelecek zaman biçimleri birincil temelleri gibi zengin modal anlamlara sahiptirler.

Gelecek zaman biçimlerinin anlamları bakımından Tatar Türkçesi ağızları belirli ağızlarda veya diyalektlerde sadece onlar için has olan özelliklerin bulunmasına rağmen birbirlerine karşı koyulmazlar. Gelecek zaman biçimlerinin kullanılışındaki özel sistemleri birbirlerine karşı koyan özellikler ilk önce onların çekilişinde veya olumsuz şekillerinin oluşmasında görülür. Bundan başka ayrı diyalektler için has olan bazı biçimler Tatar diyalektlerinin yayılmış oldukları topraklarda adacıklar biçimindeki izoglosları oluştururlar. Dar yayılış alanına sahip olan biçimlerin anlamları ve fonksiyonları belirli bir derecede sınırlanmıştır. Bu ilk önce *-ğalak* ve *-mak* biçimleri için hastır. Başka biçimler ise özel sistemlerin yayılmış oldukları topraklarda geniş çizgiler biçimindeki çeşitli izoglosları meydana getirirler. Onların bazıları Tatar ağızlarının sınırları dışına çıkarlar ve belirli benzerlikler bulup başka Türk dillerini de kapsarlar. Bildirme kipinin bütün bu gelecek zaman biçimleri, özellikle *-ır, -ası, -açaq, -maq, -ğalaq* biçimleri bu kategorinin diyalektler sistemini oluştururlar.

-ır biçimi

Tatar Türkçesinin bütün diyalektlerinde ve ağızlarında yaygın şekilde *-ır* gelecek zaman biçimi kullanılır. Bu, *-r* (ünlülere biten köklerden sonra), *-ar, -er, -ır, ĭr -or, -ör* (ünsüzlere biten köklerden sonra) ortacı temelinde oluşur. Oğuz lehçelerinden farklı olarak Tatar Türkçesinin ağızlarında bu ekler anlamları bakımından birbirlerinden farklı değillerdir. Edebî dilde ünlülerle biten köklere eklenen dar ünlülü gelecek zaman eklerinin ağızlarda tek heceli kelimelerde geniş ünlülü, ya da çok heceli kelimelerde dar ünlülü hecelerin kullanılış eğiliminin olmasına rağmen, hem geniş, hem de dar ünlülü varyantları kullanılır. Fakat bu özellik ağızlarda anlam farklılığına bağlı değildir ve yukarıda belirtildiği gibi fiil kökünün yapısına bağlıdır. Bu, Tatar Türkçesinin hemen bütün ağızları için de geçerlidir. Demek bu özellik geniş ünlülü eklerin daha çok Sibirya Tatarları diyalektleri için has olmasına rağmen, Tatar Türkçesi ağızlarının tasnifi özelliği olamaz. Aynı özellik Orta diyalektin Güney Ural ve Ural ardı topraklarında yayılmış olan kenar ağızlarında da görülür. Orta ve Mişer diyalektlerinin temel ağızlarından farklı olarak burada *-ar,- er* ekleri aktiftir: *kiler* «gelir», *kaytar* «döner», *eyter* «söyler», *kürer* «görür», *köler* «güler», *barar* «gider» (Orta diyalekt, İçkin ağzı); *kiter* «gider», *sizer* «sizer», *bĭler* «bilir» (Orta diyalekt, Nogaybek ağzı); *yatar* «yatır», *tuyar* «doyar», *töÇer* «düşer» (Orta diyalekt, Krasnoufimsk ağzı); *pirer* «verir», *torar* «durur», *koyar* «koyar», *alar* «alır», *tikÇirer* «yoklar», *yastırar* «yazdırır» (Sibirya Tatarları, Tobol-

İrtiş diyalekti) vs. Aynı zamanda Baraba diyalektinde ve Tobol-İrtiş diyalektinin Tevriz ağzında gelecek zaman eklerinde geniş ünlüler dar ünlülerle değiştirilirler: *söyler > söylir; saklar > saklır, saklıyr; atar > atıyr, yırlar > yırlıyr*. Tevriz ağzında *ı, ĭ* ünlüleri daha da daralırlar: *alar > alır > alıyr; parar > parır > parıyr; kiler > kilir > kiliyr* (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı); *alıyrım, parıyrım, parıyrsın, parıyr, parıyrpıs, alıyrsın, alıyr, alıyrpıs, alıyrsıs, alıyrlar* (Sibirya Tatarları, Baraba diyalekti): *Min Qasanqa parsam, qazantsa söyleÇkelĭ öyreniyrĭm* «Ben Kazan'a gitsem, Kazanca söyleşmeyi öğrenirim»; *Sin pĭsge annan pılastinka yiberiyrĭŋ?* «Sen bize oradan plâklar gönderir misin?»; *Aftabus uwalsa, yasıyrlar, irtege paÇkası kilĭr* «Otobüs bozulsa, tamir ederler, yarın başkası gelir»; *Alman uyınçığın, sıqtıyr* «Oyuncağını alma, ağlar»; *Qartine de altıyr* «Büyükanne de aldatır» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı).

Orta diyalektin Kasım ağzında *-er, -ĭr* gelecek zaman ekleri her zaman *–ir* şeklinde kullanılır: Biraz 'itiŋ, ul 'asĭr 'ilir «Biraz bekleyin, şimdi gelir»; Ul 'ibit'i 'itir «O mağazaya gider»; 'irsĭn, aşatıp cibirirbĭz «Girsin, karnını doyurup göndeririz»; Bĭz i'mi''i a'ça biribĭz «Ekmek içĭn akça veririz»; Min sina siylirim «Ben sana söylerim».

Dar ünlülü ekler sık sık geniş ünlülü eklerle değiştirilmelerine rağmen genellikle Orta diyalektin temel ağızlarında, özellikle Kazan ardı, Dağ tarafı, Berengĭ, Minzele ve Başkurdistan topraklarında yayılmış olan ağızların çoğunda kullanılırlar. Bu bakımdan yukarıda anılan ağızlar hem Tatar edebî diline, hem de bazı Türk lehçelerine (mesela, Karaçay-Balkar, Kırım Tatarları, Başkurt, Kumuk) benzerler. *-ar, -ır* eklerinin aynı anlamda birlikte kullanılması Türkçe için çok eski çağlardan beri has bir durumdur. Bunu Türkçenin birçok anıtı kanıtlar[1]. Daha sonra XIII-XIV yüzyıllarda Türk lehçelerinin gelişimi sırasında bu eklerde kelimenin hecesel yapısındaa başlı başına ayrılma eğilimi başlar. Bazı şimdiki Türk lehçelerinde geniş ünlülü ekler baskındır. Bunlar Orta Asya ve kısmen Doğu Sibirya'daki Türk lehçeleridir[2].

Fakat N. K. Dmitriyev'in belirttiği gibi Kumuk Türkçesinde geniş ünlülü ekler dar ünlülü eklerin yerini çok heceli kelimelerde de almışlardır[3]. Daha sonra bazı Oğuz lehçelerinde, mesela, Türk, Azerbaycan, Türkmen lehçelerinde bu ekler birbirlerinden işlevleri bakımından ayrılmaya başlamışlardır. Fakat bu ayrılmanın derecesi onların hepsinde de aynı olmamıştır. Gagauz Türkçesinde bu ayrılmaya rastlanmaz. Burada hem geniş, hem de dar ünlülü ekler gelecek zaman biçimini oluştururlar. Genellikle güney-batı grubuna ait olan Oğuz lehçelerinde geniş ünlülü ekler belirsiz gelecek zamanı meydana getirirler[4]. Böylece gelecek zaman anlamında Tatar Türkçesi ağızlarında hem geniş, hem dar ünlülü ekler kullanılmaya devam eder.

-ır gelecek zaman biçimi Tatar Türkçesi ağızlarında birinci grup şahıs ekleri yardımıyla çekilir:

min alır-mın (-ım)	biz alır-bız (-bıslar, -k)
sin alır-sıŋ (-sın, -ŋ)	siz alır-sız (-sığız, -sıŋız, -ığız, -s)
ul alır	alar alır-lar

[1] A. M. Şçerbak, **Grammatiçeskiy Oçerk Yazıka Tyürkskih Tekstov X-XIII vv. İz Vostoçnogo Turkestana,** Moskva-Leningrad, 1961, s 111; V. G. Kondratyev **Oçerk Grammatiki Drevnetyürkskogo Yazıka,** Leningrad, 1970, s. 32, 170; E. İ. Fazıkova- M.T. Ziyatovoy, **İzıskannıy dar tyürkskomu yazıku. Grammatiçeskiy traktat XIV veka na arabskom yazıke. Vvedeniye, leksiko-grammatiçeskiy oçerk, perevod, glossariy. Grammatiçeskiy ukazatel,** Taşkent, 1978, s. 50; Ş. İ. Şukurov, **İstoriya Razvitiya Glagolnıh Form Uzbekskogo Yazıka,** Taşkent, 1966, s. 52-67.

[2] E. A. Grunina, "Sootnoşeniye form nastoyaçşego i buduçşego vremyon po pamyatnikam turetskogo yazıka XIII-XVI vv.", **Voprosı Tyürkologii,** Moskva, 1965, s. 94-95, 97.

[3] N. K. Dmitriyev, **Grammatika Kumıkskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1940, s. 97.

[4] B. Çarıyarov, **Vremena Glagola v Tyürkskih Yazıkah Yugo-Zapadnoy Gruppı,** Avtoref. diss. ... d-ra filol. nauk. – Aşhabad, 1970, s. 22-23.

min ĭşler-min (-ĭm)	bĭz ĭşler-bĭz
sin ĭşler-sĭŋ (-sĭn, -ĭŋ)	sĭz ĭşler-sĭz (-sĭgĭz, -sĭŋĭz, -ĭgĭz, -s)
ul ĭşler	alar ĭşler-ler

Tatar Türkçesinin bütün ağızlarında de birinci ve ikinci teklik şahıs ve çoğulda tam ve kısalmış ekler kullanılır. Birinci teklik şahsın kısalmış varyantı aynı derecede bütün diyalektlerde de kullanılır, ama Orta diyalektin bazı ağızlarında, özellikle Kazan ardı, Dağ tarafı, Berengĭ ve Minzele ağızlarında tam varyant üstündür. Bu da edebî dilin etkisi sonucuyla anlatılabilir. Tam ve kısalmış eklerin kullanılması bakımından Tatar Türkçesi diyalektleri birbirlerinden ayrılmazlar. Burada birinci şahıs ekinin kısalmış varyantının bütün şahıslarda da [r] ünsüzüyle biten köklere eklendiğini belirtmek gerek. Bu zaman birinci şahıs eki fiilin köküne eklenir (gelecek zaman eki kısalma sonucunda düşer): *barım* «giderim», *kĭrĭm* «girerim», *birĭm* «veririm», veya *barırım, girerim, kilĭrĭm, birĭrĭm* vs. Fiil kökünün bunun gibi kısalmasına bütün ağızlarda birinci çoğul şahısta da rastlanır. Ama Mişer diyalektinde başka diyalektlere nazaran bu özelliğe daha sık rastlanır[5]. Burada kullanılış aktifliği bakımından *-bız* ekinin tam varyantının Orta diyalektin ağızlarında ve Sibirya Tatarlarının ağızlarında üstün durumda bulunduğunu belirtmek gerek: *Sin kit, min urınnı üzĭm cıyarım* «Sen git, ben yatağı kendim toplarım»; *Brigadirnı kürĭm elĭ kiçke* «Ekip başını akşam görürüm»; *Qazannı bĭr barıp kürĭm dim* «Kazanı gidip görmek isterim» (Orta diyalekt, Perm ağzı); *Urmaŋğa birgelep barırbız* «Ormana beraber gideriz» (Orta diyalekt, Krasnoufimsk ağzı); *Söt kitĭrĭrmĭn digeniyĭm bit min siya* «Süt getirmek istemiştim sana», *Hezĭr barıp apqaytırım Tatuknı* «Tatuk'u şimdi getiririm»; *QıGqaunsigĭz qaz suyarım dip toram* «Kışın onsekiz kaz kesmek istiyorum» (Orta diyalekt, Nogaybek ağzı); *Min ġumiha çastı yörim, malayınnı kürsem, eytĭrĭm* «Ben Şumiha'ya sıksık giderim, oğlunu görsem, söylerim» (Orta diyalekt, İçkin ağzı).

Anıtlara göre[6] birinci şahıs gelecek zaman eklerinin tam ve kısalmış varyantları Türk lehçelerinde hiçbir anlam değişikliklerini ortaya çıkarmadan kullanılmışlardır. Bu özellik şimdiki Türk lehçelerinin ve diyalektlerinin çoğunda görülür. Birçok Türk lehçesinde Tatar Türkçesindeki gibi gelecek zaman ekinin son [*r*] sesi zaman geçtikçe kısalmıştır. Bu da onun sık sık kullanılması ve söylenişindeki zorluklarla anlatılır. Ayrıca aynı ünsüze biten köklere getirilmesi de düşürülmesine sebep olmuştur[7]. Mesela, bu bakımdan Türkmen Türkçesi çok ilginçtir. Burada belirsiz gelecek zaman eki bütün şahıslarda da kısalır. [*y*], [*l*], [*r*] ünsüzleriyle biten bir heceli fiil köklerinde ve [*r*] ünsüzüyle biten çok heceli fiil köklerinde yukarıda anılan ünsüzler düşürülürler. İki ünlünün kaynaşması sonucunda kökün ünlüsü uzatılır[8]. Bu özellik Sibirya Tatarlarının Tobol-İrtiş diyalektinin Bataklık ağzında kaydedildi. Bundan başka burada [*a*], [*e*], [*ı*], [*ĭ*] ünlüleri de kısalır. Bu kısalma sonucunda vurgu fiilin köküne düşer. [*r*] ünsüzüyle biten fiil köklerinde kökün ve ekin ünsüzleri kaynaşıp uzun bir [*r*] sesini meydana getirirler: *Min parrım, üsĭm kürrĭm matarisnı* «Ben giderim, kendim görürüm motorcuyu»; *Yaman awılğa iki keme bilen parrbıs* «Yaman köyüne iki kayıkla gideriz».

Orta diyalektin Kasım ağzında gelecek zaman ekindeki [*r*] ünsüzü [*r*] ünsüzüyle bitmeyen fiillerde bile görülür: *Alısınmı didi, min alım didim* «Alır mısın diye sordu, ben alırım diye cevap verdim»; *Min siz'gi kürsetĭm 'aya 'itmiy'i* «Ben size nereye gidileceğini gösteririm»; *Min anda*

[5] L.T. Mahmutova Opıt issledovaniya tyürkskih dialektov. Mişarskiy dialekt tatarskogo yazıka. – M.: Nauka, 1978, s. 144.
[6] Ş. İ., Şukurov, **age.,** s. 67-70.
[7] V. İ. Rassadin, **Morfologiya Tofalarskogo Yazıka v Sravnitelnom Osveçşenii,** Moskva, 1978, s. 192.
[8] B. Çarıyarov, **age,** 1970, s. 27.

bulımın, İlgizer 'ilir 'is 'ırın «Ben orada bulurum, İlgizer oraya akşam gelir»; *Min sïznï üzïm caŋ'a utırtımın* «Ben sizi yanıma oturturum»; *Enisïn 'azan'a aldırımın ti'in* «Annesini Kazan'a götürürüm dedi».

Baraba ve ayrıca Tomsk ağızlarında birinci çoğul şahısta çoğul eki de eklenir. Bu özellik, Tobol-İrtiş diyalektinin Tevriz ağzı için de hastır: *Çey ğoyarmın, çey ïçerbïsler* «Çay koyarım, çay içeriz»; *Yite torsah, aGapalırbıslar* «Biraz sonra yeriz» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı); *Sïsnïŋ pïlen pïs te gurıtqa parırbıslar* «Sizinle beraber biz de şehre gideriz»; *İnemnerge te kïrïrbïsler, ekemnernï te kürïrbïsler* «Annemize de uğrarız, ağabeyimizi de görürüz»; *AGaganstn kılupqa barırbıslar* «Yedikten sonra kulübe gideriz» (Sibirya Tatarları, Baraba diyalekti).

Yukarıda anılan biçimle birlikte Tomsk diyalektinin Çat ağzında birinci çoğul şahısta *-k* eki de kullanılır: *alır-ıq, parır-ıq, kilïr-ïk*[9].

Tatar Türkçesi ağızlarında ikinci teklik şahıs ve çoğul eklerinin çeşitli varyantları kaydedilmiştir. İkinci teklik şahsın temel biçimi olarak edebî dildeki gibi gelecek zaman ekine eklenen *-sıŋ* eki sayılır: *Calan cazıp qına utırmassıŋ, çığıp ta cörïrsïŋ* «Sadece yalan yazıp oturmassın, biraz gezmeye de çıkarsın» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Sorasalar, ïGke kittïm dip eytïp kitersïŋ* «Sorsalar, işe gittim dersin» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); *Avırganı bïtkïnçïk saklap kına torırsın* «İyileşïnceye kadar bakarsın» (Mişer diyalekti**,** Mordva ağzı); *Pïs ïGke kitkensïŋ, ürteklernï aGatırsıŋ* «Biz işe gittikten sonra, ördekleri yedirirsin» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tara ağzı).

Bununla birlikte birçok ağızda [*r*] ünsüzüyle biten köklerde gelecek zaman ekindeki [*r*] ünsüzü düşürüldüğünde ikinci teklik şahıs ve çoğulda kısalmış eklerin kullanılmasına rastlanır. Yukarıda anılan eklerin bütün ağızlarda da kullanılmaları daha çok Mişer diyalekti için hastır, ama onun tasnifi özelliklerinden sayılamazlar: *Sin hezïr ıGkalga barısın, kat'kats berengï kazırga tsıgarsın* «Sen şimdi okula gidersin, dönünce patates toplarsın» (Mişer diyalekti, Çüpreli ağzı); *Sin Saniyege katsan kïrïrsïŋ?* «Sen Saniye'ye ne zaman uğrarsın?» (Mişer diyalekti, Sergaç ağzı); *Anıŋ miŋa birgïsï bar akça, algaç birïsïŋ, didïm* «Onun bana borcu var, aldıktan sonra verirsin dedim» (Mişer diyalekti, Penza ağzı); *Sïz elï Ul'anga damı barısız?* «Siz daha Ulan'a da mı gidersiniz?» (Mişer diyalekti, Melekes ağzı); *Ozak kına mında torısız, annan üge kitïrsïs* «Burada biraz kalınız, ondan sonra eve gidersiniz» (Mişer diyalekti, Penza ağzı).

-sıŋ ekiniŋ kısalmış *-ŋ* varyantına Orta diyalektin bazı Kazan ardı ağızlarında (Taşkirmen köyü)[10], ve yine İçkin, Zlatoust ağızlarında rastlanır. Başkurt Türkçesinin kuvvetli etkisi altında oluşmuş olan Safakül Tatarları ağzında ikinci teklik şahıs ekinin kısalmış *-ŋ* varyantının kullanılması için umumilik hastır: *Alay dime, sawlığıŋ bulsa, tagı kilïrïŋ elï* «Öyle söyleme, sağ olsanız, daha gelirsini»; *Kïmnï gïne kürerïŋ iken anda?* «Kimi görürsün orada?» (Orta diyalekt, İçkin ağzı); *Yalan yöröy torğas bïdde torop qalırıŋ elï* «Böyle devamlı şekilde gidersen, bir zaman bizde de kalırsın»; *Ermiyenen qaytarıp, öylenirïŋ, titim* «Askerden döndükten sonra evlenirsin dedim» (Orta diyalekt, Safakül ağzı).

Sibirya Tatarlarının Tobol-İrtiş diyalektinin Bataklık ağzında [*r*] ünsüzüyle biten köklerde ikinci çoğul şahısta hem *-ır* gelecek zaman, hem de *-sız* şahıs eki kısalır. Bunun sonucunda vurgu son heceden fiilin köküne geçer, gelecek zaman ekinin ünlüsü ve şahıs ekinin ünsüzü uzatılır. Başka köklerde gelecek zaman ekindeki [*r*] ünsüzü korunur: *Sïs intï üsïgïs yörïs, min kanturğa kitem* «Siz artık kendiniz gidin, ben idare binasına giderim»; *Kerim kilmese, monta toros, qunaq*

[9] D. G. Tumaşeva, **Dialektı Sibirskix Tatar,** Kazan 1977, s. 235.
[10] N. B. Burganova, "O vremennıx formax glagolov izyavitelnogo nakloneniya v zakazanskix govorax", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii,** Kazan, 1974, s. 8.

pulars «Kerim gelmese, burada kalınız, konuk olursunuz»; *Sïs kemege utıras* «Siz kayığa otururusunuz»; *Anta parsağız, magnitofon pïlen pars* «Oraya gitseniz, teybi alınız»; *Anta paralmasağız, qıÇqatsa toras* «Oraya gidemezseniz, kışa kadar kalırsız»; Anı uramta ğına kürïs «Onun sadece sokakta görürsünüz»; Mono aşarsma? «Bunu yer misiniz?»; *Tsoqor qazars ta iltf kümers* «Çukur kazarsınız da götürüp gömersiniz»; *Ğite almasağıs, kirï qaytars, kilf alırbıs* «Götüremezsiniz, geri dönersinizi, gelip alırız»; *Ğinesïne eytïrs, malayı monta tif* «Annesine oğlu burada diye söylersiniz»; *Minïm pitsem ken süler, yazars* «Benim karım çok anlatır, yazarsınız»; *Yulğa pïrer ikmehnï epkiters* «Yola birer ekmek alırsınız» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Bataklık ağzı).

Zabolotnıy ağzından başka hem gelecek zaman, hem de şahıs ekinin kısalmış şekilde kullanılması Başkurdistan'ın batı ve kuzey-batı kısmında yayılmış olan Tatar ağızlarında da kaydedilmiştir[11]. Şahıs eklerinin çoğulda kısalmış şekilde kullanılması Karaim, Türkmen gibi diğer Türk lehçeleri için de hastır[12].

Orta diyalektin Kazan ardı ağızlarında, özellikle Kazan ardı-Dübyaz ağzında ve daha Minzele, Safakül, kısmen Ural ve Ural ardı topraklarında yayılmış olan Krasnofimsk ağızlarında gelecek zamanın ikinci çoğul şahıs şekli *-sığız (-sığ + -ız)* eki yardımıyla yapılır. Bu özellik Tobol-İrtiş diyalektinin ağızlarında da görülür. *-sığız* bileşik ekine Başkurdistan'ın batı bölgelerinde yayılmış olan bazı Tatar ağızlarında da rastlanır: *Ermiyege kitkestïnnen isïğïzge tïÇïrïrsïz elï eniyğïznïŋ kıymakların* «Askere gittikten sonra annenizin kuymaklarını hatırlarsınız»; *Cılı suwı ayrım çilekte, Çunnan alıp cuwınırsığız* «Sıcak su ayrı bir kovada, oradan alıp yıkanırsınız»; *AÇağastn östellernï üzïğïz cıyarsığız, min sıyır sawam* «Yedikten sonra sofrayı kendiniz toplarsınız, ben inek sağarım» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Söylesem, isïğïz kitïtp torırsığız* «Söylesem, şaşırırsınız» (Orta diyalekt, Krasnoufimsk ağzı); *Dustı bïlen apkitersïğïz bu malaynı* «Arkadaşıyla götürürsünüz bu çocuğu» (Orta diyalekt, Safakül ağzı).

Bu bakımdan yukarıda anılan ağızlar belirli bir derecede Sibirya Tatarlarının *-sığız, -sıs* varyantlarıyla birlikte *-sıŋıs* varyantının da kullanıldığı Baraba diyalektine benzerler: *Qaytqansın, qat yazarsıŋız* «Döndükten sonra mektup yazarsınız»; *Pïsnïŋ awılnı ta kürïp kitersïŋïz* «Bizim köyü de görür gidersiniz» (Sibirya Tatarları, Baraba diyalekti).

Gelecek zamanın ikinci çoğul şahıs şeklinin bileşik ekine Başkurt (*barır-hıgız*), ve Kırım Tatarları (*alır-sınız*) lehçelerinde de rastlanır.

Sibirya Tatarlarının Tom diyalektinde ikinci çoğul şahıs şekline *-nar* çoğul eki eklenebilir: *Anta parırsıŋnar, uçitelni kürïrsïŋner* «Oraya gidersiniz, öğretmeni görürsünüz»; *Nintey pulatı tiseŋner, aÇapkararsıŋnar* «Bunun ne olduğunu bilmek isterseniz, yiyiniz». Kalmak ağzında bu biçimin *-zınnar* varyantı mevcuttur[13].

Tatar Türkçesi ağızlarında gelecek zamanın olumsuzluk şeklinin birkaç biçimi kullanılır: *-ma, -mas; -mar; -mastı*. Orta ve Mişer ağızlarında temel biçimler olarak *-ma, -mas* biçimleri sayılır:

min alma-m (-mın, -m)	biz alma-bız (-masbız, -mastık)
sin almas-sıŋ (-sin)	sïz almas-sız (-sığıs, -sıŋıs)
ul almas	alar almas-lar

[11] E. Ş. Efletunov, **BASSRnın Könbatış Hem Könyak-Könbatış Rayonnarında Yeşewçi Tatarlar Söyleşinin Til Üzinçelikleri**, Diss. ... kand. filol. nauk. – Kazan, s. 91.
[12] B. Çarıyarov, **Gunorta-Gunbatar Turki Dillerde İşlik Zamannarı,** Aşgabat, 1969, s. 97-104.
[13] D. G. Tumaşeva, **age,** 1977, s. 235.

Bütün diyalektlerde de *-ır* gelecek zamanın olumsuzluk şekli ikinci ve üçüncü şahıs eklerinin eklendiği *-mas, -mes* (Kasım ağzında *-mas, -mis*) kökü temelinde oluşur. Birinci şahıs *-ma, -me* olumsuzluk eki yardımıyla oluşur, fakat Mişer diyalektinde *-mas* varyantına da rastlanır: *barmas-mın, barmas-bız*[14]. Tatar Türkçesinin bütün ağızlarında da birinci teklik şahıs ekinin hem tam *(-mın)*, hem de kısalmış *(-m)* varyantı kullanılır. Fakat orta ve Mişer ağızlarında *-m* birinci grup eki üstün durumda bulunur. Bu bakımdan yukarıda anılan diyalektler edebî dile benzerler. Birinci şahsın *-m* eki yardımıyla yapılması Tomsk ve Tobol-İrtiş (Tümen ağzı) diyalektleri için de hastır. Baraba diyalektinde ve yine Tobol-İrtiş diyalektinin başka ağızlarında *-m* birinci şahıs eki başka varyantlarla birlikte kullanılır: *Min bıyıl pĭtsen tsaba almam, diyr babam* «Ben bu sene piçen biçemem der dedem»; *Sin at'magats, min kitĭrĭp birmem* «Sen söylemediğin için ben getirmem» (Mişer diyalekti, Sergaç ağzı); *Munçağa bügĭn kĭrmem indĭ, kiçe gĭne kĭrdĭgiyĭ* «Hamama bugün girmem, daha dün girmiştim»*; Ul abıÇqağamin parmam, üsĭgĭs parığıs* «O ihtiyar kadının yanına ben gitmem, kendiniz gidiniz»; *Min pu yasularnı uqıy almam* «Ben bu yazıları oquyamam» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tümen ağzı).

Sibirya Tatarlarının Tobol-İrtiş diyalektinin birçok ağızlarında edebî dil, Orta ve Mişer diyalektleri için has olan *-m* eki *–man* ekiyle rekabet eder: *Min annan qurqıp torman* «Ben ondan korkmam»; *Min parman keben quyğalı* «Ben tınaz koymaya gitmem»; *Min anı palam tip utırman* «Ben onun çocuğum olduğuna bakmam»; *Min monta sinĭŋ ötsön ağats kisĭp yörmen* «Ben burada senin için ağaç bıçkılamam» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı); *Toslo palıh aÇasın, sowtan tsığa alman* «Tuzlu balık yersem, sudan çıkamıyorum»; *Min anıŋ men kepleÇe alman* «Ben onunla konuşamam» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Zabolotnıy ağzı). Arkaik *-man* eki Türk lehçelerinin anıtlarında kaydedilmiştir[15], ona eski Tatar edebîyatında ve folklor eserlerinde de rastlanır[16].

Orta diyalektin Nokrat ağzında birinci çoğul şahıs şekli *-ma* olumsuzluk köküne eklenen bileşik *-m-bız* eki yardımıyla da yapılır: *Ökew bulgaç, kurıkmambız kaytma* «Beraber olduğumuz için dönmeye korkmayız»; *AdaÇmambız, adaÇıp kitmembĭz urmanda* «Yolu kaybetmeyiz, ormanda yanlış yoldan gitmeyiz» (Orta diyalekt, Nokrat ağzı)[17].

Birinci teklik şahıs ve çoğul eklerinin olumsuzluk köküne eklenmesi Nogay, Karaçay-Balkar, Başkurt dilleri için hastır. Bu özellik eski Türk dilleri için de has olmuştur[18].

Tobol-İrtiş diyalektinin Tevriz, Bataklık tarafı, Tobol, Tara ağızlarında ve yine Mişer diyalektinin ağızlarında birinci teklik şahıs ve çoğul *-mas* kökü temelinde *-mın* birinci grup ekiyle yapılır. Bu özellik hem Tobol-İrtiş diyalektinin, hem de komşu Başkurt Türkçesi ağızlarının kuvvetli etkisi altında oluşan Safakül ağzı için de hastır: Qurıqmaŋ, onotmasmın, siz kitkende birĭmĭn «Korkmayın, unutmam, gittiğinizde veririm»; Yılasaŋ, ebiyiŋe apparmasmın «Ağlayacaksan, ninene götürmem»; *Awılğa büten qaytmasmın disĭŋme?* «Köye daha gitmeyeceğim diye düşünüyor musun?» (Safakül ağzı); *Min aŋa püten ĭÇitskatsan kuÇmasmın* «Ben ona başka hiçbir işi havale etmem»; *Min anı onotmasmın, pirĭrĭm* «Ben onu unutmam, veririm» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tara ağzı); *Min anı öyĭme de kĭrtmesmĭn* «Ben onu evime de bırakmam»; *Pügĭn yaŋqır, töske parmasmın* «Bugün yağmur, ormana gitmem» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı).

[14] L.T. Mahmutova, **age.,** s. 144.
[15] A. M. Şçerbak, **age.,** s. 167.
[16] D. G. Tumaşeva, "Osobennosti glagolnıh form v tobolskom govore tatarskogo yazıka", **Uçyonıyı Zapiski Kazanskogo Un-Ta,** t. 119, kn. 6, 1959, s. 127.
[17] N. B. Burganova, "Govor karimskih i glazovskih tatar", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii**, Kazan, 1962, s. 46.
[18] Ş. I. Şukurov, **age.,** s. 95-97.

Bundan başka Tobol ağzında birinci teklik şahıs kısmen *-mas* kökü temelinde *-ım, -ĭm* birinci grup şahıs eki yardımıyla yapılabilir: *Kılupqa pügĭn parmasım* «Kulübe bugün gitmem»; *Pĭr kep te eytmesĭm* «Bir kelime de söylemem» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı); *Pĭs öyge pügĭn qaytmaspıs* «Biz eve bugün gitmeyiz»; *Pĭs alarça aŋlamaspıs* «Biz onları anlamayız» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı); *Pĭs osaq tüse almaspıs, öyge qaytıp kilerbĭs* «Biz uzak dayanamayız, eve gider geliriz»; *Kitsĭn aĢaptormaspıs, tsay ğına aĢabıs* «Akşam yemeyiz, sadece çay içeriz» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tara ağzı).

Bu özellik Tobol-İrtiş diyalektinin ağızlarını[19] Altay, Hakas[20], Şor[21] Türkçelerine yaklaştırır. Birinci teklik şahıs ve çoğul eklerinin *-mas* olumsuzluk köküne eklenmeleri Türk lehçelerinin anıtlarında da kaydedilmiştir[22]:

yazmas-mın	yazmas-miz
yazmas-sen	yazmas-siz
yazmas	yazmas-lar

Burada bu özelliğin M. Kaşgari'nin «Divan»ında da kaydedildiğini belirtmek gerek: *men barmasmın, biz barmasbiz* vs.[23].

İkinci teklik şahıs ve çoğulda bütün diyalektlerde de *–sıŋ, -sĭŋ* ekinin yanı sıra onun *–sın* varyantı kullanılır. Nokrat ve Glazov Tatarlarının ağızlarında daha eski *–sin* varyantına rastlanır: *Sin yıklamassin, urın salsam* «Yatağı yapsam da uyumaz mısın»; *Sin ġefige barmassin, Puçimkaga barırsin, anda aftabus ta yöre* «Sen Şefi'ye gitmezsin, Puçinka'ya gidersin, oraya otobüs de gider» (Orta diyalekt, Glazov ağzı).

Kazan ardı (Dübyaz) ağzında edebî dil ve başka ağızlarla ortak olan *-sız* varyantının üstün durumda bulunmasına rağmen olumlu şekildeki gibi bileşik *-sığız* ekinin kullanımı görülür*: Küre almassığız siz anı, ul gĭl basuda bula* «Göremeyeceksiniz siz onu, o tarladan dönmez»; *Söt ĭçmessĭgĭzme, ene ĭstelge cılı söt quydım* «Süt içmez misiniz, işte masaya taze süt koydum»; *Bir kitsegĭz, hat ta yazmassığız elĭ* «Gitseniz, mektup da yazmazsınız» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Perm Tatarlarının (Orta diyalekt) bazı ağızlarında ve yine Tobol-İrtiş diyalektinin Bataklık tarafı ağzında birinci ve ikinci teklik şahıs ve çoğulda olumsuzluk şekli *–mar* kökü temelinde oluşur ve aşağıdaki çekiliş örneklerine sahiptir:

min barmar-ım	bĭz barmar-bıs
sin barmar-sıŋ	sĭz barmar-sız (-ıs, -s)
ul barmas	alar barmas

Örnekler: *Min bügĭn meĢkege barmarım, utın iwmege kerek* «Ben bugün mantar toplamaya gitmem, odunları istiflemek gerek»; *Kinoga barmarsıŋ, bügĭn tüzersĭŋ* «Sinemaya gitmezsin, bugün tahamül edersin»; *Qarağatnı cıymarsız, yeĢĭt elĭ* «Frenküzümünü toplamayın, daha yetişmemiştir»; *Ewden çıqmarsız, tıĢta yawın* «Evden çıkmayın, dışarıda yağmur yağar»; *Bügĭn pĭçinge barmarbız* «Bugün ot biçmeye gitmeyiz» (Orta diyalekt, Perm ağzı); *Min eytsem, sin*

[19] N. P. Dırenkova, **Grammatika Oyrotskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1940, s. 177.
[20] N. A Baskakov., "Hakasskiy yazık. Fonetiçeskaya struktura. Slovarnıy sostav i grammatiçeskiy stroy", **Hakassko-Russkiy Slovar**, Moskva, 1953, s. 454.
[21] N. P. Dırenkova, **Grammatika Xakasskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1941., s. 70.
[22] S. N. İvanov, **Rodoslovnoyo Drevo Tyürok Abu-l Gazi-Hana... Grammatiçeskiy Oçerk (İmya i Glagol. Grammatiçeskiye kategorii),** Taşkent, 1969, s. 122.
[23] E. R. Tenişev, "Ukazatel grammatiçeskih form k «Divanu tyürkskih yazıkov» Mahmuda Kaşgarskogo", **Voprosı Kazahskogo i Uygurskogo Yazıkoznaniya. Trudı İnstituta Yazıkoznaniya AN Kaz SSR,** Alma-Ata, 1963, s.193

anlamarsın «Ben söylesem, sen anlamazsın»; *Sin anı kütere te almarsın* «Sen onu kaldıramazsın da» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Bataklık tarafı ağzı).

Bataklık tarafı ağzı için ikinci çoğul şahıs ekinin kısalmış şekilde kullanılması hastır: -sıs > -ıs > -s. Şahıs ekinin kısalması sonucunda vurgu olumsuzluk ekine düşer: *Osah yohlamatıh, irtege tormars elĭ* «Uzun süre uyumadık, yarın belki kalkmazsınız da»; *Ürteh atalmars pĭ yahta* «Bu diyarlarda ördekler vuramazsınız»; *Min eyttĭm ğuy umpĭrsĭs yohlay almars tif* «Ben onbire kadar uyuyamayacaksınız dedim ya» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Bataklık tarafı ağzı).

Bataklık tarafı ağzında *-mar* biçimi it yardımcı fiiliyle birlikte dilek kipinin oluşması için temel olur: *Min üsĭm kürmesem, eytmer te itĭm* «Kendim görmeseydim, söylemezdim»; *Pĭske kilmesegĭs pĭs te parmarbıs* «Bize gelmeseniz, biz de gelmeyiz»; E*ytĭrĭm, onotmarım* «Söylerim, unutmam» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Bataklık tarafı ağzı).

Gelecek zamanın *-mar* olumsuzluk şekli başka dillerde de vardır. Mesela, Gagauz[24] Türkçesinde ona tekil ve çoğulda bütün şahıs ekleri de eklenir:

almar-ım	almar-bız
almar-sın	almar-sınız
almar	almar-lar

Türkmen Türkçesinde *-mar* biçimi temelinde birinci ve ikinci teklik şahıs ve çoğul şekilleri, Azerbaycan Türkçesinde ise sadece birinci teklik şahıs ve çoğul şekilleri oluşur[25].

Baraba diyalekti için gelecek zamanın *-mastı* olumsuzluk şeklinin kullanılması hastır. Burada o ikinci çoğul şahıstan başka bütün şahıslarda da kullanılır:

par-mastı-m	par-mastı-q
par-mastı-ŋ	par-mastı-ŋıs
par-mastı (-tır)	par-mastı (-tır)

Örnekler: *Püğĭn sıyırnı urmanğa tsığarmastım, tsĭrkey pĭr te aÇaytmaytı* «Bugün ineği ormana çıkarmam, sivrisinek hiç rahat bırakmaz»; *Tsay aÇaptormastıŋ maÇĭna kilgensĭn* «Araba geldiği için çay içmezsiniz»; *Pĭs qarağat yıyğalı parmastıq* «Biz Frenküzümü toplamaya gitmeyiz»; *Ul intĭ pıyıl monta pül'Çĭ kilmestĭ* «O bu sene buraya daha gelmez».

Bu biçim aktif şekilde Tobol-İrtiş diyalektinin Tobol ağzında kullanılır. Burada ona birinci ve ikinci teklik şahıs ve çoğulda rastlanır. Bizim malzemelerimizde Tevriz, Tara ağızlarında *-mastı* olumsuzluk şeklinin kullanılış olayları kaydedildi. Bu biçim *-mın* biçimiyle rekabet eder.

Tevriz ağzında birinci çoğul şahısta *-mastıh, -mestih* şekillerinde belirgindir: *Min anta sĭsnĭŋ men parmastım* «Ben oraya sizinle gitmem»; *PayıÇĭka pügĭn parmastım* «Payış'a bugün gitmem»; *Palanı aŋqa kürsetmestĭk* «Çocuğu ona göstermeyiz»; *Mul'tsata alay ken yuwınmastığıs tibĭs* «Umarım, hamamda o kadar uzun yıkanmayız»; *Püğĭn irte yatmastıŋma?* «Bugün erken yatmaz mısın?»; *Pĭs anı tanımastıh* «Biz onu bilmiyoruz»; *Pĭs kertüp satmastıh* «Biz patates satmayız»; *Yuq intĭ, pĭs monta qalmastıh* «Yok, biz burada kalmayız» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı).

Burada *-mastı* biçiminin yukarıda anılan ağızlarda *-ma, -mas* biçimleriyle rekabet ettiğini belirtmek gerek.

[24] L. A. Pokrovskaya, **Grammatika Gagauzskogo Yazıka. Fonetika i Morfologiya,** Moskva, 1966, s. 199.
[25] B. Çarıyarov, **age.,** 1969, s. 105.

Bilindiği gibi *-mastı* biçimindeki *-tı* unsuru kısalma sonucunda *turur* fiilinden kalma bir ektir. Baraba diyalektinde bu sürecin bir aşamasını yansıtan *-mastır* biçimi kullanılır: *Min anı pĭlmestĭrĭm* «Ben onu bilmem»; *Sin tahı kilmestĭrĭŋ* «Sen daha gelmezsin».

Bu bakımdan Baraba diyalekti belirli bir derecede Altay Türkçesine benzer. Burada bu biçim bütün şahıslarda da kullanılır. Üçüncü şahısta Karaim Türkçesinde de korunmuştur[26]. Bütün şahıslarda da Çuvaş Türkçesinde benzer *-mast* kullanılır.

Gelecek zamanın *-mastır, -mastur* olumsuzluk şekli Türk lehçelerinin çeşitli dönemlere ait olan anıtları için de hastır[27].

Bildirme kipi gelecek zaman soru şekli bütün ağızlarda da şahıs eklerine eklenen *-mı, -mi* eki yardımıyla yapılır: *alırmın-mı, alırsıŋ-mı, -alır-mı, alırbız-mı, alırsız-mı, alırlar-mı*. Mişer diyalektinde ve daha Orta diyalektin bazı ağızlarında (mesela, Kasım, Nokrat, Glazov ağızlarında) *-mı, -mĭ* eki bazen mantık vurgusu düşen kelimeye eklenir: *TüĢètemĭ yatırsın?* «Döşekte mĭ yatarsın?»; *Sin almamı satırsın?* «Sen elma mı satarsın?» (Orta diyalekt, Kasım ağzı); *Sunı üzĭŋmĭ kĭrtĭrsĭn iyge?* «Suyu eve kendin mi getirirsin?»; *Ùrtegemĭ kitersĭz?* «Yarın mı gidersĭz?» (Orta diyalekt, Nokrat ağzı); *Bĭzdemĭ elĭ kunarsıŋ?* «Bizde mi gecelersin?» (Mişer diyalekti, Çüpreli ağzı); *Küpkemĭ kitĭrĭrsĭz Alıknı?* «Uzun süreliğine mi getirirsiniz Alik'i?» (Mişer diyalekti, Melekes ağzı).

Mişer diyalektinde ve yine İçkin, Krasnoufimsk ağızlarında nazik şekilde ricada bulunulduğunda soru eki gelecek zaman ekine eklenebilir: *Peltelerĭŋnĭ kiyermĭsĭn, monda kaldırırmısın?* «Paltonu giyer misin, burada bırakır mısın?» (Mişer diyalekti, Mordva ağzı); *Bĭznĭ ızata çıgarmısın, Aliya?* «Bizi uğurlar mısın, Aliya?» (Mişer diyalekti, Penza ağzı); *Abıylarğa qunaqqa barırmısın?* «Ağabeylere misafirliğe gider misin?» (Orta diyalekt, Ĭçkin ağzı).

-ır biçimi için edebî dildeki gibi çok anlamlılık hastır. Onun hangi anlamı belirttiği kökün anlamına ve geniş bağlama bağlıdır. Tatar Türkçesi ağızlarında *-ır* gelecek zaman anlamı aşağıdaki anlamları belirtir:

1) Gelecekte beklenilen eylem bu biçimin temel anlamı sayılır. Gelecek zaman anlamına kaide olarak tahmin, tereddüt, belirsizlik modal nüansları katılır. Bu modal nüansları çeşitli modal kelimelerle de kuvvetlendirilir. Bunun için *-ır* biçimine sık sık belirsiz gelecek zaman biçimi derler: *Pılay pulsa, osah pulmas, qar tis töĢèr* «Böyle olsa, uzun zaman geçmez, kar çabuk yağar»; *Sĭs anta parf ta yĭte almars, sow sayı qıy pıyıl* «Siz oraya gidemeyeceksiniz, bu sene su azdır»; *Anta kitsegĭz, tis qaytars, semelüt otsatı antan* «Oraya gitseniz, çabuk dönersiniz, oraya uçak uçar» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Bataklık tarafı ağzı*); Tırma anda, atır da ciberĭr* «Durma orada, aniden vurabilir» (Mişer diyalekti, Çistay ağzı); *Yawmasa, tĭn buyı ciller, yazğı cil bik tiz cillete* «Yağmasa, gece boyuna kurur, ilkbaharın rüzgârı çabuk kurutur» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı);

2) Bununla birlikte *-ır* gelecek zaman biçimi gerçekleşmesinden hiç şüphe edilmeyen belirli bir açık eylemi de belirtir. Bu anlamda *-ır* biçimi *-açaq* biçimine eşit biçim olarak kullanılabilir. Bu zaman eylemin *-ır* gerçekleşme zamanını açıklayan kelimelerle beraber kullanılır: *Time, hezĭr eniyĭŋ qaytır, üzĭ alıp birĭr* «Alma, şimdi annen döner, kendisi alıp verir» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); *Min ana eytmi qalmam, eytĭrĭm, kürĭnsĭn gĭne* «Ben mutlaka söylerim, sadece görünsün» (Orta diyalekt, Kama önü ağzı); *Caŋğır ğına tuqtasın, baqçağa çığarbız* «Sadece yağmur bitsin, bahçeye çıkarız» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Serbibanu üzĭ de monda kilĭr, bĭr qaya kitmes,*

[26] K. M. Musayev, "Karaimskiy yazık", **Yazıki Narodov SSSR. T. 2. Tyürkskiye Yazıki,** Moskva, 1966, s. 285.
[27] A. M., Şçerbak, **age.,** s. 142; Ş. İ. Şukurov, **age.,** 1966, s. 98.

elĭ kızın ğına ozata cöri «Serbibanu kendisi de buraya gelir, hiçbir yere gitmez, kızını uğurluyor» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı);

3) *-ır* biçiminin belirttiği eylem belirli bir neticeyi ifade edip, varlığın kanuni özelliğe sahip olan bir olayını kaydedip konuşma anı sınırlarından çıkabilir. Bu zaman aşağıdaki anlamları ifade eder:

a) Devamlılık nüansı katılan ve tekrarlanan mutat, sabit eylemi[28]. Bu anlamda *-ır* biçimi daha çok atasözlerinde, özlü sözlerde ve kaide olarak üçüncü şahısta kullanılır: *KĭĢi halĭ kĭĢibĭlmes* «Kişi halini kişi bilmez» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Tĭlençĭniŋ tĭlençĭ baĢına citer* «Dilencinin kafasını dilenci yer» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); *Döniya nujaları bĭtmes, dcan tınmas* «Dünya tasaları bitmez, can rahat bulmaz» (Mişer diyalekti, Penza ağzı); *Kızlar kızlardan könleĢĭr, adem tuymas sĭrleĢĭp* «Kızlar kızlara gıpta ederler, insan konuşup duymaz» (Mişer diyalekti, Çistay ağzı). Bilindiği gibi bu anlam *-ır* biçimi için eski zamanlardan beri hastır. Bunu eski Türk anıtları[29] ve çeşitli çağlara ait olan başka belgeler de kanıtlar[30]. Bu anlam şimdi birçok Türk lehçesinde *-ır* biçiminin temel anlamı sayılır;

b) Devamlı şekilde gerçekleşen mutat eylem belirli bir şahsa da ait olabilir. Bu zaman *-ır* biçimi şahsın belirli bir özelliğini veya onun eylemi gerçekleştirme istidadını belirtir. Kazan ardı, Dağ tarafı ağızlarında *-ır* biçimi bu anlamda bütün şahıslarda kullanılır: *Bĭr deĢmese, deĢmes, bĭr süz alaalmassıŋ* «Bir konuşmazsa, hiç konuşmaz, bir kelime bile duyamazsın» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı*); Kilĭnibĭz bik yahĢı bĭr waqıtta ğayĭp itmes, Ġalanıp qına yörĭr* «Gelinimiz çok iyi, hiçbir zaman ayıplamaz, her zaman sevinçli yürür» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Ğalimner küp coqlamas, haram rizıq utlamas* «Bilginler çok uyumaz, haram yemezler» (Orta diyalekt, Minzele ağzı); *Siniŋ Ġul bulır, qaytırsıŋ da divanğa catırsıŋ* «Sen böylesindir, döner hemen kanapeye yatarsın»; *Minnen fayda küp cuq, kĭĢige qomaçaw yasap yörĭrmĭn* «Benden fayda çok olmaz, kişilere mani olurum» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı*); Ul kĭĢige kıçkırıp ĭndeĢmes* «O başkalarına sesini yükseltmez» (Mişer diyalekti, Çüpreli ağzı); *Ul törlĭ yaqta yörgen gĭĢĭ poroŋqonı pĭlmes* «O çeşitli yerlerde bulunmuş insandır, tarihimizi bilmez» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tara ağzı); *Ul gerĭp pĭlen awırsa, palniska parmas, öyte yatır* «O gripe tutulsa, hastaneye gitmez, evde yatar»; *Alarnıŋqı ken keplerĭ kilĭĢmes pĭsniŋkĭne* «Onların birçok kelimeleri bizimkilerle aynı değildir»; *Kalunkıtan ĭçmen min, ÖrtiĢten* «Ben çeşmeden içmem, İrtiş'ten içerim»; *Tatarlar kertüknĭ paqçata qaltırmas* «Tatarlar patatesi bahçede bırakmazlar» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı).

Kazan ardı ağızlarını araştıran N. B. Burganova'ya göre *-ır* biçimi bu anlamda *-a* şimdiki zaman biçimiyle rekabet eder ve bütün durumlarda da anlamına zarar getirmeden onunla değiştirilebilir[31];

4) Orta ve Tobol-İrtiş diyalektinin bazı ağızlarında *-ır* biçimi aktif şekilde belirli sınırlar içinde bulunan şimdiki zaman anlamında kullanılır ve şimdiki zaman anlamı belirli kelimeler yardımıyla sınırlanır: *Eniyĭm barmas Yükeminge, etiyĭm barır* «Yükemin'e annem gitmez, babam gider»; *Bĭzniŋ awıl taw asta, anı sin tiz ğine kürmessiŋ* «Bizim köy dağın altındadır, sen onu hemen görmezsin» (Orta diyalekt, Glazov ağzı); *AŋqaĢeytĭ te ĭĢeytĭ* «Onun hakkında hiç kötü şey söylemek mümkün değil, her zaman çalışır» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı); *Sĭsniŋ yaqta pĭsniŋ kĭbĭk saslıq pulırmı?* «Sizin diyarınızda bizdeki gibi bataklık olur mu?»; *Min pĭtsen tsapkanta artım, pĭleklerĭm sıslap utırır* «Ot biçerken çok yoruldum,

[28] A. N. Kononov, **Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1956, s. 461; V. G. Grunina, **agm.,** s. 92-94; G. Sadvakasov, **Yazık Uygur Ferganskoy Dolını,** Ç. 2. – Alma-Ata, 1976., s. 21.
[29] V. G. Kondratyev, **age.,** s. 329.
[30] Ş. İ. Şukurov, **age**., s. 74-80.
[31] N. B. Burganova, **agm.,** 1974, s. 13.

ellerim sızlar»; *Qıslar tsay aĢap yatırlar* «Kızlar çay içerler» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tümen ağzı); *Kasannan nik kansirtlar men kilmesler?* «Niçin Kazan'dan konserlerle gelmezler?»; *Nuraniye Sattarovanı bĭzniŋ qalıq ken yaratatı: ul kilse, niler gĭne pirgelĭ pĭlmesler* «Nuraniye Sattarova'yı halkımız çok sever: o gelse, memnun etmek için neler yapmazlar»; *Kaçıp tor, min ülesĭm kilmes elĭ* «Kaç, ben şimdilik ölmek istemem»; *Tilivisır uwalğan, tawıĢıiĢtĭlĭr, üsĭn kürmesler* «Televizyon bozulmuş, sesi duyulur, ama hiçbir şey görülmez»; *Nitse mertebe çıqtım, palam, kĭr, palam, kĭr, ul kĭrmes* «Kaç defa yavrum gir diye çıktım, o girmez»; *Allağa Ġökĭr pĭste pik tınıç, pĭrew kilĭp paqmas* «Şükür, bizde çok sakindir, kimse uğramaz» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tevriz ağzı).

-ır biçiminin şimdiki zaman anlamını belirtme özelliği eski çağlardan beri devam eder. Bazı şimdiki Türk lehçelerinde (mesela, Türk, Azerbaycan, Yakut lehçelerinde) bu anlam onun temel anlamlarından sayılır. Onların bazılarında, mesela, Orta Asya ve Altay'daki Türk lehçelerinde[32] şimdiki zaman anlamı *-ır* biçiminin ikincil anlamı sayılır veya sadece belirli bir bağlam içinde ortaya çıkar. Birçok Türk lehçesinde de *-ır* biçiminin anlamında temel yeri belirsiz gelecek anlamı tutar.

Yukarıda belirtildiği gibi, gelecek zaman anlamına çeşitli modal nüanslar da katılabilir. *-ır* biçiminin tahmin nüansı onun ortaç temeli için hastır. Bu nüans zaman geçtikçe zaman biçiminin anlamında da yer almıştır. Bu anlam zenginliği sadece Tatar Türkçesi ağızları için has değildir. O birçok şimdiki Türk lehçesi için de hastır. *-ır* biçiminin modal anlamlarda kullanılması Türk lehçelerinin çeşitli çağlara ait olan anıtlarında da kaydedilmiştir. Bu biçim aşağıdaki modal anlamları belirtebilir:

1) Bütün diyalektlerde de, özellikle Orta diyalektin Kazan ardı ve Dağ tarafı ağızlarında *-ır* biçimi ikinci ve üçüncü şahıslarda belirli bir eylemin gerçekleşmesiyle ilgili olan ve tavsiye nüansı katılan emir, rica anlamında kullanılır: *Ezrek cimĭĢkitĭrdĭm, üzĭŋ cuwıp ez-mez aĢaptotarsıŋ* «Biraz yemiş getirdim, kendin yıkayıp azar azar yersin» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); *Ġpi söt kirek bulsa, mĭne mınnan alırsız* «Ekmek, süt gerek olsa, işte buradan alırsız» (Mişer diyalekti, Çistay ağzı); *Dcangır tuktasın da, kitĭrsĭz* «Yağmur bittikten sonra gidersiniz» (Mişer diyalekti, Çüpreli ağzı); Uramga çıkkaç, Sabirlarga da kĭrĭrsĭz «Dışarıya çıktıktan sonra Sabirlere de uğrarsınız» (Mişer diyalekti, Melekes ağzı); *Eytkennĭ gĭne kötĭp tormaslar, üzĭŋ barıp alırlar* «Sadece söylemeyi beklemek gerekmez, bazen kendin de gitmelisin»; *Tozı azırak bulğan, sala töĢterler* «Tuzu az olmuş, biraz daha katmak gerek» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı); *Barırlar, nige barmaslar anda!* «Gidiniz, niçin gitmezsiniz!»; *Utırıp tamaq yalğap alırlar* «Oturup biraz yemek yiyiniz»; *Kön buyı ĭĢledĭŋ, yal itĭp alırlar* «Gün boyu çalıştın, biraz istirahat edin» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Belirli bir bağlam içinde bu biçim geçmişte gerçekleşmemiş olan eylemle ilgili olan sitem ve esef anlamını belirtir: *ĬĢten qaytqas ezĭrek kĭrlerĭnĭ de cuwıp quyırlar, küp cıyılğan* «İşten sonra biraz çamaşırları da yıkarlar, çok çamaşır birikmiş» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Barıp qellerin bĭlĭp kilĭrler ebiyĭŋnĭŋ* «Gidip büyükannenin halini bilmek gerek» (Orta diyalekt**,** Kama önü ağzı); *Peyzrahmannı uyatmaslar, yoqlasın, pik arığan* «Peyzrahman'ı uyandırmayın, uyusun, çok yorulmuştur» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı). Sitem anlamı *idi* yardımcı fiiliyle kuvvetlendirilebilir: *Barır idĭŋ de, üzĭŋ kürĭp söyleĢĭp qaytır idĭn* «Gidip kendisiyle konuşman gerekti»; *Ezirek ataŋa bulıĢır idiŋ, ul bılay da kart kiĢi* «Biraz babana yardım etmen gerekti, o artık ihtiyar bir insandır» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı);

[32] E. A. Grunina, "Sootnoşeniye form nastoyaçşego i buduçşego vremyon po pamyatnikam turetskogo yazıka XIII-XVI vv.", **Voprosı Tyürkologii,** Moskva, 1965, s. 92-94.

2) Potansiyel olanak anlamını: *Kötibirek torığız elĭ, Nemiğalar kilĭp çıqmasmı* «Biraz bekleyin, belki Nemiğa'lar gelirler» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı); *ġundıy çiber bĭzniŋ kilĭn, qarap tuymassıŋ* «Gelinimiz o kadar güzel ki, seyrine doyum yoktur» (Orta diyalekt, Minzele ağzı); *Qesĭr aÇamasağız, yulta uylap parırsıs* «Şimdi yemezsiniz, yolda yiyersiniz» (Sibirya Tatarları, Tobol-İrtiş diyalekti, Tobol ağzı).

Bu anlama eylemin gerçekleşme olanağı nüansı katılabilir: *Ayaq astınnan alıp quymasağız, bĭrersĭ sörtĭnĭr elĭ* «Ayak altından almazsanız, birisi takılabilir»; *Üzĭŋ qaramıy bılay cĭrse, urın ĭske catır, Çıl bulır* «Böyle kendĭne bakmadan hayatını sürdürse, yatağa yatar» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı*); Öyge kĭrtĭp quymasaŋ, alırlar da kiterler* «Eve koymasan çalabilirler» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı);

3) Beklenilen tehlikeyi önlemek amacıyla yapılan ihtar anlamını[33]: *Qaynar aÇama,aÇqazınıŋ bozolır* «Sıcak yemek yeme, miden bozulur» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Pĭtsende kĭtsĭrtken küp, kĭtsĭrtĭr kulıgızını* «Piçen de ısırgan çoktur, elinizi ısırmasın» (Mişer diyalekti, Melekes ağzı); *Baqça qapqası tağın açıq qalğan, tavıqlar tütellernĭ bĭtĭrĭr* «Bahçe kapısı yine açık kalmış, tavuklar evlekleri bozarlar» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı);

4) Orta diyalektin ağızlarında birinci ve üçüncü teklik şahıs ve çoğul şekilleri *dip, dim* kelimeleriyle birlikte sık sık potansiyel olanak nüansı katılan niyet anlamında kullanılırlar: *Çeyge qarçıqlar cıyıp alırım dip toram* «Nineleri çay içmeye çağırmak istiyorum» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Malaynı bıyıl öylendĭrĭrbĭz dip uylıybız* «Oğlumuzu bu sene evlendirmek istiyoruz» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); *Olo qızım monda sad yasarmın dip cöri* «Büyük kızım burada bahçe yapmak istiyor» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı);

5) Tehdit nüansı katılan uyarma anlamını: *ġıpırt qına utırmasağız, iÇik aldına quwıp çığarırmın* «Sessizce oturmasanız avluya kovarım»; *Bügĭn de waqıtında qaytmasaŋ, uramda qunarsıŋ, tönle torıp cörĭr helĭm cuq* «Bugün de vaktinde dönmesen, dışarıda uyursun, gece kalkmaktan bıktım artık» (Orta diyalekt, Minzele ağzı).

Sebep-sonuç ilişkileriyle bağlı olan sert uyarma anlamını *-ır* biçimi *bul* «olmak» yardımcı fiiliyle birlikte belirtir: *Aŋa tağı bĭr süz eytĭr bulsağız, balam dimem* «Ona daha bir kelime derseniz, çocuğum demem»; *Anı Çuldıy mısqıl iter bulsaŋ, üzĭmde gĭne yeÇesĭn* «Onunla şöyle alay edersen, bende yaşasın» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Bu yapı şart anlamında da kullanılabilir: *Valentin ozaq torır bulmasa, ezĭrek köterbĭz* «Eğer Valentin orada uzun zaman kalmazsa, biraz bekleriz»; *AÇığıznıŋ Çulpası citer bulsa, qamıraÇını kübĭrek sal* «Eğer çorbanızın suyu yeterli olsa, erişteyi biraz fazla koy» (Orta diyalekt, Kama önü ağzı);

6) Şahsın gelecekte beklenilen eylemlerle ilgili olan subjektif duygularını, mesela, eylemin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesiyle ilgili olan sitem ve şahısın beklenilen eyleme göre olan ilgisizliğini: *Kirekmegen cirge kĭrmessĭŋ* «Gerekmeyen yere girmezsin»; *Bĭr waqıt üzĭ kilĭr elĭ* «Bir gün kendisi gelir»; *Külmegĭŋ buyalsa buyalır, Çunığına ĭlĭp quyıq* «Gömleğin kirlense kirlensin, işte sadece bunu asalım» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı);

7) Şahsın objektif varlığın olaylarını subjektif şekilde değerlendirmesi: *Bĭr soŋga qalğannan elle ni bulmas* «Bir defa geç kaldığından bir şey olmaz» (Orta diyalekt, Kama önü ağzı); *Kilgen qunaqqa alay tırpa bulırğa kilĭÇmes* «Gelmiş misafirlerle öyle kaba davranmak yaramaz» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *KĭÇĭsüz eyte dip, kĭÇĭbĭlen süleÇmitırmas kız kĭÇĭ* «Kınamadan korkup

[33] K. M. Lyubimov, "Sistema deyepriçastiya v sovremennom turetskom yazıke", **Sovetskaya Tyurkologiya,** 1977. - №4, s. 165.

kız kişiyle konuşmaktan durmaz» (Mişer diyalekti, Çüpreli ağzı); *Balam, kĭGğe usal süz at'ma yahGıbılmas* «Yavrum, insanla kaba konuşma, iyi olmaz» (Mişer diyalekti, Çistay ağzı).

Tatar Türkçesi ağızlarında *-ır* biçimi için has olan çok anlamlılık ilk önce onun kökünde yatan *-ır* ortacının Türk lehçelerinin en eski çağlarındaki özellikleriyle anlatılır. Birçok anıtlarda, ayrıca Göktürk anıtlarında *-ır* biçiminin şimdiki aktüel ve yine şimdiki mutat zaman anlamlarında kullanılması kaydedilmiştir, ama onun temel fonksiyonu şimdiki aktüel zamanı belirtmek olmuştur. *-ır* biçimi şimdiki-gelecek zaman fonksiyonunda kullanıldığında artık eski çağlarda birtakım ilâve nüansları, özellikle niyet ve potansiyellik nüanslarını belirtmiştir. *-ır* biçimi için her zaman zengin modal anlamlar has olmuştur. Bu anlamlar temel modal anlam sayılan ve daha sonra birçok Türk lehçesinde ve Tatar Türkçesinin ağızlarında gerçekleşmiş olan potansiyel olanak anlamı temelinde gelişmiş olabilirler. Çeşitli modal nüanslar katılan birçok zaman anlamlarını (şimdiki aktüel, şimdiki genel, gelecek zamanları) belirtebilmesi bu biçimin fonksiyonel-semantik bakımdan ayrılmasının daha sona ermediğini gösterir.

Böylece *-ır* biçimi Tatar Türkçesi ağızlarında zaman ve modal anlamları belirtir. Zaman anlamları arasında temel yeri belirsiz gelecek zaman anlamı tutar. Şimdiki mutat zamanda gerçekleşen eylemi şahsın veya nesnenin özelliği olarak belirtmek *-ır* biçiminin ikincil işlevi sayılır. Burada bu biçimin zaman anlamı dışında gerçekleşen eylemneri de belirtmek özelliğine sahip olduğu da vurgulanmalıdır. Bu özelliğe başka Türk lehçelerinde de rastlanır[34]. Türk lehçelerinin anıtlarında kaydedilmiş olan aktüel zaman anlamı Tatar Türkçesi ağızları için has değildir. Modal anlamlardan ilk plana *-ır* biçiminin eski özelliği sayılan ve sonra başka modal anlamların katıldığı potansiyel olanak anlamını belirtmek çıkar.

-ır gelecek zaman biçimi Tatar Türkçesi diyalektlerinin çekirdek unsuru sayılır. Aynı anlamlarda o, onun bütün ağızlarında da kullanılır. Yukarıda söylediklerimize göre *-ır* gelecek zaman biçiminin oluşma usulü bakımından Tatar Türkçesi diyalektleri için birbirlerinden o kadar ayrılmazlar. Fakat bu biçimin geniş ünlülü ekler yardımıyla oluşması daha çok Sibirya Tatarları diyalektleri için hastır. Aynı zamanda bu diyalektlerin bazı ağızlarında geniş ünlülerin daralmasına rastlanır. Bu da Orta diyalektin ağızları için has değildir (saklar > saklıyr, atar > atıyr vs.). Bu özellik Sibirya Tatarları ağızları için has olan özelliklerden sayılır.

Orta diyalektin bazı ağızları için ikinci teklik şahısta kısalmış ekin ve yine çoğul şahısta *-sığız* bileşik ekinin kullanılması hastır. Sibirya Tatarları ağızlarında hem bileşik, hem de kısalmış ekler kullanılır.

Mişer diyalekti başka diyalektlerden *-ır* gelecek zaman biçimi çekilişinin bir modele uydurulmuş olmasıyla ayrılır. Bununla o edebî dile çok benzer.

Gelecek zaman ve birinci teklik şahıs ve çoğul eklerinin kısalmış varyantlarının kullanılması Orta diyalektin özelliklerden sayılır. Bu varyantlar daha çok [*r*] ünsüzüne biten köklerden sonra kullanılırlar.

Olumsuz şekillerin oluşması ve çekilmesi bakımından ağızlarda aşağıdaki özellikler görülür. Orta ve Mişer diyalektleri için olumsuzluk şekli kökünün *-mas* eki yardımıyla yapılması hastır. Birinci teklik şahısta ona *-m* ve *-mın* şahıs ekleri eklenir. Onlardan birincisi üstün durumda bulunur. Tobol-İrtiş diyalektinde birinci teklik şahıs şekli yukarıda anılan eklerden başka *-man* eki yardımıyla (*min parman* «ben gitmem»), çoğul şekli ise *-mas* kökü temelinde oluşur (*pis parmaspıs* «biz gitmeyiz»). Bu Tobol-İrtiş diyalektinin onu başka diyalektlere karşı koyan en bariz özelliklerinden sayılır. Bundan başka Sibirya Tatarları diyalektleri diğerlerinden *-mastı* olumsuzluk

[34] E. A. Grunina, **İndikativ v Turetskom Yazıke (v Sravnitelno-İstoriçeskom Osveçşenii),** Avtoref. diss. ... d-ra filol. nauk, Moskva, 1978, s. 27.

şeklinin kullanılmasıyla da ayrılırlar. Bu biçim için özel çekiliş türü hastır (Baraba diyalektinde bütün şahıslarda da). *-mar* olumsuzluk şekli diyalektler sisteminin kenarında yer alır.

-ır gelecek zaman biçiminin olumsuzluk şekillerinin kullanılması bakımından Tatar diyalektleri sisteminde aşağıdaki özellikler ayrılır:

1) *-mar* biçiminin izoglosu küçük adacıklar şeklinde Perm Tatarlarının bazı ağızlarında ve Tobol-İrtiş diyalektinin Bataklık tarafı ağzında yer alır. Tatar diyalektleri sistemi dışında o Gagauz, Azerbaycan, Türkmen lehçelerinde geçer;

2) *-mastı* biçiminin izoglosu da dar yayılış alanına sahiptir ve sadece Baraba diyalektini ve Tobol-İrtiş diyalektinin bazı ağızlrını kapsar. Türk dilleri sisteminde bu izoglosun merkezi olarak Altay ve Çuvaş lehçeleri sayılır. O Karaim Türkçesinde de geçer.

-açaq biçimi

-açaq gelecek zaman biçimi bu biçimin ortacı gibi Tatar Türkçesi ağızlarında geniş şekilde yayılmamıştır. Mişer ve Sibirya Tatarları ağızlarında bu biçim kategorik gelecek zaman anlamında yegâne örneklerde kaydedilmiştir. Bu da Orta diyalektin komşu ağızlarının veya edebî dilin etkisi sonucu olarak anlatılabilir. Sibirya Tatarları ağızlarında fiilden türeme isim anlamında kullanılır. *-açaq* gelecek zaman biçimi genellikle Orta diyalektin ağızlarında (Kazan ardı, Dağ tarafı, Berengĭ, Minzele ağızlarında) kullanılır. Orta diyalektin başka ağızlarında ise (İçkin, Nogaybek, Zlatoust, Krasnoufimsk, Perm ağızlarında) onların bazılarındaki aktifliğine rağmen bu biçime seyrek rastlanır[35]. N. B. Burganova'nın gözlemlerine göre o geniş yayılış alanına sahip değildir[36]. Bizim malzemelerimiz onun Kazan ardı-Döbyaz ağzında aktif olduğunu göstermektedir.

-açaq gelecek zaman biçimi *-açaq*, *-eçek* (ünsüzlerden sonra), *-yaçaq, -yeçek* (ünlülerden sonra) ortacı temelinde oluşmuştur. Orta diyalektin ağızlarında bu biçim şahıs ekleri yardımıyla çekilebilir:

min al-açaq-mın	biz al-açaq-bız
sin al-açaq-sıŋ	sĭz al-açaq-sız (-sığız)
ul al-açaq	alar al-açaq (-lar)

Örnekler: *Elĭ kĭǦĭğĭne bar dip tırdım, elĭ min bik yahǦłap eyteçekmin* «Kişiler olduğu için söylemedim, ama mutlaka söyleyeceğim»; *Bĭrer waqıt sin retlĭ ğĭne kĭǦĭqıtırtmıy cörĭyeçeksĭŋmĭ?* «Bir zaman insanları sinirlendirmeden yürüyecek misin?»; *Qodalar yağına da baraçaqbız, üzĭbĭzge de çaqıraçaqbız* «Dünürlere de gideceğiz, bize de davet edeceğiz»; *Elĭ ğĭne eytesĭz, kitkeç, ınıtaçaqsız* «Siz şimdi böyle diyorsunuz, gidince unutacaksınız» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Buna rağmen yukarıda anılan ağızlar için bu biçimin şahıs zamirleri yardımıyla çekilmesi tipiktir:

min bar-açaq	bĭz bar-açaq
sin bar-açaq	sĭz bar-açaq
ul bar-açaq	alar bar-açaq (-lar)

[35] F. S. Bayazitova, "Tüben Kama tiresindegi kireşin tatarları söyleşinin fonetik hem grammatik üzinçelikleri", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii,** Kazan, 1974.
[36] N. B. Burganova, **agm.,** 1974, s. 140.

Örnekler: *Sin sötiŋnĭ ayırtıp kuy, bĭz bit irtege Qazanğa kiteçek* «Sen sütünü ayırt, biz yarın Kazan'a gideceğiz»; *Kür de tor, min anı tağı onotaçaq* «İşte görürsün, ben onu yine unutacağım» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı).

Burada *-açaq* biçiminin Orta diyalektin ağızlarında daha çok üçüncü şahısta kullanıldığını belirtmek gerek: *Uylama da ul ana baĢ birmeyeçek* «Düşünme bile, o ona boyun eğmeyecek»; *Fatihqa quĢsaŋ, mĭne digen itĭp ĭĢleyeçek* «Fatih'ten istesen, çok iyi şekilde yapacak» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

-açaq gelecek zaman biçiminin olumsuz şekli aşağıdaki usullerle yapılır:

a) *-ma, -me* olumsuzluk eki yardımıyla *(barma-yaçaq-mın, barma-yaçaq-sın, barma-yaçaq vs.)*. Ama ağızlar için daha çok bu biçimin şahıs ekleri olmadan kullanılması hastır: *Min aŋa küterĭlĭp te qaramayaçaq* «Ben ona gözlerimi bile kaldırmayacağım»; *Bĭl de tor, sin anda büten barmayaçaq* «Bil, bundan sonra sen oraya hiçbir zaman gitmeyeceksin»; *Bĭz anı bĭrqayçan da kürmeyeçek* «Biz onu başqa hiçbir zaman görmeyeceğiz» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Bu bozawdan retlĭ sıyır çıqmayacaq* «Bu buzağıdan iyi inek yetişmeyecek»; *Eytesĭ de cuq, ul siniŋ süznĭ tıŋlamayaçaq* «Söylemek bile faydasız, o seni dinlemeyecek» (Orta diyalekt, Dağ tarafı ağzı); Ilını ılılamağan üzĭ ılılık kürmeyeçek «İhtiyarlara saygı göstermeyenin kendisi de sayılmaz» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı);

b) *tügĭl* kelimesi yardımıyla:

min alaçaq tügĭl	bĭz alaçaq tügĭl
sin alaçaq tügĭl	sĭz alaçaq tügĭl
ul alaçaq tügĭl	alar alaçaq tügĭl

Örnekler: *Min siŋa ulım dip eyteçek tügĭl, alay ĭĢlesen* «Öyle yapsan ben sana oğlum demeyeceğim»; *Sin anı ğümĭrĭŋde de küreçek tügĭl* «Sen onu hiçbir zaman görmeyeceksin»; *Bĭz anı ğafu iteçek tügĭl* «Biz onu affetmeyeceğiz» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Şahıs eklerinin *tügĭl* kelimesine eklenme olayları kaydedildi:

min baraçaq tügĭl-min	bĭz baraçaq tügĭl-bĭz
sin baraçaq tügĭl-sĭŋ	sĭz baraçaq tügĭl-sĭz
ul baraçaq tügĭl	alar baraçaq tügĭl

Örnekler: *Min isende sin alarğa baraçaq tügĭlsĭŋ, aŋa ülgende de rizalıq bireçek tügĭlmĭn* «Ben sağken sen onlara gitmeyeceksin, onun için hiçbir zaman izin vermeyeceğim» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı);

c) *-açaq* isim-fiil biçiminin bütün şahıs ekleri ve *yuq, cuq* «yok» modal kelimesiyle kullanılmasıyla. Olumsuzluk şeklinin bu şekilde oluşma usulü hemen *-açaq* gelecek zaman biçiminin kullanıldığı bütün ağızlar için de hastır. Burada bu olumsuzluk şekli için her zaman kesinlik anlamının has olduğunu belirtmek gerek:

minĭm baraçağ-ım yuq	bĭznĭŋ baraçağ-ıbız yuq
sinĭŋ baraçağ-ıŋ yuq	sizniŋ baraçağ-ığız yuq
anıŋ baraçağ-ı yuq	alarnıŋ baraçaq-ları yuq

Örnekler: *Moŋançı barmadım, monnan soŋ da baraçağım yuq* «Şimdiye kadar gitmedim, bundan sonra da gitmeyeceğim»; *Sin anı küreçegĭŋ, bĭleçegĭŋ yuq* «Sen onu hiçbir zaman

görmeyeceksin, bilmeyeceksin»; *Ayırılıp çıqmasağız, alar bĭlen retlĭ kön küreçegĭgĭz yuq* «Ayrılmazsanız, onlarla rahat geçinemeyeceksiniz» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

-ır biçiminden farklı olarak *-açaq* gelecek zaman biçimi polisemantik değildir.

1. Bu biçimin temel anlamı kategorik iddia nüansı katılan beklenilen eylemdir: *Bĭlem dip uylamasın, min anı eytmeyeçekmĭn* «Bileceğim diye ummasın, ben onu söylemeyeceğim» (Orta diyalekt, Nogaybek ağzı); *Kür de tor, tĭgĭ barıbĭr Gölfirege öyleneçek* «İşte görürsün, o Gölfire'yle evlenecek»; *Uylamayaçaqmın da, sağınmayaçaqmın da, isen gĭne hĭzmet itĭp qaytsın* «Düşünmeyeceğim, özlemeyeceğim, sadece askerliğini bitirip sağ dönsün»; *Selime qulına ĭlektĭmĭ, ul anıŋ kiregĭn bireçek* «Selime'nin eline düşse, o ona gösterecek» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

2. *-açaq* biçiminin gelecek zaman anlamına gereklilik, zorunluluk nüansları katılır: *Sarıqları simĭz çıqqan, bazarları yahĢı turı kilse, bĭr siksen sum çığaraçaqlar* «Koyunları semiz çıkmış, pazarlarını iyi yaparsalar seksen ruble kazanacaklar»; *Kĭller bılay torsa, uraqnı tiz bĭtĭreçekler* «Günler böyle dursa, orağı çabuk bitirecekler» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

3. *-açaq* biçimi şahsın iradesine bağlı olmayan, zaruri, belirli urallara uygun olan eylemi de belirtmek için kullanılır. Bu zaman, mutat şimdiki zamana denk olur: *Yaz üzĭnĭkĭn iteçek, bu qar may baĢına qalmayaçaq, ĭriyeçek* «Her şeye rağmen ilkbahar kendi işini yapacak, bu kar mayıs başlarına kadar kalmayacak, eriyecek»; *Ġr irlĭgĭn iteçek, süzĭn birmeyeçek* «Erkek erkek olup kalacak, sözünden dönmeyecek» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Bılay tırdımı, tizden qatıracaq, qar töĢeçek* «Böyle devam ederse, donacak, kar yağacak» (Orta diyalekt, Berengĭ ağzı).

4. Bazı durumlarda *-açaq* biçimi temel anlamına aksi halde eylemin gerçekleşmesi ile ilgili şüphe, tahmin anlamını belirtir. Bu anlam daha çok geniş bağlam içinde ortaya çıkar ve genellikle soru ve belirsiz zamirler yardımıyla gerçekleşir: *Selime bik masaymasın, nindi kilĭn ĭlegeçek bit elĭ* «Selime pek kurumlanmasın, şimdilik ne gibi gelin düşeceği belli değil ya»; *Nerse bulaçaqnı kĭm bĭlsĭn?* «Gelecekte ne olacağını kim bilir?»; *Duhtırlar mınıŋ awıruwın caqınnarına eyteçekler miken?* «Doktorlar onun hastalığı hakkında yakınlarına söyleyecekler mi?» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağız).

-açaq biçimi Oğuz dilleri için has olan özelliklerden sayılır. Onun Orta diyalektin ağızlarında kullanımasının sebebi hâlâ açıklanamamıştır. B. A. Serebrennikov'un bu biçimin eski kitap Türkçesinin etkisi sonucunda yayılması hakkındaki hipotezine az inanılır, çünkü o Orta diyalektin ağızlarında, özellikle Kazan ardı ve Dağ tarafı ağızlarında kullanılır. Başka ağızlarda ise ona seyrek rastlanır. B. A. Serebrennikov'un *-açaq* biçiminin Tatar halkının oluşmasına katılan Nogay Türkçesinin mirası olduğu hakkındaki diğer görüşü daha büyük dikkate lâyıktır. Gerçekten, bu biçime Nogay Türkçesiyle ortak olan başka özelliklerin aktif şekilde kullanıldığı bütün dil seviyelerinde de rastlanır. Bazı bilginler Nogay Türkçesinin Kazan ardı-Döbyaz ağızlarının oluşmasına katılması hakkındaki fikri öne sürüyorlar. Fakat Oğuz lehçeleri için has olan *-açak* biçimi Orta diyalektin ağızlarını Oğuz dillerine yaklaştıran bir takım başka özelliklerin bulunduğu ağızlarda da kullanılır. Bu polisemantik *-ası* (ortaç, mastar, gelecek zaman biçimi anlamlarında kullanılır), *-malı, -mağa, -mak, -ma, -dık* biçimleridir vs. İşte bu biçimler yukarıda anılan ağızların oluşmasına katılan Oğuzların bulunduğuna delil değil mi? Veya bu ortak dil özellikleri uzak tarihlerde mevcut olan Oğuz-Kıpçak birliği döneminde oluşmamış mı? Biz son hipotez gerçeğe daha yakın diye düşünüyoruz. Daha doğrusu bu özellikler artık eski Bulgar Türkçesi için has olmuşlardır. Buna Oğuz lehçelerini hem Orta diyalektin ağızları, hem de Çuvaş Türkçesiyle yaklaştıran ortak özellikler gösterir. Bu bakımdan bizim fikrimiz belirli bir derecede B. A. Serebrennikov'un bir takım ortak özelliklere sahip olan İdil-Kama dil birliği hakkındaki hipotezine

benzer[37]. Ama bununla birlikte *-açaq* gelecek zaman biçiminin diğer çağdaş Kıpçak lehçelerinde de, mesela, Nogay, Kumuk, Karakalpak ve yine Özbek lehçelerinde de kullanıldığını belirtmek gerek.

-açaq biçimi diyalektler sisteminin çekirdek unsuru değildir. O sadece Orta diyalekt için hastır. Bu biçimin bulunmasıyla Orta diyalekt Tatar Türkçesinin başka diyalektlerine karşı koyulur. Ama burada *-açaq* gelecek zaman biçiminin dar yayılış alanına sahip olduğunu belirtmek gerek. Tatar Türkçesi diyalektleri sistemi dışında bu biçimin izoglosu genellikle Oğuz lehçelerinden geçer.

-ası biçimi

Orta diyalektin bazı ağızlarında (mesela, Kazan ardı ve Kama önü Kreşinleri-Hristiyan Tatarları ağızlarında) gelecek zaman anlamında *-ası* biçimi kullanılmaktadır. Onun bu anlamda kullanılması Mişer ve Sibirya Tatarları diyalektleri için has değildir. *-ası* gelecek zaman biçimi *-ası, -esĭ* ortacı temelinde oluşur ve şahıs zamirleri yardımıyla çekilir:

min bar-ası	biz bar-ası
sin bar-ası	siz barası
ul bar-ası	alar bar-ası (-lar)

Soru şekli *-ası* temeline eklenen *-mı, -mĭ* eki vasıtasıyla yapılır. Bu zaman gelecek zaman anlamına zorunluluk, gereklilik, yükümlülük nüansları katılır: *Ul bĭzge kilesĭmĭ?* «O bize gelecek mi?»; *Kibĭtke barasıma miŋa?* «Ben mağazaya gitmeli miyim?»; *Sĭz Ehetlerniŋ tuylarına qatnaĢasımı?* «Siz Ehet'lerin düğününe katılacak mısınız?» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Olumsuzluk şekli *tügĭl* «değil», seyrek olarak *cuq, yuq* «yok» kelimeleri vasıtasıyla yapılır: *Bılay ĭĢlesek, bĭz mını bügĭn bĭtĭresĭ tügĭl* «Böyle çalışsak, biz bunu bugün bitiremeyeceğiz»; *Raziya bügĭn ĭĢke çığası tügĭl, Ģafrlar aĢata* «Raziya bugün işe çıkmayacak, şoförleri yediriyor»; *Ğaliehmet qaytmasa, ul bu ĭĢĭnnen tiz gĭne çığası tügĭl* «Aliehmet dönmese, o bu işinden yakın arada çıkmayacak»; *Ğelime siliy baĢlasa, anıŋ süzĭ bĭtesi de cuq* «Alime konuşmaya başlasa, hiç durmayacak»; *ġuĢıkĭnge hetlĭ barmağannı, hezĭr gĭne barasım cuq* «Bu güne gitmedim, bundan sonra da gitmeyeceğim» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı).

Orta diyalekt ağızlarında *-ası* gelecek zaman biçimi aşağıdaki anlamları belirtir:

1) Gelecekte mutlaka gerçekleşecek olan eylemi: *Ġrtege mında kilĭp cıyasılar sötnĭ* «Yarın buraya gelip toplayacaklar sütü»; *Bırçılma, Nemiğa üzĭ kitĭresĭ aqçanı* «Merak etme, Nemiğa parayı kendisi getirecek»; *Helimnerde irtege tuy bulası* «Helimlerde yarın düğün olacak» (Orta diyalekt, Kazan ardı ağzı); *Eninĭŋ resĭmĭn Valintin ĭĢletesĭ* «Annenin resmini Valentin yaptıracak» (Orta diyalekt, Kama önü ağzı);

2) Şahsın eylemin belirsiz gelecekte gerçekleşmesiyle ilgili olan kararsızlığını, tahminini, şüphesini. Bu anlam genellikle modal kelimelerle kuvvetlendirilir*: Ĭzĭp kĭne yazmağan, elle bügĭn qaytası, elle atna azağında qaytası* «Tam olarak yazmamış, belki yarın, belki hafta sonunda dönecek»; *Elfinur bügĭn qaytasımı iken?* «Elfinur bugün dönecek mi?»; *Elle qunaq kilesĭ miken, uç töbim qıçıta* «Belki misafirler gelir, elim kaşınır» (Orta diyalekt, Kama önü ağzı).

[37] B. A. Serebrennikov, "O nekotorıh otliçitelnıh priznakah Voljsko-Kamskogo yazıkovogo soyuza", **Yazıkovıyı Kontaktı v Başkirii,** Ufa, 1972, s. 17.

Bilindiği gibi, *-ası* biçimi Oğuz dilleri için has olan özelliklerden sayılır. Burada belirten ve yüklem vazifelerini görür. Yüklem işlevinde genellikle gereklilik kipi biçimi olarak kullanılır. Türk dilinde *-ası* biçimi gelecek zaman anlamında kullanılır. O bu dilin bazı anıtlarında gelecekte gerçekleşmesi beklenilen sabit özelliğin taşıyıcısı anlamında da kaydedilmiştir.

-ası gelecek zaman biçimi Orta diyalektye özgü bir özellik sayılır. O diyalektler sisteminin kullanılması zorunlu olmayan unsurlarından biridir ve onun çekirdek kısmına girmez. Orta diyalektin sisteminde bile gelecek zamanın bu biçimi sınırlı şekilde kullanılır ve sadece belirli ağızlarda yer alır. Tatar Türkçesi ağızları sistemi dışında *-ası* gelecek zaman biçiminin izoglosu Oğuz lehçelerinden geçer.

-maq biçimi

Baraba diyalektinde gelecek zaman anlamında birinci grup ekleriyle çekilen *-maq* biçimi kullanılmaktadır:

min parmaq-mın	pis parmaq-pıs (-lar)
sin parmaq-sıŋ	sis parmaq-sıŋıs (-sıs)
ul parmaq	alar parmaq (-tır, -lar)

-maq gelecek zaman biçiminin aynı diyalektde kullanılan *-maq* ortaç temeliyle sıkı bağlantısı vardır. Bu biçim gelecek zamana ait olan tahmin ve niyet modal nüansları katılan eylemi belirtir: *Min te almaqmın antay peltenĭ* «Ben de bunun gibi paltoyu alacağım»; *Öynĭ yaŋatan qılmaqpıs* «Evi yeniden yapmak istiyoruz»; *Lawkağa parmakmısıŋ?* «Mağazaya gidecek misin?»; *Köp pulmaqsıŋma monta?* «Burada uzak mı olacaksınız?»; *Ul intĭ qıslarınta yeĞenektĭr* «O galiba kızlarında yaşayacak».

Baraba diyalektinde *-maq* biçimi temelinde dilek ve niyet kipleri oluşmuştur. Burada *-maq* biçiminin Baraba ve Tobol-İrtiş ağızlarında eylemin gerçekleşmesiyle ilgili olan hayret, şaşkınlık anlamlarını belirtip aktif şekilde soru cümlelerinde kullanılmasını belirtmek gerek. Bundan başka bu biçim Tobol-İrtiş ağızlarında tahmin gelecek zaman anlamını belirten mastar fonksiyonunda kullanılır.

Niyet, tahmin nüansları katılan *-maq* gelecek zaman biçiminin kullanılmasıyla Baraba diyalekti Kazak Türkçesine benzer. Burada bu biçim gösterilen fonksiyonda aynı anlamda kullanılır. Ama aynı zamanda *-maq* biçimi Kazak Türkçesinde çekimli biçimde belirsiz özelliği taşımaktadır[38]. Yüklem fonksiyonunda bu biçim gelecek zaman anlamını belirtip Uygur Türkçesinde de kullanılır[39].

-maq gelecek zaman biçimi diyalektler sisteminin unsurlarından değildir. Bu zaman biçimi Sibirya Tatarlarının bütün ağızlarında bile kullanılmaz. Buna rağmen *-maq* gelecek zaman biçimi Sibirya Tatarları diyalektlerinin tasnifi özelliklerinden sayılmaktadır.

Bu biçimin izoglosu dar alanda yer alır ve sadece Baraba diyalektini kapsar. Tatar Türkçesi diyalektleri sistemi dışında *-maq* gelecek zaman biçiminin izoglosu Kazak ve Uygur dillerini kapsar. Onun merkezi Kazak Türkçesi sayılır. Baraba diyalekti ve Uygur Türkçesi özel titreşim alanlarını meydana getirirler. *-maq* biçiminin Baraba diyalektinde gelecek zaman anlamında kullanılması bu diyalektyle bir takım ortak özellikleri olan Kazak Türkçesinin kuvvetli etkisi sonucu olarak anlatılabilir.

[38] **Sovremenniy Kazahskiy Yazık,** Alma-Ata, 1962, s. 340-341.
[39] K. M. Meliyev, **İmena Deystviya v Sovremennom Uygurskom Yazıke**, Moskva, 1964, s. 34.

-ğalaq biçimi

Tatar Türkçesinin başka ağızlarından Baraba diyalekti *-ğalaq, -gelek* gelecek zaman biçiminin kullanılmasıyla ayrılır. Bu biçim *-ğalaq* ortacı temelinde birinci grup şahıs ekleri yardımıyla oluşur:

min parğalaq-mın	pĭs parğalaq-pıs
sin parğalaq-sıŋ	sĭs parğalaq-sıs
ul parğalaq	alar parğalaq

Burada *-ğalaq* gelecek zaman biçiminin Baraba diyalektinde sınırlı şekilde kullanıldığını belirtmek gerekir. O beklenilen, gerçekleşme anına yakın olan eylemi belirtir: *Qısım uquwın pĭtkelek* «Kızım tahsilini bitiriyor»; *Sin torğalaqsınmı?* «Sen kalkıyor musun artık?»; *Pĭtsennĭ pĭtĭrgelek pĭs pı atnata* «Bu hafta ot biçmeyi bitiriyoruz» (Sibirya Tatarları, Baraba diyalekti).

Gelecek zaman anlamında *-ğalak* biçimi Sibirya'daki Türk dilleri (Altay, Tuva, Şor, çulım dilleri) için hastır[40].

Kısa sonuçlar

1. Tatar Türkçesi ağızlarında gelecek zaman anlamı *-ır, -açaq, -ası, -maq, -ğalaq* biçimlerinde gerçekleşir.

2. *-ır* gelecek zaman biçimi bütün diyalektlerde de kullanılır ve bundan dolayı diyalektler sisteminin çekirdek unsurlarından sayılır. Bu biçim geniş anlama sahip ve çeşitli diyalektlerde şimdiki zamanda gerçekleşen veya gelecek zamanda beklenilen eylemi belirtmek için kullanılır. Diyalektlerde *-ır* biçimi için relatif kullanılış hastır ve dolaylı kiplerin anlamlarında kullanılabilir. Bu biçimin mutat şimdiki zaman anlamında kullanılması ilk önce Sibirya Tatarları diyalektleri için hastır. Anlam özellikleri bakımından Tatar Türkçesi diyalektleri sisteminde o önemli izoglosları meydana getirmez. Ama onun Orta diyalektin *-ası* ve *-açaq* biçimlerinin aktif oldukları kenar ağızlarındaki aktifliğini belirtmek gerek.

İkinci çoğul şahısın bileşik *-sığız (-sıŋız)* ekinin izoglosu küçücük adacıklar biçiminde Kazan ardı topraklarında (Orta diyalektin Kazan ardı ağızları) ve Novosibirsk bölgesinde (Baraba diyalekti) yer alır.

İkinci şahsın kısalmış *-ŋ, -ğız* eklerinin izoglosu Güney Ural ve Ural ardı topraklarında yayılmış olan Tatar ağızlarını kapsar. Bu izoglosun merkezi olarak Başkurt Türkçesinin doğu diyalekti ağızları sayılır.

İkinci çoğul şahsın kısalmış *-ırs* eki izoglosu Tobol-İrtiş diyalektinin Bataklık tarafı, Tevriz ağızları sınırlarında meydana gelir. Tatar Türkçesi diyalektleri sistemi dışında bu izoglos Karaim ve Türkmen lehçelerinden geçer.

-mas-mın, -mas-pın eklerinin (birinci teklik şahıs ve çoğul) izoglosu Tobol-İrtiş diyalektinin bazı ağızlarını kapsar. Bundan sonra o Altay, Hakas, Şor lehçelerinden geçer. Bu bakımdan Tatar ağızları titreşim alanını meydana getirirler.

-mar olumsuzluk şekli dar yayılış alanına sahiptir. Bu biçimin izoglosu Orta diyalektin bazı ağızlarını ve Sibirya Tatarlarının diyalektlerini kapsar. Tatar diyalektleri sistemi dışında bu izoglos

[40] A. P. Dulzon, "Liçno-vremennıyı formı çulımsko-tyürkskogo glagola", **Uçyonıyı Zapiski Hakasskogo Naucno-İssledovatelskogo İnstituta Yazıka, Literaturı i İstorii**. Vıp. VIII., Abakan, 1960, s. 121.

Gagauz, Türkmen ve Azerbaycan dillerini kapsar. *-mastı* olumsuzluk şeklinin izoglosu da dar yayılış alanına sahiptir. Onun merkezi Baraba diyalektidir. Tevriz ağzı titreşim alanını oluşturur. Sibirya Tatarlarının diyalektleri Altay Türkçesiyle birlikte tam bir dil alanını meydana getirirler. Bundan sonra bu izoglos Çuvaş (bütün şahıslarda da) ve Karaim (üçüncü şahısta) dillerini kapsar.

3. *-ası, -açaq, -maq, -ğalaq* biçimleri bütün özel sistemlerde de mevcut değildirler. Onlar diyalektler sisteminin kullanılması zorunlu olmayan unsurlarındandır ve onun taşrasını oluştururlar. Mesela, *-ası, -açak* gelecek zaman biçimleri sadece Orta diyalektin bazı ağızları için hastır. Demek onlar Orta diyalektin bile çekirdek kısmına girmezler. Buna rağmen bu biçimler onun önemli tasnifi özelliklerinden sayılırlar.

-ası, -açaq biçimleri izoglosları genellikle Orta diyalektin Kazan ardı ağızlarında yer alırlar. Başka ağızlarda bu biçimler seyrek kullanılırlar. Tatar Türkçesinin diyalektler sisteminin dışında bu izoglos Oğuz dillerini kapsar. Kıpçak lehçelerinde yukarıda anılan biçimler aktif kullanılmazlar, burada onların anlamları ve fonksiyonları da sınırlanmıştır. Sibirya Tatarlarının diyalektleri başka özel sistemlere *-maq, -ğalaq* gelecek zaman biçimlerinin bulunmasıyla karşı koyulurlar. Bu biçimler için ikinci çoğul şahsn kısalmış *-ırs* ekinin ve *-mastı* olumsuzluk biçiminin kullanılması hastır.

-maq, -ğalaq biçimlerinin izoglosu Baraba diyalektinde yer alır. Yukarıda anılan gelecek zaman biçimlerin kullanılmasıyla Baraba diyalekti bir taraftan Kazak Türkçesine *(-mak)*, diğer taraftan Sibirya'daki Türk dillerine *(-ğalak)* çok benzer.

4. Mişer diyalekti için gelecek zaman biçimlerinin kullanılışında bir modele uygunluk hastır. Bu diyalektde gelecek zamanın yegâne biçimi olarak *-ır* biçimi kullanılır. Mişer diyalekti bir modele uygunluğu bu biçimin çekilişinde de korur. Bu bakımdan o diğer Kıpçak lehçelerine benzer.

KAYNAKÇA

BASKAKOV N. A., İNKİJEKOVA-GREKUL A.İ., "Hakasskiy yazık. Fonetiçeskaya struktura. Slovarnıy sostav i grammatiçeskiy stroy", **Hakassko-Russkiy Slovar**, Moskva, 1953.

BAYAZİTOVA F. S., "Tüben Kama tiresindegi kireşin tatarları söyleşinin fonetik hem grammatik üzinçelikleri", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii,** Kazan, 1974.

BURGANOVA N. B., "Govor karimskih i glazovskih tatar", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii**, Kazan, 1962.

BURGANOVA N. B., "O vremennıx formax glagolov izyavitelnogo nakloneniya v zakazanskix govorax", **Materialı po Tatarskoy Dialektologii,** Kazan, 1974.

ÇARIYAROV B., **Gunorta-Gunbatar Turki Dillerde İşlik Zamannarı,** Aşgabat, 1969.

ÇARIYAROV B., **Vremena Glagola v Tyürkskih Yazıkah Yugo-Zapadnoy Gruppı,** Avtoref. diss. ... d-ra filol. nauk. – Aşhabad, 1970.

DIRENKOVA N. P., **Grammatika Xakasskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1941.

DIRENKOVA N. P., **Grammatika Oyrotskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1940.

DMİTRİYEV N. K., **Grammatika Kumıkskogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1940.

DULZON A. P., "Liçno-vremennıyı formı çulımsko-tyürkskogo glagola", **Uçyonıyı Zapiski Hakasskogo Nauçno-İssledovatelskogo İnstituta Yazıka, Literaturı i İstorii**. Vıp. VIII., Abakan, 1960.

EFLETUNOV E. Ş., **BASSRnın Könbatış Hem Könyak-Könbatış Rayonnarında Yeşewçi Tatarlar Söyleşinin Til Üzinçelikleri**, Diss. ... kand. filol. nauk. – Kazan, 1960.

FAZIKOVA E. İ.- M. T. ZİYATOVOY, **İzıskannıy dar tyürkskomu yazıku. Grammatiçeskiy traktat XIV veka na arabskom yazıke. Vvedeniye, leksiko-grammatiçeskiy oçerk, perevod, glossariy. Grammatiçeskiy ukazatel,** Taşkent, 1978.

GRUNİNA E. A, **İndikativ v Turetskom Yazıke (v Sravnitelno-İstoriçeskom Osveçşenii),** Avtoref. diss. ... d-ra filol. nauk, Moskva, 1978.

GRUNİNA E. A., "Sootnoşeniye form nastoyaçşego i buduçşego vremyon po pamyatnikam turetskogo yazıka XIII-XVI vv.", **Voprosı Tyürkologii,** Moskva, 1965.

İVANOV S. N., **Rodoslovnoyo Drevo Tyürok Abu-l Gazi-Hana... Grammatiçeskiy Oçerk (İmya i Glagol. Grammatiçeskiye kategorii),** Taşkent, 1969.

KONDRATYEV V. G., **Oçerk Grammatiki Drevnetyürkskogo Yazıka,** Leningrad, 1970.

KONONOV A. N., **Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıka,** Moskva-Leningrad, 1956.

LYUBİMOV K. M., "Sistema deyepriçastiya v sovremennom turetskom yazıke", **Sovetskaya Tyurkologiya,** 1977. - №4.

MAHMUTOVA L. T., **Opıt İssledovaniya Tyürkskih Dialektov. Mişarskiy Dialekt Tatarskogo Yazıka,** Moskva, 1978.

ŞÇERBAK A. M., **Grammatiçeskiy Oçerk Yazıka Tyürkskih Tekstov X-XIII vv. İz Vostoçnogo Turkestana,** Moskva-Leningrad, 1961.

MELİYEV K. M., **İmena Deystviya v Sovremennom Uygurskom Yazıke**, Moskva, 1964.

MUSAYEV K. M., "Karaimskiy yazık", **Yazıki Narodov SSSR. T. 2. Tyürkskiye Yazıki,** Moskva, 1966.

POKROVSKAYA L. A., **Grammatika Gagauzskogo Yazıka. Fonetika i Morfologiya,** Moskva, 1966.

RASSADİN V. İ., **Morfologiya Tofalarskogo Yazıka v Sravnitelnom Osveçşenii,** Moskva, 1978.

SADVAKASOV G., **Yazık Uygur Ferganskoy Dolını,** Ç. 2. – Alma-Ata, 1976.

SEREBRENNİKOV B. A., "O nekotorıh otliçitelnıh priznakah Voljsko-Kamskogo yazıkovogo soyuza", **Yazıkovıyı Kontaktı v Başkirii,** Ufa, 1972.

Sovremenniy Kazahskiy Yazık, Alma-Ata, 1962.

ŞUKUROV Ş. İ., **İstoriya Razvitiya Glagolnıh Form Uzbekskogo Yazıka,** Taşkent, 1966.

TENİŞEV E. R., "Ukazatel grammatiçeskih form k «Divanu tyürkskih yazıkov» Mahmuda Kaşgarskogo", **Voprosı Kazahskogo i Uygurskogo Yazıkoznaniya. Trudı İnstituta Yazıkoznaniya AN Kaz SSR,** Alma-Ata, 1963.

TUMAŞEVA D. G., "Osobennosti glagolnıh form v tobolskom govore tatarskogo yazıka", **Uçyonıyı Zapiski Kazanskogo Un-Ta,** t. 119, kn. 6, 1959.

TUMAŞEVA D. G.,**Dialektı Sibirskix Tatar,** Kazan 1977.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.153-167 , TURKEY

PARİS DOĞU DİLLERİ VE MEDENİYETLERİ ENSTİTÜSÜ TÜRKOLOJİ BÖLÜMÜ DERSLERİ VE BU BÖLÜME DEVAM EDEN ÖĞRENCİLERİN YAZILI ANLATIM BECERİLERİ*

Ayşe YÜCEL ÇETİN[*]
A. Derya ESKİMEN[**]

ÖZET

Araştırma, *Paris Doğu Dilleri* ve Medeniyetleri Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümü'nde (Institut National des Langues et Civilisations Orientales: INALCO) uygulamalı olarak yapılmıştır. INALCO'da 2011-2012 eğitim öğretim yılında verilen dersleri ve burada eğitim gören öğrencilerin yazılı anlatım becerilerini belirlemek amacıyla yapılan bu araştırma, niteliği yönünden, "uygulamalı bir saha araştırması"dır. Değerlendirme sonunda, derslere ait veriler tablolar halinde sunulmuş, yazılı anlatıma ait veriler ise, gramer hataları, anlatım bozuklukları, yazım yanlışları vb. olarak tespit edilmiştir. Bu hataların sebepleri tartışılmış, ardından önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: INALCO, 2011-2012 eğitim öğretim yılı dersleri, Türkçe yazılı anlatım

LECTURES OF TURCOLOGY DEPARTMENT OF NATIONAL INSTITUTE OF ORIENTAL LANGUAGES AND CIVILIZATIONS AND THE WRITTEN EXPRESSION ABILITIES OF STUDENTS

ABSTRACT

The research is made in National Institute of Oriental Languages and Civilizations (Institut National des Langues et Civilisations Orientales: INALCO). This research is an applied field research according to its quality aming to determine written expression abilities of students who are taking education in INALCO in 2011-2012. As a result of the assessment, data related to the lectures are provided in tables, and the data related to the written expressions are identified as grammatical errors, expression errors, written errors etc. The reasons of these mistakes are argued and then suggestions are provided.

Key Words: INALCO, Lectures of 2011-2012 semester, Turkish written expression

---

* Bu makale, Gazi Üniversitesi'nce desteklenen 04/2011-25 kodlu ve "Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü Türkoloji Bölümü Dersleri, Derslerin İçeriği ve Bu Bölüme Devam Eden Öğrencilerin Türk Dili, Edebiyatı Hakkındaki Görüşleri" adlı projede elde edilen verilerden üretilmiştir. Çalışmanın yapılmasında Prof. Jack SALOM'un katkıları büyüktür. Kendilerinin şahsında, INALCO öğrenci, akademisyen ve yöneticilerine teşekkür ederiz.

* Prof. Dr., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Böl. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD. Elmek: ayucel @gazi.edu.tr.

** Arş. Gör., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Böl. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD. Elmek: deryaeskimen@gazi.edu.tr

GİRİŞ

Avrupa üniversitelerinin Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü, Türklük Araştırmaları Bölümleri/Birimleri, Türk dilinin yanı sıra bu dilin edebiyatını, tarihini, sanatını ve antropolojisini yakından tanıtarak, Türk kültürünün yayılması ve tanıtılmasında çok önemli rol oynamaktadır. Çünkü dil, kültürün oluşturulması ve aktarılmasında temel oluşturur. Türk dili, büyük bir medeniyet dili olmasının yanısıra dünyanın en çok konuşulan ve en eski dillerinden biridir. Türk edebiyatı ve kültürü de buna bağlı olarak uzun bir geçmişe sahiptir. Alman düşünür Heidegger, "dil insanın evidir" der. Dil, düşünceyi, kültürü geliştiren, taşıyan ve yayan büyük bir güçtür. Anlama ve anlatma beceri alanları dilin temel öğeleridir. Dört temel beceri alanından biri olan yazma becerisi, dilin anlatma yönünü oluşturur.

Yazılı Anlatım

Yazılı anlatım, her türlü olay, düşünce, durum ve duyguları, dili en güzel şekilde kullanarak, belli bir plan dâhilinde başkalarına ve yarınlara ulaştırmaya, böylece kalıcılığı sağlamaya imkân veren bir araç (Aktaş-Gündüz, 2002: 61) olarak tanımlanmıştır. Yazılı anlatımı, kompozisyon şeklinde tanımlayan Kavcar, Oğuzhan ve Aksoy (2004: 12) kompozisyonu; duygu, düşünce, görüş ve hayallerin, düzenli biçimde açık, canlı ve çarpıcı bir anlatımla yazılı olarak ortaya konması olarak tanımlamışlardır. Nihayet yazma etkinlikleri günlük hayatta varoluşumuzun bir gerçeği olması yanında, kişisel ve toplumsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkar (Can, 2012:20).

Araştırmanın Amacı

Araştırmada, Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü (Institut National des Langues et Civilisations Orientales: INALCO) Avrasya Türklük Araştırmaları Bölümünde 2010-2011 eğitim öğretim yılı güz döneminde verilen dersleri ve bu bölümde öğrenim gören öğrencilerin Türkçe yazılı anlatım becerilerini belirlemek amaçlanmıştır.

Yöntem

Bu bölümde, araştırma için seçilen araştırma modeli, çalışma grubu, verilerin toplanması ve analizi hakkında bilgiler verilmiştir.

Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü Türkoloji bölümü dersleri ve bu bölüme devam eden öğrencilerin yazılı anlatım becerilerinin değerlendirilmesine yönelik olarak yapılan bu çalışma, nitel bir çalışmadır. Bu çalışmada veri toplama, veri analizi ve sonuçların tartışılması süreçlerinde nitel araştırma metotlarından biri olan betimsel-ilişkisel tarama modelinden faydalanılmıştır. Bu yaklaşıma göre, elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Betimsel analizde, görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilir (Yıldırım ve Şimşek, 2006: 224). Geçmişte ya da hâlâ var olan bir durumu var olduğu şekilde betimlemeyi amaçlayan bu modelde konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez. Önemli olan onu uygun biçimde gözleyip belirleyebilmektir (Karasar, 2000:77). Niteliği yönünden araştırma,"uygulamalı bir saha araştırması"dır (Kaptan, 1998: 52).

Çalışma Grubu

Araştırmada, ülke ve uygulama okulunun belirlenmesi noktasında amaçsal örnekleme yöntemlerinden, tipik durum örneklemesi kullanılmıştır. Bu nedenle, okul seçiminde Türkoloji bölümünde eğitim gören öğrencilerin bulunduğu bir okulun seçilmesi temel ölçüt olarak belirlenmiştir. Araştırmanın Paris'te yapılmasının nedeni, ilk Türkoloji Kürsüsünün 1795'te

Paris'te "Ecole des Languages Orientales Vivantes" da kurulmuş olmasıdır.[1] Bu nedenle araştırmanın Fransa'nın Paris şehrinde yer alan ***Paris Doğu Dilleri*** ve Medeniyetleri Avrasya Türklük Araştırmaları bölümünde (INALCO) gerçekleştirilmesi uygun bulunmuştur. ***Paris Doğu Dilleri*** ve Medeniyetleri Avrasya Türklük Araştırmaları bölümünde ders alan öğrenci sayısı kırktır. Araştırmaya dâhil edilen on iki kâğıt, çalışma grubunu oluşturmaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada, öğrencilerin yazılı anlatım becerilerini belirlemek amacıyla, seviyeleri de dikkate alınarak uzman görüşleri dâhilinde hazırlanmış konu listesinden seçtikleri bir konuda düşüncelerini ifade etmeleri istenmiştir. Çalışmaya dâhil olan öğrencilerin kişisel bilgileri kişisel bilgi formu aracılığıyla toplanmıştır. Yazılı anlatımları için yazılı anlatım değerlendirme formu kullanılmış, okutulan dersler için doküman incelenmesi yapılmış ve veriler tablolar halinde sunulmuştur. Bölümde verilen derslerin tespitinde ilgili kurumun yetkililerinden yardım alınmıştır. Elde edilen verilerden hareketle, bölümde verilen dersler ile, bölümde öğrenim gören öğrencilerin yazılı anlatım becerileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Bulgular ve Yorum

a) Dersler ve Dağılımları

Bütün dersler dağılımı, dönemleri ve sunulan özellikleriyle bir bütün halinde tabloda verilmiştir:

Tablo 1 (bkz. 2011-2012 Öğretim yılı Türk ***Dilleri*** ve Medeniyetleri Bölümü'nde (Unite de Languages et Civilasations Turqoues) okutulan dersler

[1] Minara Aliyeva Esen, "Rus Türkolojisinde Dil Öğretimi ve Eğitimi Meselesi Üzerine (1965-2011)", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or TurkicVolume 6/3 Summer 2011, p. 447-460

DÖNEM 1		
Kod	**TEMEL DİL ÖĞRETİMİ, TÜRK EDEBİYATI VE MEDENİYETİ**	**ECTS**
TUR 1A 01	**Türk Diline Giriş 1**	**12**
TUR 1A 01 a	Modern Türkçeye Giriş 1	3
TUR 1A 01 b	Dilbilgisi 1	6
TUR 1A 01 c	Yazılı Anlatım 1	3
TUR 1A 02	**Sözlü Uygulama 1**	**6**
TUR 1A 02 a	Konuşma	4
TUR 1A 02 b	Dil Laboratuvarı	2
Toplam	**Dil ve Edebiyat 1. Dönem**	**18**
UR 1A 03	Türk Medeniyetine Giriş 1: 2 Ep Seçmeli	6
TUR 1A 03 a	Çağdaş Türkiye Tarihi-1 (1918-1945)	
TUR 1A 03 b	Türkiye Coğrafyası	3
TUR 1A 03 c	Çağdaş Türk Toplumu	3
Toplam	**Medeniyet 1. Dönem**	**6**
	GEÇİŞ DERSLERİ	
MET 1A 01	Sosyal Bilimlerde Çalışma Yöntemi	1,5
ANG 1A 01/LIB 1A 0	İngilizce veya seçmeli Arapça, Farsça, Rusça vs...	1,5
Eur 1A 10	**Enseignement d'ouverture (EC de civilisation)**	3
Toplam	**Geçiş Öğretimi 1. Dönem**	6
Toplam 1. Dönem		30
DÖNEM 2		
Kod	**TEMEL DİL ÖĞRETİMİ, TÜRK EDEBİYATI VE MEDENİYETİ**	**ECTS**
TUR 1B 01	**Türk Diline Giriş 2**	**12**
TUR 1B 01 a	Modern Türkçeye Giriş II	3
TUR 1B 01 b	Dilbilgisi II	6
TUR 1B 01 c	Yazılı Anlatım II	3
TUR 1B 02	**Sözlü Uygulama 2**	**6**
TUR 1B 02 a	Konuşma II	4
TUR 1B 02 b	Dil Laboratuvarı II	2
Toplam	**Dil ve Edebiyat 2. Dönem**	**18**
TUR 1AB 03	Türk Medeniyetine Giriş 2: 2 EC Seçmeli	**6**
TUR 1B 03 a	Çağdaş Türkiye Tarihi-II (1945-2000)	
TUR 1B 03 b	Türkiye Coğrafyası	3
TUR 1B 03 c	Çağdaş Türk Toplumu	3

Toplam	**Medeniyet 2. Dönem**	**6**
	GEÇİŞ DERSLERİ	
MET 1B 01	Sosyal Bilimlerde Çalışma Yöntemi	1,5
ANG1B 01/LIB 1A 0	İngilizce veya Seçmeli Arapça, Farsça, Rusça vs...	1,5
Eur 1B 10	**Enseignement d'ouverture (EC de civilisation)**	3
Toplam	**GeçiŞ Öğretimi 2. Dönem**	**6**
Toplam 2. Dönem		**30**

LİSANS 2

DÖNEM 3		
Kod		**ECTS**
TUR 2A 01 a	Gramer/Dilbiligisi III	3
TUR 2A 01 b	Metin Analizi I	3
TUR 2A 02 a	Konulu İletişim I	3
TUR 2A 02 b	Sözlü Anlatım II	3
TUR 2A 03 a	Türk Dillerinin KarŞılaŞtırmalı Grameri I	3
TUR 2A 04 a	Edebiyat 1	3
TUR 2A 05 a	Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I(14.yy-17.yy)	3
Toplam 3.Dönem		**18**
TUR 2A 06a	Edebi Analiz	
TUR 2A 06b	İslam ve Toplum I	3
EUR 2A 18	Orta Asya Toplumunun Sineması	3
EUR 2A 11	Orta Asya'da İslam	3
EUR 2A 16	GeçiŞ Sürecinde Orta Asya: Orta Asya'da Siyasi Risk	3
PHR 2A 53	Arap Dünyasında İslam	3
QAZ 2A 01a	Kazakça KonuŞmaya GiriŞ/BaŞlangıç	3
QAZ 2A 01b	Kazakça Yazmaya GiriŞ/BaŞlangıç	3
EUR 2A 02c	Osmanlı İmparatorluğu Altında Balkanlar	3
OUZ 3A 01a	Özbek Grameri	3
AZE 1A 01a	Azerbaycan I-Gramer	3
Toplam		**6**
ANT 2A01	Ritüeller Ve Dinler 1	3
HIS 2A 01	Güncel Meselelere GiriŞ	3
LGE 2A 02a	Dillerin Sınıflandırılması: (Dil Aileleri, Dil Türleri Ve Dilsel Alanlar)	3
LGE 2a 02b	Dil ve Kullanımları (Kodlama, Dil Seviyeleri)	3
LIT 2A 80	Modern Edebiyat (Edebi Analiz)	3
PHR 2A 22	Yahudi DüŞüncе Ve Felsefesi, Tanıtma	3
PHR 2A 23	Hinduizm, Tanıtma	3
PHR 2A 53	Arap Dünyasında İslami Çalışmalar	3
Toplam 3. Dönem		**30**

DÖNEM 4		
Kod		**ECTS**
TUR 2B 01 a	Gramer/Dilbiligisi IV	3
TUR 2B 01 b	Metin Analizi II	3
TUR 2B 02 a	Konulu Çeviri II	3
TUR 2B 02 b	Sözlü Anlatım II	3
TUR 2B 03 a	Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri II	3
TUR 2B 04 a	Edebiyat II	3
TUR 2B 05 a	Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I (14.yy-17.yy)	3
Toplam4.Dönem		**18**
TUR 2B 06a	İslam ve Toplum 2	
TUR 2B 07a	Anadolu Selçuklu Tarihi	3
KUR 1B 50a	Kürt Kültürü	3
PHR 2B 53	Arap Dünyasında İslam 2	3
EUR 2B 11	Orta Asya'da İslam	3
EUR 3B 27	Geçiş Sürecinde Orta Asya	3
KIR 2b 01 a	Kırgız Grameri	3
QAZ 3B 01a	İleri Kazakça Konuşma	3
QAZ 3B 01b	İleri Kazakça Yazma	3
QAZ 3B 01 c	Kazak Ticaret Dili	3
AZE 1B 01a	Azerbaycan –Gramer	3
Toplam		**6**
ANT 2B 01	Ritüeller ve Dinler 2	3
HIS 3B 53	İslam Antropolojisi	3
ART 2B 83a	Anlatı Sanatı	3
GEO 1B 01	Nüfus ve Yerleşim	3
HIS 3B 02	Tarihin Metedolojisi	3
LGE 2B 02a	Genel Morphosyntax	3
LIT 2B 01	Edebiyat Teorisi: Metin Ve Bağlam	3
PHR 2B 53	Arap Dünyasında İslami Çalışmalar 2	3
Toplam 4. Dönem		**30**

LİSANS 3

DÖNEM 5		
Kod		**ECTS**
TUR 3A 01 a	Gramer/Dilbiligisi V	3
TUR 3A 01 b	Redactıon I	3
TUR 3A 02 a	1928 Öncesi Basın Dili	3
TUR 3A 02 b	Edebi Çeviri	3
TUR 3A 03 a	Edebi Türler	3
Toplam 3.Dönem		**15**
TUR 3A 06b	Osmanlı I	
TUR 3A 06a	Tarihte Fransız-Osmanlı İlişkileri	3
TUR 3A 04	Türkçe Sözlükbilim	3
TUR 3A 05a	Türk Sineması	3
PHR 2A 53	Arap Dünyasında İslami Çalışmalar	3
QAZ 2A 01a	Kazakça Konuşmaya Giriş/Başlangıç	3
QAZ 2A 01b	Kazakça Yazmaya Giriş/Başlangıç	3

EUR 2A 02c	Osmanlı İmparatorluğu Altında Balkanlar	3
OUZ 3A 01a	Özbek grameri	3
AZE 1A 01a	Azeri I-Gramer	3
EUR 2A 18	Orta Asya Toplumunun Sineması	3
EUR 2A 11	Orta Asya'da İslam	3
Toplam		**12**
TUR 3A 05a	Türk Sineması	3
EUR 2A 17	Türk Sineması	3
EUR 2A 18	Orta Asya Sineması	3
RUS 1A 50B	Rus Coğrafyası- Avrasya	3
ALI 3A 50	Ortadoğu coğrafyası	3
	Diğer Doğu Dilleri (Arapça, Farça, Rusça, Kürtçe, Balkan Dillerinden Birisi, İspanyolca, Japonca, Çince)	3
Toplam 5. Dönem		**30**

DÖNEM 6		
Kod		**ECTS**
TUR 3B 01 a	Gramer/Dilbiligisi VI	3
TUR 3B 01 b	Redactıon II	3
TUR 3B 02 a	1928 Öncesi Basın Dili	3
TUR 3B 02 b	Theme Turc	3
TUR 3B 03 a	Edebi Türler	3
Toplam 6.Dönem		**15**
TUR 3B 07b	Osmanlı II	3
TUR 3B 05a	İdare ve Hukuk Dili	3
TUR 3B 05b	Türk Ekonomisi	3
TUR 3B 07a	Osmanlı Müesseseleri Tarihi	3
PHR 2B 53	Arap Dünyasında İslami Çalışmalar	3
EUR 2B 02 c	Osmanlı İmparatorluğu Altında Balkanlar	3
EUR 2B 11	Orta Asya'da İslam	3
KIR 2B 01a	Kırgız Grameri	3
QAZ 3B 01 a	Kazakça Konuşma Pratiği (Geliştirici)	3
QAZ 3B 01 b	Kazakça Yazma Pratiği(Geliştirici)	3
QAZ 3B 01 c	Kazak Ticaret Dili	
AZE 1B 01a	Azeri I-Gramer	3
KUR 1B 50a	Kürtlerin Medeniyeti	3
Toplam		**12**
RUS 1B 50B	Rus Coğrafyası	3
ALI 3B 50	Ortadoğu Coğrafyası	3
	Diğer Doğu Dilleri (Arapça, Farça, Rusça, Kürtçe, Balkan Dillerinden Birisi, İspanyolca, Japonca, Çince)	3
Toplam 6. Dönem		**30**

a) Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin Bulgular ve Yorumları:

Öğrencilere,

a) Çevre ve doğa kirliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

b) Teknoloji ve gelişimi hakkında ne düşünüyorsunuz?

c) Göçmen meselesi ve göç hakkında ne düşünüyorsunuz?

d) En son okuduğunuz ya da en beğendiğiniz kitabı anlatan bir yazı yazınız

e) En son seyrettiğiniz ya da en beğendiğiniz filmi anlatan bir yazı yazınız

f) Kendi belirlediğiniz bir konuda görüşlerinizi yansıtan Türkçe bir yazı yazınız denilmiştir.

Öğrencilerden beşi, en son seyrettiği ya da en beğendiği filmi; üçü göçmen meselesi ve göçü; iki öğrenci teknoloji ve gelişimini; diğer iki öğrenci de en son okuduğu ya da en beğendiği kitabı yansıtan bir yazı yazmışlardır.

Öğrencilerin yazılı anlatımlarına ilişkin açıklamalar, ekler bölümünde verilen yazılı anlatım örneklerinin sıralamasıyla değerlendirilmiştir.

a) Çek yazılı anlatım örneği, Türk uyruklu, birinci sınıfta öğrenim gören, bir öğrenciye aittir. Öğrenci, üniversite öğrenimine kadar Türkiye'de yaşamıştır. Türkçe bilmesinin verdiği rahatlıktan kaynaklı, öğrenci göç ile ilgili düşüncelerini kolaylıkla (diğer kâğıtlara göre) aktarmıştır. Devrik yapılı cümleler kurması "hep bir yanı eksik kalacaktır insanın" gibi ya da düşüncelerini deyimlerle destekleyerek vermesi "taş yerinde ağırdır" gibi kullanımlar önemli bir artı olarak değerlendirilmelidir. Öğrenci, "Göçün zorlukları" ana fikirli yazısında, duygu ve düşüncelerini giriş, gelişme ve sonuç bölümleriyle aktarmıştır. Yazılı anlatımda tespit edilen hatalar ise, şunlardır:

Yazılı anlatımında, kelime bağdaşıklığını kuramama dolayısıyla, anlam bakımından yerinde kullanılmayan kelimelere rastlanmaktadır. "Bu yüzden göçün ne kadar iyi yönleri olursa olsun, ben daha çok zor yönlerinin olduğunu düşünüyorum." ifadesinde, "zor" sözcüğü ile "yön" sözcüğü bir araya getirilmiş ve kelime bağdaşıklığı oluşturulamamıştır. Çünkü iyi yön" tamlamasının karşıtı "kötü yön" dür. Bu kullanım yerine "kötü yön" tamlamasını kurmak doğru olacaktır. "Belki daha iyi bir konumda yaşanılabilir fakat hep bir yanı eksik kalacaktır insanın" cümlesinde ne zaman nerede daha iyi bir konumda yaşanılacaktır açıkça ifade edilememiştir. Bu nedenle yarım bırakılan düşünce metnin tutarlılığını bozmaktadır. "Farklı bir kültür, farklı bir dil, farklı bir zihniyet her zaman kendini gösterecektir bu özellikler" cümlesinde söz dizimi hatası nedeniyle "gösterecektir" yükleminden sonra cümlenin bitirilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bunların yanı sıra, "Bir yanı hep kendi toprağında kalacaktır insanın ve yeri hiç dolmayacaktır." ifadesinde neyin "yeri" dolmayacağı konusunda eksiklikler ; "Hiç ağırlığı olmayacak, hep yabancı olduğunu hissedecektir insan" ifadesinde de aynı şekilde neyin ağırlığı olmayacağı konusunda eksik kalmış anlatımlar söz konusudur.

b) İkinci yazılı anlatım örneği, Türk uyruklu olmayıp bir yıl Türkiye'de yaşamış birinci sınıf öğrencisine aittir. Öğrencinin yazılı anlatımında, göç ve göçmen meselesi ile ilgili düşünceler aktarılmıştır. İtalyan uyruklu olması yanında düşüncelerini Türkçe ifade etmesi, Türkçe yazma becerisine sahip olduğunu göstermek bakımından önemlidir; çünkü Türk uyruklu olduğu halde yazılı anlatımda Fransızcayı tercih eden öğrencilerin olduğunu da ifade etmek gerekir. Yazılı

anlatıma ait değerlendirmelere bakıldığında; bağlama ögesi olan da, de bağlaçlarının yerinde kullanıldığı; fakat yazımda hatalar olduğu tespit edilmiştir. Düşüncelerin ifadesi sırasında özenle seçilmiş kelimeler (efsane, imge, hayal) kullandığı görülmektedir. Yazıda "efsane, imge, hayal" gibi aynı kavram etrafında farklı kelimelere yer verilmesi, anlatımı zenginleştirmektedir. Sesli ve sesiz harflerin kullanımında bazı aksaklıklar yaşanmıştır (ünütmaya, bugünku, goçmen, takıp, ulkeler, aclık vs.). Kelime bağdaşıklığını oluşturamama sebebiyle "Açlıktan ölmemek sebebiyle" gibi bir kullanımda, için yerine sebebiyle ifadesine yer verilerek iki kelimenin karıştırıldığını görüyoruz. İle edatının "çantayıla" şeklinde yazılarak kullanılması ve aileler kelimesinin ayileler olarak ifade edilmesi iki ünlüyü yan yana getirmeme ve araya "y" sesini koyma eğilimini gösteren yazım yanlışlarıdır. Zaman eklerinin kullanımında ise, anlatılan zamanda tutarsızlık tespit edilmiştir.

c) Yazılı anlatım örneği olarak sunulan bir diğer kâğıt ise, üçüncü sınıfta öğrenimine devam eden, Fransız uyruklu bir erkek öğrenciye aittir. İtalyan uyruklu öğrencinin yazılı anlatımında da ifade edildiği gibi, Fransız uyruklu olması yanında, düşüncelerini Türkçe ifade etmesinin çok önemli bir artı olarak değerlendirildiğini tekrar ifade etmek gerekir. Bölüme girmeden önce hiç Türkçe bilmediğini ifade eden öğrencinin, yazılı anlatımında izlediği "İki Dil Bir Bavul" filminin ana fikri konusundaki düşüncelerini, yardımcı düşünceler ile destekleyerek vermek konusunda başarılı olduğu görülmüştür. Öğrencinin yazılı anlatımında, noktalama işaretleri yerinde ve doğru kullanılmış, bazı kelimelerin baş harfi büyük yazılmış, yazının iki cümlesinde edatının kullanımı konusunda hataların söz konusu olduğu görülmüştür. Türkiye tanıştırmak için bu filmi tavsiye ediyorum"; "Annem ve babam Türkiye hakkında konuşmak için" gibi... Bir diğer hata da kelime bağdaşıklığını kuramama sebebiyle yanlış kelime tercihi yapılmasıdır. "Bana göre bu film, Türkiye hakkında objektif bilgi vermektedir" demek istediği anlaşılan öğrenci, bunun yerine "Bana göre bu film, Türkiye'nin durumu hakkında çok dürüsttür" ifadesini kullanmıştır.

d) Fransız uyruklu, ikinci sınıf öğrencisine aittir dördüncü yazılı anlatımda öğrenci, Avrasya Türklük araştırmaları bölümüne başlamadan önce "iyi günler", "lütfen girin" gibi basit cümleleri ve "ona kadar saymayı" bildiğini söylemiştir. Yazılı anlatımında, okuduğu "Usta ile Margarita" adlı kitaba dair düşüncelerini ifade ederken, okunması zor bir el yazısı kullanmıştır. Kitaba dair düşüncelerini aktarmak yerine; kitabı tanıtır mahiyette bir yazı kaleme almış, kitap hakkında "bu gülünç, akıllı roman" ifadelerini kullanarak sıfat kullanımına da yer vermiştir. "Margarita'nın sevgilisi" olarak vermesi gereken tamlamayı "Margarita'nın sevgili" olarak ifade ederek, belirtli isim tamlamasında, tamlanan ekini kullanmamıştır. Yine aynı şekilde "Rolling Stones'un şarkısının ilham kaynağı" ifadesinde de "Rolling Stones'un şarkısının ilham kaynağı" demek yerine "Rolling Stones'un şarkının ilham kaynağı" ifadesini kullanarak aynı hatayı yapmış olduğu görülmektedir. Bunun dışında küçük k harfinin, cümle içerisinde büyük harf olarak yazıldığı da görülmektedir (başKa bir Karakter). Noktalama işaretlerinin yerinde ve doğru kullanımı söz konusu iken; okunaklı bir el yazısı ve sayfa düzeni olmadığı da diğer bir değerlendirme olarak ifade edilmelidir.

e) Birinci sınıfta okuyan Türk uyruklu bir kız öğrenciye ait diğer bir kâğıtta, düşünceler yalnızca iki satır halinde verilmiştir. Teknoloji ve gelişimi hakkında yazılanlar aynen aktarımla şöyledir:

"Dünya çapında teknoloji gittikçe gelişiyor. Böyle bir soru kendimize sormalıyız. Acaba teknoloji iyimi değil mi? Bence, iyi yanlarıda var ve kötü yanları."

Bu örnekte, kelime bağdaşıklığını kuramama sebebiyle yanlış kelime tercihi yapılarak "dünya genelinde" yerine "dünya çapında" ifadesinin kullanıldığı görülür. Ayrıca, "Böyle bir soruyu kendimize sormalıyız."cümlesinde "böyle" ön gönderimi yerine "şöyle" ön gönderiminin kullanılarak, "şöyle bir soruyu kendimize sormalıyız."olarak ifade edilmesi doğru olacaktır.

"Teknolojinin iyi yanları ve kötü yanları" olarak kullanılması gereken ifade, tamlayan eksikliği nedeniyle "Bence iyi yanlarıda var kötü yanları." olarak ifade edilmiştir. Anlatımda, "da" bağlacının bitişik yazılması da ayrıca başka bir hatadır. Bağlama ögesinin eksikliği dolayısıyla "Kötü yanları" tamlama gurubunda bağlaç eksikliği tamamlanarak "Kötü yanları da" olarak ifade edilmelidir.

f) Bir diğer yazılı anlatım örneği, birinci sınıfta okuyan Türk uyruklu, en son seyrettiği "Büyük Adam Küçük Aşk" filmini birkaç cümle halinde aktaran bir kız öğrenciye aittir. En son seyredilen film hakkında yazılanlar aynen aktarımla şöyledir:

"En son büyük adam küçük aşk filmini seyrettim. Bu filmde küçük bir kürt kızı ve milliyetçi bir türk adam oynuyor. En çok sevdiğim sahne adamın küçük kıza kürtçe ağlama demesi. Bu filmde çıkardığım deRs: InsanlaR aynı dili konuşmasalarda anlaşabiliRleR."

Bu anlatımda tespit edilen başlıca hatalar, diğer kâğıtlarda da rastlanılan kelime bağdaşıklığının oluşturulamaması sebebiyle yerinde kullanılmayan kelime yanlışıdır. Buna bağlı olarak "Milliyetçi bir Türk erkeği" yerine "Milliyetçi bir Türk adam" tanımlamasının yapıldığı görülmektedir."Bu filmde çıkardığım ders" tamlama grubunda ise, "den" uzaklaşma hali eki yerine, "de" bulunma hali ekinin kullanıldığını görüyoruz. Tespit edilen bir diğer hata da "deRs", insanlaR, anlaşabiliRleR" kelimelerinde r harfinin büyük harfle yazılmasıdır. Yine bağlama ögelerinden da, de bağlaçlarının yazımıyla ilgili sıkıntı yaşandığı görülmektedir. "Konuşmasalarda" kelimesinde "da" bağlacı ayrı yazılmalıdır.

g) Türk uyruklu birinci sınıf öğrencisi, yazılı anlatımında "Intouchanbles" adlı filmi konu edinir. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi (f maddesi) bu metinde de küçük r harfinin büyük harf olarak yazıldığı görülmektedir (geRçek , biR gibi...). Aynı yazım yanlışına yukarıda (d) maddesinde de rastlanmıştır. Cümle içinde küçük harflerle yazılmaması gerekirken büyük harflerle yazıldığı burada da görülmektedir (Küçük k harfinin cümle içerisinde büyük harf olarak yazılmıştır). Yazının bir yerinde nokta işaretinden sonra küçük harfle başlanmasının dışında noktalama hatası yapılmamış; anlatımda da okunaklı ve düzgün bir yazı kullanılmıştır.

h) Türk uyruklu, birinci sınıf öğrencisine ait yazılı anlatım, "Büşra" adlı film hakkındadır. Yazılı anlatımda, düşünceler oldukça kısa aktarılmıştır: "*En çok beğendiğim filim Büşra diye bir film Mine Kılıç başrol oyuncu, büşra'yı canlandırıyor. Filmin konusu aşk aslında Büşranın askı masum bir aşk ama önyargı, kıskançlık ve ayrımcılıklarla savaşıyor. Çünkü Büşra muhavasakar bir ailenin kızı ve sevdiği kişi aykırı bir yapısı var.*"

Yazılı anlatımda noktalama işaretlerinin eksikliği ve büyük harf kullanımında hatalar söz konusudur. Muhafazakâr kelimesi -yanlışı telaffuzdan kaynaklı olarak düşünebilecek bir sebeple- yanlış yazılmıştır. "Büşranın askı masum bir aşk ama önyargı, kıskançlık ve ayrımcılıklarla savaşıyor" ifadesinde önyargı, kıskançlık ve ayrımcılıklarla savaşan nedir anlaşılmadığı için ifade, ama bağlacının ardından özne kullanımı gerektirmektedir. "Başrol oyuncusu" olarak vermesi gereken tamlamayı, "başrol oyuncu" olarak ifade etmiş, buna benzer bir tamlama yanlışı diğer yazılı anlatımlarda da tespit edilmiştir (bkz.: d maddesi).

ı) Birinci sınıfta okuyan Türk uyruklu bir erkek öğrenciye ait diğer bir kâğıtta düşünceler yalnızca iki satır halinde verilmiştir. Güneşi Gördüm filmi hakkında yazılanlar aynen aktarımla şöyledir:

Güneşi Gördüm filmini beğendim neden diyeceksiniz? Doğu, ve Güney doğu'ya biraz hassasiyet gösterip çocukların eğitimine katkılarda bulunup, Doğu-Batı Bölgelerine aynı hassasiyeti verilmeli.

"GüneĢi Gördüm filmini beğendim neden diyeceksiniz?" ifadesinde, iki ayrı cümle tek cümle biçiminde verilerek söz dizimi hatası yapılmıĢtır. "GüneĢi Gördüm filmini beğendim. Neden diyeceksiniz?" ifadesi daha doğru bir kullanım olacaktır. Bir diğer hata, aynı zarf fiilinin sık tekrarı dolayısıyla yapılmıĢtır. "Doğu, ve Güney doğu'ya biraz hassasiyet gösterip çocukların eğitimine katkılarda bulunup" cümlesi, "Doğu, ve Güney doğu'ya biraz hassasiyet gösterip çocukların eğitimine katkılarda bulunularak" Ģeklinde ifade edilmelidir. Ayrıca, virgülden sonra bağlaç kullanılmamalıdır. Çatı uyumunu kuramamaktan kaynaklı, "Doğu-Batı Bölgelerine aynı hassasiyeti verilmeli." ifadesinde belirtme hali eki kullanılmıĢ; fakat fiil edilgen çatıda kurulmuĢtur. Ġfade, belirtme hali eki kullanılarak ya "hassasiyeti göstermeliyiz" Ģeklinde etken çatılı veya belirtme hali eki kaldırılıp "hassasiyet gösterilmeli" Ģeklinde edilgen çatılı olarak kullanılmalıdır. Bir diğer hata ise, diğer yazılı anlatımlarda da görüldüğü gibi kelime bağdaĢıklığını kuramamaktan kaynaklı "hassasiyet göstermek" yerine "hassasiyet verilmeli" kelimesinin kullanılmasıdır.

i) Birinci sınıfta okuyan Türk uyruklu bir kız öğrenciye ait kâğıtta Elif Şafak'ın "AĢk" kitabı ele alınmıĢtır. Yazılı anlatımda ifadeler açık ve anlaĢılırdır. Öğrencinin kitabı neden sevdiğine dair fikirlerini açıkladığı görülmüĢtür. Yazılı anlatımda, noktalama hatası yapılmamıĢ, fakat bağlama ögesi olan da, de bağlaçlarının yazımı konusunda iki yerde yanlıĢ kullanıma rastlanmıĢtır. "Sevme nedenim belkide basit ve düzgün bir Türkçeyle yazılmıĢ olmasıdır"; "etkileyici bulmamın sebebi belkide yaĢanmamıĢ bir hikâye olması..."gibi.

j) Birinci sınıfta okuyan Türk uyruklu bir kız öğrenciye ait kâğıtta, göç ve göçmen meselesi ile ilgili düĢüncelere yer verilmiĢtir. Anlatımda yazım yanlıĢları söz konusu olmasına rağmen, göç ile ilgili düĢüncelerin sınıflandırmalar, tanımlamalar, örnekler ve yardımcı düĢünceler etrafında sunulması önemli bir artıdır.

Yazılı anlatımında, göç meselesini iki bölümde inceleyerek, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türklerle ilgili örneklendirmelere de yer vermiĢtir.

Yazım yanlıĢları noktasında tespit edilenler; göç, göçmen kelimelerinin göc, göcmen olarak yazılması, büyük harflerin küçük yazılması (türk, türkiye, anadolu, asya ...) gibi hatalardır. Öğrenci, yazılı anlatımda anlaĢılır, okunaklı ve düzgün bir yazı kullanılmıĢtır.

k) Türk uyruklu üçüncü sınıf öğrencilerinden birine ait son yazılı anlatım örneğinde, teknoloji ile ilgili düĢünceler aktarılmıĢtır. Teknolojinin tanımı yapılarak, onun olumsuzluklarına değinilmiĢtir. Bazı cümlelerde özne-yüklem uyumsuzlukları vardır: "Teknoloji geliĢtikçe, insanlar geriliyor ve yozlaĢıyor. Ġnsanlar o kadar bağımlı kalıyorlar ki, her zaman her yerde ona olan esaretleriyle hareket ediyorlar ve bu anlamda kendi iradeleriyle, kendi istekleriyle birĢeyler yapmayı engelliyor..." gibi.

Öğrencinin yazılı anlatımında virgülden sonra bağlaç kullanımı hatası iki yerde tespit edilmiĢtir. "Ġnsanların cebine kadar girdi, ve"; " hareket ediyorlar, ve bu anlamda" örneklerinde görüldüğü gibi. Yazının okunaklı bir el yazısıyla yazıldığı ve sayfa düzenine dikkat edildiği tespit edilmiĢtir. Yazılı anlatımda anlaĢılır, okunaklı ve düzgün bir yazı kullanılmıĢtır.

Sonuç ve Öneriler

AraĢtırmada tespit edilen, yazılı anlatım becerilerine dair genel değerlendirmeler Ģöyledir;

Öğrencilerin, yazı diline hâkim olmamaları dolayısıyla, sözlü anlatım özelliklerini yazılı anlatımda da kullanma eğiliminde oldukları görülmüĢtür. Bunun sonucu olarak da yazılı ifadelerde yapı ve anlam bakımından aksaklıklar yaĢanmıĢ, bazı anlatımlarda, ifadeler tam ve doğru olmaktan uzaklaĢmıĢtır. Bu yanlıĢların düzeltilmesi ve eksikliklerin giderilmesi için, öğrencilere gerek

öğretim süreci içinde, gerekse ödevlendirmelerle yazılı anlatımlarını iyileştirecek etkinlikler yaptırılmalıdır.

Öğrencilerin, yazılı anlatımlarında yaptıkları önemli yanlışlardan birisi, cümlede kelime bağdaşıklığını oluşturamamaktır. Yazılı ifadenin anlam bütünlüğü bakımından metinde veya cümlede yer almaması gereken, birbiriyle anlam ilişkisi kurulmayan kelimelerin kullanılması vb. yanlışların düzeltilmesi için, öğrencilerin kelime hazinelerini zenginleştirici çalışmalar yapılmalıdır.

Türkçenin en çok kullanılan bağdaşıklık araçlarından biri olan eksiltili anlatım konusunda da hatalar tespit edilmiştir. Türkçenin anlatımında ekonomiklik sağlayan eksiltili anlatımın kavratılması için, alıştırmalar ve yazılı çalışmalar yaptırılmalıdır.

Yazılı anlatımlarda tespit edilen yanlışlardan bir diğeri de bağlaç olan "da, de" lerin yazımıdır. Bunun yanı sıra; tamlama yanlışları, noktalama ve imla yanlışları, okunaklı, düzgün, anlaşılır yazma hususlarında yapılan yanlışlar hemen her kâğıtta söz konusudur.

Araştırma sonucunda, öğrencilerin kendi dillerinin özelliklerini ve kurallarını yazılı anlatımlarına yansıttıkları görülmüştür. Bu hataların önlenmesi için, öğrencinin ana dili ile Türkçe karşılaştırmalı olarak ele alınmalı, Türkçenin ayırt edici özellikleri üzerinde durulmalıdır.

KAYNAKÇA

AKTAş, ş, GÜNDÜZ, O. (2002) Yazılı ve Sözlü Anlatım, Ankara: Akçağ Yayınları.

CAN, R.,(2012) Ortaöğretim Öğrencilerinin Yazılı Anlatımlarında Paragraf Düzeyinde Bağdaşıklık ve Tutarlılık, Ankara (G.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi)

KARASAR, N. (2000). Bilimsel Araştırma Yöntemi (10.Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

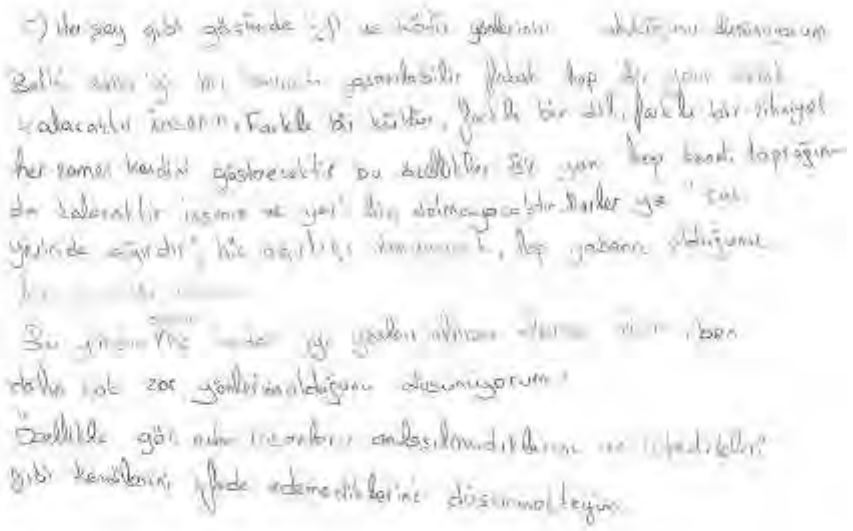
KAVCAR, C., OĞUZKAN, F., AKSOY,Ö. (2004). Yazılı ve Sözlü Anlatım, Ankara: Anı Yayıncılık.

YILDIRIM,A. & şİMşEK H.(2006). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi.

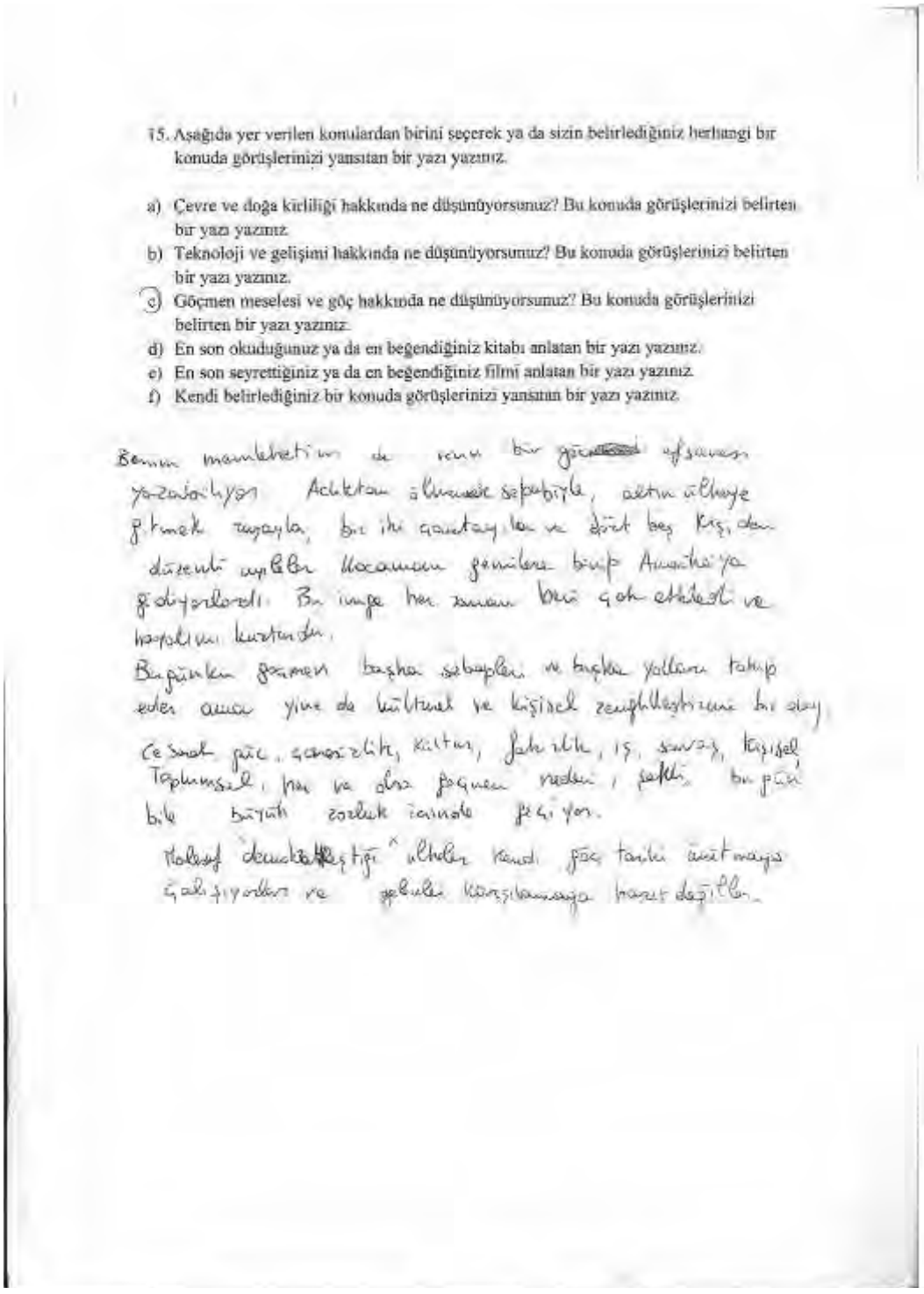
EKLER

15. Aşağıda yer verilen konulardan birini seçerek ya da sizin belirlediğiniz herhangi bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız. (Pouvez-vous écrire un texte exprimant vos points de vu en vous basant sur l'un des sujet ci-dessous ou sur un sujet de votre choix ?)

a) Çevre ve doğa kirliliği hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız. **(Que pensez-vous des sujets liés à la pollution de l'environnement et de la nature ?)**
b) Teknoloji ve gelişimi hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız. **(Que pensez-vous de la technologie et de son avancée ?)**
c) Göçmen meselesi ve göç hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız. **(Que pensez vous des sujet et des problèmes liées à l'immigration.)**
d) En son okuduğunuz ya da en beğendiğiniz kitabı anlatan bir yazı yazınız.**(Ecrivez sur le dernier livre que vous avez lu ou celui qui vous á le plus plu)**
e) En son seyrettiğiniz ya da en beğendiğiniz filmi anlatan bir yazı yazınız. **(Ecrivez sur le dernier film que vous avez visionnez ou celui qui vous á le plus plu)**
f) Kendi belirlediğiniz bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız. **(Ecrivez sur un sujet de votre choix.)**



6



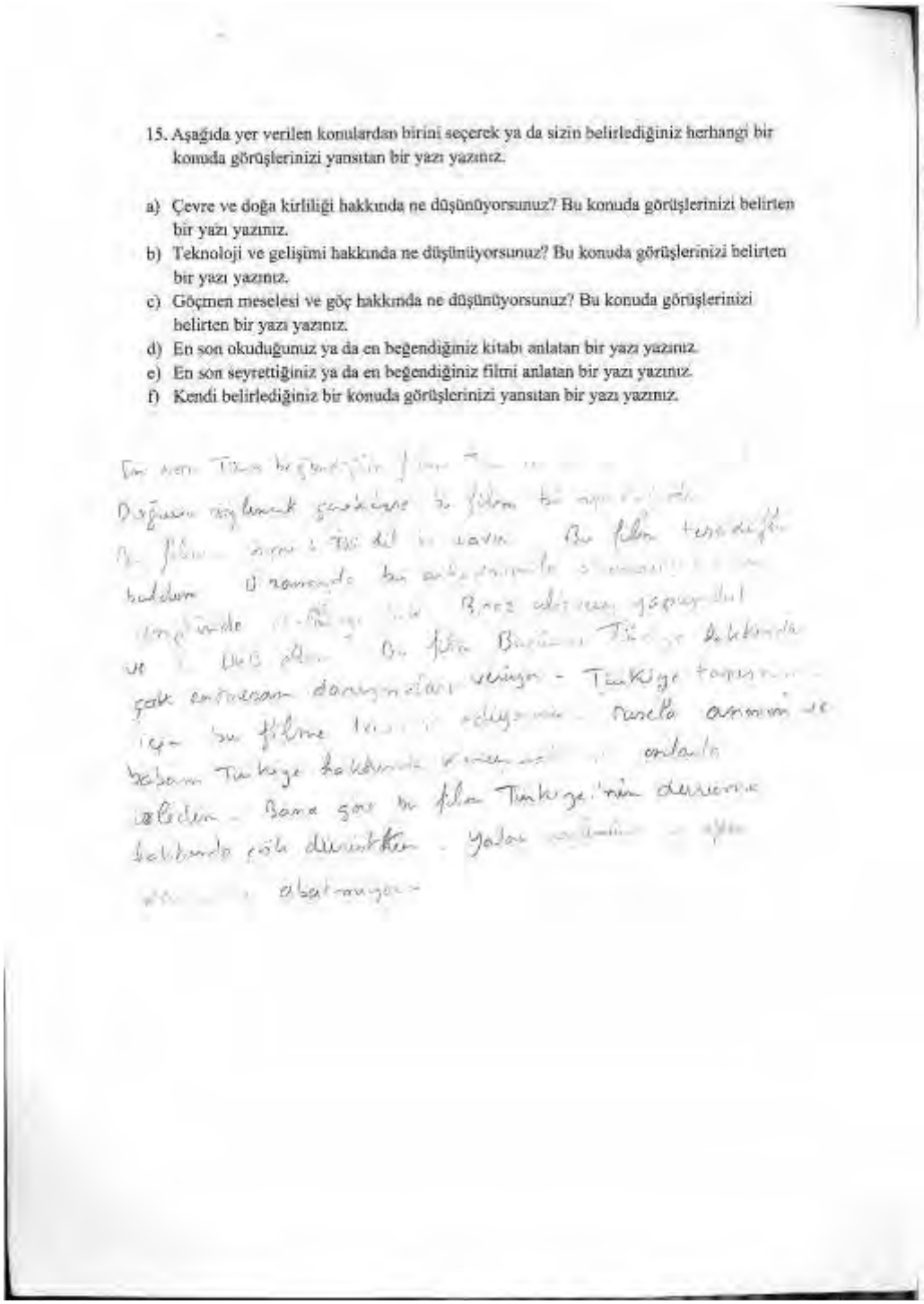
15. Aşağıda yer verilen konulardan birini seçerek ya da sizin belirlediğiniz herhangi bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız.

a) Çevre ve doğa kirliliği hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
b) Teknoloji ve gelişimi hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
c) Göçmen meselesi ve göç hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
d) En son okuduğunuz ya da en beğendiğiniz kitabı anlatan bir yazı yazınız.
e) En son seyrettiğiniz ya da en beğendiğiniz filmi anlatan bir yazı yazınız.
f) Kendi belirlediğiniz bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız.

Benim memleketim de ... bir ... yazıyor. Acıktım ... sebebiyle, ... gitmek ... bir iki ... ve dört beş kişi ... düzenli ... Hocamın ... bitip Ankara'ya ... Bu ... her zaman ... ve ... kurtardı.

Bugünkü ... başka sebepler ve başka yolları takip eder ama yine de kültürel ve kişisel zenginleştirme bir olay. ... güç, ... kültür, ... iş, ... kişisel, Toplumsal, ... ve ... neden, ... bir ... bile ... zorluk ... geçiyor.

... ülkeler kendi ... tarihi ... çalışıyorlar ve ... hazır değiller.



15. Aşağıda yer verilen konulardan birini seçerek ya da sizin belirlediğiniz herhangi bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız.

a) Çevre ve doğa kirliliği hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
b) Teknoloji ve gelişimi hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
c) Göçmen meselesi ve göç hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda görüşlerinizi belirten bir yazı yazınız.
d) En son okuduğunuz ya da en beğendiğiniz kitabı anlatan bir yazı yazınız.
e) En son seyrettiğiniz ya da en beğendiğiniz filmi anlatan bir yazı yazınız.
f) Kendi belirlediğiniz bir konuda görüşlerinizi yansıtan bir yazı yazınız.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.169-179 , TURKEY

BİLGE KARASU'NUN GECE ROMANINDA ESTETİZE EDİLMİŞ UNSURLAR

İlyas AKMAN[*]

ÖZET

Bilge Karasu'ya göre her edebi eser, onu yazan, okuyan ve eserin kahramanları için bir yolculuktur**.** Bilge Karasu'nun dil işçiliğini gösterdiği ve en komplike metinlerinden biri olan *Gece* romanında, okuyucu çıktığı yolculukta son derece güçlük çeker. Metnin bu kompleks yapısının yanında metnin anlamsal boyutunda ise okuyucu derin bir karamsarlıkla karşı karşıyadır. Kitabın isminden itibaren okuyucu bu karamsar ve kaotik ortama çekilir. Fakat *Gece'*nin karanlığını delen ve okuyucunun yolunu aydınlatan bazı estetize edilmiş unsurların Karasu tarafından metne serpiştirildiği görülür. Yazar, dil olgusunu, insanı, insanlar içinde de aydın/entelektüel kesimi ve bazı doğa unsurlarını estetize ederek okura sunar.

Anahtar Kelimeler: Bilge Karasu, Gece, Estetik, Postmodern Edebiyat.

AESTHETICIZED ELEMENTS IN BILGE KARASU'S NOVEL CALLED GECE

ABSTRACT

Bilge Karasu indicates that every literal work is a journey for the writer, the reader even for the protagonist. The reader has extreme difficulty in his/her journey in the novel named "Gece" that Bilge Karasu shows his language workmanship and is one of his most complicated text. The reader is faced with a deep pessimism in both the complex structure and the semantic dimension of the text. The reader is drawn to a pessimistic and chaotic atmosphere as from the name of the book. However it is seen that Karasu intersperses some aesthetic elements that enlighten the reader's road and the darkness of the "Gece". The author presents the language, the human, the intelligentsia and some natural elements in an aesthetic way.

Key Words: Bilge Karasu, Gece, Aesthetics, Postmodern Literature.

[*] ArĢ Gör., Mardin Artuklu Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ilyas-akman@hotmail.com

Giriş

Bilge Karasu'ya göre her edebi eser, onu yazan, okuyan ve eserin kahramanları için bir yolculuktur (Karasu 2006, 14). Bilge Karasu'nun eserleriyle yapılan yolculuğun hiç de kolay olmadığı hemen hemen bütün edebiyat araştırmacıları tarafından dile getirilir. Buna sebep olan faktörlerin başında, Karasu'nun "dil içiçeliği" ve metinlerinin "komplike kompozisyonu" gelir. Nasıl bir dil, Karasu'nun dili? Üretilmiş, üzerinde çok çalışılmış, oynanmış bir dil. Ritm, ses, görsellik düşünülerek kurulmuş, kurgulanmış, kusursuz olması istenmiş bir dil. Karasu, bunu yaparken aynı zamanda okuyucunun çok uzak olduğu, "almaç, savut, binit, atlangaç, bunluk, ayrıt, saltık" gibi kelimeleri de kullanma konusunda bir sakınca görmez (Gürbilek 1997, 193). Okuyucu yabancı olduğu bu kelimeler karşısında önce bocalamaya başlar ardından da sözlüklerden hareketle anlam arayışına girer. Bu da hikâyenin bir su gibi akmasına engel olur. Ama bazen böyle bir arayış dahi sonuç vermez. *Alsemender* isimli hikâyeyi kaleme alan Karasu, hikâyede dipnot olarak "Sözlüklerde boşuna aramayın. Bulsanız da uydurmadır bu çiçek" (Karasu 2008, 161) diyerek okuyuculardan "Alsemender" kelimesini araştırmamalarını ister, çünkü böyle bir kelimenin hiçbir sözlükte yer almadığını belirtir. Fakat dipnota dikkat etmeyen okuyucuların dakikalarca sözlüklerden bu kelimenin anlamını aradıkları bilinmektedir. Peki ya metinlerinin yapısı? Karasu'nun metinleri, "sert bir malzemeden, uzun süre kazınarak, yontularak, yoğrularak yapılmış" (Gürbilek 1997, 182) komplike metinlerdir.

Çoğunlukla farkında olmadan nefes alırız. Ama hava aniden yoğunlaşır veya bozulursa nefes alıp verişimize dikkat etmek zorunda kalırız. Bir arkadaşımızın kâğıt parçasına karalayıverdiği notu, anlatı yapısına pek dikkat etmeden okuruz ama hikâye kesilip yeniden başlar, bir anlatı düzeyinden devamlı bir başkasına sıçrar ve bizde gerilim yaratmak amacıyla düğüm noktasını ertelerse, onun nasıl kurulmuş olduğunun bilincine varırız, aynı zamanda da ona karşı ilgimiz yoğunlaşır. Hikâye, bizim dikkatimizi çekmek için biçimcilerin deyişiyle "engelleyici" veya "geciktirici" aygıtlar kullanır (Eagleton 2011, 18-19). Bilge Karasu, metinlerinde "engelleyici", "geciktirici" unsurlara fazlasıyla yer verir ve hatta bunun ötesinde bazı unsurları belirsiz bırakmaktan da geri durmaz. Tüm bunlar da okuyucudan ayrı bir dikkat ve çaba ister. Nitekim Bilge Karasu da ideal okuyucu profilini şöyle tanımlar: "Nasıl okumak gerektiğini, gerekebileceğini durmaksızın araştıran, öğrenmeğe çalışan, biraz olsun öğrendiğini düşünebilecek hale gelmiş okur…" (Karasu 2006, 12). Araştıran, öğrenmeye çalışan, öğrendiğini analitik bir düşünceye tabi tutabilen okur Karasu'nun okuru. Nitekim böyle bir çabaya girişmeyen okurun da Karasu'yu anlaması ve ondan haz alması güçtür.

Bilge Karasu'nun dil içiçeliğini gösterdiği ve en komplike metinlerinden biri olan *Gece* romanında, okuyucu çıktığı yolculukta son derece güçlük çeker. Metnin bu kompleks yapısının yanında metnin anlamsal boyutunda ise okuyucu derin bir karamsarlıkla karşıkarşıyadır. Kitabın isminden itibaren okuyucu bu karamsar ve kaotik ortama çekilir. Fakat *Gece*'nin karanlığını delen ve okuyucunun yolunu aydınlatan bazı estetize edilmiş unsurların Karasu tarafından metne serpiştirildiği görülür. Bu çalışmada, sözü edilen estetik unsurların tespiti ve yorumlanması üzerinde durulacaktır. Bunlara geçmeden önce ise Estetik olgu ve *Gece* romanı hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. Estetik

İnsan, çevresini algılarken ve çeşitli eylemlerde bulunurken (bunların başında sanatsal üretim gelir) bunları gelişigüzel ve sıradan bir yol izleyerek değil, *güzellik* olgusunu göz önünde bulundurarak yapmaya özen gösterir. Bu yaklaşım, ilk insandan bugüne kadar süregelmiştir. *Güzellik* kavramının bu serüveni, sonraki yıllarda düşünürler tarafından sorgulanır ve bu kavram, özellikle bilimsel ve felsefi disiplinlerde çoğu kez *estetik* olgusuyla beraber anılmaya başlanır. Nitekim estetiğin kendisi de güzelliğin bilimi olarak tanımlanır.

G. Baumgarten, Ludwig Wittgenstein, Benedetto Croce, Nicolai Hartmann, Friedrich Schiller, Hegel, Kant, Georg Lukacks, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin gibi düşünürler estetik olgusuna farklı bakış açılarıyla yönelmiş ve estetiğe çeşitli yorumlamalar getirmişlerdir. Marc Jimenez, estetik tartışmalarını çıkışı olmayan bir dolambaca benzetir (Jimenez 2008, 47).

Estetik fenomende dört temel yapı ön plana çıkar: Estetik obje (nesne), estetik süje (özne), estetik değer, estetik yargı. Estetik fenomen ya da estetik varlık, bu dört öğenin bir *ontik bütünlüğü* olarak meydana gelir (Tunalı 2010, 21). Bir yanda, güzel denilen bir varlık, örneğin bir doğa parçası, bir sanat yapıtı kısaca *estetik obje* vardır. Öbür yanda, bu estetik varlıkla, estetik ilgi içinde bulunan, onu estetik olarak algılayan, ondan estetik haz duyan *estetik süje* vardır (Tunalı 2010, 23). Özne, nesne ile yalnız ilgi kurmakla kalmaz, bu nesneye bir değer de yükler. Ona güzel, yüce, komik, trajik gibi *estetik değer*ler de yükler (Tunalı 2010, 131). Estetik değerin kendisi de bir yargı halinde ifade edilir. Buna göre, *estetik yargı* da yine bir alan olarak ortaya çıkar ve estetik varlığa zorunlu bir eleman olarak katılır (Tunalı 2010, 50).

Fıedrich Von Schiller, estetik/güzellik olgusunu geniş bir perspektifte ele alır. Schiller'in, estetik tavra getirdiği düşüncelerin başında, bu tavrı, çocuk oyunlarına benzetmesi gelir. Gerek estetik tavır almada gerekse çocuk oyunlarında, belirli bir süre, gerçek dünya aşılır ve hayali bir âleme geçilir. Çocuklar oyun oynarken, kendi dünyalarını kurarlar. Estetik tavır almada da bireyin, reel âlemin ötesine geçtiği anlar olur. Birey, bir savaş tablosunu izlerken bunun nasıl gerçekleşmiş olabileceğini zihninde canlandırmaya çalışır ve kısa bir süreliğine de olsa reel âlemin ötesine geçer. Estetik ile çocuk oyunlarındaki bir diğer benzerlik de her ikisinde de öncelikli amacın haz almanın olmasıdır. Estetik tavırda birey, her şeyden önce, estetik objeye zevk almak için yönelir. Oyunda da çocukların tek amacı haz almaktır. Eğlenirken çocukların, bazı şeyleri öğrenmeleri, oyunun *asli* değil bir *yan* işlevidir (Sağlık 2010, 213). Schiller, bunun yanında, estetik olgusu ile toplumsallık arasında bağ da kurar. Sanatçının, eserini vücuda getirirken herhangi toplumsal veya bireysel çıkarımları göz önünde bulundurmamış olması, eserlerin bu tarz sonuçlar doğurmasına veya bu yönlü yorumlara açık olmasına engel değildir. Birey de estetik tavırda, toplumsallık ön kabulüyle hareket etmeyip estetik haz amacıyla esere yönelmiş olsa da bu, bireyin dünyasında, toplumsal dalgalanmaların olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim Schiller de bu yönlü yorumlamalara girişir: "Çok asrın Romalı eri, hükümdarın önünde çoktan diz çöktüğü halde, heykeller hala dik durmaktadır" (Schiller 1999, 37) diyerek Roma döneminden kalma estetik heykellere bakıp toplumsal çıkarımlarda bulunabilmektedir. Schiller, Alman hükümdarı, Holstein Augustenburg'a gönderdiği bir mektupta şunları ifade eder: "Hürriyete götüren yol, ancak estetik olduğundan, o siyaset davasını fiille halletmek için içe güzellik bilgisiyle başlamak gerektiğini size de kabul ettireceğimi sanıyorum" (Schiller 1999, 17). Bu sözleriyle de estetiğin, toplumsallıkla olan bağını ortaya koyar ve hükümdara bu tarz telkinlerde bulunur.

2. *Gece* Romanına Genel Bir Bakış

Bilge Karasu'nun *Gece* isimli eseri, karmaşık dokusu ve açık olarak tanımlanamayan roman kişilerinden dolayı analizi ve yorumu zor olan metinler kategorisinde yer alır. Çok katmanlı olay örgüsü ve anlatıcı kavramını sunuş biçimi ile kendini kolay kolay ele vermeyen metin, okurundan çalışkanlık ve sabır bekler (Özata 2003, 1). Dört bölüme ayrılmış olan romanda birbirleriyle bağıntısı örtük olaylar ve kişiler görülür. Roman, adeta bir puzzle'yi andırır. Yazar, okuyuculardan, puzzle'nin parçalarını sabır ve dikkatle birleştirmesini ister gibidir.

Romanın ilk bölümü 35 epizottan oluşur Bu bölümde, N. olarak adlandırılan roman karakterinin, "Gecenin Güçleri"nin ve "Düzeltmen"in ön plana çıktıkları görülür. "Gecenin Güçleri", gecenin olmasını arzulayan, bununla da yetinmeyip, gecenin erken gelmesi için çeşitli faaliyetlerde bulunan insanlardır. Bunların birbirinden ayırt edici özellikleri olduğuna dair ipuçlarına metinde rastlanılmaz. Fakat hepsinin birbirine benzediği, ortak bir kaderi paylaştıklarına

dair ise açıklayıcı bilgiler görülür. Bu benzerlik, hem fiziki yönden onları kuşatan elbise ve benzeri dışsallık üzerinden hem de sahip oldukları ortak kaderi paylaşma noktasından vurgulanır. Bu kişilerin, insanlara verdikleri herhangi olumlu bir mesaj söz konusu değildir. Bunun aksine bu kişiler, yaşadıkları toplum bireylerine korku salmak, onları öldürmek, yaralamak gibi son derece kaotik sonuçlara sebep olurlar. Denilebilir ki; bu kaotik durumu sembolize etmesi açısından hepsi geceyi arzular. Böyle bir kaygıyı neden güttükleri irdelendiğinde -hepsinin hayattan tatmin olmamış kişiler oldukları göz önüne alınırsa- normal bir yaşantıyla sahip olamadıkları "*var oluşsal durumlarını ispat ve kabullendirme"*yi bu yönlü bir çabayla tatmin yoluna gittikleri dile getirilebilir. Bu durumları metinde şöyle yansıtılır:

"Gecenin işçileri, hep altta kaldığı duygusuyla bunalmış insanlardan mı derlendi? Çocukluğundaki umacılardan kurtulamayan, sevdiklerini gönüllerince saramayan, etlerini istedikleri etle birleştiremeyen insanlar mıdır hep, bu işçiler?*"* (Karasu 2007, 59).

Bu bölümde dikkati çeken kişilerden biri de yazarın "Düzeltmen" diye nitelediği aydın/entelektüel bir kişiliğe sahip metin kişisidir. Büyük bir yalnızlık içinde bulunan bu aydının tek gayesi, gecenin işçilerinin planlarına ket vurarak insanların, sahip oldukları aydınlığı kaybetmemelerini sağlamaktır. Söz konusu çatışma merkez izleklerden biridir.

Metnin ikinci bölümü ise 19 epizottan oluşur ve bu bölüme söylev havası hâkimdir. Dünyanın görünümü irdelenmeye başlanır. Arkadaşlarımızın, yakınımızdaki insanların çok rahatlıkla aynı zamanda düşmanlarımız da olabileceği söylenir (şahin 2009, 2089). Metnin bu bölümünde dikkati çeken gizli bir yapılanma görülür. "Güneş Hareketi" ismi verilen bir plan doğrultusunda hareket eden bu yapılanma, kendi içinde sistemli bir hiyerarşi kurmuş ve bu yapılanmasını basın ve devletin çeşitli kurumlarına da yayarak sağlam bir alt yapı oluşturmuştur. Kendi hedeflerine engel teşkil eden insanları saf dışı bırakmak için ölüm de dâhil her türlü yola başvururlar. Bu yapılanmanın önemli kişilerinden biri ise romanda O. ismiyle anılır. O. gizli yapılanmanın birçok faaliyetini organize eden kişidir.

Romanın üçüncü bölümü 9 epizottan meydana gelir ve bu bölümde ön plana çıkan kişi, O."nun eski sevgilisi olan Sevinç"tir. Dördüncü ve son bölüm ise 47 epizottan oluşur ve bu bölümde Sevinç ile N."nin etrafında meydana gelen çeşitli olaylarla birlikte gizli yapılanmanın çeşitli faaliyetleri görülür. Bu faaliyetlerin nasıl işlendiği ile ilgili daha ayrıntılı bilgi sahibi olunur bu bölümlerdeki çeşitli olaylar üzerinden. Şöyle ki insanları tehdit etmek, onlara iftira atmak, onları yaralamak ve öldürmek gibi çeşitli gerçekleşmiş olaylar üzerinden daha sağlam kanaatlere varılır yapılanma hakkında. Öldürme olaylarından birini Bilge Karasu, Patrick Süskind"in, postmodern tarzda kaleme aldığı *Koku* adlı romanından metinlerarasılık yoluyla okuyucuya sunar. *Koku* romanında başkarakter, balıkçılar pazarında, insanlar tarafından parçalanarak öldürülür. *Gece* romanında da benzer bir ölüm olayı görülür:

"Balıkçılar sokağının en civcivli saatinde, gecenin işçileri o gence niçin saldırdılar bilinmiyor. Bilinebilen, görülebilen ise, işçilerin ansızın duvarlardan, köşelerden, kapı ağızlarından sıyrılarak o genci kalabalığın içinden çekip ortalarına aldıkları, bir daha dağılıp gözden yittiklerindeyse ortada kanlı, tanınmaz bir et yığını kalmış olduğu" (Karasu 2007, 28-29).

Koku romanının daha önce yayımlanmış olması, iki romanın da postmodern tarzda kaleme alınması ve iki öldürme olayı arasındaki yakın benzerlik böyle bir yorumu doğurmaktadır.

Romanın "Bunları yazmakla çıldırmaktan kurtulunur mu?" (Karasu 2007, 231) sözleriyle bitmesi romanda hâkim olan gerilim atmosferinin sürdürüldüğünü gösterir. Gece ismi, bir baskı dönemini de simgeler. Bu dönem, 12 Mart da 12 Eylül de olabilir. Nitekim romanın yazılışı 12 Mart, basımı ise 12 Eylül sonrasına denk gelmektedir ve her ikisini de simgeleştirdiği söylenebilir

(Aktaran Şahin 2009, 2097). Bu dönemlerin, gerilim atmosferiyle nitelendirilmesi ve bu tarzda işlenmesi son derece anlamlı ve tabiidir.

Romanda çok sayıda anlatıcının yer alması ve ilk intibada birbirinden bağımsız gibi görünen olayların arka arkaya sıralanması bütünlüklü bir yapının zihinlerde oluşmasını engeller. Bunların yanında metin içlerinin, eser bitirildiğinde dahi tam olarak kavranılamaz olması, bazı eylemlerin net olarak kimler tarafından yapılmış olduğunun açıklık kazanmaması, bütünlüklü bir yapının zihinlerde oluşmasına engelleyen diğer faktörlerdir.

Gece romanının bu kaotik ve belirsiz ortamı içinde, bazı unsurların ışık huzmeleri gibi metne yansıdığı görülür. Bu ışık huzmeleri adeta metnin nefes alma kanallarıdır. Okuyucu için metnin estetize edilmiş unsurları, bu kasvetli *Gece*'de, kutup yıldızı görevi üstlenir.

3. *Gece* Romanında Estetize Edilmiş Unsurlar

3.1. Aydınlık Direnişinin Odak Noktası: Dil

Dil ve onun üretimi söz, hemen hemen her dinin, ideolojinin, tinsel veya maddesel düşünce akımlarının en fazla kutsiyet ve önem atfettikleri olgulardan biridir. *İncil*'de önce söz vardı denilerek bu olguya atfedilen önem en üst perdeden dile getirilir. Bu paraleldeki bir önemin *Kur'an* tarafından da dile getirildiği görülür. "Kün" ifadesi, İslami literatürde önemli bir yer tutar. Allah'ın "Kün" yani "Ol" sözünden sonra tabiatın vücuda geldiğine inanılır. Buradan da anlaşıldığı gibi İslami inançta da önce söz vardı denilebilir.

Cemil Meriç, milletlerin dilini, onların hafızası olarak niteler. Dile yapılan her hamlenin, o milletin hafızasıyla oynamak olduğunu ifade eden Meriç'e göre, bu konuda atılan adımlara son derece dikkat edilmelidir. Olumlu bir müdahalenin, milletlerin hafızasına artı değer olarak yansıyacağına inanan Meriç, aynı şekilde olumsuz müdahalelerin ciddi sonuçlar doğuracağını belirtir (Meriç 2007, 238). Wilhelm von Humboldt, Cemil Meriç'le paralel düşünceler dile getirir: "Bir halkın dili tinidir ve tini de dilidir" (Altuğ 2008, 82). Humboldt, bir halkın dilinin, o halkın ruhu olduğunu ve ruhun da kendisini dilde gösterdiğini söyler. Heidegger ise dili, Meriç ve Humboldt'ın ifade ettiğinden çok ötelere taşır. "Dil, varlığın evidir" diyerek dilin tüm varlığı kuşattığını dile getirir. "Varlık kendisi olmak için, buradalığına kavuşmak ihtiyacında olduğu için dile gelmek zorundadır. Dolayısıyla varlık daima dil yolundadır (…)" (Altuğ 2008, 100).

Dilin ve onun üretimi sözün önemini en iyi yansıtan olaylardan biri Mikelanj'ın, Musa heykelini tamamladıktan sonra, "konuşsana!" diye haykırarak çekicini ona fırlatmasıdır. Hiçbir söz, böyle büyük bir eser karşısında, sanatkârın söze ihtiyacını bu kadar güçlü hissettiremez (Okay 1998, 25). Mikelanj, heykeli tamamladıktan sonra, heykelin karşısına geçer ve bu son derece estetik olan sanat ürününde bir şeyin eksik olduğunu görür. Eksik olan şey, sözdür. Bu eksikliği, kabullenemeyen Mikelanj, "konuşsana ey Musa, neyin eksik?" diye haykırarak çekicini ona fırlatır. Burada sözün, ruh ile eşdeğer olduğu görülür. Heykelde eksik olan ilk aşamada söz iken temelde ruhtur.

Bilge Karasu'nun *Gece* romanında da tüm olumsuz durumlar meydana geldiğinde dahi yaşamak için çırpınan ender olgulardan birinin dil olduğu görülür:

"Gece yavaş yavaş geliyor, iniyor. Çukur yerlere dolmağa başladı bile. Oraları doldurup ovaya yayılmağa başlar başlamaz her yer boza dönüşecek. Işıklar yanmayacak bir süre. Ne çukurda ne düzde. Tepelerin aydınlığı, bir süre yeter gibi görünecek herkese. Sonra tepeler de karanlıkta kalacak. Dil, bu karanlığın içinde yaşayabilirmiş gibi görünen tek şey olacak" (Karasu 2007, 15).

Metinde, gecenin kademeli gelişi betimlenerek yaşanılacak olan kaotik durumun aniden ortaya çıkmadığı, bu durumun tedricen oluştuğu görülür. Gecenin bu kademeli gelişi içinde her

Çeşitin donup kalacağı ve ruhsuz birer metaya dönüşecekleri vurgulanır. Fakat sonraki cümlelerinde yazar, tüm bunlara direnen dil olgusundan bahseder. Dil, tüm olumsuzluklara göğüs germeye çalışarak *Gece*'nin içinde eriyip yok olmaya direnecektir. Bu direniş sayesinde hem kendi benliğini muhafaza etmeye çalışacak dil hem de tüm olumsuzluklara rağmen diğer olgulara, bir direnç, dayanak noktası oluşturmak için unutturulmaya çalışılan çeşitli olumlu durumları dile getirecektir. Bu durum metinde şöyle dile getirilir: "Bir tek diller bilecek, tepelerde, toprakaltı saraylarında yanan ışıkları; yalnız dil söyleyecek bu ışıkta yıkanan tek hücreli hayvanları" (Karasu 2007, 16). Hâlâ bir yerlerde unutturulmaya çalışılan ışıklar vardır. Bunların bazıları tepelerin bilinmeyen yerlerine gizlenmiş, bazıları da toprakaltı saraylarında yeniden kurmayı düşündükleri "Işıklar İmparatorluğu"nu kurmanın planlarını yaparlar. Bu ışıklar hâlen bazı canlılara hayat bahşeder, onların olgunlaşmasına öncülük ederler. Gizliden yapılan tüm bu eylemlerin bilincinde olan dil, bunları coğrafyanın tamamına yayarak, aydınlık günlerin imkânsız olmadığını coğrafyanın tüm unsurlarına taşıyacaktır.

Gece metninin anlatıcısı, dipnotlarla varlığını gösterir. Metnin çok katmanlı anlatımında anlatıcının metne müdahale ettiği ve düşüncelerini ifade ettiği asıl yerler bu dipnotlardır. O, dilin olumlu fonksiyonunu destekler mahiyette dil olgusunu sahiplenir ve kendi dilsel özelliklerinden bahsetmekten de çekinmez. Dilini şöyle niteler: "Benim dilim, çiçek dermek üzerine eğilip kalkan bir gövdenin yumuşaklığına, dalgalanışına ulaşmalı" (Karasu 2007, 27). Kendi dilinin, son derece hassas olması gerektiğine inanan ve bu doğrultuda hareket eden anlatıcı, nazenin çiçek gövdelerinin hassaslığının, onu derleyen insanın ellerine de yansıması gerektiğine inanır. Bu bağlamda, tıpkı çiçek derler gibi kelimeler üzerinde oynamaya çalıştığını ifade eder.

Yazar ve yapıtın diğer kahramanları tarafından son derece estetize edilmiş olarak sunulan dil olgusu olmadığı takdirde nasıl bir manzarayla karşılaşılacağı da metinde şu sözlerle dile getirilir: "Gece gelip dilin üzerini de örttü mü, artık baykuşlardan başka bir şey uçuşmayacak gecenin içinde, ya da, yarasalardan başka..." (Karasu 2007, 22). Dilin de ortadan kalkması durumunda gece, tabiat üzerinde mutlak hâkimiyetini kuracaktır. Son direnç noktası olan dilin de ortadan kalkması durumunda, gece artık kendi türküsünü dillendirmeye başlayacak. Bu türküyü dillendirecek olanlar ise, gecenin en kadim dostlarından olan baykuşlar ve yarasalardır. Bunların ötmeye başlaması, gecenin kesin zaferinin ilanını sembolize eder.

3.2. Umudun Kilit Taşı: İnsan

Birçok din, ideolojik sistem insanı en kutsi ve en önemli olgulardan biri olarak görür. Denilebilir ki hemen hemen bütün dinler ve ideolojik sistemlerin doğrudan muhatabı insandır. Hepsi insanı anlamaya çalışır ve ona farklı olgular sunarak onu hakikate ve mutluluğa ulaştırmayı hedefler. Filozofların, âlimlerin birçoğu, insanı anlamanın aynı zamanda kâinatı anlamak olduğunu düşünür ve mutlu insanların aynı zamanda mutlu bir evren tasavvuru olduğunu dile getirirler. İnsan, birbirinden çok farklı hatta zıt özellikleri eşzamanlı bir biçimde bünyesinde barındırması açısından çözümlenmesi son derece güç bir yapı arz eder. Sözü edilen sistemlerin amacı, bu kompleks ontolojiye sahip insanın, evrendeki farklılıklar içinde, ideal olanları seçmesini sağlamak ve bu yolla oluşma ihtimali olan pozitif sonuçları elde etmektir.

Ali şeriati, "eğer insanı tanımazsak, dinden, toplumdan, medeniyetten ve sanattan bahsedemeyiz" (şeriati 1999, 13) sözleriyle, insanı, tüm olguların, düşünce tarzlarının üstüne çıkarır ve insanın tüm bunları anlamlı kılan yegâne değer ölçütü olduğunu ifade eder.

Bilge Karasu'nun *Gece* romanı irdelendiğinde, metindeki kasvetli karanlığı delen olgulardan birinin de insan olduğu görülür. Az sayıda kalmış olsalar bile dürüst insanların her türlü toplumsal yapıyı ters yüz edebileceği ve insanın tabiatına uygun şartların bu insanlar tarafından oluşturulabileceği vurgulanır. Bu durum metinde şu sözlerle dile getirilir:

"Gene de bilmeliyiz ki bu dünyada bizi aldatmayacak üç beş kişi vardır. Her işkilin, her kuşkunun vurulacağı denektaşı; her eylemi, her gücü üzerinde bileyeceğimiz bileği taşı; her umudu ayakta tutacak kilit taşı birkaç kişi. Vur deyince onlar, vuracağız; öl deyince, öleceğiz; yaşa deyince yaşayacağız. Bu kişiler, yalnız bizi değil, bütün dünyayı ayakta tutacak" (Karasu 2007, 83).

İnsanların, bütün olumsuzluklara rağmen, tüm benliklerini açabilecekleri, çizdikleri yoldan gidebilecekleri, güven duygusunu ortaya koyabilecekleri kişilerin daima var olacağı vurgulanır. Bu kişiler, bütün dünyayı ayakta tutabilecek irade potansiyeline sahiptir. Dünyanın hemen her döneminde hemen her bölgesinde farklı baskı yollarıyla mutsuzluğa itilmiş kitlelerin varlığı eksik olmamıştır. Çeşitli tabiat olayları ya da çeşitli yönetici kesimlerin insan tabiatına aykırı tutumları nedeniyle *gece*'nin kucağına itilmiş bu insanlara, ışık parıltılarının geldiği ufku gösteren kişiler dünyanın her yerinde her zaman olagelmiştir. *Gece* romanında bu duruma da özel bir dikkat çekildiği görülür:

"Karışık (ya da karmaşık) olmayan bir çağ yaşanmış mıdır hiç? „Sanmıyorum" diyesim geliyor ya, bilemiyorum. Ama en karışık, en karanlık, en umutsuz çağlarda bile biri, birileri hep çıkmış, eksik, güdük, ekli, çarpık, yanlış deyişlerle de olsa, iletilmeye değer gördüğü sözleri, işleri iletmeye çalışmıştır. Bu iletimin önemini (…) nedense, gereğince kavramıyoruz" (Karasu 2007, 190).

Gece romanı, eleştirilerini doğrudan değil de dolaylı yoldan dile getirir. Bazı insan tiplerinin eleştirisi görülür metinde. Bu insanlar, istediklerini elde etmek için herhangi bir harekette bulunmayan, çevresinde olan biten olayları eleştirel bir gözle ele alıp gerekli mantıksal çıkarımlarda bulunmayan, ileride büyük bir sorun yumağı olarak karşısına çıkma ihtimali yüksek olan olayların ilk kıvılcımlarını ortadan kaldırmak yerine onları bir köşeye atan tiplerden oluşur. Sözü edilen sorumlulukların hiçbirini yerine getirmediklerinden, sonuç, kaçınılmaz olarak kendi asıl benliklerini kaybedip *başkalaşma*larıdır. Başkalaşırlar çünkü kendi asıl var oluşsal özelliklerini böyle bir ortamda kaybederler. Başkalaşım izleğini en başarılı bir şekilde ele alan yazarlardan biri Franz Kafka'dır. Kafka, *Dönüşüm*, adlı eserinde, doğru sorgulamalar yapmayan bireylerin farkında olmadan başkalaşacağını, bunun da son derece trajik bir sonla biteceğini belirtir. Nitekim *Dönüşüm* eserinde Gregor Samsa, kapitalist sistemin bir eleştiricisi olmadığı için bu sistemin bir böceği haline gelir (Kafka 2011, 1-96). Bilge Karasu, başkalaşmaya uygun ortamın nasıl meydana geldiğini şu satırlarla dile getirir:

"İnsanlar, gitgide, istediklerine, dilediklerine inanmakla yetindiklerini, düşünüp tartmayı, ölçünmeyi, olanı biteni görmeğe çalışmayı yavaş yavaş bir yana ittiklerini daha fark etmiyorlardır belki de. Bunun farkına varmağa başladıklarında ise ortalık iyice kararmış olacak. Sabahları güneş yeniden doğar gibi olsa da, ortalık yeniden aydınlanır gibi olsa da, gecenin karanlığı bütün bütün dağılmayacak hiç" (Karasu 2007, 31).

Gerçekleri görmek yerine onu bir kenara ittiklerinde insanlar, kendi tabiatlarına uymayan ortamların oluşmasının tohumlarını da ekmeye başlarlar. Bunun farkına erken varamadıklarında bu tohumun onları yutacak kadar devleşeceği ifade edilir metinde. Bu süreçten sonra sabahları güneş doğmuş gibi olsa da ortaya çıkmış olan karanlığın tozlu isleri hiçbir zaman insanın peşini bırakmayacak ve her daim, insanın dünyayı algılamasını sağlayan gözlerinin parlak camlarına bu is bulaşacaktır. Fakat bunun farkına erken varan bireyler, bu olayı tersine çevirmeyi başarabilirler.

Kavramları, olguları, olayları, eylemleri doğru yorumlayabilen ve okuyabilen bireyler, hayat karşısında daha güçlüdürler. Bu doğru yorumlamalar, tabiattaki birçok kapının şifresini onlara sunar ve bu sayede yürünülen yol *gece*ye değil aydınlığa çıkar. Doğru anlamlandırılması

gereken olguların başında insan gelir. *Gece* metninde, insan olgusunu yanlış yorumlayan metin kahramanının düştüğü trajik durum okurlara sunulur:

"„İnsanı, en yüksek yere yerleştirmekten, hayvanlardan, bitkilerden, sulardan, dağlardan çok önemli olduğuna, her şeyin insan için yaratılıp, insana kulluk etmesi gerektiğine inanırmış gibi yaşamaktan vazgeçelim. Belki o zaman insanın değerini öğrenir, hayvanla, bitkiyle, suyla, dağla, taşla birlikte bir anlamı olduğunu, olabileceğini anlar, belki o zaman insana saygı duymasını başarırız." Ne tuhaf! Bunları bir zamanlar, ben yazdım. Ben savundum. Oysa gece üzerimize çöktükten sonra, bu yolda sözler söylemenin gereksizliğine herkesi inandırmak için elimden geleni ardıma komadım" (Karasu 2007, 218-219).

Metin kahramanı, bir dönem, insana yüce bir makamın verilmemesi gerektiğini düşünür. İnsanı, dağlardan, bitkilerden, hayvanlardan daha yüksek görmenin, tüm bunların ona kulluk etmek için var olduğunu düşünmenin yanlışlığına inanır. İnsan, onların efendisi değil, onlarla yan yana giden bir yol arkadaşıdır bu dönemde onun için. Fakat metin kahramanı, insan olgusuna yönelik bu yorumlarının sonradan yanlış olduğuna inanacak ve bu yanlış yorumlamanın onu gecenin kucağına attığına inanacaktır. Bu olay üzerinden *Gece* metninin yazarı, insan olgusunun çok önemli olduğunu ve onun görmezden gelinerek bu dünyada mutluluğu yakalamanın mümkün olmadığını vurgular ve insanı, metninin odak noktalarından biri haline getirir.

3.3. Sönen Yüzeylerle Acısı Derinleşen Aydın/Entelektüel

Gece romanında, aydınlara/entelektüellere ayrı bir değer verilir. Çünkü onlar, yaşanan toplumsal çözülme karşısında bunun ıstırabını derinlemesine yaşarlar. Cemil Meriç, entelektüeli, yazı veya söz aracılığı ile toplumun bilinçlenmesine yardım eden, topluma yol gösteren, onu aydınlatan ve bazen de itham eden kişi olarak niteler. Tarihte "Dreyfus Davası" olarak bilinen olayı da, entelektüelliğin tarihinde kırılma noktası olarak görür. Bir Yahudi olan Alfred Dreyfus, 1894 yılında, Fransız ordusunun bilgilerini, Alman bürokratlarına satmakla suçlanan kurmay yüzbaşıdır. Böyle bir iftiraya maruz kalan Dreyfus, Yahudi olduğu için de önyargılarla karşılaşır. Dava devam ederken, Emile Zola, Dreyfus'u savunan "İtham Ediyorum" isimli meşhur yazısını kaleme alır ve dava bir anda birçok ülkenin gündemine oturur. Çok uzun bir süre dünyanın bir kısmı bu davaya odaklanır. Davanın sonunda, Dreyfus beraat eder ve binbaşılığa kadar yükseltilir. Fransız hükümeti bununla da yetinmeyerek Fransızların en saygın ödüllerinden olan "Legion D'honneur" nişanını Dreyfusa verir. Cemil Meriç, bu olayda, başta Emile Zola olmak üzere, aydınların tutumuna dikkatleri çeker ve onların toplumsal rollerinin önemine değinir (Meriç 2007, 15-16).

Gece metninde, aydının tutumu şu sözlerle dile getirilir:

"Tepelerden birinde –en yükseği, en göstericisi değil, onun yanındakinde- Düzeltmen, yalnızlığını yaşar. Sessizliğin içinde (…) Gecenin, gündüzü kemirmesini önlemenin olanaksızlığına inanmak istememiştir. Gecenin içkilerine nasıl engel olabileceğini, ışığın yeryüzünde sönmesinin nasıl önlenebileceğini çok düşünmüştür (…) Oysa Düzeltmenin yalnızlığı, yeryüzünde sönen her yüzeyle acılaşıyor, daha, daha daha acılaşıyorsa, çok düşünüp çözümünü bulamadığı bir sorun karşısında eli kolu bağlı kalmasından" (Karasu 2007, 21-22).

Bilge Karasu, bu ifadelerinde aydın kişiyi *düzeltmen* diye niteler. Bu şekilde de aslında aydınlara görevlerini de hatırlatmış oluyor: Çürümüş veya çürümekte olan sistemlerin düzelticileri. Cümlelerdeki ayrıntılara dikkat edildiğinde, aydının en yüksek, en göstericili tepeye konumlandırılmadığı, onun en göstericili tepenin yanındaki tepeye konumlandırıldığı görülür. Bu sayede aydın böbürlenmeyecek ve fildişi kuleye çıkmadan halkın arasında kalmayı başarabilecektir. Halkın arasındaki bu kalış sayesinde aydın, gecenin, gündüzü kemirdiğini gördüğünde bunun acısını hissedebilecek, batmakta olan güneşin tekrar ufuklara nasıl

yükseltebileceğinin hesaplarını yapacaktır. Bu uğurda başarısız olduğunda ise yeryüzünde aydınlığını kaybeden her yüzey, onun yarasını daha da acılaştıracaktır.

Metnin sonraki sayfalarında, yazar, Düzeltmen'in duruşu hakkında, okuyucunun zihninde bir şüphe bırakır:

"Kim bilir? Belki Yaratman –yani düzeltmen- hiç de yalnız değildir, gecenin ağır ağır düzlüğe yayıldığı şu saatlerde. Işıkların sönmesini önlemek ister görünüyor ise de böyle bir şey dilememekte, bunu başarmak için herhangi bir çabaya girişmemektedir belki de" (Karasu 2007, 30).

Yazar, metin boyunca tüm karakterler hakkında belirsizlik unsurunu hâkim kılar. Bu belirsizlik, Düzeltmen örneğinde görüldüğü gibi bazen metin kahramanlarının duruşunda görülürken bazen de doğrudan kahramanların varlığı ile ilgili olarak görülür. Yazar, bunu bilinçli olarak gerçekleştirdiğini şu sözlerle dile getirir: "Kişileri hem var kılmalıyım, hem de belirsizlik içinde bırakmalıyım. Öyle düşünüyorum ya, gerçekte ne demek bu? Öznenin ara ara belirsizleşmesi*"* (Karasu 2007, 56).

Gece romanında, "Güneş Hareketi" ismi verilen gizli planın uygulayıcılarından olan ve "Başkent Araştırma Merkezi"ni idare eden kişinin, N. ismini verdiği bir aydın/entelektüel görülür. Bu aydının, metinde, iki öyküsü dile getirilir. Bunlardan biri "Geceyi Örenler" ismini taşırken, diğer öyküsünün isminin verilmediği ancak hamam böceklerinden bahsettiği bilinir. Bu aydın kişi, gizli yapılanmanın amaçlarına hizmet etmez aksine onları engellemeye çalışır. Fakat gizli yapılanma, onu çeşitli yollardan tehdit ettiği gibi ona kendi istediklerini de yaptırmaya çalışır. O, bu isteklere direnince önce sekiz yerinden bıçaklanır. Ancak buna rağmen dik duruşunu bozmayan aydına iftira atılır ve o, akıl hastanesine benzeyen bir yere gönderilir. Onun öldürmediği bir insan cesedi, sanki onun evinden dışarı doğru sürüklenmiş bir şekilde aydının evinin önüne bırakılır. Daha sonra polisler gelip bu manzarayı görünce aydın kişi bu eylemin faili olarak görülür.

3.4. Aydınlığın Sığınağı: Tepeler

Gece romanında dikkat çeken zıtlıklar görülür. Bunlardan biri, çukur ve tepelerin arasında görülen zıtlıktır. Çukurlar, insanlar için kaosu, kargaşayı arzulayan kişilerin ürünü olarak sunulurken, tepeler ise bu kaotik ortamın oluşmasına müsaade etmek istemeyen aydınların sığınak yeridir. Çukurlar ile "Gecenin İşçileri" arasındaki ilişki, okura şu şekilde sunulur:

"Gecenin işçileri, gerçekte, ikindinin ilk saatlerinde görünmeğe başlamıştır sokaklarda. Tek tük de olsa. Onların işi, geceyi hazırlamak. Yer yer çukurlar açmak, örneğin; gecenin kolaylıkla birikip doldurabileceği çukurlar" (Karasu 2007, 17).

Gecenin işçileri, akşam vakti gelmeden, sokaklara inerek çukurlar açarlar. Bunu yapmalarının sebebi, karanlığın ilk olarak çukurlara dolmaya başlamasıdır. Çukurlara dolmaya başlayan gece, çukurlar üzerinde mutlak hâkimiyet kurduktan sonra, etki alanını genişleterek tabiatın diğer unsurlarına da yavaş yavaş yayarak kesin zaferini ilan eder. Gecenin işçilerinin, çukurların sayısını arttırması, kendi tahakküm güçlerini arttırması anlamına gelir. Bundan dolayı, kendilerine engel olmak isteyen insanlara aman vermezler. Onları, öldürmek de dâhil her türlü yola başvururlar. Burada yaşanan bir tür güç mücadelesidir. Elde edilen tahakküm sayesinde erkin sahibi, önce gecenin işçileri oradan da gizli yapılanmanın kendisi olur. Sahip olunan bu güç sayesinde gizli yapılanma kendi hedeflerine ulaşma noktasında daha sağlam adımlar atabilecektedir. Çünkü egemen sınıfın düşünceleri her dönemde egemen düşüncelerdir.

Güç mücadelesinin bir yanında, gecenin işçilerini, basını, devletin çeşitli kurumlarına sızarak bu kurumlardaki insanları ele geçiren gizli yapılanma varken bunların karşısında onların çalışmalarına set çekmek isteyen aydınların olduğu görülür. Aydınların, kendi planlarını nerede

kurmaya çalıştığına bakıldığında, bu yerin yüksek tepeler olduğu görülür. Çünkü gecenin hâkimiyetine en fazla direnç gösteren ve gecenin en son ele geçirdiği yerlerden biri de tepelerdir. Bundan dolayı aydınlar, kendilerini tepelere konumlandırırlar. Yazar bu durumu şu sözlerle dile getirir: "Tepelerden birinde –en yükseği, en gösterişlisi değil, onun yanındakinde- Düzeltmen, yalnızlığını yaşar. Sessizliğin içinde (…) Gecenin, gündüzü kemirmesini önlemenin olanaksızlığına inanmak istememiştir" (Karasu 2007, 21-22). Aydınların kendilerini tepeye konumlandırmasıyla da tepe olgusunun metindeki ayrıcalıklı yeri vurgulanır.

Sonuç

Gece romanına genel olarak karamsar bir hava hâkimdir. Bilge Karasu, okuyucuyu kaotik bir ortama çekip onun, karamsarlık duygusunu iliklerine kadar hissetmesini ister. Nitekim okuyucu, kitabın isminden başlayarak kendisini böyle bir ortamın içinde bulur. Bir baskı dönemini de (bu dönem 12 Mart ya da 12 Eylül olabilir) anlattığı düşünülen ve distopik özellikler gösteren *Gece* romanının, bu tarz duyguları bünyesinde barındırmış olması son derece tabii bir durumdur. Ancak okuyucuyu, bu olumsuz duyguların gel-gitlerine gönderen Karasu, metnine ümit aşılayan unsurlar da ekler. Ümit aşılayan bu unsurlar, yazar tarafından estetize edilerek sunulmuştur. Estetize edilen olguların başında dil ve onun üretimi olan söz gelir. Nitekim yazar, dilin de üzerinin örtülmesi durumunda yarasaların ve baykuşların yani onların sembolize ettikleri gizli yapılanmaya hizmet eden insanların, mutlak hâkimiyetlerini kuracaklarını ifade eder. Dilin işlevsel kılınmasını sağlayan insan olgusu, yazarın üzerinde önemle durduğu bir başka konudur. Yazara göre insan, diğer tüm varlıklara anlam katan yegâne değerdir. Aydın/entelektüel kişiler ise ışığın, yeryüzünde nasıl tutulabileceğini düşündükleri için ayrı bir öneme sahiptirler. Aydınların kendilerini konumlandırdığı ve aydınlığın son sığınak noktalarından olan tepe de yazarın dikkatlere sunduğu olgulardan biridir. *Gece* romanı, toplumun içinden çıkıp, bazı "*insan*"ların da desteğini alarak görkemli bir "*tepe*"ye çıkan "*entelektüel*"in "*dil*"inden dökülen kelimelerle, var olan karanlığın dağıtılıp aydınlığa kapı aralanmasının "*estetik*" bir anlatısıdır.

KAYNAKÇA

ALTUĞ Taylan (2008). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY.

EAGLETON Terry (2011). *Edebiyat Kuramı Giriş*, Çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GÜRBÜZLEK Nurdan (1997). "Yazı ve Arınma", Haz.: Füsun Akatlı, Müge Gürsoy Sökmen, *Bilge Karasu Aramızda*, İstanbul: Metis Yayınları.

JIMENEZ Marc (2008). *Estetik Nedir?*, Çev.: Aytekin Karaçoban, İstanbul: Doruk Yayınları.

KAFKA Franz (2011). *Dönüşüm*, Çev.: Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları.

KARASU Bilge (2006). *Ne Kitapsız Ne Kedisiz*, İstanbul: Metis Yayınları.

KARASU Bilge (2007). *Gece*, İstanbul: Metis Yayınları.

KARASU Bilge (2008). *Göçmüş Kediler Bahçesi*, İstanbul: Metis Yayınları.

MERÇİ Cemil (2007). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

OKAY Orhan (1998). *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÖZATA Jale (2003). *Bilge Karasu'nun Gece'sine Metin ve Okur Odaklı Bir Yaklaşım*, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

SAĞLIK Şaban (2010). *Popüler Roman Estetik Roman*, Ankara: Akçağ Yayınları.

SCHİLLER Friedrich Von (1999). *Estetik Üzerine*, Çev.: Melahat Özgü, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

şAHİN Seval (2009). "Gece Gibi Bir Roman: Gece", *Turkish Studies Dergisi*, Volume 4/8 Fall, s. 2082-2098.

şERİATİ Ali (1999). *İnsan Olmak*, Çev.: Abdulhamit Özer, İstanbul: İdeal Kitaplar.

TUNALI İsmail (2010). *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.181-192 , TURKEY

İMTİHANLAR ZİNCİRİ BAĞLAMINDA KİRMANŞAH, YENİDEN DOĞUM ve METİNLERARASILIK

Erol AKSOY[*]

ÖZET

Konusunu Bin Bir Gece Masalları'ndan alan ve içerisinde masalsı unsurları yoğun bir şekilde barındıran Kirmanşah Hikâyesi, hem kahramanlık hem aşk konulu halk hikâyelerimizdendir. Bu çalışmada Joseph Campbell'in halk anlatılarındaki kahramanların ayrılma-erginlenme-dönüş sırasıyla sistemleştirdiği mitolojik macera modeli, halk hikâyelerimizden Kirmanşah'ın Behçet Mahir anlatması üzerine uygulanmıştır. Kirmanşah'ın aydınlanma, kendini gerçekleştirme ve ayrıldığı topluma benliğini bularak dönme yolunda yaşadığı türlü mücadeleler, imtihanlar zincirini kırıp yeniden doğuşuna uzanması, kahramanın yolculuğunun Campbell modeline uygunluğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında çalışmada, anlatıcının başka alt metinlerle kurduğu metinlerarasılık ilişkisine de dikkatler çekilerek bu ilişkinin hikâyenin gelişimi, sonucu ve mesajı üzerindeki etkileri de değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kirmanşah Hikâyesi, metinlerarasılık, imtihan motifi.

KERMANSHAH IN THE CONTEXT OF CHAIN OF TRIALS, RESURRECTION AND INTERTEXTUALITY

ABSTRACT

Being based on thousand and one night stories at the point of the topic and frequently including unreal elements, Kermanshah tale is the one of our both heroism and love based folk tales. In this work, Campbell's Hero's Journey Monomyth systematized with "separation / departure, initiation, return" model of adventure folk tale applied on Kermanshah with Behçet Mahir's narration. Kermanshah's enlightenment, self-realization and his adventures on his way to return to the folk he left after finding himself, his breaking of the chain of the trials and his way to his resurrection (freedom to live) prove Kermanshah's conformity to Campbell's model. By the way, in this work it is also to get attention that narrator made an intertextual relation with other sub-texts and this relation's influences on tale's development, outcome and the hidden message in the tale.

Keywords: Kermanshah tale, Intertextuality, theme of the trial.

[*] Erciyes Üniversitesi Türk Dili Okutmanı. El-mek: erol@erciyes.edu.tr

GiriŞ

"Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" adlı eserinde halk anlatılarındaki kahramanların ayrılma-erginlenme-dönüş sırasıyla mitolojik maceralarını tamamladığını belirten Joseph Campbell, kahramanın dünyadan doğaüstü tuhaflıkların bölgesine doğru ilerlediğini, burada masalsı güçlerle karşılaştığını ve kesin bir zafer kazanıp üstün bir güçle geri döndüğünü belirtir (Campbell 2000, 41-42).

Bu çalışmada Joseph Campbell'in ayrılma-erginlenme-dönüş modeli, Türk halk hikâyelerinden Kirmanşah'ın Behçet Mahir anlatması üzerine uygulanacaktır.

Konusunu "Bin Bir Gece Masalları"ndan alan Kirmanşah Hikâyesi, Posoflu Fakirî (Âşık Üzeyir Usta) tarafından tasnif edilmiştir. Bu metnin elimizde mevcut olmadığını belirten Ali Berat Alptekin, Kirmanşah Hikâyesi'nin beş varyantını yayımlamış ve eserinde hikâyenin kaynağı, motif ve formel yapısı, epizot ve şiir tahlili, kahramanları ve halk hikâyeleri tasnifi içindeki yeri üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur (Alptekin 1999).

Kirmanşah hem kahramanlık hem de aşk konulu bir halk hikâyesidir. Halk hikâyeleri genel olarak nazım-nesir karışımı bir yapıya sahipken Kirmanşah Hikâyesi, neredeyse tamamen nesir özelliği göstermektedir. Hikâyelerde olay kısımları genellikle nesir, karşılıklı konuşmalarsa manzum olur; ancak Kirmanşah'ta bu konuşmalar da nesir özelliği göstermektedir. Bunun yanında Kirmanşah, içerisinde masalsı özelliklerin yoğun bir şekilde yer aldığı halk hikâyelerimizdendir. Hikâye öncelikle masallardaki gibi bir tekerlemeyle başlar:

"Kevn-i mekân içinde, gök kubbe altında, Şiraz toprağında, Tiflis vilayetinde Hurşut Şah isminde bir hükümdar eyleşirdi. Hurşut Şah'ın iğirmi dört saatda içerisinin gami, gözünin yaşi dökülür getmezdi."

Yine masallardaki formel sayılar Kirmanşah'ta yoğun olarak yer almaktadır. Olaylar masal mekânları olan Kaf Dağı, Yemen gibi mekânlarda geçer. Masallardaki bir başka özellik geçiş formellerinin bulunmasıdır. Kirmanşah'ta da bu geçiş formellerine rastlanmaktadır:

"Bunnar yolda bele devam etsin getsinler biz heberi vereh Hurşit Şah'ın oğullarından."

Türk halk hikâyelerinde asıl kahraman, genel itibariyle çocuksuzluk motifinin akabinde olağanüstü bir şekilde dünyaya gelir. Çocuğu olmayan kişi ise genellikle bir padişah veya beydir. Kirmanşah Hikâyesi de çocuksuzluk motifiyle başlar. Tiflis padişahı Hurşit Şah'ın çocuğu olmaz. Başvezir, bunun Allah'tan geldiğini belirtir ve Hurşit Şah'la baş vezir derviş kılığına girerek Hurşit Şah'ın derdine derman aramak için Tiflis'in etrafını gezmeye çıkarlar. İki arkadaş, Tiflis'in dışında iki dağ arasında akan suyu seyrederlerken Hz. Hızır çıkagelir. Hurşit Şah'a yedi şart koşan Hz. Hızır, Hurşit Şah'ın bu şartları kabul etmesi üzerine dokuz ay, dokuz gün, dokuz saat sonra bir çocuğunun olacağını müjdeler ve gözden kaybolur. Böylece kahramanın sıradan insanlardan farklı olacağı doğmadan önce vurgulanmış olur.

Hz. Hızır'ın ileri sürdüğü şartlardan altısını yerine getiren Hurşit Şah'ın dokuz ay, dokuz gün, dokuz saat sonra bir oğlu olur. Kirmanşah'ın babasına şartlı olarak bağışlandığı görülmektedir. Bu şartlarsa fakirlere yardım, açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi gibi toplumu ayakta tutan temel dinamiklerdir. Böylece anlatıcı, dinleyici kitlesine "Allah'tan bir dileğiniz olursa burada olduğu gibi iyi, güzel işler yapın." mesajını vermektedir.

Çocuk, dört yaşına gelir; fakat Hz. Hızır, çocuğun adını koymak için gelmemiştir. Hz. Hızır'ın yedinci şartı çocuğa ismini kendisinin vermesidir. Ülke meclisi toplanır, çocuğa isim koymak isterken Hz. Hızır gelir ve çocuğa Kirmanşah ismini koyar:

"Hazreti Hızır, dört yaşındaki çocuğu iki bacağinin arasına aldi. Hepsi durdi seyrediyordi. Okuyip üfirdi, avsunladı, aç ağzın yavrim diye yutturdi. Üç defa dalını, üç defa göğsünü sığadi.

Ey şahım –dedi- bundan sonra bu çocuğin dalını yere getiren heç bir fert olmayacak –dedi- ve bu çocuğin adını Kirmanşah goydum." (Alptekin 1999, 141).

Kirmanşah böylece manevi güçlerle desteklenir. On dört yaşına geldiğinde ise öyle zeki, öyle güçlü bir çocuk olur ki, bütün Tiflis halkı Kirmanşah'ı konuşmaya başlar.

Kirmanşah'ın ününün Tiflis'te dilden dile dolaştığı sıralarda ise Yemen'de "Ey padişah baba, ben yendiğim, yıkdığım genci almam. Beni kim yıkarsa ben oni alıram. Ben yıkdığım erkeğin altına yıkılan değilem. Ben senin sözün tutanda değilem. Ben gendi elimle bulur evlenirem." (Alptekin 1999, 143) diyen ve her sene, kendisiyle evlenmek isteyen beş yüz pehlivanı yenen hem güçlü hem de güzel bir kız vardır.

Hurşit Şah, oğluna zarar gelir diye oğlunun bu kızı duyup da Yemen'e gitmesini istemez ve ülkesinde bu kızdan haber verilmesini yasaklar. Ancak Campbell modeline göre kahramanın "maceraya başlama"sı için "haberci"nin devreye girmesi, kahramanı uyandırma yolunda ilk adımı atması gerekmektedir. İşte ilk macerasına başlamak için bekleyen Kirmanşah'ı Yemen'den gelen bir bezirgân, padişah kızından haber vererek uyarır:

"Ben Yemenliyim, Yemen Padişahı'nın bir gızı var senede beş yüz pehlivan, yurdun her diyarından toplanır. Beş yüzünün de sırtını yere getirir, yıkar. Heç, yıkan şimdiye gader bulunmadı. Eğer bu deliganlı, guvvetli ise, Yemen Sultanı'nın gızini de getsin, yıksın, ben de „emennah" diyim. Her horoz, gendi çöplüğünde öter. Bunun kanatları, Tiflis'te şaggıldar. Eğer yiğit ise, guvvetli ise, gızı yıksın ben inanim.

Meğer ne gader işaret eddiler ise bir öğün, bezirgân –demiş- bulundi. Yani olgun adamlar „sükut dur" diye işaret eddiler amma, bezirgan bir öyün boş bulundi. Kirmanşah da zaten önünde: Nasıl bezirgândan bu cevabı işiden Kirmanşah babasına:

„Destur ver baba" dedi." (Alptekin 1999, 143).

Bezirgân, Campbell modeline göre "haberci" işleviyle karşımıza çıkar. Haberci, yaşamda yeni bir dönemi işaret ederek karşı konulamaz havasıyla Kirmanşah'ı maceraya çağırmaktadır.

"Çağrı her zaman bir dönüşümün –tamamlandığında bir ölüme ve bir doğuma eşitlenen bir ruhsal geçiş anı ya da ayininin- gizemiyle perdeyi kaldırır. Alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık uygunsuzdur; bir eşiğin aşılmasının zamanı gelmiştir." (Campbell 2000, 66).

Artık Kirmanşah, ismini almış, ilmen, fikren ve güç olarak yeterli olgunluğa erişip yolculuğa ve yeni tecrübelere hazır hale gelmiştir. Hz. Hızır'la manevi desteği de arkasına alan kahraman, artık yüce ideallere ulaşmak için hazır olduğundan haberci sahnede görülmüştür. "Maceraya çağrı" olarak belirlenen bu ilk aşama, hikâye kahramanını bilinmeyen bir kadere doğru çekmektedir. Bir "eşik"in kenarında duran Kirmanşah:

"Ulan ben babama gidim, bu meclis içinde ne deyim, akşam, olur yahut öğle olur, babam gelir. Babamdan müsaade alim. Neden sene de beş yüz gişi yıkılsın? Neden ölsün?" (Alptekin 1999, 146) diyerek V. Propp'un "aracılık, geçiş anı" (Propp 1985, 44) şeklinde tanımladığı bu eşiği aşmak için harekete geçer ve babasından izin ister. V. Propp modeline göre kahraman, bir kötülüğün haberini alarak bunu engellemek için yola çıkmak ister.

"Büyülü eşikten geçiş bir yeniden doğum alanına geçme"ktir. Hurşit Şah, senelerce çocuk özlemi çektikten sonra gelen oğlunun geri döneceğinden şüphelidir, bu yüzden gitmesine izin vermez.

Campbell, çağrının reddi macerayı olumsuza çevirir, der. Bu durumda kahraman, sıkıntıyla kaplanır ve bu nedenle Allah'a sığınır:

"Kimse rızalık vermedi, lakin Kirmanşah bakdı ki, iş galdi meneviyete. Gecenin yarısı idi. Kirmanşah, abdest alıp –zaten bütün elme mensup olmuşti bu çocuk- üzünü Arabi gıbleye çeviren Kirman, hâkimler hâkimi, yatmaz uyumaz Hagg'a münacat gıldi:

Hey yohları var eden efendim! Babamın göynüne merhamet sal, babam bene izin versin, babamın izni olmasa, ben nere gidim? Getsem de bir hâl gelir başıma." (Alptekin 1999, 148).

Burada halk hikâyelerinin özelliklerinden biri olan kahramanların ettikleri duaların kabul olması motifi görülür. Kirmanşah'ın duasıyla o gece Hz. Hızır, Hurşit Şah'ın rüyasına girerek oğluna izin vermesini söyler. Hurşit Şah da sabah oğlunun Yemen'e gitmesine izin verir. Kirmanşah böylece kendini bilinmezliklerle dolu bir yolun başında bulur. Propp tarafından "gidiş" (Propp 1985, 46) şeklinde tanımlanan bu durumda "arayıcı-kahramanı" her türlü serüven beklemektedir.

Kirmanşah, Yemen'e gelir. Yemen'de o sırada bütün pehlivanlar toplanmıştır ve Kirmanşah bir pehlivanın çadırına konuk olur. Gece, kızın sarayına giderken yolda Hz. Hızır, Kirmanşah'ın yolunu keser:

"Oğlum, bu gızı almaya mı geldin yohsa?

Yoh baba, benim bu güzelde meylim yoh. Güzel odur, beni halgeden Allah, bene güzel odur. Ben ondan güzelini bulamam. Onun emirleri de güzeldir baba. İşde, bu devayı, Allah rızası içün galdirmaya geldim." (Alptekin 1999, 153).

Burada sorgulanmak istenen "Ego kendini öldürebilir mi?" sorusudur. Yani sınavlar yoluna giren, ilk eşiğin ucundaki Kirmanşah'ı yolara düşüren yüce ideallere ulaşma isteği midir, yoksa karşı cinse duyduğu ilgi midir? Kirmanşah, Yemen'e bir zulmü, acıyı engellemek için gelir; senede 500 pehlivanın, yiğidin ölmesini kabullenemez. O, yiğitliğin, gücün insanlara zulmetmek için değil, onların mutluluğu için var olduğunu düşünür. Dolayısıyla onun için hem Allah rızası hem de insanların acı çekmemesi önemlidir.

Hz. Hızır da bunun üzerine Kirmanşah'a kendisine zor zamanlarında yardımcı olması için bir kement verir. Campbell bu noktada:

"Çağrıyı reddetmemiş olanlar için, kahraman yolculuğunun ilk karşılaşması, maceracıya aşacağı ejder güçlere karşı tılsımlar sağlayan koruyucu bir figürle (genellikle ufak tefek yaşlı bir kadın ya da erkek) olandır." (Campbell 2000, 84) diyerek kahramanı sonsuz yolculuğunda yalnız bırakmayacak koruyucu figürlerin varlığına işaret eder. Yani Kirmanşah, kendisine yapılan çağrıya olumlu yanıt verdikten sonra olağanüstü güçlerle yoluna ilerler.

Kirmanşah, Hz. Hızır'ın verdiği kemendin yardımıyla kızın sarayına girer. Üç cariyeyi uyandırmadan ilerleyerek üçüncü odada Yemen padişahının kızını bulur. Ona bir şey yapmaz sadece odayı dağıtır. Üçüncü gece de kızı yanaklarından öper, parmağındaki yüzüğü çıkarıp alır. Sabahleyin cenk meydanında kızın karşısına çıkar ve kızı yener. Sadece kendisini yenen bir yiğitle evlenebileceğini söyleyen Yemen padişahının kızı, Kirmanşah'la evlenmek ister; ancak Kirmanşah senede 500 yiğidin şehit olmasını önlemek için bu mücadeleye girmiştir. Bu yüzden bu teklifi kabul etmeyip bundan sonraki imtihanlarında kendisine bir yoldaş, yardımcı olacak padişah kızını, atına seyis olarak yanına alır ve onunla birlikte Tiflis'e döner.

Kirmanşah, bu ilk macerasında habercinin çağrısına uyarak eşiği geçer ve maceraya başlar. Bilinmeyene adım atar. Kutsal güçlerin de yardımıyla ilk sınavını başarıyla tamamlar. Bu ilk sınav, aynı zamanda Kirmanşah'ın karşı cinsle olan ilk temasıdır. Asıl maceraya ulaşma noktasında

kahramanın cinsel olgunluğa erişme düzeyi belirlenmeye çalışılır. İşte bu yüzden Hz. Hızır tarafından sorguya çekilir. O da ilk macerasında bunu başarır. Cinsel olgunluğa eriştiğini ve asıl maceraya girebilecek yeterliliğe ulaştığını gösterir. Bu küçük macera onu asıl maceraya hazırlayan, ruhi olarak ve kuvvet olarak ne yaptığını, niçin yaptığını bilen, yüce ideallere ulaşmak isteyen biri olarak okuyucunun ve dinleyicinin karşısına çıkarır. Aslında bu ilk sınav da Kirmanşah'ın büyük macerasının içerisinde bir eşik olarak görülebilir. Kirmanşah ilk eşiği atlayarak kendisi için diğer büyük eşiğe de hazırlanmıştır.

Memleketine gelen Kirmanşah'ı Hz. Hızır eğitir, yetiştirir:

"Hazreti Hızır, gırk gün Kirmanşah'ı heç kimseye haber vermemişdi. Gırk gün, garşısında ceng etdirdi. Gırk gece, gırk gündüz Hazreti Pir'in garşısında, pençesinde helak olmuşdi. Hazreti Pir:

Ey oğlum Kirmanşah, göyde uçan guşa gılıç atsan vurarsan. Gırk günde sene silahşörlük örgetdim, hervarda etdim. Artık, gendi başın, gendin bağlarsan. Amma Kirmanşah, sene son sözümü söylüyorum; sakın bu güvvet bende diye güvvete mağrur olma. Veren; bir anda erdi, bir anda alır. Almıya da gadir, vermiye de.

…

Oğlum, başın dara düşdü ise, beni imdada çağır, nerde olursa ol, daran yetişenlerdenem." (Alptekin 1999, 170).

Bu şekilde büyük mücadelesine hazırlanan Kirmanşah, 18 yaşına gelince rüyasına Kırklar gelir ve birincisi Allah, ikincisi Pir, üçüncüsü Herat'taki Adil Han'ın kızı Mahperi Han adına Kirmanşah'a bade içirir. Pir, iki parmağı arasından Kirmanşah'a Mahperi'yi gösterir. Aynı şekilde Mahperi'nin rüyasına giren pirler ona da Kirmanşah'ın elinden bade içirir.

Pirler burada asıl maceranın habercisi fonksiyonuyla anlatıdaki yerlerini alır. Kirmanşah "…öteki deneyim için hazır hale geldi. Hazır olduğu an uygun haberciler belirdi." (Campbell 2000, 70).

Habercinin:

"Oğlum Kirman, aklın başan topla. Bizler kim olduğumuzu bilmezsin. Biz, yum gözünü, aç gözünü, mağrupdan meşrika gedenlerdenik. Kitli gapiler, bizim için açıkdir. Bunin için, size heç bişey çetinlik değildir. Biz, Allah'ın tükenmez bir ordusuyik. Allah'ın gudret ve guvvetine amadeyik. Bu kevn-i mekanın bir baş olandan bir başa, yum gözüni, aç gözüni gelenlerdenik. Oğlum, ahval-i ezelde, senin gısmetin, üç nasibin var. Al nasibin iç, diye Kirmanşah'ın dalını sığayan Pir Dede, o gırk tane erenler beraberdi onunla." (Alptekin 1999, 171) şeklindeki haberleri ve sevgilisinin gösterilmesi Kirmanşah'ın benliğinin uyanmasını sağlayan bir araçtır. Benliği uyanan Kirmanşah, asıl büyük maceraya çağrılmaktadır. Sevgilinin gösterilmesi maceraya çağrıyı ifade eder. Burada bir eşiğin önünde bekleyen Kirmanşah, kendi kişiliğini olgunlaştıracak, onun yeniden doğuşunu sağlayarak asıl Kirmanşah'ı ortaya çıkaracak çağrıya badeleri içerek olumlu cevap verir ve büyük macerasına başlamak için eşikten içeriye girerek bilinmeyenin içinde kaybolur.

O gece Kirmanşah, Tiflis'te; Mahperi, Herat'ta baygın halde yatar, kalır. Kirmanşah'ı annesi, babası, çevresindekiler uyandıramaz. Onu uyandırmak için bir âlim getirirler. Hikâyede âlim diye nitelendirilen kişi Kur'an'a bakarak Kirmanşah'ın sevdalandığını söyler ve Kirmanşah, on dört saat sonra uyanarak annesine:

"Anne, derdimin dermanı Herat'da oldi. Beni Herat Hökümdarı Adil Han'ın gızı Mahperi'ye âşık etdiler. Bir günüm, bin güne bedeldir. Ben utanıyorum, babama üzüm dutmiyor. Sen babama

bildir, bene desdur versin, izin versin." der. Aynı şekilde uyandırılamayan Mahperi‟nin yanına gelen âlim de Kur‟an‟a bakar ve Mahperi‟nin sevdalandığını söyler. Mahperi‟nin babası Adil Han, kızına sevgilisi gelince kendisini onunla evlendireceğini söyler.

Herat, yedi yıl gidiş, yedi yıl geliş olmak üzere on dört yıl uzaklıktadır. Hurşit Şah geri dönemeyeceğini düşündüğünden oğluna izin vermez; ama ilk macerada olduğu gibi Kirmanşah‟ın Allah‟a dua etmesi sonucu Hz. Hızır, Hurşit Şah‟ın rüyasına girer ve oğluna izin vermesini söyler. Hurşit Şah da Kirmanşah‟a Horasan‟daki amcası Ehmed Şah‟ın elini öpüp öyle gitmesini söyleyerek izin verir. Böylece Kirmanşah, Yemen padişahının kızıyla yola çıkar.

"Birey, uzun ruhsal disiplinler yoluyla, kişisel sınırlamalarına, çekişmelerine, umut ve korkularına olan bağlılığını terk eder, hakikatin gerçekleşmesinde yeniden doğuş için gerekli olan öz-kıyımına karşı direnmez ve böylece en sonunda, büyük an için nitelikleri tam olarak gelişmiş olur." (Campbell 2000, 270).

Anlatıcı burada geriye dönüş tekniğiyle Hz. Süleyman‟ın zamanına gider ve bir iç hikâye anlatmaya başlar. On sekiz bin âlem Hz. Süleyman‟ın emrinde olduğu halde "Ağ Dev" isimli dev, Hz. Süleyman‟a itaat etmez. Hz. Süleyman ise Kirmanşah isminde bir yiğidin 18 yaşına gelince onu öldüreceğini söyler. Kirmanşah‟ın bu iç hikâyeyle birlikte erginlenme sürecinde bir "sınavlar yolu"na girdiği açıktır. Campbell, "sınavlar yolu" adını verdiği başlıkta şunları söyler:

"Eşiği aştıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasında ilerler. Bu, mit-maceranın sevilen bir aşamasıdır. Mucizevî sınavlar ve işkencelere yönelik bir dünya edebiyatı yaratmıştır. Kahraman bu bölgeye girmeden önce karşılaştığı doğaüstü yardımcının önerileri, tılsımları ve gizli araçlarından yardım almaktadır. Ya da insanüstü yolculuğu sırasında kendisini her yerde destekleyen iyi kalpli bir güç olduğunu ilk kez burada da fark edebilir." (Campbell 2000, 115).

Kirmanşah ve Yemen padişahının kızı Horasan‟a doğru giderken Ağ Dev de yeryüzüne inerek Kirmanşah‟ı armaya başlar. Ancak dev gelmeden doğaüstü yardımcı Hz. Hızır, Kirmanşah‟ın yanına gelir ve onu Horasan kapılarına götürür. Horasan‟da Kirmanşah‟ın amcasının iki hain oğlu vardır. İki amcaoğlu kırk arkadaşıyla, Kirmanşah‟ı gezdirme bahanesiyle Horasan‟dan dışarı çıkarırlar. Kirmanşah‟ı öldürmeyi planlarlarken Hz. Hızır gelir ve

"Oğlum Kirman, bir saat ömür sonunda, bir ceza göreceksin. Ancak atını al, gel yanıma. At, seni gurtaracakdır.

Kirmanşah, gıza el etdi. Gız bunin atını getirdi. Hazreti Hızır, sağ eliyle, atın dalını sığayıp, avsunlayip, ata üfürdi:

Haydi oğlum Kirman, amanatın bu gızı da terken al, onlar, bir cümlesi hayındır. Amma, Allah‟ın muradı budur. Herkeş etdiği cezayı bulur. Guyuyi deşen, gendi düşer. Onlara bakma, benim duam ile bu at seni gurtarir." (Alptekin 1999, 188) der.

Kirmanşah‟la amcaoğulları gezmeye devam ederken Ağ Dev gelir ve Kirmanşah‟ın amcaoğullarını kaçırır. Kirmanşah ise atının yardımıyla kurtulur. Geri dönüp amcasına durumu açıklayamayacağını düşünen Kirmanşah ve Yemen padişahının kızı Herat‟a doğru yola koyulurlar. Yolda yine Hızır, Kirmanşah‟ın karşısına çıkar ve "Oğlum Kirman, yedi yıllık yolu bırak da yedi ayda seni Herat‟a gavuşduracağım. Ancak, yedi aylık yolda, üç gorkunç vardır. Biri ejderha. İşde bak, bu gördüğün sehraların nebateti yanmış. Toprak simsiyah olmuş. İki dağ arasını doldurmiş bir ejderha vardır. Bu ejderhanın yüzünden bu ellerde ne guş uçar, ne karvan geçer. Ne âdem ayağı basar. Bu ejderhayı sen öldüreceksin oğlum. Ehval-i ezeldeki, tekdir-i ilahi beyle yazmış. Gel bakalım, diye Kirmani‟yi aldı, duva gıldi, dalını sıgayip;

Oğlum, heç darda galmasan, galdıgın zaman beni çagır. Bil ki, ben senen peşindeyem. Ejderhayı öldürmemiş, bene ne deme, neme lazım deme. Bundan sonra, gelen giden serbest gitsin, ejderhanın şerrinden gurtarsın.

Başüsdüne baba,

Onun eceli senin elinde, bir. Ejderhayı öldürdükten sonra, bir aylık yol gidersen, yolun sagını aslan, solunu gaplan kesmiş, üzeren gelir, hücum eden bu hayvanlar. Aslanla, gaplanı öldürmemiş getmi. Aslani da gaplani da öldür ki, ordan da gelen giden yolçi serbest geçsin, iki. Üçüncüsü, bir aylık daha yol gidersen yolun Goca Arab‟a uğrar. Goca Arab‟ın on dört bin gılıç vuran atlısı var. Goca Arab, şimdiye gader, dalı yere gelmemişdir. Hasım arıyor. Goca Arab‟ı her kim alt ederse, Arab ona amade olacak, bende olacak. Yalnız oğlum, Goca Arab‟ın halı da senin elindedir. Heç gorkma, çekinme. Goca Arab‟ı alt edersen yenirsin, güleşe teklif et. Oğlum, Goca Arab‟ın da alt olduktan sona, o gedik de açılır. Goca Arab‟ın gorhusundan, guş uçmaz, kervan geçmez, âdem geçmez. On dört bin gılıç vuranı var. Oğlum, Goca Arab, yedi iklimden haraç alır. Seneden seneye, senin baban Hurşit Şah bile Goca Araba haraç verir. Sene dememişdi baban, sene bildirmemişdi. Gizlin seneden seneye, baban bile, Şiraz bile haraç verir. Goca Arab, yedi iklimden haraç alır. Haraç veren bir millete ilişmez, vermeyeni tarumar eder, varını alır. Goca Arab, yenilen bir millet değildir. Goca Arab‟ın zaferi de senin elindedir oğlum. Goca Arab‟ı alt edeceksin, ondan sona Herat‟a az yolun galır. Gavuşursun oğlum.” (Alptekin 1999, 191-192) diyerek ortadan kaybolur.

Böylece yoluna devam eden Kirmanşah, ejderhaya yaklaşır. Hızır, Kirmanşah‟a arkadan yardım eder ve Kirmanşah, ejderhayı öldürür. Ardından bir aylık yol gidip aslanla kaplanı öldürür. Kirmanşah böylece yoluna devam ederken Goca Arap da remile baktırmaktadır. Remilciden Kirmanşah‟ın yirmi bir gün sonra gelip kendisini yeneceğini duyan Goca Arap, 7 yola 14 bin atlısını gönderir. Kirmanşah, Goca Arap‟ın yardımcısı Mecal Vermez‟i bir yumrukla korkutup kaçırır. Goca Arap‟ı da güreşte yener. Goca Arap da Kirmanşah‟ın yiğitliğine hayran kalarak Kirmanşah‟ı kendisine evlat yapar ve atı Karakaytaz‟ı Kirmanşah‟a verir.

“Kahramanı yerle birebir temastan uzak tutmak, ama yine de dünya insanları arasında gezinmesini sağlamak üzere, tecrit edici at fikri, doğaüstü güç taşıyanların sıkça aldıkları temel önlemin canlı bir örneğidir.” (Campbell 2000, 255). Tanrısal kişilik yere ayak basmamalıdır, kahramanın atı bu anlamda önemlidir. “Hikâyelerde, kahramanın en büyük yardımcısı, Hz. Hızır‟dan sonra atıdır. Kahramanın her zaman yanında bulunan atı, onun kederine de sevincine de ortaktır.” (Alptekin 2002, 38). Türk halk anlatılarında at, doğumundan itibaren olağanüstü özellikler gösterir. Kahramanın kaderi, atının da kaderidir (Çınar 2002, 155).

Kirmanşah‟la Yemen padişahının kızı böylece Herat‟a doğru yollarına devam ederler. Bu arada Herat‟ta Ağ Dev, Mahperi‟yi alıp Kaf Dağı‟na kaçırır, onu da Ehmed Şah‟ın oğulları gibi kuleye kapatır. Kirmanşah, kırk gün sonra Herat‟a varır. Mahperi‟yi devin kaçırdığını öğrenir. Adil Han yanına kırk yiğidini alır, Kirmanşah ve Yemen padişahının kızıyla üç gün üç gece yola giderler. Hz. Hızır yine karşılarına çıkar. Kirmanşah hariç geri kalanları yoldan geri döndürür. Kirmanşah, Yemen padişahının kızına kendisini iki yıl beklemesini söyler. Karakaytaz‟a biner, Hızır atın sırtını sıvazlar, dua eder ve arkasından kendisine yardım edeceğini söyler.

Kirmanşah, üç gün üç gece daha yol gider ve Hz. Süleyman‟ın bahçesine girer. Bahçedeki levhada şunlar yazılıdır:

“Oğlum bir müddet yol getdikden sona, artık su bile yohdur, nebadat yohdur, ancah, Hazreti Pir imdadan yetişir. Üçüncü satir, oglim, Küf-i Gaf elametlerine yetişdigin zaman, hemle düşmanındır, senin değildir. Evel hemleyi, sene düşman eder, Allah‟ın emri budur. Onun hemlesini boşa verirsin. Neden? Elindeki gılıç, devi kesmez oğlum. Devin baş gıltında bir sandıg vardır. Sandıgın içinde, Tığ-ı Hat isminde bir gılıç vardır. Tığ-ı Hat gılıcın üstünde, İsm-i Azam duası

yazılıdır. O gılıcı elde etmeden, devinen cenge girme. Ancak, Cenab-ı Hag, ona bir uyku verecek. İşte oğlum, gücün yetmez, o sandıgı açamazsın. Sandıg, sehir ile kitlenmişdir. O sandıgı çekecek bir cevap; Euzü Besmele‟yi çekersin. Euzü Besmele‟nin yüzü suyu hörmetine, sandıgın gapagi, gendine açilır. Sandıgın içinden Tığ-ı Hat‟ı al, belen bağla. İşde, devi kesecek Tığ-ı Hat‟dan başga heç bir gılıç kesemez. Elde etmeden, dev ile helleşme. ” (Alptekin 1999, 221).

Kirmanşah yazıyı okuduktan sonra dokuz gün, dokuz gece yol gider ve bir hendeğe gelir. Hz. Hızır gelerek Karakaytaz‟ın sırtını sıvazlar, ağzına tükürür. Kirmanşah‟ın da ağzına tükürür. Bundan sonra hem Kirmanşah hem de Karakaytaz acıkmayacak, susamayacak, yorulmayacak ve ikisinin de uykusu gelmeyecektir.

Hızır, Kirmanşah‟a buradan sonraya kendisinin de geçemeyeceğini, başı darda kalırsa Allah‟tan yardım dilemesini söyler. Kirmanşah, yola devam eder. Türlü tılsımlı yolardan geçer ve Billur-ı Ezem‟e gelir. Allah‟a dualar ederek altı ateş, üstü kar olan Billur-ı Ezem‟i geçer.

Sekiz gün, sekiz gece sonra Mahperi‟nin kapalı kaldığı hisara gelir. Hızır, Mahperi‟nin rüyasına girerek Kirmanşah‟ın geldiğini haber verir.

“Kahramanın macerası, ya kaynağa nüfuz etme ya da birtakım erkek ya da kadın, insan ya da hayvan kişileşmelerin yardımıyla sona erdiğinde, maceracının yaşam değiştiren gezisinden dönmesi gerekir. Monomitin ölçütü olan tam çevrim, kahramanın, ödülün, topluluğun, ulusun, gezegenin ya da onbin dünyanın yenilenmesiyle sonlandırabileceği bilgelik tılsımlarını, Altın Post‟u ya da uyuyan prensesini insanlar dünyasına geri getirmesi gerekmektedir.” (Campbell 2000, 225). Dolayısıyla türlü tılsımlı yollardan geçerek sevgilisinin yanına gelen Kirmanşah, artık sevgilisini alıp bu masal diyarından evine, gerçeklikler dünyasına geri dönmelidir.

Kirmanşah, Mahperi‟nin kapalı kaldığı kuleye Hızır‟ın verdiği kementle tırmanır ve iki sevgili birbirine kavuşur. Ardından devi öldürmeye gider, uyuyan devi bulur. Tığ-ı Hatt‟ı alır. Devin uyanması için bir nara atar ve dev uyanır. Tığ-ı Hatt‟ın üzerinde ism-i azam yazılıdır ve bu sayede Kirmanşah‟a zerre kadar zarar gelmez. Propp modelinde “büyülü nesnenin alınması” (Propp 1985, 50) şeklinde tanımlanan bu durumda Kirmanşah, düşmanını yenmesini sağlayacak aracı, herhangi bir şarta bağlı olmadan ya da herhangi birinin yardımı olmaksızın elde eder.

“Çatışma” (Propp 1985, 58) durumunda devle karşılaşan Kirmanşah, Tığ-ı Hatt‟ın yardımıyla devi öldürerek “zafer” (Propp 1985, 59) kazanır. Gelip Mahperi‟yi kurtarır. Amcaoğullarını da kurtarmak ister; ancak onlar yine Kirmanşah‟a tuzak kurup onu yaralarlar. Devden parçalar alıp memleketlerine dönerler. Karakaytaz ise Kirmanşah ve Mahperi‟yi 40 gün 40 gecede Tiflis‟e götürür.

Campbell, eserinde “kişisel sınırları aşmanın acısı, ruhsal büyüme acısıdır.” (Campbell 2000, 222) der. Kirmanşah, ideal olana ulaşma, kendi kişiliği ile yaşamda var olma, kendi kişiliğini oluşturma savaşı vererek örtüleri kaldırıp kendini bulmaya çalışır, karanlık ve bilinmeyen tehlikeler yolunda ruhsal büyümesinin sancılarını çekerek zafere ulaşır ve memleketine “geri dönüş”ü (Propp 1985, 61) gerçekleşir.

O gece Hz. Hızır, Kirmanşah‟ın annesi Zöhre Banu‟nun rüyasına girer ve Kirmanşah‟ın geleceğini haber verir. Mahperi ve Kirmanşah, Tiflis‟e gelirler. Mahperi, yaralı olan Kirmanşah‟ı iyileştirmek için süt armaya gider. Bu sırada Zöhre Banu, oğlu Kirmanşah‟ı bulur, alır ve eve götürür. Karakaytaz ise eski sahibi Goca Arap‟ın evine gider. Sütü bulup Kirmanşah‟ı bıraktığı yere gelen Mahperi, Kirmanşah ile Karakaytaz‟ı bulamaz ve kendini suya atarak intihar eder. Mahperi üç gün üç gece nehirde sürüklendikten sonra bir değirmenin önünde uyanır. Mahperi‟yi bulan değirmenci ondan kendisinin evladı olmasını ister. Mahperi‟nin değirmencinin evladı olmayı kabul etmesinden sonra değirmencinin evine bir bereket gelir. Daha sonra Mahperi, uyanırken

yanında gördüğü bir küp altını değirmenin altından çıkartır. Bu altınlarla yedi yol ayrımında arsalar aldırıp oralara saraylar yaptırır. Sarayların kapısına da "Kirmanşah'ın ruhuna bir Fatiha oku." yazısını astırır. Kirmanşah'ın atı Karakaytaz, eski sahibi Goca Arap'a gidince Goca Arap, oğlu saydığı Kirmanşah'ı Ehmed Şah'ın oğullarının öldürdüğünü zannederek Horasan'a savaş açar. Horasan, Tiflis'ten yardım isteyince, iyileşen Kirmanşah Horasan'a gider. Olanları anlatır, savaşı bitirir. Goca Arap da Kirmanşah'ın amcasının iki hain oğlunu öldürür. Böylece devi kendilerinin öldürdüğünü söyleyen ve Kirmanşah'ı yaralayan hainler yani "düzmece kahraman"lar (Propp 1985, 68) da cezalarını bulmuş olur. Goca Arap, Kirmanşah ve Yemen padişahının kızı daha sonra Mahperi'yi aramaya çıkarlar. Mahperi'nin yaptırdığı sarayların kapısında asılı duran yazıyı okuyan Goca Arap ve Yemen padişahının kızı, Mahperi'yi bulur. Tiflis'e haber gönderilir. Tiflis'te bayram sevinci yaşanır.

"Genellikle bütün engeller ve devler aşıldığında gelen en son macera, başarılı kahraman ruhun Dünyanın Kraliçe Tanrıçasıyla mistik evliliği olarak sunulmuştur." (Campbell 2000, 128). Yani eylem dünyasındaki Kirmanşah, imtihanlar zincirini kırarak kendisi için bu dünyanın "Kraliçe Tanrısı" olan sevgilisine kavuşmayı hak eder.

Mahperi'yi götürmek için dünürcü gider ve Mahperi, Tiflis'e götürülür. Herat'a Adil Han'a haber verilir ve orada da herkes sevinir, düğünler yapılır, açlar doyurulur, kurbanlar kesilir. Böylece Kirmanşah ve Mahperi muratlarına ererler. V. Propp'un "evlenme" (Propp 1985, 69) şeklinde adlandırdığı son durumda kahraman, evlenir ve tahta çıkar. Bu hikâyede ise Kirmanşah'ın tahta çıkması söz konusu değildir. Kirmanşah, Mahperi'yle evlenir ve hikâye sona erer. Böylece kahramanın memleketinden ayrılarak karanlığa doğru yaptığı yolculuk, bu karanlıklar ve bilinmezlikler dünyasında tamamlanır. Yaşanan macerası da "o öte bölgeden bir dönüş olarak anlatılır." (Campbell 2000, 250).

Fantastik ve tılsımlı imtihanlar dünyasında mücadele eden Kirmanşah'ın ruhsal erginliğe ulaşma yolundaki macerası tasavvufi bir bakış açısıyla da okunabilir. Bu bağlamda olağanüstü bir şekilde dünyaya gelen, akıl, fikir ve güç bakımlarından üstün özelliklerle donatılan kahraman aynı zamanda ilahi güçlerle desteklenmiş ve ruhsal büyüme macerasına atılmıştır. Bu macera, dünyadaki insanın nefsini yenme arzusunu da içermektedir. Yani Kirmanşah, nefsiyle mücadeleye girmiştir. Bu yolda karşılaştığı devler, cinler, büyüler, çeşitli türden tehlikeler de kahramanın nefsini sembolize etmektedir. Bütün imtihanları başarıyla tamamlaması Kirmanşah'ın nefsini yendiğini, asıl benliğini, kişiliğini bulduğunu, yaradılış gayesini öğrendiğini, kâmil insan mertebesine ulaştığını ifade etmektedir. Bu sayede anlatıcı da dinleyici hedef kitlesine dinî-ahlaki bağlamdaki mesajlarını ideal insan portresi olan Kirmanşah'la vermektedir. Hikâyenin belirli kısımlarında Kirmanşah'ın bu iş için Allah tarafından seçilmiş biri olduğu dile getirilmektedir. Mesela Kirmanşah, Herat yolundaki ejderhayı öldürmeye giderken Hz. Hızır şöyle söyler:

"Bu ejderhayı sen öldüreceksin oğlum. Ehval-i ezeldeki, tekdir-i ilahi beyle yazmış."

Kirmanşah hikâyesi metinlerarasılık açısından da incelenebilir. Kubilay Aktulum, "Metinlerarası İlişkiler" adlı eserinde "Anlatılan birinci öyküye koşut olarak metinde yer verilen ikinci metin ilk öyküyü yineler. Anlatı içinde anlatı, yapıtın konusunu yinelediği gibi onun anlamına daha da açıklık getirir. Yapısal düzlemde ise dolantıyı yineler. Anlatı içinde anlatı, yansıma özelliği taşıyan, ilk anda „ayrışık", ancak içerisine sokulduğu metinle bir „benzeşiklik" ilişkisi kuran (izleksel ve anlamsal düzeyde), anlam üreten (koşut bir anlam) ve/ya metnin anlamını destekleyen (yani ona daha fazla açıklık katan) bir sözcedir." (Aktulum 2000, 159-160) diyerek anlatı içine yerleştirilen bir alt anlatının ilk anlatıyı yansıttığını belirtir.

Metinlerarasılıkla Hz. Süleyman'ın hikâyesi üzerinden kurulan ilişki, hikâyenin gelişim seyrini şekillendirmektedir. Ana metinde işlenen insanın nefsiyle olan iç mücadelesi ve kendini

yenmeye çalışması teması alt metinde Ağ Dev'le verilmiştir. Ağ Dev, gururlanmış ve nefsine yenilerek Hz. Süleyman'a karşı gelmiştir. Kirmanşah'la da verilmek istenen mesaj, insanın kendi nefsiyle mücadelesi ve onu yenme gayretidir. Aslında Ağ Dev, bir anlamda Kirmanşah'ın kendi nefsidir. Dolayısıyla Kirmanşah, nefsini yenmek için mücadele eder. Bu bağlamda, anlatı içinde anlatı yöntemiyle kurulan metinlerarasılık ilişkisinin hikâyenin tematik gelişime katkıda bulunduğu görülmektedir.

Gerard Genette'in "palempsest" olarak adlandırdığı kuramı (Aktulum 2000, 216) içerisinde önerdiği metinler arasındaki ilişkinin incelenmesini sağlayan "ötemetinsellik" çeşitlerinden "ana metinsellik", alt metnin yeniden yazılmasını ve B metni ile A metni arasında metinlerarası ilişkinin kurulmasını ifade eder. Bu ilişkiyi iki dönüştürüm sağlamaktadır: Biçimsel değiştirimler (dönüştürümler) ya da anlamsal değiştirimler (dönüştürümler). Aktulum, biçimsel dönüştürümleri "çeviri, koşuklaştırma, düzyazılaştırma, vezin dönüşümü ve biçem dönüşümü" alt başlıklarına ayırmıştır (Aktulum 2000, 142).

Aktulum'a göre "biçem dönüşümü"nde en çok "indirgeme" ve "genişletme" yöntemleri kullanılır. İndirgeme yöntemiyle anlatım yeniden kurgulanmaktadır. Anlatıcı bir başka metnin bir bölümünden esinlenmekte, genel hikâyeyi göz ardı edip bu bölümün olaylarına ve karakterlerine odaklanmaktadır. Bu bölümü kendi hikâyesinin konusu yaptıktan sonra bölüme eklediği yeni karakterler ve olaylarla bu küçük parçayı genişletmektedir (Aktulum 2000, 144).

Kirmanşah'ta bir iç hikâye şeklinde anlatılan Hz. Süleyman ile Ağ Dev'in hikâyesi indirgeme yöntemi kullanılarak oluşturulmuş bir alt metin olarak okunabilir. Zira anlatıcı, Neml suresi 20-28. ayetlerdeki Hz. Süleyman ile Hüdhüd kuşu arasında geçen olayı indirgeyerek detaylandırmış ve bu olaydan sonra yaşananları göz ardı etmiştir. Yani anlatıcı, ana metnin temasına uygun olarak alt metni yeniden kurgulamış ve dönüştürmüştür. Bu dönüşümde Hüdhüd kuşu, Ağ Dev olmuş; Hz. Süleyman ile Hüdhüd kuşu arasındaki konuşmalar da değiştirilerek ana metnin olay örgüsüne uygun hale getirilmiştir. Kirmanşah Hikâyesi'ne alt metin olarak dâhil edilen Kur'an-ı Kerim'deki kıssa şu şekildedir:

"15. Andolsun! Biz Davud'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar „Hamd, bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a mahsustur" dediler.

16. Süleyman, Davud'a varis oldu ve , „Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur" dedi.

17. Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları onun önünde toplandı. Hep birlikte düzenli olarak sevk ediliyorlardı.

18. Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca „Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler" dedi.

19. Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülerek dedi ki: „Ey Rabbim! Beni; bana ve ana-babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!"

20. Süleyman kuşlara göz atıp yokladı ve şöyle dedi: „Hüdhüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?"

21. „Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim."

22. Derken Hüdhüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: „Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim."

23. „Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan kadın gördüm.“

24. „Onun ve kavminin, Allah“ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm. Şeytan onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmış. Bu yüzden de onlar doğru yolu bulamıyorlar.“

25. „Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah“a secde etmesinler diye (şeytan onları yoldan çıkarmış.)“

26. Allah kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. Büyük Arş“ın Rabbi“dir.

27. Süleyman, Hüdhüd“e şöyle dedi: „Doğru mu söylüyorsun, yoksa yalancılardan mısın, göreceğiz.“

28. „Benim şu mektubumu götür onlara at, sonra da yanlarından ayrıl ve ne sonuca varacaklarına bak.“ ” (Kur“an-ı Kerim Meâli 2003, 377-378).

Görüldüğü gibi ana anlatının içine Hz. Süleyman“ın iç anlatısı girmektedir. Böylece yeni bir kurgu, metne dâhil edilir. Bu da metinlerarasılığın göstergelerinden biri olan alt metnin yeniden üretimidir. Anlatıcı, Hz. Süleyman“ın hikâyesini Kur“an-ı Kerim“den telmih yoluyla alıp yeniden işleyerek ve dönüştürerek bir alt metin olarak kullanmıştır. Böylece Kirmanşah“ın olgunlaşma-yeniden doğum yolundaki engelleri bir kat daha artmış, macera yoluna yeni maceralar, sınavlar eklenmiş, hikâye çetrefil bir hâl almış, dinleyicilerin dikkatleri de Kirmanşah“ın bu engelleri aşıp aşamayacağı noktasına yoğunlaştırılmıştır. Hikâyeye eklenen yeni vaka halkaları, Kirmanşah“ın ideali uğrunda başarması gereken zor görevi bir kat daha zorlaştırmıştır. Bu zor görevin büyüklüğü Kirmanşah“ın yeniden doğumu ve ruhi büyümesiyle doğru orantılıdır. Böylece anlatıya metinlerarasılıkla işlenerek eklenen yeni imtihanlar zinciri, Kirmanşah“ın kahramanlığını yücelten ve aynı zamanda ruhsal olgunlaşma-erginlenme sürecini derinleştiren bir yapı sergiler. Aslında sınavlar yolu yenilenmiştir, ikinci metin ilk metni yinelediği gibi benzeşiklik ilişkisi kurarak anlamsal düzlemde ana metni daha da açık hale getirmiştir.

Hikâyede halk anlatılarının önemli bir özelliği olan formel sayıların da sık sık kullanıldığı görülmektedir: Hz. Hızır, Hurşit Şah“a 7 şart koşar; Kirmanşah 9 ay, 9 gün, 9 saat sonra dünyaya gelir; Yemen padişahının kızının 3 halayığı vardır, sarayda üçüncü odada kalmaktadır; Kirmanşah, kızı üçüncü hamlesinde yere serer; Hz. Hızır, Kirmanşah“ı 40 gün boyunca eğitir, yetiştirir; Kırklar, Kirmanşah“a rüyasında 3 bade sunarlar; Kirmanşah“ın sevgilisi Mahperi“nin memleketi olan Herat 7 yıl uzaklıktadır, Hz. Hızır, Kirmanşah“ı 7 ayda götürür; Kirmanşah“ın önünde 3 korkunç sınav vardır; Ağ Dev“in 7 başı vardır; Goca Arap 7 iklimden haraç alır; remilci, Goca Arap“a Kirmanşah“ın 21 gün sonra gelip kendisini yeneceğini söyler; Goca Arap 7 yola 14 bin atlısını yerleştirir; Adil Han yanına 40 yiğidini alır, Kirmanşah ve Yemen padişahının kızıyla birlikte Mahperi“yi aramaya çıkar; 3 gün 3 gece yol giderler; Kirmanşah 39. gün Hz. Süleyman“ın bahçesine varır; Hz. Süleyman“in bahçesindeki yazıyı okuduktan sonra 9 gün 9 gece yol gider; Kirmanşah, Ağ Dev“i öldürmeye giderken Mahperi“ye 3 kere nara atacağını söyler; Kirmanşah yaralandıktan sonra Karakaytaz, Mahperi ve Kirmanşah“ı 40 gün 40 gecede Tiflis“e götürür; Mahperi, Kirmanşah“ın öldüğünü zannederek kendisini nehre atar ve 3 gün 3 gece yol gider; Mahperi, değirmenin önünde bulduğu altınlarla 7 yol ayrımında saraylar yaptırır.

Hikâye hem aşk, hem kahramanlık motiflerinin yer aldığı bir halk hikâyesi olmasına rağmen aşk unsurunun silik çizgiler halinde fonda durduğu görülmektedir. Kirmanşah ve Mahperi, bade içerek birbirlerine âşık olurlar; ancak, hikâyede aşkın genel olarak belirgin bir şekilde işlenmemiş olduğu görülür. Aşk unsuru hikâyenin sonlarına doğru biraz daha belirgindir. Ancak, hikâyenin tamamında ne Kirmanşah“ın ne de Mahperi“nin ağzından aşka, özleme, ayrılığa dair bir söz

duyulabilir. Onların aşk hastalığına yakalandıklarını bade içtikten sonra baygın halde yatarlarken Kur"an"a bakan âlim kişi söyler. Dinleyici bu sayede Kirmanşah ve Mahperi"nin birbirlerine âşık olduklarını öğrenir; fakat Kirmanşah, iç benini bulacak, kendini gerçekleştirecek gizli çağrısına yanıt vermeye cesaret ederek sınavlar yolunda mücadele ederken âşıktan çok bir kahramandır. Bu kahramansa bencil bir düşünceyle kendini yüceltmeye çalışmaz ya da Dede Korkut"un Deli Dumrul"u gibi "Var mı benden daha yiğit?" anlayışıyla hareket etmez. Onun tek isteği insanlara, topluma hatta hayvanlara ve bitkilere zarar veren şer güçlerini ortadan kaldırmak, toplumu rahat ettirmek, gücünü toplumsal faydaya harcamaktır. Yani bir anlamda Allah rızasıdır. Zaten amacının Allah rızası olduğunu zaman zaman kendisi de söyler. Mesela ilk macerasında amacı, hem güçlü hem de güzel olan Yemen padişahının kızını elde etmek değil, senede beş yüz pehlivanın ölmesini engellemektir. Hikâye kahramanı "Senede 500 pehlivan neden ölsün?" diyerek bu zulmü engellemek için yola çıkar. Herat yolundaki ejderhanın, aslanların ve kaplanların şerrinden insanları, hayvanları kurtarmak ister. Goca Arap"ın haraç alarak çevresindeki ülkelere ve insanlara zulmetmesini, onlara korku salmasını engellemeye çalışır. Yine Ağ Dev"in insanları kaçırıp onları tutsak etmesine bir son vermek ister.

Sonuç

Sonuç olarak masal unsurların ve masalsı bir üslubun hâkim olduğu Kirmanşah Hikâyesi"nde kahraman, aydınlanma ve benliği yok etme yolunda ayrılma-erginlenme-dönüş sırasıyla macerasını, vatanından ayrılıp cinlerle, devlerle, ejderhalarla, tılsımlarla yani türlü imtihan zincirleriyle mücadele edip onları yenerek tamamlar. İmtihan zincirinin sonunda yaralanıp memleketine geri dönüşü onun sembolik ölümü olarak değerlendirilebilir. Bu sembolik ölüm, kahramanın iyileştirilmesi ve sevgilisine kavuşmasıyla yeniden doğuma dönüşür. Böylece memleketinden ayrılarak türlü imtihanlarla karşılaşan ve onlarda başarılı olarak erginlenen Kirmanşah, yeniden doğarak içinde yaşadığı topluma geri döner. Sınavlar yolunda kendini bencillikten kurtarıp, aydınlanma yolunda zafere ulaşan kahramanın önemli görevi ve amacı, topluma dönüşmüş olarak geri dönmek ve toplumla kaynaşıp yaşamdan aldığı dersi öğretmektir. Bu ders yukarıda da belirtildiği gibi tasavvufi anlamda okunup insan zihni ve ruhunun tüm sınırlarını cesaretle aşarak nefsinin zincirlerini kırmak ve en yüksek ideal noktada yani kâmil insan noktasında varlık sebebini kavrayıp yeniden doğuşunu sağlamaktır, şeklinde belirlenebilir. Hikâyede dikkati çeken bir başka hususun ise metinlerarasılık olduğu görülmektedir. Anlatıcı, Kur"an-ı Kerim"de Hz. Süleyman ile Hüdhüd kuşu arasında geçen olayı "anlatı içinde anlatı" tekniği ve "indirgeme" yöntemiyle bir alt metin olarak yeniden kurgulamış, olayı ve kahramanları değiştirip dönüştürerek ana metnin içerisine bir iç anlatı şeklinde yerleştirmiştir.

KAYNAKÇA

AKTULUM Kubilay (2000). **Metinlerarası İlişkiler**, Ankara: Öteki Yayınevi.

ALPTEKİN Ali Berat (1999). **Hikâye Araştırmaları-1 Kirmanşah Hikâyesi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

ALPTEKİN Ali Berat (2002). **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

CAMPBELL Joseph (2000). **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu** (Çev. Sabri Gürses), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ÇINAR Ali Abbas (2002). "Türk Destanlarında Alp Tipi At", **Milli Folklor**, S. 56, s. 153-157.

Kur'an-ı Kerim Meâli (2003). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

PROPP Vladimir (1985). **Masalın Biçimbilimi** (Çev. Mehmet Rifat- Sema Rifat), İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.193-213 , TURKEY

BİR HİPOTEZİN İZİNDEN*

E. E. KERİMULLİN
*Çev. Ercan ALKAYA***

ÖZET

Tatar Türklerinin önemli bilim adamı ve araştırmacılarından Ebrar Kerimullin tarafından kaleme alınan bu makalede, Türklerle Kızılderililer arasındaki ilgi ele alınmaktadır. Ebrar Kerimullin; Otto Rerig, R. Williamson, S. Rigg, J. R. Swanton, T. Kreber, S. Vikander, B. Ferrario, G. Dumezil, J. Josselin, N. F. Yakovlev gibi bilim adamlarının konuyla ilgili çalışmalarını titizlikle incelemiş ve Türkçeyle Siu-Dakota, Timuça, Yana, Keçua gibi Kızılderili gruplarının dillerinde görülen ortak kelimeleri ele alıp örnekler vererek karşılaştırma yapmıştır. Kızılderili dillerinden örnek olarak verilen kelimelerle Türkçe kelimeler arasındaki fonetik, morfolojik ve semantik yakınlık dikkat çekmektedir. Yazar, Amerika'daki çeşitli Kızılderili kabileleriyle Türk lehçeleri arasında genetik ortaklık olduğu kanaatine varmıştır. Çalışmada ayrıca Kızılderililerin müziği, folkloru, etnografyası hakkında da bilgiler verilmiş ve ilgili unsurların Türk müziği, folkloru ve etnografyasıyla olan yakınlığına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk, Türkçe, Kızılderililer, Kızılderili dilleri, Astek, Maya, İnka.

FOLLOWING A HYPOTHESIS

ABSTRACT

In this article, written by Ebrar Kerimullin who is one of the eminent scientists and researchers of Tatar Turks, the relation between Turks and American natives is investigated. Ebrar Kerimullin investigated similar works of the scientists like Otto Rerig, R. Williamson, S. Rigg, J. R. Swanton, T. Kreber, S. Vikander, B. Ferrario, G. Dumezil, J. Josselin, N. F. Yakovlev diligently and compared common words by giving examples both in Turkish and in the languages of native groups like Siu-Dakota, Timucha, Yana, and Quechua. Phonetic, morphologic and semantic similarities between Turkish words and the words taken from the languages of natives draw attention. The author believes that there is a genetic closeness between Turkish dialects and languages of several native tribes. The article also includes information about the music, folklore and ethnography of the

* Bu yazı, A. K. Timirgalin editörlüğünde hazırlanan ve çeşitli yazarlara ait makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan "**İzlenüler, Uylanular, Tabışlar,** TKN, Kazan 1989, 296 s." adlı eserde yer alan "Bir Gipoteza İzinnen" (s. 102-126) başlıklı makalenin Türkiye Türkçesine aktarılmış şeklidir.

** Doç. Dr., Fırat Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: ealkaya16@gmail.com

natives and emphasizes on the closeness of those elements with Turkish music, folklore and ethnography.

Key words: Turk, Turkish, Natives, Native languages, Aztec, Maya, Inca

Bana kalırsa, Leningrad'ın en zengin tarihî yerlerinden biri Vasilyev Adası rayonunda bulunan ve bu rayonun Petropavel Kalesi'ne bakan Vasilyev semti adlı mıntıkasıdır. Bu semt, görkemli Rastrelli kolonları ile Neva nehrindeki güzel şehrin tacı, yüzüğün kaşı gibi gönüle girmektedir.

Vasilyev semti mıntıkasında I. Petro'nun açtığı Kunts-kamera binası (O, SSCB Bilimler Akademisinin amblemidir. Orada şu an ülkemizin en zengin etnografya müzesi bulunmaktadır), I. Petro'nun "12 Kurulu" binaları (şimdi Leningrad Üniversitesinin merkez binası), onunla aynı sırada, zamanında Aziyat Müzesi diye adlandırılan şimdiki SSCB Bilimler Akademisinin ülkemizdeki en büyük ve gayet zengin kütüphanesi, dünyaca tanınan Deniz Müzesi, Zooloji Müzesi, Menşikov ev müzesi...

Burada fazla göze çarpmayan başka bir mekân, edebiyata, bilime âşık olan kişilerin Mekkesi, Amiral Makarov kıyı boyunda yerleşmiş Puşkin evi var. Bu bina mimari bakımdan ah edilecek gibi değil, ama yine de Rus halkının orada toplanan ruhi miras hazinesinin de eşi benzeri yok. Puşkin evi, SSCB Bilimler Akademisinin Rus edebiyatı boyunca ilmi araştırma enstitüsü, Rus edebiyatını öğrenme, inceleme üzerine ün kazanmış bilimsel müessesedir. Bu enstitüde Rus edebiyatı tarihini öğrenmenin yanı sıra, onun heykellerini denetleme, bilimsel araştırma, koruma, propaganda yapma üzerine de önemli işler yapılmaktadır.

Burada kalem oynatan, eseri ve ismi kendi köyü, ilçesi ufuklarından da öteye geçemeyen kişilerin eserlerinden tutup, büyük Rus ediplerinin Ekim devrimine kadar ürettikleri eserleri, hatıraları, mektupları, resimleri, onların ismine bağlı yazma sözler toplanmaktadır. Yalnız ediplerin değil, edebiyatla az çok ilgisi olan kişilerin de, aynı şekilde gazeteciler, redaksiyon çalışanları, seyyahlar, genellikle Rus kültürünün çeşitli alanlarında çalışmış insanların eserleri de burada toplanmaktadır. Burada sanat, mimari, tiyatro, müzik hatta tabii ve iktisadi bilimler alanında iz bırakmış kişilerin de belgeleri toplanmaktadır. Bu enstitü ve onun yazılı miras külliyatı, Rus halkının Ekim devrimine kadarki ruh haletinin canlı hatırası ve oldukça zengin kaynaklar okyanusudur.

Ben, bu enstitünün arşivinde N. İ. İlminski'nin çeşitli mektuplarının saklandığını işittim. O, geçen yüzyılın 60'lı yıllarına kadar Türk lehçeleri üzerine faal olarak çalışmış birisidir. Fakat 60'lı (1860) yılların başında bilimsel çalışmaları bırakıp, bütün gayretini, gücünü Hristiyan olmayan halkları Hristiyanlaştırma işine vermiştir.

Ben bu misyonerin Tatar kitaplarını basmaya, Puşkin, Gogol gibi Rus edebiyatı klasiklerinin eserlerinin Tatar Türkçesine çevrilmesine ve Tatar Türkçesiyle gazete, dergi çıkarılmasına karşı amansız muhalefetini Tatar kelimesinin öğrenilmesi sürecinde açıkça görmüştüm. Bundan dolayı, onun tarafımca bilinmeyen mektuplarının Puşkin evinde korunduğunu öğrenince, bunları çabucak görme isteğiyle Leningrad'a geldim.

Şu anda Rus Edebiyatı Enstitüsü elyazmalarının toplandığı okuma salonundayım. Önümde bu arşivin 74. bölümünde korunan 141 numaralı el yazmalar tomarı var. Bu belgeler Kazan'dan buraya getirilmiş. Bunları benden önce de incelemişler. Bunların kayıt kısımlarında ünlü şarkiyatçı akademisyen İ. Y. Kraçkovskiy'in kurşun kalemle fikirlerini belirttiği notlar da var.

Bu belgeler, beni beklenmeyen yeni alanlara alıp götürdü, aklıma gelmeyen kabileler, halklar, uzak ülkeler, unutulan medeniyetler tarihiyle tanıştırdı. Gezegenimiz dünyanın, okyanus ve denizlerin geçmişi ile tanışmaya "mecbur" etti.

İş nereden başlıyor acaba? Puşkin evinde tanımaya başladığım bu arşivin belgeleri arasında her nasılsa Otto Rerig adlı kişinin İbrahim Xelfin'e yazdığı mektuba rastladım. Mektup, Arap alfabesiyle Tatar Türkçesinde yazılmıştı, fakat kendisi Amerikalı.

Mektup İbrahim Xelfin'in adresine gönderilmiş, fakat acaba ne için N. İ. İlminskiy arşivine gelip girmiş?

İbrahim Xelfin (1778-1829), ünlü Tatar bilgini, şöhretli eğitimci, kültür tarihimize önemli katkıları olmuş önemli bir kişidir. O, 1800 yılından başlayarak Kazan'ın 1. Rus Lisesinde Tatar Türkçesi öğretmeni olarak çalışıyor, Kazan'da üniversite açılınca orada konuşmacı, ardından üniversitenin Şark Bölümünde öğretim üyesi oluyor. O, aynı zamanda o tarihî eserler basma işi üzerine de ilmi redaktör ve sansür denetçisidir. Türk tarihiyle ilgili olan Ebul Gazi'nin "Şecere-i Türki" adlı büyük tarihî eserinin ünlü Rus bilgini X. Fren ile ilmi yayınını da gerçekleştirmiştir. Bu çalışma, zamanında şarkiyatçılığın derecesini dünya seviyesine yükseltir ve bilim adamları tarafından yüksek not alır.

İ. Xelfin, başka bilimsel çalışmaları da olan bir bilgindir. Bunlar arasında "Azbuka i Grammatika Tatarskogo Yazıka, Kazan 1809", "Jizn Djingisxana i Aksak Timura, s prisovokupleniyem raznıx otrıvkov, do istorii kasayuşçixsya, raspolojennıx po alfavitu, Kazan 1822" adlı, 19. yüzyılın ortalarına kadar Rus okullarında ders kitabı olarak okutulan çalışmaları da vardır.

19. yüzyılın son çeyreğine kadar Rus okulları için Tatar Türkçesiyle ilgili ders kitapları bulunan A. Troyanskiy, M. İvanov, A. Kazembek, S. Kuklyaşev gibi bilginlerin eserleri İ. Xelfin'in adı geçen eserlerine dayanılarak yazılmıştır. İ. Xelfin'in tarih, dil üzerine yazılmış eserleri kendi zamanında da takdir edilmiş, eserleri Almanya, Fransa, İngiltere ve başka Avrupa ülkelerine ulaşmış, bu ülkelerin ünlü şarkiyatçıları Silvester de Sasi, A. Davids, Parç, Şpuler, Çarlz Reylar; İ. Xelfin'in eserlerinden geniş ölçüde faydalanmışlardır. İ. Xelfin'in eserlerinden ünlü Alman tarihçisi Jozef Hammer-Purgeştal da yararlanmıştır[1]. Bu tarihçinin İ. Xelfin'in eserlerinden yararlanarak yazdığı eserlerine K. Marks ve F. Engels büyük değer vermişlerdir. Bu yönüyle bakılınca İ. Xelfin'in ismi ve eserleri dolaylı yoldan olsa da, bilimsel komünizmin temelini atmış dâhilerce de bilinmektedir, diyebiliriz.

Arşivde korunan mektupta Otto Rerig, İbrahim Xelfin'in adı geçen iki kitabının da kendisinde bulunduğunu yazar ve Tatar Türkçesi üzerine, onun tarihî, Tatar-Türk halkları tarihiyle ilgili kitaplarıyla ilgilendiğini söyler ve bu kitapları Amerika'ya göndermesini rica eder. Otto Rerig, kendisinin uzun yıllardır Tatar Türkçesi öğrendiğini, Avrupa'daki ünlü Türkologlar ile tanıştığını, Paris kütüphanelerinde korunan Türkçe el yazmalarını inceleyip onların tanıtımını hazırladığını da belirtir.

Otto Rerig bu mektubu yazmaktaki asıl amacının Tatarların meydana çıkışı, halkın yayıldığı coğrafya, Türk lehçelerinin sınıflandırılmasıyla ile ilgili olduğunu söyler. Mektup, bilimsel anlamda dayanışma, Türkolojiyle ilgili kitap alış verişini sağlayacak bağlantı kurulması ile ilgili takdim yazısıyla sona erer.

Mektup, 1861 yılında yazılmıştır. O tarihte İ. Xelfin hayatta değildir. Mektuptan anlaşıldığına göre bu, O. Rerig'in İ. Xelfin'e ilk yazdığı mektup değildir. O zamana kadar yazılan

[1] S. M. Mixaylova, **Formirovaniye i Razvitiye Provetitelstva Sredi Tatar Povoljya, 1800-1861**, Kazan 1972, s. 135-139.

diğer mektupları Tataristan Devlet Arşivinde, üniversitenin el yazmaları bölümünde de aradık, gelecekte belki onları da buluruz.

Bulunan mektup, İ. Xelfin adına, onun çalıştığı yere, yani Kazan Üniversitesine gönderilmiş. N. İ. İlminskiy, 1861 yılının Eylül ayından itibaren üniversitede kurulan Türk-Tatar Bölümünün müdürü olarak çalışmaya başlar ve mektubun içeriğinden hareketle Rektör, bu mektubu yeni bölüm başkanı İlminskiy'e gönderir.

Leningrad'da rastladığımız belgeler arasında İlminskiy'nin O. Rerig'e yazdığı mektubun bir nüshası da bulunmaktadır. Onun bu mektubuna karşı O. Rerig'den cevap gelmiş ve o da arşivde saklanmış. 26 Eylül 1863 yılında Amerika'dan mektuba cevap yazılmış. Mektup Tatar Türkçesi (Arap harfleriyle) ve Rusça olmak üzere iki dilde yazılmış. Metnini günümüz diline şu şekilde yaklaştırabiliriz:

Profesör Bey,

Merhametli serdar.

Gönderdiğiniz kitaplar ve çeşitli yazar isimleri için size çok teşekkür ediyorum.

Benim sizi ve diğer ünlü bilginleri tanımam çok iyi oldu

Bildiğiniz üzere ben, Kuzey Amerika Birleşik Devletlerinin Pensilvanya'daki büyük bir askeri hastanesinde sabahtan akşama kadar çalıştığım için bu mektubu yazmak benim için çok zor oldu.

Münasebetlerimizin kuvvetlenmesi dileğiyle.

Prof. Dr. F. L. Otto Rerig

İlminskiy, 1863 yılında üniversiteden ayrılıp Kazan İlahiyat Akademisine geçer. Onun ayrılmasıyla Türk-Tatar Bölümü kapanır. İlminskiy, üniversiteden ayrılınca var gücüyle Rusya'daki halkları Hristiyanlaştırma işine koyulur hatta; O. Rerig'in ikinci mektubuna cevap vermez.

Bunları açıkladıktan sonra konuyu kapatmak gerekirdi. Fakat, gönlümde "Bu Otto Rerig kimdir acaba?", "Acaba Halfin'i Amerika'da nasıl tanıyorlarmış?" şeklinde sorular doğdu. Zamanında ben Tatar dil bilimi hakkında Tatar ve Rus dillerinde yayımlanan eserleri tespit etmiş, tanıtmış ve bu eserlerin bibliyografyasını da hazırlamıştım. Bu sebeple, Türk lehçeleri ve Tatar Türkçesi hakkında Avrupa halklarının dillerinde yazılmış kitaplara da vakıf idim. Fakat bu eserler arasında O. Rerig'in eserleri olduğunu hatırlamıyordum. Türk halklarının hayatı Amerika'da bilinmiyor. Bu sebeple orada Türklük biliminin, Türkologların olmaması da gayet doğaldır.

Ayrıca bu mektup yazarının hastanede çalışan bir tıp profesörü ve asker olduğunu da dikkate almak gerekir. O halde böyle bir kişi Amerika'dan İ. Xelfin'e Tatar Türkçesi hakkında kitaplar sorup niçin mektup yazsın? Bu kişi Arap alfabesini ve Tatar Türkçesini de öğrenmiş, nasıl olmuşsa İ. Xelfin'in kitaplarını da bulmuş.

Bunun üzerine bu sorulara cevap arayarak Rusça yazılmış dil bilimi, diller tarihiyle ilgili çeşitli kaynakları karıştırdım. Yalnızca Brokrauz Ansiklopedisi'nde Amerika Kızılderililerinin dili hakkındaki makalede, o dilleri öğrenenler arasında O. Rerig'in soyadına rastladım. Başka herhangi bir kaynak yok. Şimdi ne yapmalı?

Ben, Amerika'nın en zengin millî kütüphanesi Kongre Kütüphanesine Otto Rerig'in kim olduğu, ne gibi eserleri bulunduğu ve bunlar hakkında bilgi verip veremeyeceklerine dair bir mektup yazdım. Bir ay geçmeden ABD'nin Kongre Kütüphanesi müdürü L. Horetski'den cevap

geldi. Mektuba, İngilizce "1897-1942 Yıllarında Amerika'da Kim Kimdir?" adlı kitabın bir sayfasının fotokopisi de eklenmişti. Gelen evrakta O. Rerig'in kısaca hayat hikâyesi ve müstakil kitap olarak basılan eserlerinin isimleri de bulunmaktaydı. Bilgiler de şunlar yazılıydı: Onun tam ismi Frederik Luis Otto Rerig imiş. O, 19 Haziran 1819'da Hall şehrinde doğmuş. Hall, Leipzig, Paris üniversitelerinde okumuş, tıp ve filoloji üzerine eğitim almış, doğu dilleriyle ilgilenmiş. Doğu dillerini derinliğine öğrenmek amacıyla 1841 yılında Prusya elçiliğinin ataşesi olarak Türkiye'ye gitmiş. 1849 yılında Fransa'da bir kolejde profesör ve yine 1851 yılından itibaren Fransa'nın ünlü Doğu Akademisinde öğretim üyesi olmuş. Ardından Amerika'ya göç etmiş, 1853 yılından itibaren New York'taki Astoriya (şimdiki Kongre) Kütüphanesinin müdür yardımcısı, 1858 yılında Philadelphia Tıp Koleji profesörü, 1861-1867 yılları arasında (İ. Xelfin'e mektup yazdığı sıralar) askerî hastanede askerî doktor ve 1868 yılından itibaren de Washington'daki Devlet Tıp Kütüphanesi müdürüdür.

1869 yılında O. Rerig tıp kütüphanesindeki görevinden ayrılır ve tamamen kendisini oryantalistlik çalışmalarına adar. 1869-1885 yılları arasında Kornell Üniversitesinde Sanskrit ve Doğu dilleri profesörü, yine ayrıca 1869 yılından itibaren Amerika'ya gelen göçmenlerin İngilizce öğrenmeleri için kurulan büronun müdürü, Stanford Üniversitesinde Sanskrit ve Doğu dilleri profesörüdür. 1895'ten sonra başka üniversitelerde oryantalizm üzerine çalışır. O. Rerig 1908 yılında 89 yaşında Kaliforniya'da ölür ve Peysadino denilen yerde toprağa verilir.

Bu bilgileri öğrenince O. Rerig'in oryantalizm sahasında sıradan bir kişi olmadığına, İbrahim Xelfin'e müracaat etmesinin de yalnızca akademik bir meraktan kaynaklanmadığına kanaat getirdim. L. Hortetski'den gelen mektupta isimleri yazılı olan O. Rerig'in kitaplarını araştırmaya koyuldum. O listede O. Rerig'in 1845 yılında Paris'te Fransızca kaleme aldığı Fin ve Tatar dillerinin ortaklığı hakkında çıkan kitabını görünce, araştırmalarım için yeni bir ilham almış gibi oldum. Listedeki eserler arasında O. Rerig'in İngilizce ve Almanca üzerine ders notları, Afrika, Asya, Okyanus halkları dili, folklorları, edebiyatı üzerine çıkan eserlerinin bibliyografyası (New York, 1854), Amerika'da yaşayan Siu-Dakota Kızılderilileri dili hakkındaki 19 sayfalık bir broşür ve başka eserler vardı.

O. Rerig'in eserlerinin listesini elime alıp, onların içeriğini daha yakından tanımak amacıyla Moskova, Leningrad ve Kazan'daki en zengin kütüphanelerin kataloglarını taradım. Nihayet, Leningrad'ın M. E. Saltıkov-Şçedrin ismindeki genel kütüphanesinde yazarın Fin ve Tatar dillerinin karşılaştırmalı öğrenilmesine adanmış, yukarıda adı geçen eserine ulaştım. O. Rerig bu eserinde Fin ve Tatar dillerini fonetik ve leksik planda inceliyor ve bu dillerin aynı kökenden çıktığına dair fikir yürütüyor. Bu eserden hareketle O. Rerig'in 1845 yılında Tatar Türkçesi ve özelliklerini iyi bilen bir bilgin olduğu anlaşılıyor. Bundan dolayı bende onun eserlerini daha yakından tanıma hevesi oluştu.

Leningrad'a tekrar gidince aynı kütüphaneye koştum, Amerika'dan gönderilen listedeki O. Rerig'in kitaplarının her birisi için istek fişi düzenleyip ilgili araştırma birimine verdim. Ertesi gün kütüphaneye geldim. Benim istediğim kitaplardan yalnızca biri gelmişti. Siu-Dakota Kızılderilileri dili hakkındaki 19 sayfalık kitabın yerine bana 1872 yılında Washington'da basılan Smithson Enstitüsünün 1871'de yaptığı faaliyetleri, düzenlediği araştırma gezilerinin raporlarını içine alan 800 sayfayı aşkın kalın büyük bir kitap verdiler. İsmi tam olarak şöyledir: *Annual Report of the Baord of Regentes of Smitsonion Institution, Chown the Operations, Expenditures and Condition of the Institution for the Year 1871, Washington, Government office, 1872.*

Amerika'daki Smithson Enstitüsü, onun 1871 yılında nasıl araştırma gezileri düzenlediği beni ilgilendirmiyor, bu kitabı bana yanlışlıkla göndermişlerdir diye düşünüyorum... Yine de bu kitabı incelemeye koyuldum. Adı geçen araştırma gezileri için ne kadar ödenek ayrılmış, 1871 yılında enstitüde neler yapılmış... İster istemez incelemeye devam ettim. İşte 435. sayfada Otto

Rerig ismi! Gördüm ki, bu onun Amerika'daki Siu-Dakota Kızılderilileri dilindeki makalesiymiş. Makale, eserin içinde ayrıbasım olarak karşıma çıktı. Amerika'daki Kızılderililerin dili de beni ilgilendirmiyordu.

Otto Rerig'in birçok dil bilen bir bilgin, poliglot olduğu ortaya çıktı. O, Latin ve eski Yunan, eski İbrani ve Sanskrit (bunlar ölü dillerdir) dilleriyle birlikte Almanca, Fransızca, İngilizce, Arapça, Farsça, Fin-Ugor, Türk dillerini, Rusça ve Okyanus halklarının dillerini biliyormuş. Şimdi bir poliglot olarak Amerika'daki Kızılderililerin dilleriyle ilgilenmeye başlamış. Elimizdeki makale bu konu hakkındaydı.

Kitabı iade edeceğim sırada, ne içinse bu makaleyi daha fazla tanıma gereği duydum. Makalede başta Siu-Dakota Kızılderililerinin örf ve âdetlerinden, yaşadıkları yerlerden, günlük hayatlarından bahsediliyor. Ardından yazar onların dili üzerinde duruyor... Tam kitabı kapatmak üzere iken, Siu-Dakota dilinin Türk diline yakın olduğuna dair satırlar gözüme çarptı. Bu benim için beklenmeyen bir durumdu. Birbirlerinden okyanuslar ile ayrılan Kızılderililerin dili ve Türklerin dili arasında nasıl ortaklık olsun? Yoksa yanlış mı anladım diyerek makaleyi yeniden okudum, ardından elime İngilizce-Rusça sözlük alıp kelimelerin birebir çevirisini yaptım. Hayır, yanılmamışım.

Otto Rerig, Siu-Dakota dili ile Türk lehçelerini çeşitli fonetik, morfolojik, sentaks ve leksik yönlerden inceledikten sonra *"Siu-Dakota dili sistemi itibariyle Ural-Altay dil sistemine girer. Ural-Altay dilleri oldukça geniş bölgelere yayılmıştır. Bu dilleri konuşan halklar yalnızca Doğu, Kuzey ve Orta Asya'da değil, bu dillerin farklı kolları Avrupa'da da, hatta Avrupa'nın merkezinde de bilinir. Bunlar Macarlardır. Aynı dil ailesine çok sayıda ve geniş bir alana yayılmış Fin halklarının dilleri de girer. Ural-Altay dillerine ait özellikler Sui-Dakota dilinde de vardır"* diyor. Bu dillerdeki kelimeler ile Sui-Dakota dili kelimeleri arasında benzerlikler "göze çarpar" diye, yazıyor. O. Rerig, bu gibi benzerlikleri o halkların mitolojilerinde de görür, ancak bununla ilgili örnekler vermez.

O. Rerig, Sui-Dakota diline ve Türk lehçelerine leksik ve morfolojik tahlil yaptıktan sonra *"Sui-Dakota dili Ural-Altay dil ailesinde özellikle Türk-Tatar diline yakındır, onların ataları "Büyük Asya'dan göçüp gelmiş olmalıdırlar"* sonucuna ulaşır.

Morfolojik incelemeden görüldüğü kadarıyla Sui-Dakota dilinde sıfatın üstünlük derecesi Tatar Türkçesindeki gibiymiş. Sui-Dakota dilinde "ap-pak (apak)"anlamındaki ifade "sap-sarı" şeklinde söyleniyormuş. Bulunma hâli eki Sui-Dakota dilinde Tatar Türkçesindeki gibi *ta-te, da-de* şekline karşılık geliyor.

O. Rerig, Kızılderili dili ile nasıl ve nerede tanışmış acaba? 1861-1865 yılları arasında ABD'de Kuzey ve Güney arasında iç savaş yaşanır. Güneyliler Amerika'daki zencilerin beyazlarla eşit olması, zencilerin kölelikten kurtulması için savaşır, Kuzeyliler ise zencilerin köle olarak kalmasını savunarak silaha sarılırlar. O. Rerig, savaş başlayınca kendi isteğiyle Kuzeylilerin safına katılır ve Amerika'nın Dakota bölgesindeki askerî hastanede cerrah olur. Siu Kızılderilileri o bölgede yaşıyor, onları bu bölgenin isminden hareketle Dakota Kızılderilileri diye de adlandırıyorlar.

O. Rerig, Siu Kızılderililerinin yaşadıkları yerlere gelince, onların dilinin Türk dillerine benzer olduğuna dikkat eder. Boş zamanlarında Siuların arasına karışır, dillerini öğrenir, mitolojilerini, şarkılarını derleyip yazmaya başlar. Siularla karşılaşması sonucunda, onların hangi dile mensup bir halk olduğunu açıklayabilmek amacıyla Türk dilleriyle ilgili yayınlanan kitapları, Türk lehçelerinin sınıflandırılmasıyla ilgili kaynakları araştırıp İbrahim Xelfin'e yukarıda bahsi geçen mektupları yazar.

Amerika'daki iç savaş 1865 yılında Güneylilerin galibiyetiyle sonuçlanır. İç savaş bitince O. Rerig askerlikten ayrılır ve Siularla daha fazla ilgilenmeye başlar. O. Rerig, 4 Haziran 1866'dan 26 Eylül 1866'ya kadar, yarım yıldan fazla bir süre, Kızılderililer ile yaşar, onlarla ava çıkar, günlük işleriyle meşgul olur, söz varlıklarını toplar, mitoloji ve efsanelerini derler, onlarla beraber şarkı söyler, ayinlerine katılır... Beyaz tenlilerden nefret eden Kızılderililer O. Rerig'i kendi aralarına alarak özel bir hukuk geliştirirler. Bu durum da ona Kızılderilileri tanımak için önemli bir imkân sağlar. Sonradan Rerig bu konuda: *"Gayet özellikli ve ilginç olan bu Kızılderililerin hayatı içinde şevkle çalıştığım zamanlarda benim onlar hakkında derlediğim bilgi ve gözlemlerim birçok cildi oluştururdu"* diye, yazar. Biz, onun Kızılderililer hakkında yazılan yalnızca adı geçen tek eserini biliyoruz.

Siu Kızılderilileri ile karşılaşması O. Rerig'in hayatını tamamen değiştirir. O, askerlikten terhis olunca, tıbbı bırakıp var gücüyle diller dünyasına gömülür. Rerig, özellikle de ölü dil olarak kabul edilen Sanskritçeyi, yine Okyanus adalarında yaşayan halkların dillerini öğrenmek için büyük çaba sarf eder.

Gördüğümüz kadarıyla O. Rerig, çok dil bilen, gayet donamlı bir bilgindir. Dil alanındaki buluşlarından dolayı Fransa İlimler Akademisi tarafından ödüllendirilmiştir. Gerçek bir bilgin olarak o, kendi tespitlerini, buluşlarını acele edip benimsetmeye çalışmamıştır. Araştırdığımız alanlardaki her fikrini, her görüşünü gerçek deliller ile sağlamlaştırdığı görülmektedir. Eğer biz onun bu bilimsel objektifliğini, bilimsel, araştırmaya dayalı incelemelerinin tarihini bilmesek, "Siu dili ile Türkçe benzerdir, onlar aynı dil ailesine mensuptur" şeklindeki fikrine şüpheyle yaklaşırdık.

Sui-Dakota denilen Kızılderililer kimlerdir, nerelerde yaşıyorlar, dilleri hakkında ne gibi çalışmalar var?

Siu-Dakota dili Siu-Xoka denilen Kızılderililer dili grubuna bağlıdır. Bu gruba Siu, Yuki, Xoka, Vappo, Keres, Tunika, Keddo, Çerekez, Muskoçi ve başka kabile dilleri girer. 17-18. yüzyıllarda Missouri nehri havzasından başlayıp Büyük Bozkırlara, Mississippi'den başlayıp Kayalı Dağlar'a, Kaliforniya'dan başlayıp Arkansas'a kadar Siular yaşamıştır (Siu dili kendi içinde Dakota-Assinboyn, Mandan, Vinnebago, Xidatsa, Apsaraka vb. gibi ağızlara ayrılır).

Amerikan edebiyatında Kızılderililer hakkında yazılan roman ve hikâyelerin de büyük bölümü Siuların hayatına dayanır. Onlar, bu eserlerde egzotik, savaşçı bir halk olarak gösterilirler. Beyaz benizlilerin, kolonizatörlerin gözlüğünden bakılarak yazılmış bu gibi eserlerde Kızılderililerin gerçek yaşayışı, onların ağır hayat şartları, ezilmeleri gerçek yönleriyle ortaya çıkmaz. Hatta, F. Kuper, M. Rid gibi ünlü yazarların da Kızılderililerin hayatından hareketle yazdıkları romanları bu kalıbın dışına çıkmaz.

Avrupa halklarının dillerinde Kuzey Amerika Kızılderilileri hakkında yazılmış çokça eser vardır. Bunların çoğu Kızılderililerin hayatı, günlük yaşamları, örf ve adetleri, antropolojisi, etnografyası, Amerika toprağını özleştirme ve Kızılderililerle savaş üzerinedir. Beyaz benizliler tarafından yazılan bu eserlerin çoğunda Kızılderililer aşağılık ve geri kalmış bir halk olarak gösterilir.

Kızılderililerin folkloru, mitolojisi, müziği hakkında da pek çok kitap ve makale yayımlanmıştır. Oysa ben, Kuzey Amerika Kızılderililerinin dilleri hakkında çok az kitaba rast geldim. Yalnızca Sui-Xoka grubuna giren diller üzerine yazılmış iki kitap bulabildim. Birisi R. Williamson tarafından hazırlanan ve Kızılderilileri Hristiyanlaştırma okulu için Washington'da 1866'da çıkan İngilizce-Dakotaca Okul Sözlüğü (English-Dakota School Dictionnary), diğeri ise 1890'da aynı yerde çıkan S. Rigg'in Dakotaca-İngilizce Sözlüğü (Dakota-English Dictionnary). S. Rigg'in bu sözlüğü yüz yıl sonra değişikliğe uğramadan Washington'da tekrar basılmıştır. Bundan dolayı bizim, bunlardan başka sözlük çıkarılmamış deme hakkımız var.

Adı geçen iki sözlükte şekil ve anlam bakımından Türk lehçelerine benzer onlarca kelime bulduk:

Siu-Dakota Dilinde	Rusça	Türk Lehçelerinde
yudek	glotka	yotkılık, buğaz/boğaz "yutak"
içu	pit	iç- "içmek"
yasu	prigovorit, sledat	yasa- "yapmak"
kuwa	nastupat, gnat	kuv/-kov- "kovmak"
uzuyc	obognat	uz-/oz- "geçmek"
capo	zabralo	kapu, kepe, kapka "kapı"
wata	razdroblyet	vat- "kırmak, ufatmak"
yuia	kuşayet	yot/-yut- "yutmak, yemek"
ichi	vmeste, naparnik	iş/eş "eş, ortak"
kan	suxojiliye, vena	kan
mi, min	ya	min/men "ben"
bagana	sdelat otmetku	bagana/baganala- "sütun, direk; belirt-, işaret et-"
baba	starıy çelovek	baba, babay "baba, dede"
per	odin	bir "bir, 1"
ik, ic, ici	dva	iki
och	tri	üç/öç "üç, 3"
tang	ozaryat, ozaraniye, zarya	tañ "tan vakti"
tanglau	ozareniye	tañla- "tan atmak"
batage toş	bolotistaya mestnost	batkak töş "bataklık"
chico	malenkiy	çöki "küçük, ufak"
bolın	lug	bolın/bulun "çayır, otlak"
süt	moloko	söt/süt "süt"
mool	mnogo	mul/mol "bol"
hu	voda	su, hu "su"

Bu sözlükler ayrıntılı incelendiğinde, kelimelerin çok anlamlılığı, ses değişmeleri dikkate alınarak karşılaştırma yapılırsa bu gibi benzer, yakın kelimelerin sayısı daha da artacaktır. Meselâ, Siu dilindeki "basdi" kelimesine bakalım. Siu dilinden birebir tercüme edildiğinde "basıp

kesilmiş", "basıp kırılmış" anlamını verir. Oysa Tatar Türkçesinde "basdi" kelimesi, "basıp girdi", basıp aldı" anlamına yakındır. Karagas Türkçesinde "bajs", "yara", "yaralanmak"; Türkmen, Türkiye Türkçelerinde "bas", "yara", "yaralanmış" anlamına karşılık gelir. Siu dilindeki "basdi" kelimesi ile karşılaştırılan Türk lehçelerindeki "bajs", "bas"ın Tatar Türkçesindeki "bastı" ile şekil ve anlam bakımından yakın olduğunu sezmek zor değildir.

Bu "basdi" kelimesinden Siu dilinde türetilen kelimelere dikkat edelim:

Siu Dilinde	**Türkçe Karşılığı**
baso, basipo, basku	kesilerek koparılan parça
baskiça	üzerine basarak kes-
baskita	bıçakla kes-
baskin	bıçakla saldıran, hücum eden

Hatta Türk lehçelerini bilmeyen bir kişi için de Rusçaya geçen "baskak" kelimesinin bu "baskin" kelimesi ile ortak olduğunu anlamak zor değildir.

Florida eyaletinde Siu kabileleriyle komşu olarak yaşayan Timuça Kızılderilileri var. Jon Swanton (Swanton J. R., Terms of Relation in Timuca, Washington 1916) Timuçaların dili *"Siu Kızılderililerinin dilinden tamamen ayrılır"* diye, yazıyor. O, kendi eserinde akrabalık kelimelerinden örnekler veriyor:

Timuça Dilinde	**Rusça**	**Türk Lehçelerinde**
isa	mat	esey, iney "anne"
isanam	moya mat	eseyim "annem"
iti	otets	eti "baba"
itanam	moy otets	etiyim "babam"
itaye	ego otets	eteyi "babası"
qui	rebenok voobşçe	kuy/koy "Kazak T. çocuk"

Bu örneklerden Timuça dilindeki akrabalık adları ile Türk lehçelerindeki akrabalık adları arasında ortaklık olduğu göze çarpıyor. Siu ve Timuça dillerindeki yapım ekleri Türk lehçelerine özgüdür.

Amerika Kızılderilileri ile yakından ilgilenenler, T. Kreber'in "İşi v dvux mirax, M., 1970" adlı kitabını bilirler. Kreber bu eserinde Yana kabilesinin en son temsilcisi olan bir Kızılderili ile uzun yıllar bir arada kalıp onun dilini, âdetlerini öğrenmesini anlatır. Bu kitapta bizim dikkatimizi çeken şey Kızılderilinin ismidir. Yana kabilesinin mohikanı olan bu Kızılderiliyi yakalayınca, ona "Kimsin?" diye soruyorlar. O da "ben *işi*" diye, cevap veriyor. *İşi* kelimesi Yana kabilesinin dilinde "kişi" anlamına geliyor. Bu kelimeyi yazarken Kreber'in "k" sesini düşürmüş olabileceği ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir. Herhalde "işi" ile "kişi" kelimesi arasındaki ortaklığı görmemek mümkün değildir.

Eski zamanlarda tanıdık olmayan kabile kişileri ile karşılaşıldığında "Sen kimsin?" diye sorulunca, onlar da kendi dillerince ben veya biz "kişi", "kişiler" diyerek cevap vermişlerdir. Günümüzde artık halk ismi olarak kullanılan "Nivxi", "Doyç", "Nenets" gibi etnonimler bu şekilde oluşmuş ve "kişi", "kişiler" anlamına gelmektedirler.

Siu Kızılderilileri hakkında pek çok eser yazılsa da doğrudan onların diliyle ilgili eserler bilinmemektedir. Latin Amerika Kızılderililerinin dili genişçe araştırılmıştır. Fakat, Amerika'nın asıl halkı olan Kızılderililerin dilleri henüz daha sınıflandırılmamıştır. Bundan dolayı bazı bilim adamları, Amerika Kızılderilileri bin çeşit dilde konuşuyorlar, diye yazdılar. Bunları sınıflandırmaya çalışan farklı dilciler, o dilleri leksik, morfolojik bakımdan değil, farklı kabilelerin etnografik özelliklerinden hareketle sınıflamaya koyuldular. Yine bazıları Kızılderililerin dilini sınıflarken onların antropolojik özelliklerinden hareket etmişlerdir: Meselâ "Kıvırcık Saçlı Kızılderililer Dili", "Uzun Boylu Kızılderililer Dili" vb.

Orta ve Latin Amerika Kızılderililerinin dili üzerine araştırmalar son yıllarda bir hayli arttı. Fakat bu çalışmalar, kendi metodolojisi ile çeşitli disiplinlere dayanıyor. Eğer herhangi bir kabilenin dilini bir İspanyol araştırıyorsa, o onu İspanyolcanın kuralları ile açıklıyor, Fransız ise Fransızcanın özellikleri ile karşılaştırarak inceliyor...

Siu dili üzerine Rigg'in sözlüğü ile Williamson'un sözlüğü arasında aynı kelimeyi çeşitli şekillerde gösterme de, çeşitli fonetik prensipler kullanma da bu disiplinler arası farklılıklardan kaynaklanıyor. Hatta ünlü dil bilgini F. Boas'ın iki bölümden oluşan Amerika Kızılderililerinin dili hakkındaki kitapta da (Handbook of Amerikan Indian Languages, Washington, 1911-1912) Kızılderililerin dilleri coğrafi ölçütlerden hareketle sınıflandırılmıştır. Bu sebeple, bu eserde kardeş, akraba diller çeşitli gruplara dâhil edilmiştir. Meselâ, eserde Maya, Kuzey Astek, Siu-Xoka dilleri farklı gruplara dâhil edilmiştir. Boas'ın tasnifine göre bu diller birbirlerinden uzak, tamamen yabancı diller olarak kabul ediliyor.

Kızılderililerin kültürü, mitolojisi, folkloru, etnografyası, antropolojisi hakkında Rusça yayımlanan bütün kaynakları inceledim. Kızıl topraklardan Alaska'ya kadar seyahat eden seyyahların eserlerini atlamadan okudum. Bu eserler beni Mayaların, Asteklerin, İnkaların zengin tarihine alıp götürdü. Onların meydana getirdiği güzel tapınaklar, yazı ve sanat eserleriyle karşılaştım, ritüellerini ve halk bayramlarını gördüm, altın ve gümüşten yapılan, taştan oyulan güzel sanat eserleri ile tanıştım. Bu kitaplar, beni başka bir Amerika ve onun asıl halkı olan Kızılderililer ile gayet yakından tanıştırdı. Onlardaki astronomi, matematik, tıp ilimlerinin gayet ileri gitmiş olması, Maya takvimlerinin günümüzdeki takvimlerden de doğru olması beni hayran bıraktı...

Zengin yazılı mirası bulunan Kızılderililerden yalnızca üç el yazma eser kalmıştır. Bunlar Mayaların meydana getirdiği "Çilan-Bilim", "İ Çol Kin" ve "Popol Vux" adlı kitaplardır. Bu eserler Avrupa dillerine tercüme edilmiştir. "Çilan-Bilim" adlı kitabın "Çilan" kelimesi (bazı bilginler *tsilan* şeklinde de transkribe etmişlerdir), bizdeki "cılan", "yılan" kelimesini, "bilim" kelimesi ise "bilim/bilgi" kelimesini karşılar. Biz, bu eserlerin tercümelerinde geçen Maya kelimelerinden ve Kızılderililer hakkında yazan seyyahların anılarından Türk lehçelerine yakın kelimeleri toplamaya çalıştık. Bunlardan birkaç örnek:

Maya Dilinde	Rusça	Tatar veya Diğer Türk Lehçelerinde
yaş	novıy, zelenıy	yaş, yeşil
k'un	solitse, den	kün (Kazak T. "güneş")
iç	vnutri	iç
oş	tri	öç/üç
kuç	noşa	köç/küç "güç"
k'ull	podnyat ruku	kul/kol "kol, el"
çab	povalit derevo	çap- "kesmek"
koş	vid ptitsı	koş/kuş
imiş	fruktı	cimiş/yemiş "meyve"
itsin, için	kolodets	iç- "içmek"
aak	beliy	ak "beyaz"
mol, mool	mnogo	mul/mol "bol"
muluk	bogatıy god	mullık/molluk "bolluk"
ku	dux	kot/kut "kut, baht"
çaçak	oçen krasivıy	çeçek "çiçek"
tsik	ograda, kray	çik "sınır"
çalan	lomat	vat- "kırmak, ufatmak"
ooç	pişça	aş "aş, yemek"
şagan	vid dereva	çagan "Akçaağaç, isfendan"

Bu kelimeler, Rusçaya tercüme edilen eserlerde Rus alfabesi temelinde verilmişlerdir, bundan dolayı kelimelerin fonetiği çok doğru değildir. Aynı Mayaca kelime Rus alfabesiyle verildiğinde aynı sesi çeşitli şekillerde transkribe etme geleneği vardır. Knozorov'un sözlüğü ile Landa de Diego'nun (Soobşçeniye o delax b Yukatane, Moskva-Leningrad, 1968) eserlerinde aynı sesler farklı şekilde gösterilmiştir: "ç", "ts"; "u", "o"; "i", "e" vd. Bazı kelimelerde ise kimi sesler düşürülmüştür.

Meksika'nın Yukatan yarımadasında bugün de İspanyolların nüfuzuna boyun eğmeyen 2 milyon kadar Maya Kızılderilisi yaşamaktadır. Onların yaşadığı yerin toponimisini Avrupalılar "Kotoç", "Tulum", Yeşil", "İçmul", "Tapiç-Tepiç", "Çigen", "Sayil" şeklindeki transkripsiyonlarla gösteriyorlar. Bu kelimeler telaffuzlarıyla Türkçe kelimeleri çağrıştırıyorlar.

Mayaca kelimelerin anlamını birebir tercüme edemediklerinde farklı kelimelerin anlamını anlatıp verme yoluyla da tercüme ediyorlar. Meselâ, Mayaca "koş" kelimesini Knozorov "vid ptitsı" (kuşun bir türü) diye veriyor. Yukatan'daki bir çayırlık "yaşçilan" diye adlandırılıyor; bunu da "mestnost" (yer, arazi) diye tercüme etmişler. Bir başka yerde de bunu "mestnost yaşçilan" (yaşçilan yeri, arazisi) diye veriyorlar. Halbuki bu "yaşçilan" kelimesini Tatar Türkçesinde anlamak zor değil; "yeş cılan (yılan)" denen çayırlık demek oluyor.

Bir dile ait kelimeyi başka dilde söylerken kelimenin fonetik söylenişi oldukça değişir. Yukatan'daki çeşitli toponimlerin Utsmul-İçmol, Çiçan-Tsiçan, Kotuç-Kotoç şekillerinde verilmesi bu sebepten dolayıdır. Bu şaşılacak bir durum değildir. Biz bunu Türkçe kelimeler temelinde meydana gelen Rus toponimisinde de görüyoruz: "Sarı tav"dan "Saratov", "Sarı su"dan "Tsaritsıno", "Kömür"den "Kemerovo", "Tümen"den "Tyümen", "Temnikovo" adları bu şekilde meydana gelmiştir.

Mayaca ve Siu dilindeki kelimeleri karşılaştırmaya başlayınca, bu iki dilde şekil ve anlam bakımından denk veya benzer kelimeler olduğunu gördük. İki dilde de per (bir), iki, ooç (üç), aak (ak), bin-min (bin), iç, vb. kelimeler var. Bu benzerlikleri Amerikalı filologlar nasıl görememişler acaba?

Araştırmaya devam edince Mayalar ile Kuzey Amerika'da yaşayan Siu-Xoka Kızılderililerinin aynı kökenden gelen halklar olduğunu gösteren bir esere rastladık. "Britanya Ansiklopedisi"nin 5. cildinde (14. Baskı, Londra-New York, 1929) "Orta ve Kuzey Amerika Dilleri" ve "Meksika ve Orta Amerika Dilleri" başlıklı makalelerde Meksika'da yaşayan Mayaların kaç zamandır Kuzey Amerika'da yaşadığı, Siu-Xoka adlı Kızılderililer ile aynı kökenden geldiği yazılıydı. Aynı makalelerde yine Astek Kızılderilileri ile Maya, Siu-Xoka Kızılderililerinin genetik bakımdan aynı kökten geldikleri yazılıydı.

Biz, Maya dilinin diğer Kızılderili dillerine göre daha geniş bir şekilde araştırıldığını daha önce söylemiştik. Bu eserler arasında Maya dilinin Altay dilleriyle karşılaştırılarak incelendiği bir esere rastladık. Bu eserle karşılaşınca doğru yolda olduğumuza inandık. 1967 yılında İsveç'te çıkan "Ethnos" dergisinde Upsala Üniversitesi profesörü, oryantalist Stig Vikander'in "Maya Dili ile Altay Dilleri Ailesi Arasında Bağlantı Var mı?" başlıklı çalışması ile karşılaşınca, çalışmanın yazarı ile ilgilenmeye başladım. Onun, Doğu dillerini iyi bilen, aynı zamanda Türkçeyi de iyice öğrenen, Arap ülkelerinde bulunmuş bir bilgin olduğu ortaya çıktı. Onun bu çalışması (Bu makalenin devamı 1970 yılında İsveç'te çıkan "Orientalia Snecana" dergisinde basılmış) aşağıdaki satırlarla başlıyor: *"Beklemediğim bir anda Türkiye'den doğruca Meksika'ya gitmek gerekti. Burada ben ömrümde ilk kez Kızılderililerin konuşmasını işiterek şaşırdım. Onların dilinin Türkçeye benzemesi, kelimelerinin telaffuzu ve vurgusu beni hayrete düşürdü. Başka bir amaçla gelmiş olsam da, bundan sonra Maya dilini, Maya dilindeki metinleri öğrenmeye başladım ve Türkçe kelimelere pek de yakın olan birçok kelimeye rastladım".*

S. Vikander, bu iki dil arasında çokça "benzer" kelimelerle birlikte, onların gramatik dizilişlerinin de "denk" olduğunu dikkate alıyor; bu benzerliği o dillerin fonetiğinde de, morfolojisinde de, başka durumlarda da görüyor. Maya dilinde burun sesleri olan "l" ve "r" değişimi ve art damak "k"sinin yumuşak "k" ve "g"ye değişmesinin Türk lehçelerine has olduğunun altını çiziyor. Bunlar için örnekler de veriyor:

Maya Dilinde	**Rusça**	**Türkiye Türkçesi**	**Rusça**
bicil	kişki, vnutrennost	bağırsak	kişki, vnutrennost
bul	pena	buram	pena, vodovorot
bul	razvırat	burmak	vit, zakruçivat
bolan	bolşaya massa	bol, mol	obilnıy, mnogo
tic	sajat	dik	sajat, vtıkat
tur	ostanavlivatsya	dur	ostanavlivatsya

S. Vikander, Maya dilinde "p" sesi ile başlayan kelimelerin çok olduğunu, bu durumun Türkçeye ait bir özellik olmadığını belirtir. Elbette, onun bu fikri bütün Türk lehçelerini kapsamamaktadır. Bilindiği gibi Azerbaycan, Türkmen, Özbek lehçelerinde, Tatar Türkçesinin bazı ağızlarında "p" sesi ile başlayan pek çok kelime vardır. S. Vikander'in bu iki dil arasındaki leksik ortaklıkları gösteren örneklerinden bazıları şunlardır:

Maya Dilinde	**Rusça**	**T. Türkçesi ve Diğer Türk Lehçeleri**	**Rusça**
tucan	sokol	doğan, togan	sokol
tzimin	krupnoye jivotnoye olen	deve	verblyud
bet	zakonçit	bit- "bitmek"	zakonçit
bagir	grud	bağır	grud
bilim	znaniye, znak, peçat	bilim	znaniye
ben	podimatsiya	men/bin- (bin-, çık-)	podnimis
box	golıy	boş	pustoy
cema	lodka	gemi, kemi	lodka
kat	menyat	kat- (kat-, kar-)	smeşivat
kil	pridti, pridi	kel	pridti
togmaq	kolotuşka	tukmak/tokmak	kolotuşka
boya	kraska, kartina	boyaw/boya	kraska, krasit
bats	obeznaya	bisin/biçin "maymun"	obeznaya
baldiz	mladşaya sestra jeni	baldız	mladşaya sestra jeni
kasnak	poyas	kuşak	poyas

S. Vikander'in eserinde Maya dilinde Türkçe kelimelerle benzerliği olduğu düşünülen iki yüzden fazla örnek verilmiştir. Vikander, bunun dışında Maya dilindeki bazı kelimelerle Tunguz, Japon, Kore dillerindeki kelimelerin benzerliğini de göstermiştir. Vikander, Maya dilinin fonetiğini, söz varlığını inceledikten sonra Maya dili ile ilgili diller arasındaki benzerlikleri kaç zamandır Asya ile Amerika arasında olan bağlantı ile anlatır. Maya dili ile Altay dilleri arasındaki bu benzerlik, eski zamanlarda bu dillerin akraba diller olmasından gelmektedir şeklinde bir sonuca ulaşır.

S. Vikander, aynı eserde Maya dili ile Keçua dili arasındaki ortaklığı da fark eder. Maya dili, Maya-Keçua grubuna girer. Ayrıca bu grup Kuzey Astek dilleri gurubu ile pek yakınmış.

Maya, Astek, İnkaların eski atalarının Milat'ın başlarına kadar beş bin yıl önce Orta ve Güney Amerika'ya Kuzey Amerika'ya geldikleri kabul edilmektedir.

Günümüzde Orta ve Güney Amerika Kızılderililerinin büyük çoğunluğu Keçua dilinde konuşmaktadır. Keçua dili İnka İmparatorluğunda asıl dil kabul edilmiş ve Siu-Xoka dilleri ile aynı

zamanda Maya dili ile de yakın olmuştur. İspanyolların işgali altında kalınca imparatorluk dağılır ve Keçua dilinin de rolü azalır. Peru, Ekvator, Bolivya yine Arjantin ve Şili'nin bazı bölgelerinde Keçua dili hâlen daha yaşamaktadır ve İspanyolca ile birlikte devlet dili kabul edilmektedir.

S. Vikander, Keçua dilinden de örnekler verir:

Keçua Dilinde	Rusça	Farklı Türk Lehçelerinde	Rusça
bulam	braşat, vertet, vodovorot	buram	verçu, kruçu
col, qol	spasti	kurtar-	spasti
agri	vor, vorovstvo	ogrı "hırsız"	vor
por	sjeç	ort-/ört- "yak-, yan-"	sjeç
poy	igra, igruşka	oy "oyun; oyuncak"	igra, igruşka
puz	rezat jertvu	uz-, öz- "kes-, ayır-"	otrezat
tok	lomat, udaryat	toku- "vur-"	udaryat
tzap, tsap	poymat	çap- "yağma et-, soy-"	grabit
ipa	sestra otsa	apa "abla"	starşaya sestra
acikya	obyasnit	açık	otkrıtiy, yasnıy
kök	nebo, nebosvod	kök "gök, gökyüzü"	nebo, nebosvod
tata, tayta	otets	ata, ada "ata, baba"	otets
misi	koşka	misi "kedi"	koşka
sunga	boroda	sakal	boroda
subsa	puçok volos	tük	"saç, kıl, tüy"
as	nebolşoy, nemnogo	az	malo, nemnogo
ari	xudoy	arıg, arık "zayıf"	toşçiy, xudoy
qo	gnat	ko-, komak "kov-"	gnat
kaça	perenesti v drugoye mesto	keç-, geç-	pereyti, peresest

Keçua dili ile Altay dillerinin benzerliği hakkında başka bir kaynakla daha karşılaştık. Bu, Uruguaylı Profesör B. Ferrario'nun 1935 yılında Roma'da 19. Dünya Şarkiyatçılar Kongresinde sunduğu bildiriydi. Bu bildiri, ilgili kongrenin zabıtlarında basılmış (Ferrario B, Della possibile parentla fra le lingue altaiche ed alcune americane, Atti del XIX Congresso Internationale geqe orientaliste Roma, 23-29 September, 1935, Roma 1935, pp. 210-213).

Yukarıda verilen tablodaki bazı örnekler için bu makaledeki örneklerden de yararlanıldı. B. Ferrario, Keçua diline yakın bir dilde konuşan Kızılderililerin Uruguay'da da yaşadıklarını gösteriyor. Keçua dilinin Türk lehçelerine benzerliğine ünlü Fransız şarkiyatçısı Georgi Dumezil de dikkat çekiyor (Dumezil G., Remarques sur les six premiers noms de nombers de Turc, Studia Linguistica, 1954, No 1, pp. 1-15).

Dumezil, çalışmasında bu dillerde birbirine yakın olan yedi sayı adı üzerinde duruyor ve bunlar arasında başka benzer ve denk kelimeler de bulunduğunu gösteriyor; aynı zamanda bu diller arasındaki morfolojik ortaklıklar hakkında da bilgi veriyor. G. Dumezil'in Keçua dilinden verdiği örnekler arasında Maya, İnka, Siu dillerinde kullanılan kelimeler de vardır.

Amerika Kızılderililerinin dilini Türk lehçeleriyle karşılaştırmalı olarak incelemeye dayanan başka kaynakların varlığından haberdar değiliz. Amerikan dilcilerinin niçin bu ortaklığı görmediklerine dair bir soru sormuştuk. Bunun cevabı yalnızca şu olabilir: Kızılderililerin diliyle ilgilenen bilginler arasında Türk lehçelerini bilenler olmamıştır. Türk lehçelerini bilen birisi, Maya, Siu, Keçua Kızılderililerinden herhangi birinin arasına katılsaydı, bu benzerliği görmemesi mümkün değildi. Biz bunu O. Rerig, S. Vikander'in eserlerinden hareketle söyleyebiliyoruz. Bu bilginler, Türk lehçelerini bilen kişiler olduklarından gayrı ihtiyari Kızılderili dilindeki bu duruma mecburen görmüşlerdir.

Şurası da ilginçtir ki, O. Rerig ve S. Vikander'in gördüğümüz eserleri Amerika halklarının dili üzerine yazılan bir kaynakta, bir bibliyografya da dahi dikkate alınmamıştır.

Amerika Kızılderililerinin dili hakkında J. Josselin adlı bir İngiliz tüccarın anılarında ilginç bir fikir dile getirilmiştir. 1638 yılından itibaren otuz yıla yakın Yeni İngiltere'de (Amerika) bir Kızılderili ile evlenip Kızılderililer arasında yaşayan, Kızılderililerin dilini, hayatını iyi bilen bu kişi, İngiltere'ye dönünce "Yeni İngiltere'nin Ender Hazineleri" (Josselin J., New Englands Rarites London, 1672) adlı bir anı kitabı yayınlar. Eserde, o, Amerika Kızılderilileri (konu Siu-Xoka Kızılderilileri hakkındadır) giyim kuşamları, örf ve âdetleri, dilleri ile "Türkçe konuşan Tatarları hatırlatırlar" diye, bir bilgi verir. Bu satırlardan Josselin'in Türk Tatarları başka halklar ile karıştırmadığı, ayırabildiği anlaşılmaktadır. O zamanlarda yalnızca Türk halklarını değil, hatta Japonları da Tatar diye adlandırmışlardır.

Josselin, Amerika'ya gidene kadar Anadolu'da bulunmuş, ticaret işleri ile meşgul olmuştur, orada Türkçeyi de öğrenmiş olsa gerek, ardından Amerika Kızılderililerinin arasına katılınca, onların dillerinin Türkçeye yakın olduğu dikkatini çeker. Maalesef, o kendisinin bu fikrini örnekler ile pekiştirmemiştir. Onun bu eserinde benim ilgimi çeken şey, eserin sonunda bir Siu-Xoka kabilesinin totem bilgisinin verilmesidir. Bu totemin resmi aynen Kazan'ın amblemini hatırlatıyor: Başına taç geçirilmiş yılan resmi. Bu yılan-ejderha resmi totem bilgisi olarak diğer Türk boylarında da görülüyor. Sibirya ve Orta Asya halkları arasında bu totem bilgisi uzun asırlar öncesine kadar gidiyor. İdil boyu Bulgarları olan atalarımız bu yılan resmini paranın üzerine de basmışlardır. Bu totem bilgisinin Amerika Kızılderilileri arasında da bilinmesi tesadüf olmasa gerek. Amerika Kızılderililerinin dili ve onların dillerini karşılaştırmalı olarak inceleme üzerine ülkemizde herhangi bir çalışmaya rastlanmadı. Yine de bu meseleyle ilgili ilginç bir çalışmaya rastladım. N. F. Yakovlev adlı tarih bilgini, "Kafkasya, Asya ve Amerika Dillerinin En Eski Zamanlardaki Bağlantısı" başlıklı makalesinde (Trudı İnstituta etnografii im. N. N. Mikluxo-Maklaya: Novaya seriya, 1947, T. 2) bu diller arasında fonetik, morfolojik, leksik ortaklıklar olduğunu dikkate alır ve bundan hareketle bu dillerin eski asırlarda kendi aralarında bağlantıda olduğu ihtimalini ön plana çıkarır. Kendi fikrini savunmak için o, maalesef, dil örneklerini pek az kullanır. Vermiş olduğu örneklerden ikisi bizim için ayrıca ilginçtir. Onun dediğine göre Keçua dilinde de Kafkasya'da yaşayan farklı halkların dilinde de ket (git), kel (gel) kelimeleri şekil ve içerik bakımından aynıdır.

Biz, Kızılderili dilleri ile Türk lehçeleri arasında şekil ve içerik bakımından denk veya benzer olan birkaç yüz kelime bulduk. Gelecekte bu alandaki araştırmalar için bize önemli açılımlar sağlar. Şimdi meseleye diğer yönüyle bakalım.

Günümüzde Atlas Okyanusu adalarını, Okyanusya'yı kolonileştirmede Kızılderililerin de rolü olduğu söyleniyor. Kolonizatörler ile Amerika'ya gelen misyonerler, İspanyol keşişleri

Kızılderililerin usta denizciler olduğunu, büyük sallara yüzlerce kişi bindirip, mal yükleyip Amerika sahilleri boyunca denizde seyahat ettiklerini yazmışlardır. Zamanımızın ünlü seyyahı, etnograf ve tarihçi Tur Xeyerdal "Kon-Tiki" adlı bir sal yapıp, Atlas Okyanusu'ndan Kızılderililerin geçtiği yolu tekrarladı. Pasxa adasında Maya yazılarını andıran kendisinin adlandırmasıyla "rongo-rongo" yazıları da bu konuyla ilgilidir, denebilir. Maya yazıları tamamen okunabilirse belki "rongo-rongo" yazılarını okumak için bir anahtar bulunmuş olur. Maya yazılarını yalnızca Y. Knozorov karşılaştırma metodu ile okuyor.

Tur Xeyerdal da başka dil bilginleri de Atlas Okyanusu adalarında yaşayan kabilelerin dillerinde Kızılderili dili kelimeleri ile sıkça karşılaşıldığını yazıyorlar. Bu olgu, Okyanusya adalarını özleştirirken Astek, Maya, İnka gibi Kızılderililerin de rol oynadığına işaret ediyor.

Şimdi Amerika kıtasının kolonileştirilmesine göz atalım. Bu konuda onlarca teori bulunuyor. Bu görüşlerin büyük bölümü Amerika'ya insanların Asya'dan, daha doğrusu Aleut Adaları, Çukot Yarımadası üzerinden gelmiş oldukları teorisine dayanmaktadır. Burada bir şeyi açıklayıp geçmek gerekir. Bu teoriyi ileri sürenler Asya'dan Amerika'ya geçişin son buzlanma devrinde Bering Boğazının donması, Aleut Adaları arasının buz tutmasıyla olduğunu yani insanların buz üzerinden Amerika'ya geçtiğini söylerler.

Biz de insanların Asya'dan Amerika'ya geçtiği görüşüne katılıyoruz. Ama Amerika'ya geçişin, yeni kıtayı özleştirmenin Çokotka, Aleut adaları üzerinden değil, Atlas Okyanusu üzerinden olduğunu düşünüyoruz. Dünya haritasına göz atınız. İşte Hindistan-Çin kıta parçası. O, Sumatra Adası ile birleşik gibi. Sumatra'dan başlayıp Avustralya'ya kadar orada mercan dizisi gibi adalar yerleşmiştir. Okyanusya'da yaşayanlar çok eskiden beri deniz, okyanuslarda yüzen usta halklar olmuşlardır. Onlar, katamaranlar dizip biner kilometrelik mesafeleri kolayca geçmişlerdir. Bu tarihte sabit olan bir durumdur.

Yeryüzünün tarihini araştıran bilginler, son buzlanma devrinde Avrupa ve Asya coğrafyasının neredeyse yarısının buzla kaplanmış olduğunu ve okyanus sularının 300 metreye kadar sığlaştığını yazarlar. Bu devirde Okyanusya'daki pek çok ada birbiri ile birleşmiş veya onlar arasında suyun kapladığı aralar daha da fazlalaşmış, bu şekilde bir adadan diğerine geçiş de kolaylaşmıştır. Okyanusya adaları ile Amerika arasındaki su ile kaplanmış boşluğun binlerce kilometre olduğu doğrudur. Pasxa ve Galopagos adaları hesaba katılmazsa, günümüzde bu aranın 4000 km kadar olduğu kabul edilmektedir. Amerika'nın, özellikle de Kuzey Amerika'nın batısı aktif deprem kuşağındadır. Bundan on bin yıllar önce bu bölgede başka adalar da olup depremler dolayısıyla bunların su altında kalmış olmaları mümkündür. Bu gibi adalar olmasından dolayı da Okyanusya üzerinden Amerika'ya geçmek artık zor olmamıştır.

Günümüzde Yeni Zelanda adalarında Maori adı verilen yerli bir halk yaşıyor. Bu halkın dili, efsaneleri yeryüzünün diğer tarafında, kuzeyinde Havai adalarında yaşayan yerli halkın dili ve efsaneleri ile gayet yakın, benzerdir. Oysa bu halklar arasında on bin km.den fazla mesafe var. O mesafeyi kat eden kişiler Okyanusya adalarından Amerika'ya çok kez kolayca geçebilmişlerdir.

Ben, Asya'dan Amerika'ya Okyanusya üzerinden geçiş teorisini savunup Amerika Kızılderililerinin dilinde Kore, Japon, Çin, Vietnam kelimelerine rastlanmasını da bir delil olarak kabul ederdim. O. Rerig, S. Vikander, B. Ferrario; Siu, Maya, İnka, Astek dillerinde benzer olan kırk kadar kelimeye dikkat çekiyorlar. Sadece bu da değil, Orta Amerika'nın doğu tarafında yapılan arkeolojik araştırmalar burada Japonya'da yapılmış kap kacak, günlük yaşam malzemelerinin olduğunu ortaya çıkardı.

Amerika'ya insanların Afrika, Avrupa, Atlantik Okyanusu üzerinden gelmiş olduğuna dair görüşler de vardır. Tur Xeyerdal, Ra-1, Ra-2 gemilerinde eski zamanlarda Afrikada'dan Amerika'ya geçiş olduğu teorisini pratik olarak araştırdı. Avrupa'dan, Afrika'dan bu rota ile

kamıştan yapılmış gemilerde Finikeliler, Asurlular, Troyalılar, Romalılar, Koptlar, Etrüksler, Yahudiler göç etti şeklinde teoriler de bulunmaktadır. Bu teori taraftarları Mısır piramitleri ile Orta Amerika'daki piramitlerin mimarisi arasındaki benzerliği delil olarak sunuyorlar.

Amerika kıtasının karanlık bir köşesinde Yahudilerin yaşadığı açıklanınca, Amerika Kızılderililerine kültürü Semitik halkların alıp getirdiği yönünde teoriler ortaya çıkar. Sonuçta ise bu Yahudilerin Avrupa'daki baskılardan kaçıp Amerika kurulunca oraya göç ettikleri belirtilir.

Zamanında Asya ile Amerika arasında Atlantida gibi Mu adlı bir kıta olduğu ve Amerika'ya geçmek için bu kıtanın köprü olarak kullanıldığı şeklinde teori de bulunmaktadır (Bu teori Asya'dan Amerika'ya Okyanusya üzerinden geçildiği hakkındaki teorinin yeni varyantıdır).

Yine ilginç bir teoriyi hatırlatalım. Cengiz Han'ın torunu Kubilay Han (1216-1294), 800 gemiye bindirilmiş önemli sayıda askeri ile Japonya'yı ele geçirmek için Çin taraflarından Japon adalarına doğru yol alır. Fakat bu askeri güç âdeta yer yarılmış da içine girmiş gibi kaybolur. Sonra Kubilay Han'ın 800 gemiden oluşan askeri ile Amerika'ya gitmiş olduğu yönünde bir teori ortaya çıkar. Sonuçta bu filonun kuvvetli fırtınaya yakalanıp yok olduğu belirtilir.

Bazı dilciler, Kızılderililerin dilinde şu an İspanya'da konuşulan Bask dili kelimelerine rastlandığını yazarlar ve bundan hareketle zamanında usta denizciler olan Baskların ilk olarak Amerika'ya gelen kişiler olduğu teorisini savunurlar. Doğru, uzun asırlar önce çeşitli Bask halklarının, yine diğer Avrupalı halk temsilcilerinin Amerika'ya gelmiş olmaları mümkündür.

Orta Amerika'nın doğu sahillerinde Japon kültürünün doğurduğu arkeolojik malzemelerin bulunmasını, Kızılderililerin dilinde Japonca, Korece, Çince unsurların olmasını anlamak ve anlatmak mümkündür. Amerika Kızılderilileri antropolojik bakımdan da tek tip değildir. Onlar arasında Moğol tiplilerle birlikte Avrupai tiplilere de rastlanıyor; uzun boylularla birlikte kısa boylu, bodur Kızılderililere de rastlanıyor (Aleksiyev B. P., Geografiya çeloveçeskix ras., Moskva 1974). İşte bu gerçekler Amerika'yı kolonileştirmenin yalnızca Çukotka, Alaska üzerinden olduğunu savunan teorinin tek taraflı olduğunu gösterir. Bize göre, Amerika'yı kolonileştirme Avrupa ve Afrika'dan Atlantik Okyanusu üzerinden ve Asya'dan Okyanusya üzerinden olmuş olmalıdır. Son yıllarda Norveçli bilim adamlarının yaptığı araştırmalar, Norveçlilerin Kolomb'dan beş yüz yıl önce Grönland üzerinden Amerika'ya göç ettiği olgusunu ortaya çıkardı. Norveçli Leyle Rıjiy'in Amerika'ya geçip orada koloniler teşkil ettiği bilimsel materyaller ile ortaya kondu.

Daha önce belirtildiği gibi Maya, Astek, İnka Kızılderilileri arasında çeşitli ırk tipleri var. Antropologlar Maya Kızılderililerinin kanının hangi gruba girdiğini araştırdıklarında, onlar arasında "A" grubuna giren kişilerin de olduğuna rastladılar. Mayaların öncülerinin gömüldüğü panteonlardaki araştırmalar da bu kişilerin kanının "A" grubuna ait olduğunu göstermiştir. Bu araştırmalara kadar Kızılderililerin kanının yalnızca "B" grubu olduğu kabul ediliyordu. Oysa "A" kan grubu Avrupalılara has bir durumdur. Bu olgular, insanların Amerika'ya yalnızca Çukotka, Aleut üzerinden değil, aynı şekilde Avrupa, Afrika, Okyanusya üzerinden de göç ettikleri görüşünün merkeze alındığını gösteriyor.

Tekrar dil meselesine dönelim. Dil alanında Hint-Avrupaizm diye bir yöneliş var. Bu ekolün teorisine göre normal şartlarda yaşayan halkın dili yüz yıl içinde % 15 oranında değişime uğrar ve iki bin yıldan sonra bu dil tanınmayacak derecede değişikliklere uğrar, deniyor. İnsanların Amerika'ya bundan on iki bin yıl kadar önce girdikleri kabul ediliyor. Bazı bilginler ise, bu göçün bundan 20-30 bin hatta 50-100 bin yıl önce başladığını söylüyorlar. Eğer insanlar Amerika'ya on iki bin yıl önce dahi gitmeye başlamış olsalar bile, bu teoriye göre onların önceki dilinden bir tek kelimenin dahi kalmaması gerekir.

Amerika'ya giden insanların dilleri Eski Dünya etkisinin dışında, izole durumda, kendiliğinden, tamamen başka coğrafi ve sosyal şartlarda gelişmiş, yaşamış ve olgunlaşmıştır.

İşte yüzlerce yıldır Hint-Avrupa, Altay, Türk dillerinde konuşan halklar farklı coğrafi ve sosyal şartlarda yaşıyorlar. Ayrıca Avrupa, Asya'da meydana gelen savaşlar, halkların göçü, siyasi, askerî, ekonomik bağlantıların etkinliği bu halkların yalnızca günlük yaşamlarında değil, dillerinde de önemli değişiklikler meydana getirmiştir. İşte bu gibi sebepler arkasında 10-15 bin yıl Eski Dünya'dan ayrılıp yaşamış Amerika Kızılderililerinin dilinde Türkçe veya başka dillerle benzer beş on kelimeye rastlanması *beklenilmeyen bir durum, sansasyon olarak yankılanmalı* şeklinde bir durumu ortaya çıkarıyor. Biz, Kızılderililerin dilinde Türk lehçelerindeki kelimelerle benzer olan yüzlerce kelime olduğunu gördük, o dillerin fonetik, morfolojik, sentaks bakımından da gayet yakın olduğuna inandık. Bizim gördüğümüz Kızılderililerin dili de Türkçe gibi eklemeli dil, onlar da ses uyumu kurallarına uyuyorlar, kelimelerdeki vurgular da son heceye düşüyor...

İşte bunlardan sonra Hint-Avrupa dil bilimi ekolünün *"her dil iki bin yıldan sonra tanınmayacak derecede değişir"* şeklindeki görüşüne katılamıyoruz. Belki bu teori Hint-Avrupa dilleri için doğru olabilir ama Türkçe ve Kızılderili dilleri için geçerli değildir.

Birbirinden uzak olan dillerde de benzer kelimelerin bulunması mümkündür. Fakat bu benzerlik sadece söyleniştedir ve anlam bakımından herhangi bir ilgi yoktur.

Kazan Üniversitesi doçenti D. X. Bakiyeva İngilizce ve Tatar Türkçesini karşılaştırmalı olarak incelediği çalışmasında bu dillerde fonetik bakımdan benzer olan altı kelime bulur (Bakiyeva D. X., K voprosu ob obuçenii angliyskomu yazıku b tatarskix gruppax, Uçenıye zapiski Kazanskogo gos. universiteta, 1955, T. 115, 4. kitap, 91-96 bb.).

İngilizce	**Tatar Türkçesi**
done "işlenmiş, yapılmış"	dan "ün, şan, şöhret"
girl "kız"	göl "gül"
tall "uzun"	tal "söğüt ağacı"
tan "güneşten yanmış ten rengi"	ten "ten"
tar "çalışma"	tar "dar"
baby "bebek"	bebi "bebek"

Bu kelimeler içerisinde yalnızca "bebi" (bebek) kelimesi şekil ve içerik bakımından birbirine yakındır. Ayrıca bu kelimenin fonetik benzetme temelinde meydana gelmiş olduğunu da unutmamak gerekir. Bu kelime, "enne" (anne), ette "baba", "bebe" gibi çocuk dili temelinde meydana gelmiş bir kelimedir.

Ruslar ile Tatarlar uzun asırlar boyunca, Abdullah Tukay'ın ifadesiyle "Dil ve lügat değiştirip", bir arada yaşasalar da, iki dil arasında şekil ve içerik bakımından denk, benzer kelimeler bulunmuyor. Tabi bunu söylerken, Tatar Türkçesinden Rusçaya, Rusçadan Tatar Türkçesine geçen kelimeleri, yine ses benzerliği temelinde oluşan kelimeleri kastetmiyoruz, elbette. Bu satırları okuyan kişi, eline Rusça-Tatarca sözlük alıp bunu da inceleyebilir. Tabi, bu durumda az çok dil bilimi bilmek de gerekir. Yoksa Rusça "elevator" (asansör) ile Tatarca " l p

atır"ın (kaldır) aynı kelime olduğu zannedilebilir. Aynı şekilde etimolojisi derinlerde olan kelimeleri de görebilmek zaruridir. Meselâ, Rusçadaki "koçevnik" (göçebe) kelimesinin Türkçe "köç-, köçün-" (göç-, göç et-) kelimesinden geldiğini, Rusça "loşad" (beygir) ile Tatar Türkçesindeki "alaşa"nın (kısırlaştırılmış aygır) alıntı kelimeler olduğunu da anlamak gerekir.

Dil biliminde Hint-Avrupa dillerinin hangi aileye, hangi gruplara girdiği yeterince açıklanmıştır. Binlerce dil bilgininin uzun yıllardır yaptıkları incelemeler sonucunda İtalyan ve Baltık, Kelt ve Roman, Slav ve Tohar, Ket-Luvi dillerinin tamamının Hint-Avrupa dil ailesine girdiğini biliyoruz. Bu dillerin genetik akrabalığını doğrulamak için sıkça eski Hint-Avrupa dilinden çeşitli kelime örnekleri vermekle yetiniyorlar. Meselâ eski Hint-Avrupa dilinde "penkve" *beş* demektir. Bu kelime Latince "kvinke", eski Grekçe "pente", Sanskritçe "pança", Hintçe "panç", Rusça "pyet", Farsça "pence" şeklindedir. Tatar Türkçesindeki *biş* de bu söylenişe yakın değil midir?

Dil bilgini olmayan bir kişiye Rusça, Keltçe, Ermenice, Prusça, Litvanca, İngilizce, Arnavutça, Kürtçe, Tacikçe, İrlandaca genetik bakımdan akraba dillerdir desen, kesinlikle inanmaz. Bunu anlamak mümkündür. Çünkü aynı kökenden gelen bu diller, asırlar içerisinde birbirlerinden tanınmayacak derecede farklılaşmış ve bunların akrabalığını yalnızca dil bilginleri fark edebilmişlerdir.

Kızılderililerin dillerini öğrenme, sınıflandırma, onların başka diller ile ortaklığını belirleme alanında bazı adımlar daha yeni atılmaya başlandı. İşte bu küçük incelemelerden de Kızılderililerin dilleri ile Türk lehçeleri arasındaki önemli ortaklıklar göze çarpıyor. Bu ortaklıklara tesadüftür demek de mümkün görünmüyor.

Amerika Kızılderililerinin kökeniyle ilgili araştırmalar şimdiye kadar yalnızca antropolojik usullerle yapıldı. Onların kökenlerini araştırırken dil verilerinden faydalandığını gösteren materyallere rastlamadık. Haliyle dil "arkeolojisi" gerçeklerinin dışındaki şu ya da bu halkın kökeniyle ilgili düşüncelere inanmak biraz zor.

Etnik kökeni araştırırken antropoloji, dil verilerinin dışında halkın örf ve âdetleri, inançları, mitoloji ve efsaneleri, halk ağzına ait eserleri, günlük hayatla ilgili pratikleri, giyim kuşamı, ekonomik özellikleri de dikkate almak zorundadır.

Benim amacım Kızılderililerin etnik kökenini araştırmak değil, ama onların diliyle Türk lehçelerinin yakınlığını anlamaya çalışmaktır. İşte bu bakış açısından hareketle ben onların müzik folkloruna, efsanelerine de göz atmaya çalıştım. Kızılderililerin halk şarkıları, kâğıtlara yazılmış notaları, müziklerinin Türklerde olduğu gibi pentatonik sistem üzerine kurulduğunu gösteriyor. Kızılderililerin yapmış oldukları sunumlarda ben Tatar, Başkurt ezgilerini işittim. Bu durum yalnız benim değil, pek çok kişinin daha dikkatini çekti.

Türk boylarının çoğunun halk müziği pentatonik sisteme dayanır. Ayrıca, yine Japon, Kore, Vietnam, Moğol ve Asya'daki çeşitli halkların müziği de pentatonik sisteme dayalıdır. Kızılderililerin müziğinin pentatonik sisteme dayanıyor olması da Asya'dan Amerika'ya geçişin Okyanusya üzerinden olduğunu savunan görüşü kuvvetlendiren bir olgudur.

Amerika'da yaşayan çeşitli Kızılderili kabilelerinin Türk boyları ile eski zamanlarda ortak genetik kökleri olduğuna, folklor eserleri de ayrıca katkı sağlıyor. Bu bakımdan ben, M. Estman'ın 1849 yılında Siu Kızılderilileri efsanelerini, mitolojisini derlediği kitabını hatırlatmak isterim. Uzun yıllar Siu Kızılderilileri arasında yaşayıp, onların hayatını, günlük yaşamlarını, halk ağzına ait eserlerini inceleyen bu bilginin eserinde Siu Kızılderililerin dünyanın yaratılışıyla ilgili bir efsanesi dikkatimi çekti. Bu efsane sadece tipolojik özellikleriyle değil, aynı zamanda içeriği, kompozisyonu, tarzı ile de Sibirya'daki Kaça Tatarlarından N. F. Katanov'un derlediği efsaneye

çok benziyor (İzvestiya obşçestva arxeologii, etnografii i istorii pri Kazanskom imp. universitete, 1895, T. XII, 2. baskı, 185-186 bb.).

Her iki efsanede de, başta bütün dünyanın su ile kaplı olduğundan söz edilir. Bir zaman suda yüzen ördek, suya dalar ve gagasıyla su altından balçık alıp çıkar. Ardından su üzerinde ada, toprak meydana gelir. Bu Türk boylarında, yine Asya, Okyanusya halklarında bulunan bir rivayettir. Bunu Avrupa, Afrika halkları bilmemektedir. İşte bu da Asya'dan Amerika'ya geçişin Okyanusya üzerinden olduğuna dair bir başka delildir.

Amerika Kızılderililerinin etnografyasını araştıran Sovyet etnografı Averkiyeva, Amerika Kızılderililerinin hayat tarzlarında, ağıl ve kümes benzeri yapılarında Tuva, Kırgız Türkleriyle ortak unsurların olduğunu dikkate alıyor.

Kısacası, Kızılderililerin dili ile Türkçe arasındaki benzerlikleri araştıranların önünde gayet ilginç sorunlar bulunuyor.

Kızılderililer ile Türkler arasındaki genetik meselesinin araştırılması, Kızılderililerin diline Çince, Japonca, Korece kelimelerin nasıl girdiğinin açıklanması, onların müziğinin, folklorunun, etnografyasının karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Amerika kıtasına Eski Dünya'dan nasıl, ne gibi yollarla geçtiklerinin açıklanması; Amerikanın özleştirilmesi tarihi, Okyanusya adalarının kolonileştirilmesi gibi bilim ve tarih için güncel meselelere oldukça önemli bir katkı sağlayacaktır.

Biz bu çalışmada Amerika Kızılderililerinin dillerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalıştık ve yalnızca bundan hareketle Amerika'daki çeşitli Kızılderili kabileleriyle Türk lehçeleri arasındaki genetik ortaklığı görmeye gayret ettik. Bu konuyla ilgili pek çok veriyi, olguyu burada gösteremedik.

Amerika'yı keşfetme, tarihin tekerleğini hızlandırdı. O, Eski Dünya'yı karanlık uykusundan uyandırdı. Bilim tekniğin gelişmesini hızlandırdı. Üretim güçlerinin değişmesine, yeni ekonomik düzene, kapitalizmin ayağa kalkmasına, insanlığın gelişmesine itici bir güç oldu. Bu çoktan beri bilinen bir görüştür. Buna ek olarak, Yeni Dünya'yı keşfetme, insanlığı Amerika Kızılderililerinin meydana getirdiği gayet zengin kültür kazanımları adına zenginleştirdi.

Eğer Amerika Kızılderililerinin keşfettiği, ürettiği, yetiştirdiği ürünler olmasaydı, bizim sofralarımız da çok fakir olacaktı. Bizim sofralarımızda ikinci ekmek olarak bulundurduğumuz patates, yine aynı şekilde biber ve domates, mısır ve karpuz, fasulye ve yer fıstığı, kakao ve kahve, ayçiçeği ve yine pek çok başka ürün için de biz Amerika Kızılderililerine borçluyuz. Günümüzde önemli bir rol oynayan kauçuk ve çeşitli teknolojik ürünler için de biz onlara teşekkür ediyoruz. Tütünü de onlardan aldık, bunun için suçlu olan biziz.

Bu incelemeyi ünlü Sovyet arkeologu, tarih bilimi doktoru G. Matyuşin'in sözleri ile tamamlamak istiyorum. O, Başkurdistan'ın Devleken tarafındaki eski mezarlıkta kazı çalışmalarında bulunan insan kafatasına dikkati çekiyor. O kafatasını antropolog-ressam M. Gerasimov restore ediyor. Gerasimov'un, restore ettiği bu kafatasını görünce, G. Matyuşin şaşırıyor:

"Fenimor Kuper'in romanlarının sayfalarından çoktan beri aşina olduğumuz, korku bilmez, bizon avlayan avcı bize bakıyor!

Aşağı Ural boylarında Kızılderili? Evet. Sadece o değil, bu pro-Kızılderili (böyle demek uygun olur), bütün dış görünüşü ile sadece Amerika'daki kabiledaşları ile değil, Avrupai tipteki kişiler ile de çok benzeşiyor. Devleken tarafında yapılan bu keşif, Yeni Dünya'nın Paleonid, Amerikanoid insanlarının şekillenmesinde yalnız Asya'dan giden kişilerin değil, Avrupa kişilerinin

de katkısı olduğunu anlamamıza yol açıyor" (Matyuşin G., İndeets na Urale, "Vokrug sveta", 1969, No: 10, 30 b.).

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.215-232 , TURKEY

KEMALETTİN KAMU'NUN ŞİİRLERİNDE POETİK YAPI: İMAJ, DİL VE ÜSLUP

Özden APAYDIN[*]

ÖZET

Bu çalışma, Türk edebiyatının mütareke dönemi şairlerinden Kemalettin Kamu'nun şiirlerindeki imaj, dil ve üslup özelliklerini değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu özellikler, Kamu'nun şiirlerindeki poetik yapıyı ortaya çıkarması bakımından oldukça önemlidir. Şiirlerdeki imajlar ortak özelliklerine göre belli başlıklar altında toplanarak sınıflandırılmıştır. Eserlerinde yer verdiği imajların değerlendirilmesi ile ortaya çıkan bu başlıkların, Kamu'nun iç dünyasını daha somut bir biçimde yansıtması bakımından ayrıca bir değeri olduğu düşünülmektedir. Kemalettin Kamu'nun şiirlerinde kullandığı dil ve üslup ise ayrı bir bölümde incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: Kemalettin Kamu, imaj, dil, üslup.

THE POETIC STRUCTURE IN KEMALETTIN KAMU'S POEMS: IMAGE, LANGUAGE, AND STYLE

ABSTRACT

This study aims to evaluate the features of image, language and style in the poems of Kemalettin Kamu, a poet of Turkish literature in Armistice era. These features are quite important to reveal the poetic structure in Kamu's poems. As the poet reflected his inner world to the outer world via literature, images in his poems are classed under certain headings in accordance with the common features. These headings derived from the evaluation of images in his poems are also deemed to have value in reflecting his inner world more concretely. The language and style used by Kemalettin Kamu, a.k.a. the poet of the motherland and faraway places from the motherland, in his poems will be analysed and evaluated in a separate section.

Key words: Kemalettin Kamu, image, language, style.

Giriş

Her sanat eseri sanatçının duygu ve düşünce dünyasının süzgecinden geçerek hayat bulur. şair/yazar, dışdünyada gördüklerini kendi içinde eritip şekil vererek yapıtına yansıtır. Bunlar da şiirlerde okurun karşısına imaj olarak çıkar. "Genel tanımı ile imaj/imge, bilinçaltının istemli ya da istemsiz olarak belirli çağrışımlar ile dışavurumu olarak tanımlanır. Edebî metinlerde, imgeler

[*] Başkent Üniversitesi Türk Dili Okutmanı. El-mek: oapaydin@baskent.edu.tr

yazar ile bilinçaltı, yazar ile toplum ve son olarak yazar ile okur arasındaki ilişkiyi ortaya koyan elemanlardır. Yazarın geçmişinden, bastırılmış dürtülerinden, inançlarından ve deneyimlerinden oluşan imgeler, yazarın kişiliğini bizlere tanıtan anlamlı yapılardır."[1]

İmge, bir anlamda "şairin zihnimizde yarattığı görüntüdür. Yoğunlaştırılmış ve şirsel söyleme dönüştürülmüş duygulardır. Bunların alımlanması, kavranması da imgelerin sezilmesine, seçilmesine bağlıdır. Duyuları kullanma, yoğunlaştırma imge kurmanın ilk adımlarıdır."[2] Duyularla algılananların, şairin ruhsal dünyasında karşılık bulması sonucu imge ortaya çıkar. Bu nedenle imgeyi, duyulardan bağımsız düşünemeyiz. "şairin ruhsal ve bedensel yaşamı onun imajlarının kaynağıdır. İmaj, sanatsal düşüncenin nesnelleşmesi ve duyularla algılanmasıdır."[3]

İmaj, "bireysel bir tepki ya da dışavurum olarak algılanabilir. Yazar, dışdünyadan gelen uyarıcıların etkisi ile algılama, yordama ve dışavurum süreçlerini gerçekleştirmesi sonucunda öznel bir doğrunun sembolik ifadesi olan imgeyi yaratır. O halde imge bizlerin bilinçaltımızı kontrol eden dürtülerin dışavurumudur."[4] Bu durum imajın, psikolojiyle olan ilgisini de ortaya koyar. "Psikolojide imaj, geçmişe ait bir duyum veya algının meydana getirdiği bir yaşantının zihinde canlandırılması, hatırlanması demektir."[5] Dolayısıyla, her insanın farklı bir imgelemi vardır.

Gürsel Aytaç, imajı şöyle açıklar: "Yoğunlaştırılmış bir içeriği olan ve yorumlamaya elverişli, çok katlı bir anlatım. İmajda kelime, bir dil göstergesi olma özelliğini aşarak düşünme ve hissetmeyi harekete geçirici simgeselliğin açıklığına ulaşır ki stilize etme ve edebileştirme de buna dayanır."[6]

"İmge, kelime değildir ama sadece benzetme (teşbih ya da istiare) de değildir; her ikisini de kullanan duygusal/ düşünsel içeriğin somutlaşma biçimidir."[7] İmgenin daha önce söylenmemiş özgün bir ifade olması gerekmektedir. "İmge, yinelenirse imge olmaktan çıkar, bir simgeye dönüşür"[8] Buna dayanarak diyebiliriz ki imgenin yer almadığı bir sanat eseri yok gibidir. En yalın duygulu şirlerde bile imgeye rastlamak mümkündür.

A. Kemalettin Kamu'nun Şiirlerinde İmaj

Mütareke dönemi şairlerinden biri olmasının yanı sıra iki dönem milletvekilliği yapmış, Anadolu Ajansı'nda ve Türk Dil Kurumu'nda çalışarak da Türk diline hizmet etmiş çok yönlü bir kişidir. Türk şiiri içinde "gurbet şairi" ünvanını alarak kendine ayrı bir yer edinmiş olan şair, soylu bir aile içinde yetişmiş ve iyi bir eğitim almıştır. Çok genç yaşta savaş ve onun getirdiği acıları birebir yaşamak zorunda kalan Kamu, hem bu durumun onun hassas ruhunda bıraktığı izler yüzünden hem de mizacı gereği içine kapanık, duygusal bir yapıya sahiptir. Bu özelliğine rağmen çevresindeki insanlarla iyi bir iletişim kurmuş ve son derece sevilen, saygı duyulan biri olmayı başarmıştır. Onun arkadaşları tarafından en beğenilen, övgüye değer bulunan yönü, çalışkanlığı ve kalp kırmama konusundaki duyarlılığıdır.

Edebiyata aileden gelme bir yatkınlığı olan şair, ilk eserlerini genç yaşta divan şiirleri etkisinde kalarak aruz vezniyle kaleme almıştır. Küçük yaşta bir süre bu tarz şiirler yazsa da daha

[1] Serhat Ulağlı, **İmgebilim "Öteki"nin Bilimine Giriş**, Sinemis Yayınları, Ankara, 2006, s. 4.
[2] Emin Özdemir, **Eleştirel Okuma**, Bilgi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 205.
[3] Himmet Uç, "Ahmet Kutsi Tecer'in şiirlerinde İmajlar", **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,** C. 3, S. 12, (s. 1-10), Bahar 2005, s. 1 (www.e-sos-der.com).
[4] Ulağlı, **a.g.e**., s. 5.
[5] Welllek-Warren, **Edebiyat Teorisi**, Çeviren: Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitabevi, İzmir, 2005, s. 160.
[6] Gürsel Aytaç, **Genel Edebiyat Bilimi**, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 344.
[7] Atilla İlhan, **Elde Var Hüzün**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 100.
[8] Murat Güzel, "Varoluşumuzdaki Yırtık: Günümüz şiirinde İmgenin Yeri", **Dergâh Dergisi**, C. XVI, S. 190, İstanbul, 2005, s. 9.

sonra hece vezni ile yazmaya başlamış ve hayatının geri kalanında şiirinin her açıdan milli olmasına özen göstermiştir. Şiir, çoğu zaman siyasi hayatının gölgesinde kalsa da başta *Varlık, Türk Yurdu, Ülkü, Dergâh, Şebab* gibi dönemin önemli edebiyat dergileri olmak üzere birçok yerde eserleri yayımlanmıştır. Her ne kadar kimi zaman eleştiriler alıp beğenilmemişse de çoğu zaman eserleri sevilmiş, değer görmüştür. Buna rağmen, şiirlerini bir kitapta toplamayan şair, hayatının son zamanlarına doğru *Mehmetçik* adını verdiği ve yeni şiirlerinden oluşacak bir eser yazmak istemiş fakat bu isteğini gerçekleştiremeden vefat etmiştir. Yarım kalan bu eserden elimize kalanlar "*Bir Genç Kadın Söylüyor", "Bir İhtiyar", "Bir Çocuk", "Büyük Gün", "Deniz Matemi", "Ayna", "Özleyiş", "Kara Gün Yaşları", "Sevgili İzmir'e"*adlı şiirlerden ibarettir.

Kemalettin Kamu'nun şiirleri, ölümünden sonra yakın dostu Rifat Necdet Evrimer tarafından kitap haline getirilmiştir. Burada toplanan 59 şiire, Gültekin Samanoğlu tarafından 7 tane daha eklenerek şiirlerin sayısı 66'ya ulaşmıştır. Şairin ölümünden sonra Celalettin Emrem ve Enver Naci Gökçen de daha önce yayımlanmayan birkaç şiirinden bahsetmişlerdir.

Kemalettin Kamu, her ne kadar dönemindeki şiir anlayışına paralel olarak çok anlamlı bir poetik yapı sergile(ye)memişse de, birçok eserinde oldukça farklı, orijinal ifadeler kullanmıştır. Özellikle ölmeden önce yazdığı eserlerinde, diğerlerinden biraz farklı olarak, bir anlam örtüklüğü görülmektedir. Yaşadığı dönem itibariyle hem dil ve üslup hem de şiir anlayışı bakımından sadeliği tercih eden şairin bazı ifadeleri dikkat çekmektedir. Bu nedenle şiirlerde geçen imajları gönderim yapıldığı alana göre başlıklar oluşturarak ve kullanım sıklığına göre sıralayarak değerlendirmek daha doğru olacaktır:

1. Zaman İle İlgili İmajlar: Kamu'nun eserlerinde göze çarpan zaman imajları, şairin bu konuya karşı hassas bir ilgisinin olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Zira onun en çok kullandığı imajlardan biri olan zaman imajları, farklı biçimlerde sunularak dikkat çekmektedir. Özelikle "*Zaman İçinde"* adlı şiirde adından da anlaşılabileceği gibi tek başına bir tema olarak karşımıza çıkan „zaman kavramı", alışılmış Kamu üslubundan farklı ele alınmıştır. Kemalettin Kamu, bu eserde kullandığı imajlarla şiir estetiğine ulaşmış görünmektedir. Nitekim şiir, oldukça yoğun imajların ve edebi sanatların kullanıldığı bir yapıt olup ömrü yetmesi durumunda, Kamu'nun ele aldığı konudan ziyade şiirin sanatsal boyutuyla ilgileneceği düşüncesini akla getirmektedir. "*Zaman İçinde*"de dün ile yarının değerlendirmesini yapan şair, geçmişiyle yüzleşmektedir:

Dün, koyu gölgeleri
Üzüntülü bir ömrün…
Beni bana benzeten,
Bütün benim olan dün…[9]

Şair, yukarıdaki dörtlükte dünü üzüntüyle geçmiş bir ömrün koyu gölgelerine benzeterek zaman imajının yanı sıra renk imajını da kullanmaktadır. Şiirin devamında ise daha değişik, etkileyici imgelere yer verir:

Çağırınca ses veren
Derin bir kuyu gibi,
Yıkılmış kenarları,
Çekilmiş suyu gibi…

Ve bu harabezarın
Yanı başında yarın
Gülüyor acı acı…

[9] Şiirlerin kaynağı gösterilirken şairin adı kullanılmayacaktır.
Zaman İçinde, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S.1, 1933, s. 1.

Değil bana yabancı
Bu beyaz temiz yüzün
Ziyneti olan hüzün…[10]

Dünü, çağırınca ses veren derin bir kuyu olarak düşünen Kamu, imajını daha da yoğunlaştırarak bu kuyunun kenarlarının yıkık, suyunun da çekilmiş olduğunu eklemektedir. Bu olumsuz imajlara dayanarak şairin geçmişi hatırlamak istemediğini, geleceği yaşamayı arzu ettiğini anlamaktayız. Nitekim şiirin devam eden bölümünde ses imajını da kullanarak dün ve yarınla ilgili şunları söylemektedir:

Taze çizgilerini
Yakından tanıyorum,
Sesini eserimin
Son beyti sanıyorum…

Ben su istemiyorum o
Karanlık kuyudan!
Bana en unutulmaz
Acıları uyutan
Bir baş dönmesi lazım…[11]

Şairin, yarının sesini eserinin son beyti sanması hem ses hem de zaman imajı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bölümdeki „karanlık kuyu" ifadesi ise bir başka zaman imajı olup şairin kötü hatıralarla dolu geçmişini karşılar ve Kamu, yaşadığı hayatın şimdiye kadarki bölümünden memnun kalmadığı için buradan tek bir hatıra bile istememektedir. Şiirin son bölümünde ise dün ile yarını iki kardeş gibi düşünecek yine bir zaman imgesi oluşturur. Kendisi ise geçmiş ve bugünü arasında köprü vazifesi görür:

Odamda iki kardeş;
Biri dün, biri yarın…
Ve ben aralarında
Bir köprüyüm onların!..[12]

Kamu'nun başka şiirlerinde de dün ve yarın kavramlarına rastlamaktayız. "*Ana Vatan Şairi"* adlı şiirinde de bu iki zaman imajlar kullanarak karşılaştırılır ve şairin tercihi yine yarından yana olur:

"Dün" denilen ak saçlıyı tanımam,
Çocuğuyum "yarın"ın.[13]

Şimdiye kadar incelenen zaman imajlarına bakarak Kamu'nun "dün" ile ilgili hep olumsuz bir kanaati olduğunu anlamaktayız. Şairin aynı tavrını "*Enginde Hatıralar*" şiirinde de görmekteyiz. Bu kez eserin son dörtlüğünde geçen "Yaş yerine gözümden siz akın hatıralar"[14] mısrasında zaman imgesine yer vermiştir. Kemalettin Kamu'nun geçmişiyle olan husumetinin gelecek günlerin güzelliğine olan inancıyla daha da arttığını gözlemlemekteyiz. "*Ferâgat*"ta bu inanç kendini belirgin biçimde gösterir; fakat aşk söz konusu olduğunda bunu pek de önemsemediğini göstermektedir:

[10] **Zaman İçinde**, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S.1, 1933, s. 1.
[11] **Zaman İçinde**, s. 1.
[12] **Zaman İçinde**, s. 1.
[13] **Ana Vatan Şairi**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 95.
[14] **Enginde Hatıralar**, Türk Yurdu, C. 4-24, S. 30-224, Ankara, Haziran,1930, s. 3.

Beka membaından içerken atın
Yüzüne bakmadın âb-ı hayatın[15]

Oysaki en umutsuz anlarında bile şairin imdadına yetişen yarını yaşama aşkıdır. "*Bir Bahar Akşamı*"nda ölmek arzusu duyduğu anda, bu duygunun üstesinden gelerek şairi tekrar hayata döndüren bu aşktır:

Birden eteğimi tutuyor yarın;
Sırma sular eşi eriyen karın,
Ürkek bir gölgeyi önüme katıp
Evime dönmek istiyorum.[16]

"*Kış"* şiirinde ise yaşlı insanlar için her saniyenin bir yük olduğunu söyleyerek bu kavramı yine olumsuz tarafından ele alarak zaman imajına yer verir. Şair, "*Seneler"*de karla kaplı kafasını kalbiyle özdeşleştirir. Saçları beyazlanan yani yaşlanan şairin kalbi de kafası gibi karla kaplanmış, yine yaşlanmıştır:

Başıma ak düştü geçen baharla
Kalbim, kafam gibi örtülü karla [17]

Aynı şiirde Kamu, başka bir zaman imgesine, ışık imgesiyle hayat vererek şu mısrada kullanır:

Ey her gün incelip çizgileşerek
Yüzüme gölgesi vuran seneler![18]

2. Renk İmajları: Şairin renk ile ilgili yer verdiği imajlar, daha çok „vatan" temalı eserlerinde göze çarpmaktadır. "*Kara Gün Yaşları"*nda henüz bağımsızlığın kazanılmaması, şairin gözünde bayrağın renginin kırmızı değil; siyah olmasına sebep olur ve bu nedenle ona "siyah bayrak"[19] diyerek seslenir. "*Zafer"* şiirinde:

Anneler dindiriniz gönlünüzün yasını
Düşman kanıyla sildik palamızın pasını[20]

mısrasıyla düşmanın kirlettiği vatan toprağı yine onun kanıyla silinerek temizlenir. Kamu'nun ünlü şiirlerinden "*Türk'ün İlahisi*" nde ise yine düşmanın varlığı nedeniyle yurtta hoş olmayan bir hava esmektedir ve şair bu durumu hem renk hem de ses imajıyla pekiştirmektedir:

Sarmış matem boraları
Saz benizli ovaları[21]

Bu imaj türünün iki defa yer aldığı "*Tek Adam"* adlı eserde ise yalnız bir adamın içinde bulunduğu ruh hali yansıtılmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki, batının hem olumlu hem olumsuz yönlerine gönderme yapan;

Batıda bin boya,
Batıda akşam.[22]

[15] **Ferâgat**, Fikirler, C. 1, S. 6, İzmir, 10.09.1927, s. 4.
[16] **Bir Bahar Akşamı**, Ülkü, C. 9, S. 106, 16 Şubat 1946, s. 4.
[17] **Seneler**, Fikirler, C. 1, S. 8, İzmir, 10 Teşrinievvel 1927, s. 5.
[18] **Seneler**, s. 5.
[19] **Kara Gün Yaşları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 113.
[20] **Zafer**, Yolların Sesi, S. 11, İstanbul, Eylül 1933, s. 228.
[21] **Türk'ün İlahisi**, Büyük Mecmua, No: 11, 15 Eylül 1919 Perşembe, s. 125.
[22] **Tek Adam**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 99.

mısralarında geçer. Diğeri ise akşamın karanlığının, yalnızlığının belki de ölümün bir simgesi olarak kendini gösteren;

Tek adam, tek adam
Bırak tasalarının üstüne insin akşam.[23]

mısralarıdır. Bir başka renk imajı da "*Dadaş"* adlı şiirde geçen ve yine kanla temizlenme durumunu yansıtan bir mısrada kendini göstermektedir:

…
Bilmem ki öldü mü, kaldı mı diri
Kanla temizlendi elimin kiri[24]

*"Hicret"*te ise bir Anadolu tasviriyle birlikte kullanılan bu imaj, beşlik biçiminde yazılan şiirin üçüncü bölümünde karşımıza çıkmaktadır:

...
Arkamızda kayboluyor beldemizin bağları,
Arkamızda beyaz başlı Anadolu dağları.[25]

Bir aşk şiiri olan "*İrşat*"ta bu kez renk imajı talihin pembe olması ile ilgilidir. Âşık sevgilisine "Aldanma talihin pembe rengine"[26] diyerek nasihat vermektedir. "*Lale Devri İçin"* adlı eserde bu kez pembe renk, yeni gelmiş baharın tasviri için tercih edilmiştir. "*Seneler"*de şair, son dörtlükte oldukça ilginç bir renk imajına yer vermiştir:

Durmak istemezken gönül pasında,
Yine siz avutun onu yasında,
Siz iki aşina kalp arasında
Sıradağlar gibi duran seneler.[27]

İlk mısrada geçen "gönül pası" ifadesi sevmeyi unutmuş bir kalbin rengini yansıtmaktadır. "*Gurbet Gecelerinde"* adlı şiirde geçen ve şairin kedisini benzettiği "soluk karanfil"[28] tabiri de bu imaja girmektedir. "*Bingöl Çobanları*"nda ise "sararan bir ay" [29]ifadesiyle renk imajı yapılmıştır. "*Enginde Hatıralar"*da hatıraların "solgun sarışın, ak ya da kara" [30] olmasıyla ilgili olarak renk imajı yapılmıştır. "*Umut"* adlı eserde ise "umut gölgesi"[31] bir başka renk imajıdır. Gölge ile yapılan diğer bir imaj da "Bana gölgesini ver saadetin*"*[32] mısrasında görülür.

3. Ses İmajları: Kemalettin Kamu'nun ses imajları daha çok vatan ve tabiat temalı şiirlerinde görmekteyiz. Örneğin "*Zafer"* şiirinin ilk dörtlüğünde böyle iki imgeye birden rastlamaktayız. Bu mısralar karmaşanın, silah ve top seslerinin hâkim olduğu bir savaş sahnesini göz önüne getirmektedir:

Kandan ve kıyametten bir sahneye çevirdik
Gökleri çatırdayan bir vatan parçasını.[33]

[23] **Tek Adam**, s. 99.
[24] **Dadaş**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 75.
[25] **Hicret**, Anavatan Mecmuası, Y. 1, C. 1, S. 1, 1922/1338, s. 2.
[26] **İrşat**, Genç Yolcular Dergisi, C. 1, S. 1, 1 Kanunievvel, 1919, s. 10.
[27] **Seneler**, Fikirler, C. 1, S. 8, İzmir, 10 Teşrinievvel 1927, s. 5.
[28] **Gurbet Geceleri**, Genç Yolcular, C. 1, S. 3, 1920, s. 37.
[29] **Bingöl Çobanları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 90-91.
[30] **Enginde Hatıralar**, Türk Yurdu, C. 4-24, S. 30-224, Ankara, Haziran 1930, s. 3.
[31] **Umut**, Şadırvan, C. 1, S. 13, 24 Haziran 1949, s. 1.
[32] **Umut**, s.1.
[33] **Zafer**, Yolların Sesi, S. 11, İstanbul, Eylül 1933, s. 228.

Bir başka vatan temalı şiir olan "*Hicret Akşamları"*'nda aynı anda renk ve ses imajlarına örnek gösterebileceğimiz "Yavaş yavaş gecenin esneyen nefesleri"[34] mısrası oldukça ilginç bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. "*Karadeniz"* şiirinde bu kez aynı türden iki farklı imgeye yer verilmiştir. Eserin ilk ve ikinci dörtlüğünde görülen bu ses imgeleri, Karadeniz'in tasvir edilmesinde önemli bir role de sahiptir:

...
Fırtına, türküsü enginlerinin,
Köpük sularının perisi deniz.
…
Gemiler görünmez dalga çığında,
Bir hınç uğultusu var çığlığında[35]

Fırtınanın bir türkü gibi düşünülmesi ve denizin çığlığı, hatta bu çığlıkta bir hınç uğultusu olması, Kamu'nun kullandığı ilginç imajlara birer örnek teşkil etmektedir. Ses imajı "*Tek Adam"*da olduğu gibi bazen yokluğu açısından da değerlendirilmektedir ve şiirin ilk iki mısrası şairin kullandığı belki de en yetkin imaj örneklerinden biridir:

Sağır bir salonun aynalarında
Arama gözlerini[36]

*"Yurda Dönüş"*te şair, yurdunun sularını hep aynı notayla ağlıyor [37] gibi düşünmesi de bir başka ses imajıdır. Yalnızca "*Yurda Dönüş"* şiirinde değil; "*İstanbul Kızı*" nda da su imgesinin kullanıldığını görmekteyiz. Şair;

Gülme hanım kızım yan için için;
Bir damla yaş akıt memleket için…
Gerçi bu matemi duyamaz için
Hicret selleriyle çağlamadınsa…[38]

diyerek "hicret selleri" ve "çağlamak" fiiliyle bu imajı oluşturmaktadır. Kamu'nun "*Lâle Devri İçin"* adlı şiirinin son kıtasında da "çapkın enin (çapkın çığlık)" imajıyla karşılaşmaktayız:

…
Aşk ü sevda nakleden ziynetfezâ sandalların
Sinesinde hıçkıran çapkın eninler kalmamış[39]

Değişik bir ses imajını da "*Ferâgat"* şiirinin son dörtlüğünde görmekteyiz:

…
Sorana aşkının nihayetini
Oku ilhamının son ayetini[40]

"İlhamın son ayeti" ve bu ayetin aşkın nihayeti olarak okunması şairin bu şiirde kullandığı ilginç bir imajı oluşturmaktadır. "*Hicret"* şiirinde de "yolların uzun bir inilti"[41] olması da bu imaja örnektir.

[34] **Hicret Akşamları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 120.
[35] **Karadeniz**, Şadırvan, C. 1, S. 14, Temmuz 1949, s. 8.
[36] **Tek Adam**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 99.
[37] **Yurda Dönüş**, Türk Yurdu, C. 5-25, S. 31, Temmuz 1930, Ankara, s. 5.
[38] **İstanbul Kızına**, Varlık, S. 2, 1 Ağustos 1933, s. 4.
[39] **Lâle Devri İçin**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 117.
[40] **Ferâgat**, Fikirler, C. 1, S. 6, 10.09.1927, İzmir, s. 4.
[41] **Hicret**, Anavatan Mecmuası, Y. 1, C. 1, S. 1, 1922/1338, s. 2.

4. Dokunsal İmajlar: Kamu"nun en fazla kullandığı imaj türlerinden biri olan dokunsal imajlar, genellikle yumuşak bir biçimde şiirlere yansıtılmıştır. Bu durum şairin hassas ruhunun, romantik tavrının açık bir göstergesidir. "*Benim Aşkım"* isimli eserinde, aşkını "kelebeklerden ince"[42]olarak nitelendiren şair, bir başka aşk şiiri olan "*Sen Benim Olamazsın"*da ise sevgilisine "Ey saçlarında henüz hülya meltemi esen"[43] diye seslenerek hafif esintili bir rüzgâr olan meltemi, hülya sözcüğüyle birlikte kullanmış ve böylece dokunsal türde bir imaj oluşturmuştur. Yine meltem sözcüğüyle yapılan bir başka imaj da "*Umut"* şiirinde geçer. Şairin "umut meltemi"[44] ifadesi dokunsal imajlardan biridir. Bu yumuşak dokunuşlara gönderme yaptığı imajlardan biri de "*Baharda Tabiat"* adlı eserinde "rüzgârlar elinde ipek yelpaze"[45] mısrasıdır. Örneğin yumuşaklığını, rüzgârın bahar günlerindeki hafif okşayışlarıyla bütünleştiren şair, okuyanda hoş duygular oluşturmaktadır.

Kemalettin Kamu"nun şiirlerinde sıkça karşılaştığımız "hayal" sözcüğünün, imajlarda da yerini aldığını görmekteyiz. "*Yeter ki"*de sevgilisine sitem eden âşık, ona şu mısralarla seslenir:

Ne gökte gözümün rengini ara
Ne hayal elimle saçını tara[46]

Şairin "el" sözcüğünü kullanarak yaptığı bir başka dokunsal imaj da "*Akdeniz'den"* şiirinde görülür:

Havada bir dost eli okşuyor derimizi[47]

Yukarıdaki örneklerde genellikle şairin bu imaj türünde insanda hoş duygular yaratan ifadeleri tercih ettiğini görmekteyiz ancak birkaç eserinde bu çizgiden sıyrılarak dokunmanın karşı yöndeki halini de vermektedir. "*Bingöl Çobanları"*nda:

-Kuru bir yaprak gibi kalbini eline al,
Diye hıçkırır kaval[48]

dizelerinde, kalbin kurumuş bir yaprak gibi canlılığını yitirmesi, bir anlamda duygusuzlaşması anlamı vardır. Aynı şiirdeki "vahşi kaya" ifadesi de dokunsal imajların bu türdeki kullanımına örnek teşkil etmektedir. Bunların dışında daha önce de bahsettiğimiz "*Ürperme"* şiirindeki:

Daha yazmadım onu,
Yazmaya takatim yok…
Her mısrası bir alev,
Her kafiyesi bir ok![49]

dörtlükte şair, yazacağı şiirin her kafiyesinin bir ok gibi okuyana işleyeceğinin altını çizmektedir. "*Bahtiyarlık"* şiirinde ise "*O ki saçlarında eserken eylül*" [50] mısrası dokunsal imaja bir örnek oluşturur.

5. Işık İmajları: Kemalettin Kamu"nun şiirlerinde ışık imajı, aşk şiirlerinde göze çarpmaktadır. Bundan yola çıkarak şairin „aşk" ve „ışık" kavramlarını özdeşleştirdiğini

[42] **Benim Aşkım,** Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 97.
[43] **Sen Benim Olamazsın**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 117.
[44] **Umut**, Şadırvan, C. 1, S. 13, 24 Haziran 1949, s. 1.
[45] **Baharda Tabiat**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 97.
[46] **Yeter ki**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 74.
[47] **Akdeniz'den**, Ülkü, C. 1, S. 6, Temmuz 1933, s. 431.
[48] **Bingöl Çobanları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 90-91.
[49] **Ürperme**, Oluş S. 8, 19 Şubat 1939, Ankara, s. 120.
[50] **Bahtiyarlık**, Varlık, S. 22, 1 Haziran 1930, Ankara, s. 4.

düşünebiliriz. Ancak çoğu zaman aydınlık, kutsallık, gelecek gibi anlamları çağrıştıran „ışık", şair için aşka inanmazlığın ya da bu konudaki karamsarlığının ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. "*Benim Aşkım"* adlı şiirinde geçen „vefasız ziya" imgesi bunun en güzel örneğidir. Şair, bu imaj ile „kadın" unsurunu „ışık" ile yansıtarak onun vefasızlığı üzerinde durmaktadır.

Şiirin üçüncü dörtlüğünde yer alan imaj, şu biçimde kullanılmıştır:

Benim aşkım benim kadar şakrak,
Bir çocuktur kolay kolay kanmaz,
Kelebeklerden incedir ancak
Her vefasız ziya için yanmaz. [51]

Bu imajın olumlu açıdan kullanımı kadının fiziksel özellikleri söz konusu olduğunda görülmektedir. "*Lâle Devri İçin"* adlı şiirde geçen şu mısralar dikkat çekicidir;

İsmi var billur bileklerden taşan halhalların,
Sîm omuzlardan atılmış ince lâhur şalların[52]

Şiirdeki tasvirler, billur ve gümüş anlamına gelen sîm sözcükleriyle desteklenmiştir. Her iki kelime de parlaklığı açısından ışık imgesini karşılamaktadır. Kimi zaman da yalnızlık şiirlerinde bu imgeyi kullanan şair, "*Bir Bahar Akşamı"*nda birinci ve ikinci dörtlükte aynı imgeye iki defa yer vererek tekrara düşmüştür:

Bağrıma siniyor gün dalgaların;
Suların sırması beni de sarın!
…
Birden eteğimi tutuyor yarın;
Sırma sular eşi eriyen karın[53]

„Sırma" sözcüğü parlaklığı, aydınlığı çağrıştırması bakımından bu imgeye dahil edilebilir. "*Güz"* ve "*Zaman"* şiirlerindeki „hüzün" ile altın sözcüğünü kullanarak yapılan bir başka imaj da tekrar edilenlere örnek gösterilebilir. *Güz'*de:

Başım avuçlarımda
Bir ağır külçe hüzün[54]
Zaman şiirinde:
Bu beyaz temiz yüzün
Ziyneti olan hüzün[55]

şeklinde geçen imgeler, aralarındaki çok az bir farka rağmen hüzün sözcüğünün, parlaklığı ile bilinen altın ile verilmesi açısından birbirinin aynı olan imajlar olarak düşünülmüştür.

"Güz" şiirinde geçen bir başka ışık imajı da son dörtlüğün son mısrasında yer almaktadır:

Düşüyor gözlerime
Çiğ taneleri güzün[56]

Karadeniz şiirinde ise temiz sabah vakitlerinde görülen denizin ışıltısını "kaplan derisi"[57] imajıyla vermektedir. Şairin "*İzmir"* adlı eserinde ise ilk dörtlüğün üçüncü mısrasında geçen "Her

[51] **Benim Aşkım**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 97.
[52] **Lâle Devri İçin**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 117.
[53] **Bir Bahar Akşamı**, Ülkü, C. 9, S. 106, 16 şubat 1946, s. 4.
[54] **Güz**, Kalem Dergisi, S. 9, 1 şubat 1939, Ankara, s. 99.
[55] **Zaman**, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S. 1, 1933, s. 228.
[56] **Güz**, Kalem Dergisi, S. 9, 1 şubat 1939, Ankara, s. 99.
[57] **Karadeniz**, Şadırvan, C. 1, S. 14, Temmuz 1949, s. 8.

gün yıkadık ufkumuzun alnını kanla"[58] ifadesinde ufkun kanla yıkanması imgesi vardır. Edebi eserlerde genellikle gelecek anlamında kullanılan „ufuk", bu şiirde de aynı manasıyla karşımıza çıkmaktadır. Ancak, geleceğin kanla yıkanarak temizlenmesi alışıldık bir durum olmadığından bir imge olarak değerlendirilmektedir.

6. Mekân İmajları: Kemalettin Kamu, şiirlerinde mekân imajını daha çok „gönül" sözcüğü ile ilişkilendirerek kullanmıştır. "*Bingöl Çobanları"*, "*Kitâbe"," Sen Benim Olamazsın"* gibi şiirlerinde görülen bu mekânlar, bir tür sevgi ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. "*Bingöl Çobanları"*"nda:

Bingöl yaylalarının mavi dumanlarına,
Gönlümü yayla yaptım Bingöl çobanlarına.[59]

şeklinde geçen imaj, *Kitâbe* adlı eserde:

Ne bir gülü vardı, ne gülizarı,
Ne beni avutan bir bergüzarı…
Gönlümden ibaret kaldı mezarı,
Anlayın ne kadar hazindi aşkım![60]

dörtlüğünde "Gönlümden ibaret kaldı mezarı" mısrasıyla kendini göstermektedir. Bir başka açık şiiri olan "*Sen Benim Olamazsın"*da ise şair;

Ben de baş eğecektim sultanlık hevesine,
Gönlümden daha geniş bir iklim bulabilsen.[61]

diyerek sevgilisine sitem etmektedir. Bunların dışında kullanılan mekan imajlarında ise bu kez „yer" sözcüğü dikkat çekmektedir. "*N'oldu"* adlı şiirde:

Bakışın duruldu, gülüşün soldu,
N'oldu?
Ne senin üstünde gürledi gökler,
Ne benim altımda dalgalandı yer.
Hangi el bahçende gülleri yoldu?
N'oldu?[62]

Yerin dalgalanması bir mekan imajını oluşturmaktadır. "*Zaman İçinde"* adlı eserin üçüncü dörtlüğünün ilk mısrasında geçen "yer uykuda"[63] ifadesi yine „yer" sözcüğü kullanılarak oluşturulan bir başka mekan imgesidir. "*Dumlupınar Yolunda"* da geçen „gazi tepeler"[64] Kurtuluş savaşı anlatımını etkili kılan, Dumlupınar tepelerini bile bu mücadeleye dahil ederek onları kahramanlaştıran bir özellik olarak görünmektedir. "*Kimsesizlik"* adlı şiirde ise bu kez şair, "Kimsesizlik dört yanımda bir duvar gibi"[65] diyerek olumsuz bir mekân imajı kullanmayı tercih etmiştir.

7. Isı İmajları: Kamu"nun kullandıkları arasında fazla bir yer tutmamasına rağmen dikkat çeken bir başka imaj türü de „ısı imajları"dır. Az kullanılmasının yanı sıra şiirsel üslubun oldukça iyi bir yansıması olduğunu da söylemek gerekmektedir. Özellikle "*Seneler"* adlı şiirdeki:

[58] **İzmir**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 119.
[59] **Bingöl Çobanları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 90-91.
[60] **Kitâbe**, Türk Yurdu, C. 2, S. 8, Mayıs 1341/1926, s. 144.
[61] **Sen Benim Olamazsın**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 117.
[62] **N'oldu**, Varlık, S. 9, 15 II. Teşrin, 1933, s. 1.
[63] **Zaman İçinde**, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S.1, 1933, s. 1.
[64] **Dumlupınar Yolunda**, Çığır, 11. Yıl, S. 128, Ankara, 1943, s. 19.
[65] **Kimsesizlik**, Türk Yurdu, C. 5-25, S. 31, Ankara, Temmuz 1930, s. 5.

Daha dün alevden bir anahtarla
Sizdiniz bu kalbi kuran seneler[66]

mısralarındaki „alevden anahtar" ifadesi ve "*Ürperme*"deki:

Daha yazmadım onu,
Yazmaya takatim yok...
Her mısrası bir alev,
Her kafiyesi bir ok![67]

dörtlüğündeki "her mısrası bir alev" imajı bunun en güzel örnekleridir. Her iki imajın da „alev" sözcüğüyle yapılması bir başka dikkat çekici noktadır. Aynı sözcükle yapılan bir başka imaj da "*Tek Adam"* adlı şiirde geçen "bakışın alev dolu"[68] ifadesiyle yapılmıştır. Alev, ısının yüksekliğini bildiren bir sözcük iken, şairin "*Kış"* şiirinde geçen "soğuk hüzün" ve "kışın yanakları"[69] imajları ısının yokluğundan yola çıkılarak oluşturulmuştur.

***8.* Ölüme İlişkin İmajlar:** Kamu ölümü, ölüme ilişkin duyguları şiirlerinde sıkça ansa da eserlerinde bu kavram ile ilgili fazla imaj göze çarpmamaktadır. "*İzmir Yollarında"*, "*Güz"* ve "*Çığıltı"*da karşılaştığımız bu imajlar, şairin ruh hali düşünüldüğünde yeterli sayıda olmadığı anlaşılmaktadır. "*İzmir Yollarında"* şiirinde annesine mektup yazan genç bir askerin şusözlerinde bu imajı görmekteyiz:

Anne için yanacak
Mektubum okunurken
Lakin ölümün eli
Alnıma dokunurken
Beliren bir emeli
Çok görme bana sakın.[70]

Bu mısralardaki "ölümün eli" ifadesi can verme anını karşılamaktadır. Ölümle ilgili açık bir imaj da "*Çığıltı*"daki "Annem öldü diye ağlıyor deniz"[71] dizesinde göze çarpmaktadır. Sonbaharın belirgin bir tasvirinin yapıldığı "*Güz"* şiirindeki "yaprak cenazeleri"[72] imajı ise bu mevsimdeki kurumuşyaprakların farklı bir şekildeki yansımasıdır. Bu kavramın yer aldığı en ilginç imaj, "*Bir Bahar Akşamı*"nda yer alan "Gün gibi sönmek istiyorum"[73] mısrasıdır. şair, bu şiirin ilk dörtlüğünde ele aldığı "ölmek arzusu"nu bu imajla pekiştirmektedir.

9. Koku İmajları: Koku imajları da tıpkı ısı imajları gibi Kamu'nun şiirlerinde pek görmediğimiz imajlardır. "*Takip"* ve "*Havada Esen"* olmak üzere iki şiirinde karşılaştığımız bu imajlar, sevgilinin özellikleri ile ilgilidir. "*Takip"*te sevgilinin göğsünün koku bakımından güle; "*Havada Esen"* de ise bu kez "rüzgârda kokusu var nefesinin"[74] mısrasıyla âşığın sevdiği kızın nefesi ile rüzgarın nefesini özdeşleştirmesi durumu vardır.

10. Cinsellikle İlgili İmajlar: Kemalettin Kamu'nun eserlerinde pek fazla yer almamasına rağmen dikkat çeken imajlardan biri de cinsellik ile ilgili imajlardır. "*Kimsesizlik"*

[66] **Seneler**, Fikirler, C. 1, S. 8, İzmir, 10 Teşrinievvel 1927, s. 5.
[67] **Ürperme**, Oluş, S. 8, 19 şubat 1939, Ankara, s. 120.
[68] **Tek Adam**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 99.
[69] **Kış**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 98.
[70] **İzmir Yollarında**, Anadolu'da Yenigün, Y. 3, S. 235/610, Ankara, 16 Mayıs 1337/1921, s. 1.
[71] **Çığıltı**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 101.
[72] **Güz**, Kalem Dergisi, S. 9, 1 şubat 1939, Ankara, s. 99.
[73] **Bir Bahar Akşamı**, Ülkü, C. 9, S. 106, 16 şubat 1946, s. 4
[74] **Havada Esen**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 101.

şiirinde geçen "Yıllardır ki bir kılıcım kapalı kında"[75] mısrası şairin bu durumdan duyduğu rahatsızlığın bir çeşit üstü kapalı dile getirilişi biçimidir. "*Hicret Akşamları*"nda geçen;

Sükûn içinde zamanın medid ve bîinsaf
Öpüşleriyle buruşmuş, yıkık dökük evler[76]

mısralarında "bîinsaf öpüşler" ifadesi açıklığı nedeniyle cinsellikle ilgili bir imaj olarak karşımıza çıkmaktadır.

11. Yalnızlık İmajları: Yalnızlık konusunu ele aldığı birçok eser kaleme alan Kemalettin Kamu'nun bu konu ile ilgili biri hariç hiç imaj oluşturmaması oldukça ilginç bir durumdur. Yalnızca "*Enginde Hatıralar"* adlı şiirinde geçen 'kalp öksüzü' ifadesi bu imaj grubuna girmektedir.

B. Dil ve Üslup

Hiç kuşkusuz dil, edebiyatın vazgeçilmez temel taşıdır. Şair/yazar eserini dil üzerine kurar ve bu yüzdendir ki sanat eserinin 'ne' anlattığından çok 'nasıl' anlattığı önemlidir. Onun güzelliği, her şeyden önce dilinin sağlamlığında ve etkileyiciliğindedir. Şairler de yüzyıllar boyu bu sağlamlık ve etkileyiciliği sağlayabilmek için farklı yollar denemişler, sanat görüşleriyle de alakalı olarak kimi zaman dili ağırlaştırmışlar, kimi zaman ise konuşma diline yakınlaştırarak şiirle halkı buluşturmaya çalışmışlardır. Türk şiirinde konuşma diline yakınlık söz konusu olduğunda özellikle Ömer Seyfettin'in önderliğindeki Genç Kalemler Dergisi'nde başlatılan dilde sadeleşme hareketi ile belirgin bir ilerleme kaydedildiğini söylemek mümkündür. Bu dönemden sonra şairlerin çoğu eserlerinde halkın anlayabileceği, sade bir dili kullanmayı tercih etmişlerdir. Mütareke döneminde iyice oturmaya başlayan bu yaklaşım, Kemalettin Kamu'da da görülmektedir. Kamu'nun şiirlerinde açık bir biçimde görülen "millîlik" üslubunda, dilinde de dikkat çekmektedir. Bu özellik de şairin eserlerinin tutarlılığını sağlayan en önemli unsurdur.

Kemalettin Kamu'nun dili için söylenebilecek en uygun söz, hiç kuşkusuz 'sade' olmasıdır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi milli anlayışa bağlı olan şair, eserlerinin çoğunda dilinin açık ve anlaşılır olmasına dikkat etmiştir. Onun bu özelliği, yaşadığı dönemde eserlerinin hemen benimsenip ezberlemesinde büyük rol oynamıştır. Kamu'nun üslubu için Behçet Kemal Çağlar, şunları söylemektedir:

"*Ankara'ya Paris'teki sanat cereyanlarından ilham almış yeni bir sanat hamlesiyle döndü. Anadolu insanının bütün duyguları ve özellikleriyle, geniş geniş, uzun uzun portresini çizmiş olmak için "Taştan Onbaşı" diye bir destan denemesine başlamıştı. Beğendiği Fransız şairlerinden zaman zaman manzum tercümeler yapıyordu. Son yıllarda şiir yazanların belki en duru, temiz bir dil kullananı olan Kemalettin Kamu, bunu da yeter bulmuyor; Türkçeyi bütün çakıllarından ayıklanmış, bütün bulanıklığından kurtulmuş arı bir dil yapmak işine katılarak Dil Kurumunda terimler kolunda vazife almış bulunuyordu."*[77]

Onun Türk diline olan aşkıyalnızca şiirlerinde değil; Türk Dil Kurumu'nda yaptığı uzun çalışmalardan da anlaşılmaktadır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Kamu'nun Türkçeye olan düşkünlüğünü şöyle dile getirmektedir:

"*Kamu, Türk diline inanıyordu. Bu inancı, herhangi geveze romantik insanınki değildi. Günah işlemeyen, sevap kazanan, Hac yolunda hastalanarak ölen insanınki gibi, dinli bir inançtı.*

[75] **Kimsesizlik**, Türk Yurdu, C. 5-25, S. 31, Ankara, Temmuz 1930, s. 5.
[76] **Hicret Akşamları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 120.
[77] Behcet Kemal Çağlar, "Kemalettin Kamu", **Çınaraltı Dergisi**, 21 Nisan 1948, İstanbul, s. 4.

Kamu'daki ödev töresi ancak büyük inanıcılarda görülen soydandı. Unutmak istediği büyük bir acıdan kurtulmak ister gibi gece gündüz çalışıyordu, tatlı canına kıyıyordu. Belki de bu devrim uğruna ölenlerdendir. Sözlerle, terimlerle çalışma işi öldürücüdür."[78]

Necmettin Esin'in bir makalesinde Şairin dili için Şunları söylemektedir:

"*Yüzlerce sepetten bir damla gül yağı çıkarırcasına birkaç kelimeden büyük manalar ve yüksek heyecanlar çıkarır. Onun sağlam bir kültürü, ince bir sezişi ve çok içli bir gönlü vardı. Türkçesi, çağın yaşça kendisinden küçük ve büyük şairlerimizi aşacak kadar sade ve güzeldir. Kelimeleri ev içinden, halkın dilinden seçmiştir. Öztürkçe, güzel Türkçe diyoruz. Şiirlerinin üzerinden elli yıla yakın bir zaman geçti. Onlar bugün yazılmış sade, açık ve güzeldir. Denilebilir ki Türkçemizin belli başlı mimarlarındandır."*[79]

Kamu'nun Şirlerine baktığımızda bu sadelik ve duruluk hemen göze çarpar. Aruz vezniyle yazdığı eserleri dışında kalanlar, hep bu yalınlıkve anlaşılırlık üzerinde oluşturulmuştur. Bazen bu sadelik içinde oldukça hoş ifadeler yer alır:

Düşündüm huzurunda
Ebedi bir akşamın[80]

"Bingöl Çobanları" ve "*Zaman İçinde"* de olduğu gibi bazı şirlerde de dilin saflığı, etkileyicilikle birleşir:

Allah'ım ne bunaltıcı, ne boğucu bir gece…
Gözlerimi bulutlandı arabaya binince.
Karanlıkta kaçıyoruz, çoğalıyor korkumuz,
Umulmadık bir felaket geçiriyor ordumuz.
Fakirleri yalın ayak, zenginleri atında,
Yollar uzun bir inilti yıldızların altında.[81]
Dün koyu gölgeleri
Üzüntülü bir ömrün;
Beni bana benzeten,
Bütün benim olan dün.
Çağırıca ses veren
Derin bir kuyu gibi,
Yıkılmış kenarları,
Çekilmiş suyu gibi.
Ve bu harabezarın
Yanı başında yarın,
Gülüyor acı acı. [82]

Aruz vezniyle yazdığı eserlerin ise Şairin sadelik anlayışına uymadığını söylemek mümkündür. Kamu, şirine aruz vezniyle başlamıştır ve bu şirlerinde divan şiiri havası hakimdir. Aruzlu eserlerinde dil, bazen akıcılıktan ve etkileyicilikten uzak, yapmacık bir hal almaktadır. Bunun en iyi örneğini "*Tâkip"* adlı eserde görmekteyiz:

Rast geldim o dilber kıza görmüştüm esasen,
Tül perdeli bir pencereden baktığı akşam!..

[78] İsmail Hakkı Baltacıoğlu," Kemalettin Kamu", **Türk Dili Dergisi**, C. I, S. 8, Ankara, 1952, s. 446.
[79] Necmettin Esin, "Şair Kemalettin Kamu", **Milli Eğitim Dergisi**, Ekim-Kasım-Aralık, S. 31-32-33, Ankara, 1985, s. 20.
[80] **İzmir Yollarından Son Mektup**, Anadolu'da Yenigün, Y. 3, S. 235/610, Ankara, 16 Mayıs 1337/1921, s. 1.
[81] **Bingöl Çobanları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 90-91.
[82] **Zaman İçinde**, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S.1, 1933, s. 1.

"Takip edeyim" hükmü kopup geldi içimden,
Ta ruhumu şimşeklerin yaktığı akşam.[83]

*"Lâle Devri İçin"*de ise biraz daha oturmuşbir üslup görülmektedir:

Lâleler, güller açılmış, pembe, üryan bir bahar,
Bîbedel sâkilerin meftunu olmuş bir diyar;
Neş'eden, peymaneden sermest olan bir şehriyar,
Defneden dallarla handan şahnişinler kalmamış![84]

*"Hicret Akşamları"*nda üslup iyiden iyiye ağırlaşmış,dil sadelikten ve konuşma dilinden uzaklaşmıştır:

Genişçe bir ova, akşam yakın… Fenerlerini
Yakar yavaş yavaş artık sema-yi hüznalud;
Yavaş yavaş gecenin esneyen nefeslerini
Emer nesim ile mütez muhit-i namahdud.

Sükun içinde zamanın medid ve biinsaf,
Öpüşleriyle buruşmuş, yıkık dökük evler,
Sükun içinde demin fevk-i aşiyanı tavaf
Eden ve mersiyeler söyleyen şu leylekler.[85]

Kemalettin Kamu'nun şiirlerinin dikkat çekici özelliklerinden biri, eserin tamamı için kesin bir hükümde bulunmanın zorluğudur. "*Ürperme"* şiiri örneğinde net olarak görülebileceği gibi, hoş bir biçimde başlayan eser, sonradan basitleşebilmektedir:

Çatladı sanki tavan, esnedi döşemeler,
Karıştı canıma can duygularım:
Merdiven başında gidip gelmeler,
Bana getirmeyin ölümden haber.
Ne kızım var arkamda, ne karım,
Sardım samanımı, attım sapımı
Dişim, tırnağımla kurdum yapımı,
Vurma pencereme, çalma kapımı,
En güzel eserim alacak yarım.[86]

Güzel başlayan şiirin devamı böyle gelirken son iki mısrada belki de bu şiirin içinde eğreti duran ama Kamu'nun unutulması mümkün olmayan iki mısrası vücut bulur:

Daha yazmadım onu, yazmaya takatim yok,
Her mısrası bir alev, her kafiyesi bir ok![87]

Kemalettin Kamu'nun eserlerinde kimi zaman bu yalınlığın şiiri basitleştiren, onu sıradanlaştıran bir etken haline gelebildiğini de eklemek yerinde olacaktır:

Emelin ölçüsüz, cesaretin çok,
Sanki boşluklara atılmış bir ok,
Önünde dağların karanlığı yok,

[83] **Tâkip**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 116.
[84] **Lâle Devri İçin**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 117.
[85] **Hicret Akşamları**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 120.
[86] **Ürperme**, Oluş S. 8, 19 şubat 1939, Ankara, s. 120.
[87] **Ürperme**, s. 120.

Bulutlar başının üstünde değil.

Motor gürültüsü olalı Şark'ın,
Ne can düşüncesi, ne evin, barkın,
Bayağı kartaldan odur ki farkın
Yuvan dağ başının üstünde değil.[88]

AÇağıdaki mısralar da bu konu için iyi birer örnek oluÇturmaktadır:

Dağlar ağaç dolu, ovalar yeşil,
Bu yolda konuşmak istemiyor dil,
Yelesi kabarmış atlarla değil,
Kötü bir trenle geçtim Tuna'dan.[89]

ġairin eserlerinde sıklıkla bir asker ağzıyla konuÇtuğunu duyarız. Bu asker de genellikle köyünden ayrılmıÇ, sevdiklerinin hasretini çeken, vatansever bir gençtir. Bu açıdan bakıldığında Çirde geçen sözcüklerle, konuÇan figür arasında bir tutarlılık olması gerekmektedir. Kamu'nun kimi eserlerinde bu tutarlılığı sağladığını ancak kimilerinde bazı farklılıklarla küçük çeliÇkiler oluÇturduğu da dikkat çekicidir. "*İzmir Yollarından Son Mektup"* adlı Çirde askerin sevdiği kızın adının Hacer olması ve bazı deyimlere yer verilmesi köyünden ayrılan bir asker için oldukça uygun bir üsluptur. Özellikle Çirin son mısralarında bu uygunluk açık bir biçimde görülmektedir:

Sütünden emeğinden
Ne verdinse helal et.
Söyle Hacer'e o da
Hakkını helal etsin,
Gönülcüğü dilerse
Başkalarına gitsin…
Ben ermeden murada
Ecel kırdı kolumu;
Artık beyhude yere
Beklemesin yolumu.[90]

Buna benzer bir baÇka Çir olan "*Memiş'ten Güllü*"ye de ise genel itibariyle bir tutarlılık gözlense de dörtlük sonlarında tekrarlanan "sevgilim" sözcüğü bu uyumu biraz bozmaktadır:

Saldığın mektubu sevinçle aldım,
Şükrettim Allah'a pek çok sevgilim;
Okudum kokladım, bir zaman daldım
Tatlı hülyalara o dem sevgilim. [91]

Kamu'nun üslubunda söylenmesi gereken en önemli unsurlardan biri de Türk Çirinde daha çok Mehmet Âkif'te görülen „tahkiye" usulüne yer vermiÇolmasıdır. Bu tür eserlerinde okura bir hikâye aktarılmaktadır ve bazılarında diyalogların kullanılması da dikkat çekicidir. "*Onbaşı Taştan", "Bir Çocuk", "Memiş'ten Güllü'ye"*, "*Dadaş" ve "Teessür* "gibi Çirlerini bu Çekilde kaleme alan Çairin "dedi ki, der ki, diyordu" Çeklindeki kullanımlarına sıkça rastlamaktayız. "*Sen Benim Olamazsın", "Hicret," Kış", "Bir İhtiyar", "Siperde Akşam", "Çığıltı"* adlı Çirleri de bu Çekilde kaleme alınmıÇtır.

[88] **Hava Yolcularına**, Varlık, S. 7, 15 Mart 1934, s. 1258.
[89] **Tuna**, Rifat Necdet Evrimer NeÇri, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 73.
[90] **İzmir Yollarından Son Mektup**, Anadolu^da Yenigün, Y. 3, S. 235/610, Ankara, 16 Mayıs 1337/1921, s. 1.
[91] **Memiş'ten Güllü'ye**, Rifat Necdet Evrimer NeÇri, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 69.

Kemalettin Kamu'da var olan bir başka üslup özelliği de soru sorma yolunu denemiş olmasıdır. Şairin "*İzmir Yollarından Son Mektup*","*İzmir'e Tahassür*", "*Bir Çocuk*", "*Bir İhtiyar*", "*Umut*", "*Hazan Yolcusuna*", "*Tuna*", "*N'oldu*", "*Havada Esen*" gibi eserlerinde bu özelliği görmek mümkündür. Bütün bunların yanı sıra Kamu'nun birçok şiirinde birbirine benzer sözcük ya da sözcük grubunu hatta kimi zaman cümleyi kullandığının da altını çizmek gerekmektedir. *Gurbet* adlı şiirin ilk dörtlüğünde geçen "Hepsi bana yabancı" mısrası "*Ana Vatan Şairi*"nin üçüncü bölümünde de aynen tekrar edilmektedir:

Ne Mısır yıldızları,
Ne Suriye kızları,
Hepsi bana yabancı,
Bana derler ana vatan şairi.[92]

Şairin üslubunda ilgi çeken bir diğer taraf da ‚gönül' sözcüğünü oldukça fazla kullanmasıdır. Öyle ki hemen her şiirinde kullandığı bu sözcüğe aynı şiirde iki defa yer verdiği bile olmuştur. ‚Gönül' kelimesi Kamu için "*Kitâbe*", "*Sen Benim Olamazsın*", "*Bingöl Çobanları*", "*İstiklal Ordusu Şehitlerine*" şiirlerinde olduğu gibi genellikle bir mekânı karşılamaktadır. Bu şiirlerde ‚gönül' çoğu zaman bir mezar, bazen de yayla ya da iklim olabilmektedir.

Kemalettin Kamu'nun hece veznine geçtikten sonra kaleme aldığı eserlerin hepsinde bulunan özellik, kullanılan dilin yalın, akıcı ve anlaşılır olmasıdır. Onu ‚vatan şairi' yapan etkenlerin başında da bu özelliği gelmektedir. Türk dilinin gelişmesi, yabancı sözcüklerden arınması için gece gündüz demeden çalışan şair, eserlerini de bu çerçeve içine oturtmuş ve kendi şiir dilini mümkün olduğu kadar yalınlaştırarak duru, temiz bir Türkçe ile yazmıştır. Eserlerini her ne kadar sınırlı bir sözcük dağarcığı ile yazmış olsa da onun Türk şiirine yaptığı katkılar göz ardı edilemez.

Sonuç

Türk edebiyatında "vatan şairi" ya da "gurbet şairi" olarak anılan/bilinen Kemalettin Kamu'nun şiirleri, gerek imaj gerekse dil ve üslup açısından belli bir dönemi yansıtmaktadır. Bu dönem, Türk milletinin kurtuluş mücadelesi verip sonrasında yeniden canlanma, bir diriliş çabasının görüldüğü yıllardır. Kısa ömrünün elverdiğince, hem siyasî hem edebî alanda kendini milletin bir hizmetkârı olarak görüp bu yönde yaşayan Kamu, şiirleriyle bir döneme ışık tutmuştur. Özellikle imajlar incelendiğinde, Kamu'nun en basit şiirinde bile bazen derin manalar içeren imajların olduğunu fark etmekte ve son zamanlara doğru yazdığı eserlerinde artık edebî olgunluğa erişen bir Kemalettin Kamu'nun varlığını hissettirdiğini görmekteyiz. Eserlerinde daha çok zaman kavramı ile ilgili imgeler oluşturan Kamu, renk ve ses ile ilgili olanlarının yanı sıra dokunsal imajlara da ağırlık vermiştir. Şiirlerinde "yalnızlık" duygusunun sıkça sezildiği Kamu'nun, bu kavram ile ilgili yalnızca bir tane imgeye yer vermesi de dikkat çekici bir husustur.

Kemalettin Kamu belli bir şiir anlayışı çerçevesinde eserlerini kaleme almıştır. Bu anlayış, onun vatan ve millet sevgisi alt yapısına dayanmaktadır. Bu nedenle şiirlerini bazen Türk milletine çağrı yapmak, bazen askeri coşkulandırmak/heyecanlandırmak amacıyla yazmıştır. Böyle bir anlayışın gerektirdiği dil ve üslup da elbette halkın anlayabileceği sadelikte, duru bir Türkçe ile mümkündü. Kamu, şiirlerini Anadolu'nun en ücra köşesindeki köylüye kadar herkesin anlayabileceği bir dille vücuda getirmiştir.

[92] **Anavatan Şairi**, Rifat Necdet Evrimer Neşri, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 95.

KAYNAKÇA

A. Kemalettin Kamu'nun Şiirleri

Akdeniz'den, Ülkü, C. 1, S. 6, Temmuz 1933, s. 431.

Ana Vatan Şairi, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 95.

Baharda Tabiat, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 97.

Bahtiyarlık, Varlık, S. 22, 1 Haziran 1930, Ankara, s. 4.

Benim Aşkım, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 97.

Bir Bahar Akşamı, Ülkü, C. 9, S. 106, 16 ğubat 1946, s. 4.

Bingöl Çobanları, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 90-91.

Çığıltı, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 101.

Dadaş, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 75.

Dumlupınar Yolunda, Çığır, 11. Yıl, S. 128, Ankara, 1943, s. 19.

Enginde Hatıralar, Türk Yurdu, C. 4-24, S. 30-224, Ankara, Haziran 1930, s. 3.

Ferâgat, Fikirler, C. 1, S. 6, 10.09.1927, Çzmir, s. 4.

Gurbet Geceleri, Genç Yolcular, C. 1, S. 3, 1920, s. 37.

Güz, Kalem Dergisi, S. 9, 1 ğubat 1939, Ankara, s. 99.

Havada Esen, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 101.

Hava Yolcularına, Varlık, S. 7, 15 Mart 1934, s. 1258.

Hicret, Anavatan Mecmuası, Y. 1, C. 1, S. 1, 1922/1338, s. 2.

Hicret Akşamları, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 120.

İrşat, Genç Yolcular Dergisi, C. 1, S. 1, 1 Kanunievvel, 1919, s. 10.

İstanbul Kızına, Varlık, S. 2, 1 Ağustos 1933, s. 4.

İzmir, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 119.

İzmir Yollarında, Anadolu"da Yenigün, Y. 3, S. 235/610, Ankara, 16 Mayıs 1337/1921, s. 1.

İzmir Yollarından Son Mektup, Anadolu"da Yenigün, Y. 3, S. 235/610, Ankara, 16 Mayıs 1337/1921, s. 1.

Karadeniz, ğadırvan, C. 1, S. 14, Temmuz 1949, s. 8.

Kara Gün Yaşları, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 113.

Kış, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 98.

Kimsesizlik, Türk Yurdu, C. 5-25, S. 31, Ankara, Temmuz 1930, s. 5.

Kitâbe, Türk Yurdu, C. 2, S. 8, Mayıs 1341/1926, s. 144.

Lâle Devri İçin, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 117.

Memiş'ten Güllü'ye, Rifat Necdet Evrimer NeÇir, Üçler Basımevi, Çstanbul, 1949, s. 69.

N'oldu, Varlık, S. 9, 15 II. TeĢrin, 1933, s. 1.

Sen Benim Olamazsın, Rifat Necdet Evrimer NeĢri, Üçler Basımevi, Ġstanbul, 1949, s. 117.

Seneler, Fikirler, C. 1, S. 8, Ġzmir, 10 TeĢrinievvel 1927, s. 5.

Tâkip, Rifat Necdet Evrimer NeĢri, Üçler Basımevi, Ġstanbul, 1949, s. 116.

Tek Adam, Rifat Necdet Evrimer NeĢri, Üçler Basımevi, Ġstanbul, 1949, s. 99.

Tuna, Rifat Necdet Evrimer NeĢri, Üçler Basımevi, Ġstanbul, 1949, s. 73.

Türk'ün İlahisi, Büyük Mecmua, No: 11, 15 Eylül 1919 PerĢembe, s. 125.

Umut, Şadırvan, C. 1, S. 13, 24 Haziran 1949, s. 1.

Ürperme, OluĢ,S. 8, 19 Şubat 1939, Ankara, s. 120.

Yeter ki, Rifat Necdet Evrimer NeĢri, Üçler Basımevi, Ġstanbul, 1949, s. 74.

Yurda Dönüş, Türk Yurdu, C. 5-25, S. 31, Temmuz 1930, Ankara, s. 5.

Zafer, Yolların Sesi, S. 11, Ġstanbul, Eylül 1933, s. 228.

Zaman, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S. 1, 1933, s. 228.

Zaman İçinde, Varlık, 15 Temmuz 1933, C. 1, S.1, 1933, s. 1.

B. Faydalanılan Diğer Kaynaklar:

AYTAÇ Gürsel, **Genel Edebiyat Bilimi**, Say Yayınları, Ġstanbul, 2009.

BALTACIOĞLU Ġsmail Hakkı, "Kemalettin Kamu", **Türk Dili Dergisi**, C. I, S. 8, s. 444-447, Ankara, 1952.

ÇAĞLAR Behcet Kemal, "Kemalettin Kamu", **Çınaraltı Dergisi**, s. 4-5, Ġstanbul, 21 Nisan 1948.

ESEN Necmettin, "Şair Kemalettin Kamu", **Milli Eğitim Dergisi**, Ekim-Kasım-Aralık, S. 31-32-33, s. 20-24, Ankara, 1985.

GÜZEL Murat, "VaroluĢumuzdaki Yırtık: Günümüz Şiirinde Ġmgenin Yeri", **Dergah Dergisi**, C. XVI, S. 190, s. 9-11, Ġstanbul, 2005.

ILHAN Atilla, **Elde Var Hüzün**, Türkiye ĠĢ Bankası Kültür Yayınları, Ġstanbul, 2005.

ÖZDEMĠR Emin, **Eleştirel Okuma**, Bilgi Yayınları, Ġstanbul, 2005.

UÇ Himmet, "Ahmet Kutsi Tecer'in Şiirlerinde Ġmajlar", **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S. 12, (s. 1-10), Bahar 2005. (www.e-sos-der.com).

ULAĞLI Serhat, **İmgebilim "Öteki"nin Bilimine Giriş**, Sinemis Yayınları, Ankara, 2006.

WELLLEK-WARREN, **Edebiyat Teorisi**, Çeviren: Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitabevi, Ġzmir, 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.233-250 , TURKEY

FIKRALARDA BEKTAŞÎ TİPİNE ATFEDİLEN İKTİDAR ALGISININ KÖKENLERİ

Metin ARIKAN[*]
Gaye Yavuzcan A. AGHDAM[**]
Akbar A. AGHDAM[***]

ÖZET

Anadolu Türklüğünün kendi iç dinamikleri bağlamında oluşturduğu bir tip olan '*Bektaşî*' fıkra tipi, tarihimizin farklı dönemlerinden bugüne dek geçerliliğini korumayı başaran sitemleri, itirazları, naif nükteleri ile halkın eleştirel sesi olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir. Genel olarak Bektaşî fıkraları Osmanlı klasik dönemine işaret eder gibi algılansa da, bu çalışmada söz konusu fıkraların teşekkülüne zemin hazırlayan etkenler daha erken bir aşamaya, tarikatın teşekkül sürecine inilerek değerlendirilecektir. Böylelikle siyasal otoriteyle gerilimli, çoğu kez ona karşı alaycı, dinsel açıdan amelî manada genel toplum yapısından farklı bir görünüm arz eden; hatta bazen yaradan ile de senli benli konuşan *Bektaşi* tipini oluşturan şartların daha anlaşılır olması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşi Tipi, Bektaşi Fıkraları, Ahilik ve Bektaşilik, Tarikatlar ve İktidarlar

THE ROOTS OF UNDERSTANDING AUTHORITY WITHIN THE BEKTASHI ANECDOTE STYLE

ABSTRACT

The Bektashi anecdotes have been developed in relation to the traditional Turkish/Anatolian Bektashi religious order. The jokes/stories and anecdotes of the Bektashi continue to exemplify the people's critical voice in Turkey. While many of the anecdotes of the Bektashi are from the period of the Ottoman Empire we seek to go deeper into this religious order and understand the factors that created their anecdotes/stories and jokes. Our intent is to study how the religious order itself was created. We shall understand the Bektashi culture by discussing how the Bektashi speak in the first person with God and how they appear relaxed regarding religion (as opposed to the general populace of Sunni Turks). We shall also study the Bektashi's playful posturing with political authority.

Key Words: Bektashi Approach (Type), Bektashi Anecdotes, Ahi Organization and Bektashi Religious Order, Religious Groups and Authority.

[*] Yrd. Doç. Dr. Ege Üniversitesi Türk Dünyası AraÇtırmaları Enstitüsü. El-mek: metin_uluborlu@yahoo.com
[**] ArÇ Gör. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. El-mek:gayeyavuzcan@msn.com
[***] Ege Üniversitesi Türk Dünyası AraÇtırmaları Enstitüsü Doktora öğrencisi. El-mek:ekberenveri@hotmail.com

BektaĢilik, Anadolu'yu yurt tutmuĢ Müslüman Türklerin yeni coğrafyadaki sosyal Ģartlara uyumu, Ģartları kendisine uygun hale getirme çabası ile paralel olarak geliĢmiĢ bir tarikattır. Adını müntesiplerinin takipçisi oldukları, ismi Anadolu erenleri ile ilgili pek çok halk anlatısında; hatta bunların merkezinde zikredilen Hacı BektaĢ'tan alır. BektaĢiliğin temelleri, Anadolu Türklüğünün yeni yurttaki ilk büyük sınavını vermesi aĢamasında atılmıĢtır. Bu çalıĢmada BektaĢî fıkralarında BektaĢî tipinin tenkit ettiği, yerdiği dünyevî olgulardan birisinin de siyasal iktidar olduğu, halkın muhayyilesinde böyle bir BektaĢî tipinin geliĢimine zemin hazırlayan etkenler bağlamında, tarihsel süreç içerisinde ortaya koyulmaya çalıĢılacaktır.

BektaĢi fıkra tipinin oluĢumuyla zihniyet ve davranıĢlarının Ģekillenmesinde BektaĢiliğin rolü üzerinde Ģu ana kadar pek fazla çalıĢma yapılmadığını belirten Yıldırım buna sebep olarak Köprülü'nün "…tarikatın kuruluĢundaki dini-içtimai amiller, geliĢme safhaları, BektaĢilik akidelerini vücuda getiren muhtelif unsurların tarikatın muhtelif tekâmül safhalarındaki tesir dereceleri, mahiyet ve menĢeleri, Babailer, Kalenderiler, Haydariler, Abdallar ve Hurufiler gibi tarikatların sonradan BektaĢilik içinde nasıl temessül ettiği, tarikatın adap ve erkânı, ayinleri, muhtelif devrelerdeki coğrafi yayılıĢı ve tarihi geliĢimi, BektaĢilik edebiyatı, tarikatın büyük Ģahsiyetleri, KızılbaĢların, Tahtacıların BektaĢilik ile münasebetleri Osmanlı imparatorluğundaki siyasi rolü, BektaĢi yeniçeri münasebetleri, Anadolu ve Rumeli'deki bazı dini siyasî hareketlerde BektaĢiliğin iĢtirak derecesi"[1] Ģeklindeki ifadelerine ek olarak onların iktisadi hayattaki rolü ile daha önceki semavî ve Orta Asya dinleriyle olan alakasının, bugünkü durumunun henüz tam anlamıyla ortaya konulmadığını göstermektedir. Yapılan çalıĢmalar sayesinde eskiye nazaran günümüzde BektaĢilik hakkında daha geniĢ bilgiye sahip olmamıza ve bu konuda oldukça mesafe kaydedilmesine rağmen BektaĢi tipinin oluĢumunda BektaĢilerin iktidar algısının, BektaĢi devlet iliĢkisinin rolü üzerinde yeteri kadar durulmamıĢtır.

Osmanlı devletinin kuruluĢunu ve yapılanmasını sağlayan düĢünsel dinamiklerin başında Şeyh Sadrü'd-Din-i Konevî (673/1275) ve talebelerinin Anadolu'da başlattıkları Ekberiyye hareketi, Ahi Evren adıyla meşhur Şeyh Nasıruddin Mahmud el-Hoyî'nin (659/1261) başımimarı olduğu Ahilik hareketi ve Hacı BektaĢ-ı Horasanî (669/1271) mektebinden neşet eden BektaĢilik hareketi bulunmaktadır.[2] AraĢtırmacıların pek çoğu BektaĢiliğin Ahilikle iliĢkisine değinmiĢ ve BektaĢiliğin kısa sürede kabul görmesini de Ahilikle uyumuna bağlamıĢtır.[3] Ahilik, Osmanlı devrinde derviĢlik kurumu, BektaĢî tarikatı ve lonca örgütü içerisinde eriyip onlarla bütünleĢmiĢtir. Bu gerileme ve erime öncesinde Ahilerin, Osmanlı coğrafyasında siyasal bakımdan etkin oldukları; hatta Osmanlının kuruluĢ aĢamasında büyük desteklerinin olduğu da araĢtırmacılar tarafından belirtilmektedir. Örneğin Osmanlı sultanı I. Murat'ın Ankara'yı 1361 yılında Ahilerden aldığı ve kendisinin de 1366'da Ahiliğe girdiği bilinmektedir.[4] Bu dönemle ilgili olarak ÂĢıkpaĢazâde de Rum beldesinin sosyo-kültürel yaĢamına yön veren dört zümreden söz etmektedir: Gaziyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm ve kadınlardan oluĢan Bacıyân-ı Rûm. Vilâyetnâme'ye göre Hacı BektaĢ, Rum abdallarının başıdır. Abdallar ve Ahiler daha sonra BektaĢilik içinde belirginleĢip onunla bütünleĢmiĢlerdir.[5] Ahi Evren'in "şeyhi olduğum kimsenin Hacı BektaĢ'da Şeyhidir" dediğini bildiren Esad CoĢkun, Hacı BektaĢ'ın ilk öğrencilerinin aynı zamanda birer Ahi olduğunu, bunların Batı Anadolu'ya göç ederek Osmanlı Devletinin kurulmasına yardımcı olduklarını,

[1] Dursun Yıldırım, **Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları**, Akçağ Yayınevi, Ankara 1999, s. 75.
[2] Mikail Bayram, "Hacı BektaĢ-ı Horasanî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler," **Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler**, Kömen Yayınları, 1. Baskı, Konya 2004, s. 79.
[3] Hüseyin Özcan, "BektâĢiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi" **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 22, Ankara 2002, s. 141-148, http://www. hbvdergisi. gazi.edu.tr /ui/dergiler/22-141-148.pdf.
[4] Doğan Avcıoğlu, **Türklerin Tarihi**, Beşinci Kitap, Tekin Yayınevi, Özyılmaz Matbaası, Ġstanbul 1984, s. 2071.
[5] Irene Melikoff, "Anadolu Sûfiliğinin Orta Asya Kökenleri", **Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, Ġstanbul 2006, s. 152.

fetihlere katılıp Balkanlara geçerek Türk kültürünü oralara kadar götürdüklerini ifade etmektedir.[6] Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda, Bektaşîlerin siyasal iktidar ile ilişkilerini, tarikatın kökenine temayüz etmiş bulunan kurumun (Ahiliğin), siyasal iktidarın (Osmanlı devleti) belirli bir ölçüde devamcısı olduğu siyasal örgütlenme (Türkiye Selçuklu devleti) ile ilişkilerinin gelişim ve dönüşümü perspektifinden değerlendirme gereği belirmektedir.

Modern söylemde *devlet* sözcüğü, bazen belirli bir toprak parçası üzerindeki en yüksek siyasî otoriteyi tesis eden idarî kurumlar kümesini, bazen de bu kurumlara sahip olan, siyasi olarak örgütlenmiş bir toplumu ya da yönetim biçimini belirtmek için kullanılmaktadır. Devletin nasıl ortaya çıktığı sorusunda vurgu idarî birime yapılır; ama her iki anlam da birbiriyle yakın ilişkilidir. Ortaçağ'da Müslümanların, devletin bu iki anlamından herhangi birine karşılık gelecek bir kelimeleri yoktu. Kendilerinin kurumlardan ziyade şahıslar tarafından idare edildiklerini düşünmekteydiler.[7] Bununla birlikte, en erken devirlerinden itibaren devlet (yahut Ortaçağ halklarının anlayışına göre hükümdar) iktidarını kullanırken teşkilât ve kurumlardan faydalandığına göre, ortaçağ devleti değerlendirilirken onun kurumları göz önünde bulundurulmalıdır. Nihayetinde, hangi türden olursa olsun, bütün siyasal sistemler, işleyen yahut kararlı bir sistem olarak varlıklarını sürdürmek için, belirli görevler dizisini yerine getirmek zorundadır. Bunlar sistemin fonksiyonel gereksinimleridir. Bazı siyasal sistemlerde bu fonksiyonlar farklı siyasal yapılar; hatta temelde "siyasal" addedilmeyen yapılar tarafından gerçekleştirilir. Bir yapı belirli bir fonksiyonu yerine getirmeyi bırakabilir; ancak bu durumda başka bir yapı aynı işlevi üstlenecektir, aksi halde sistem dağılmaya başlar.[8]

Bir kez teşekkül ettikten sonra devletin, en üstün yetke olma iddiası taşıdığı ve bunu zedeleyecek kurumların gücünü kendi yararına işletme yahut azaltma eğiliminde olduğu ifade edilmektedir. Nihayetinde devlet, temelinde insanın insana egemenliği ilişkisidir[9] ve tebaası üzerinde yetki sahibi olma iddiası, devleti bir grup zorbadan ayıran ince çizgiyi belirler.[10] Bununla birlikte hükümdarın üzerinde meşru siyasal yetke iddiasında bulunduğu tebaa da, din, meslek vb. çeşitli temellerde topluluklar halinde organize olma eğilimindedirler. Yani devletin, toplumu çıkarları zıt toplumsal sınıflara bölen, onların ortasında bir siyasal erk organizması yaratan belli somut koşulların ürünü olduğu ileri sürülmektedir. Soyut kavramıyla tüm toplumu örten bir varlık olan devlet, somut tarihsel kavramıyla ise belli bazı adamları ve kurumları kanalıyla toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri denetleyen ve düzenleyendir.[11] Diğer yandan tebaa içinde de, devletin kendisini idare etmek için oluşturdukları dışında da kurumlar süreç içinde teşekkül edebilir ve devlet, bu kurumlara karşı kendi yararına göre bir tutum belirler. Ortaçağın ilk Türk-İslâm devletlerinden başlayarak devlet idaresinden bağımsız dinsel yapılanmalar olarak beliren tasavvuf akımları mensuplarının (birey olarak şeyhlerin, kurum olarak tekkelerin, tarikatların) devletle ilişkileri örneğinde olduğu gibi devlet ya onları ortadan kaldırmış ya da kendi mekanizması içine dâhil etmiştir.

---

[6] Esad Coşkun, "Hacı Bektaş Velî et le Bektaşî", **Arts de Coppodocoe**, Genevre 1971, s. 193'ten aktaran Mürsel Öztürk, "Hacı Bektaşı Veli," **Belleten**, Cilt: L, S. 198, Aralık 1986, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 888.

[7] Patricia Crone, **Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasal Düşünce**, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, I. Baskı, İstanbul 2007, s. 3-4.

[8] R. Morton Davies, Vaughan A. Lewis, **Models of Political Systems**, Pall Mall Press, London 1971, s. 36.

[9] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2003, s. 133.

[10] Leslie Green, **The Authority of the State**, Clarendon Press, Oxford 1990. Green, modern devleti bir grup zorbadan ayıran tek şeyin yurttaşları üzerinde yetki sahipliği iddiası olduğunu söylüyor. Bu önermenin söz konusu yetkenin dayanakları arasındaki farklılık bir yana bırakıldığında, yalnız modern değil, modernite öncesi devletler için de söz konusu olduğu düşünülebilir.

[11] Lawrence Krader, "Devletin İç Asya Göçebeleri Arasındaki Kökenleri," **Erken Devlet, Kuramlar-Veriler-Yorumlar**, Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik (Ed.), Çev. Alâeddin Şenel, İnge Kitabevi, Ankara 1993, s. 150.

X. yüzyıl ortalarında Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra yerel yönetimler ve yeni seçkinler eski imparatorluğun eyaletleri boyunca merkezî yönetimin kontrolünün yerini alırlar. Gazneli ve Selçuklu hanedanları ilk olarak Horasan'da yerleşik bir toplum ile doğrudan ilişkide bulundular. Buradaki iktidar, Horasanlı dinî liderler ve bürokratların yardımına dayanıyordu. Yüzyıllar boyunca ulema ve sufîler, devletten bağımsız, kendi yetke ve kurumsal yapılarını kurmuşlardır. İslâm'ın sosyal ve doktriner yönlerini temsil eden bu yapılar ve kurumsallaşmış mezhepler, yardımları karşılığında yeni seçkinler, yöneticiler tarafından medrese, hankâh ve ücretle desteklenmekteydiler. Yönetimin dinî sınıflarla ilişki modeli, ilk olarak Horasan'da uygulanır. Daha sonra da bu model, Bağdat'ta ve Selçuklu tabi devletlerinde de benimsenir.[12] Selçuklular (Büyük Selçuklu Devleti ve onun şubeleri) için bu durumu Lapidus şöyle özetlemektedir: "Selçuklular, yeni dönemin politik kurumlarını belirledi. Selçuklu önderliğindeki idareler İslâmî bir kimlik geliştirdiler. Prensipte halifenin meşruiyetini tanıdılar. Kendilerini İslâm'ın koruyucuları olarak tanımladılar. İslâm hukukunu uyguladılar, hac yolculuklarını himaye ettiler, ilmî ve dinî faaliyetlerde bulunan kurumlar vakfettiler ve bazen de Anadolu ve Orta Asya'daki gayri Müslim nüfus üzerine cihat açtılar…Aynı dönemde politik kargaşa ve göçerlerin istilalarıyla karışıklık içine itilen Ortadoğu toplulukları, bu çalkantılara İslâm'a girerek ve kendilerini, aralarında gizli topluluklar, Sünnî hukuk ekolleri ve daha sonra Sufî kardeşliklerin de olduğu din temelli topluluklar olarak organize ederek tepki verdiler."[13]

Türkiye Selçuklu devletinde de yönetici sınıfın dinî sınıflarla ilişki modeli sürdürülmüştür. Onlar da şeyhlere büyük saygı beslemişler, yeni fethettikleri topraklarda onlar için birçok tekke inşaettirmiş ve zengin vakıflar tahsis etmişlerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli husus, sufîlik akımının esasen Türk olmakla birlikte muhtelif unsurların etkisinde kalan büyük merkezlerdeki görünümünü, yabancı kültürlere kayıtsız kalan ve kavmî ananelerine kuvvetle bağlı Türkmen zümreleri arasındaki görünümünden ayırmaktır.[14] Nihayetinde Ali Yaman'ın da belirttiği gibi "Türklerin İslâm'ı benimsemeleri bakımından tasavvuf akımı iki yönlüdür. Şehirlerde daha biçimci ve yazı geleneğinin hâkim olduğu bir tasavvufî akım ortaya çıkarken, göçebe ve yarı göçebe çevrelerde basit, kolay anlaşılır ve sözlü geleneğin hâkim olduğu bir halk tasavvufu ortaya çıkmıştır. Halk tasavvufunun temelini atan ve onun en başarılı temsilcisi kabul edilen kişi de Ahmed Yesevî'dir".[15] Türklerin Anadolu'da hâkimiyet kurmaya başladığı XI. yüzyılın sonlarından itibaren başta Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan bölgeleri olmak üzere çeşitli bölgelerden gelen Türkler arasında Horasan'da teşekkül etmiş olan değişik sufî akımlarının temsilcilerinin de olduğunu belirten Öztürk'e göre, bu sufîlerin amacı, kendilerine uygun çalışma ortamı aramanın dışında, yeni topraklarda Türklerin benliklerini ve kültürlerini kaybetmeden hayatlarını devam ettirecek zemin hazırlamaktı.[16] Anadolu'nun Türklerce yurt tutulması, diğer siyasal yapılardan alınan topraklar üzerindeki örgütlenmeden daha farklı bir tarihsel açılım sağlamıştır. Bunun temel sebebi, buradaki iktidarın yerleşik ve İslâmlaşmış kadim kültürler üzerinde teşekkül etmek yerine, farklı bir zeminde gelişip kökleşmesiydi. Said Polat, Anadolu'da tasavvuf akımlarının gelişiminde de etkin olacak dinamiklerin kendine özgün koşullarını, il tutmak için sürekli batıya doğru hareket eden Türkmenlerin XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Küçük Asya'ya düzenlemeye başladıkları keşif mahiyetindeki akınlardan alarak izah etmektedir. Bilindiği üzere bu akınlar 1071 yılına kadar

[12] Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 26, No. 3 (Aug. 1994), s. 428.
[13] Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies" **Past & Present**, Nu. 151 (Mayıs 1996), s. 12.
[14] M. Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 25, 26.
[15] Ali Yaman,"Yesevîlik-Bektaşilik Bağlantıları ve Alevî Bektaşi Kimliğinin Oluşumunda Yesevîliğin Rolü", **Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildiriler (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)**, Filiz Kılıç (Ed.), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2010, s. 35.
[16] Mürsel Öztürk, **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar),** Kültür Bakanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara 2001, s. IX.

artarak devam etmiş; söz konusu akınlarla birlikte yarımadaya Türkmen ailelerinden sızmalar olmuş; 1071 Malazgirt Savaşının kazanılmasından sonra ise bu sızmalar yerini büyük bir göç dalgasına bırakmıştır. 1080 yılına gelindiğinde ise başına buyruk beyler idaresindeki Türkmenler yarımadanın büyük bir bölümünü ele geçirmiştir. "Yerleşik ve gelenekçi ziraî bir topluma, töreci ve pragmatist büyük bir göçebe kitlesinin dâhil olmasıyla birlikte, yarımadanın göçebeleşme süreci tamamlanmış olur. Eğer bu gelenler sayıca az olsaydı, kendi dünyalarına çekilecekler, belki de zaman içerisinde yerleşiklerin arasında eriyip gideceklerdi; fakat böyle olmadı. Çünkü yarımada, yerleşik nüfusun eritebileceğinin çok üzerinde bir Türkmen kitlesinin göçüne maruz kalmıştır" diyen Polat; mevcut yapıların çok geçmeden alt üst olduğunu, ilk önce gayrimüslim ahalinin yeni gelenler karşısında etkisizleştiklerini; Türkmenlerin küçük çaplı direnmeler dışında itaate hazır bir toplumla karşı karşıya olduklarını ve kendilerini bu toprakların tek hâkimi olarak görmeye başladıklarını belirtir. Ona göre bu zihniyet yarımadanın neredeyse her yerine hâkim olmuş, Bizans'ın ayakta tutmaya çalıştığı merkezî katı bürokratik yapı buna uzun süre dayanamamış ve kendiliğinden çözülmüştür. O, bu toplumsal ve siyasî değişim döneminin; yani, 1071–1175 arasının, Türkiye tarihi açısından yerleşiklerin sindiği, yerleşik zihniyetin hâkim konumdan mahkûm konuma geçtiği, buna karşı konar-göçer zihniyetin hâkim olduğu bir dönem olarak adlandırılabileceğini sözlerine eklemektedir.[17]

Bu süreçte Anadolu'da iki büyük siyasî yapılanmanın belirdiği ve giderek diğer Türkmen grupları idareleri altına almaya başladığı görülmektedir Bunlar Türkiye Selçukluları ve Danişmentlilerdir. On ikinci yüzyıl sonlarında Selçuklular Danişmentlileri, dolayısıyla Danişmentlilere bağlı beyleri de tabiiyeti altına alırlar. Ne var ki XIII. yüzyıl ortalarında Moğolların önünden kaçan ikinci bir göçebe dalgasının gelmesiyle denetim altına alınmış göçebe topluluklara yeni denetimsiz topluluklar eklendiğine ve merkezin Türkmenler üzerindeki denetiminin zayıfladığına şahit olunur.[18] Burada üzerinde durulması gerekir ki, araştırmacıların da belirttiği gibi bu ikinci dalga, yalnız konar-göçer Türkmen boylarını önüne katmamış, yerleşik çehirli unsuru da bünyesine katarak Anadolu'ya taşınmıştır. Babası Alaaddin Muhammed'in Cengiz orduları karşısında bozguna uğramasından sonra Celaleddin Harzemşah, büyük bir Türk kitlesi ile Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya girmiş; ayrıca Türkistan, Horasan, Şiran ve Azerbaycan'dan gelen kalabalık Türk kitleleri, Anadolu'nun muhtelif bölgelerine yerleşmiştir. Bu kitleler, daha önce Selçuklularla gelen Türkmenlerle köken ve kültür birliğine sahip olmakla beraber, daha çok dinî şahsiyetlerin, sûfî şeyhlerin, babaların ve dervişlerin yönlendirdiği kitlelerdi. Şiranç telakkileri Anadolu'ya önceden yerleşmiş Türkmenlerle aynıydı. Baba unvanı ile anılan sûfî dervişlerin önde gelenlerinden Baba Hasan Surhabî, Baba Ahmed, Baba Abidin, Baba Arif, Baba Mazıd, Baba Farac, Baba Çoban Maraği, Baba Kuli Erdebili, Baba Talip Türk gibi birçok babanın adları sayılır. Mahmud Şebüsteri'nin Saadetnamesinde, yukarıda adı geçen Baba Hasan Surhabî'den hürmetle bahsedilerek, bunun yanında 72 babanın bulunduğu kaydedilir.[19] Moğol istilası önünden kaçıp gelenler arasında gayri Türklerin yahut en azından yerleşik Şiran coğrafyasından beslenen kültür açısına sahip kitlelerin de olduğunu, Şiran harsı etkisindeki grubun Anadolu'ya yerleşmesi ve taraflar arasındaki kutuplaşmaların, Moğol istilası öncesine dek uzandığını ifade eden Mikail Bayram, Türkiye Selçukluları devrinde Anadolu'da Türk hâkimiyeti altında bulunan bölgelerde iki kültür çevresi tespit eder ve bunu şu şekilde açıklar: "Selçuklular zamanında Tokat ve Malatya çevresinde birbirinden farklı ve birbiriyle zıtlaşan ve rekabet halinde bulunan iki ayrı fikrî ve kültürel çevre teşekkül etmiştir. Tokat, Sivas, Amasya, Niksar çevresinde Danişmentlilerden tevarüs eden Türk millî kültürüne dayalı bir kültürel çevre, alplık ve gazilik ülküsünden

[17] M. Said Polat, "Türkiye'de Çok Beglikler ve Kabilevî Siyasî Birliklerin Ortaya Çıkışı," **Belleten**, C. LXVI, S. 245, TTK Basımevi, Ankara 2002, s. 65, 66.
[18] M. Said Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004, s. 35.
[19] Nihat Çetinkaya, **Kızılbaş Türkler, Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi**, Kum Saati Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2004, s. 254.

kaynaklanan siyasî bir yapılanma meydana gelmiştir. Buna karşılık Malatya ve yakın çevresinde ise Türkmen millî kültürüne dayalı bir kültürel yapılanma teşekkül etmiştir. O dönemde birbiriyle siyasî rekabet halinde bulunan bu iki kültürel çevrede farklı siyasî güç odakları oluşmuştur. Bu iki farklı siyasî zihniyet arasındaki rekabet ve zıtlaşma Türkiye Selçukluları tarihi boyunca devam etmiş, pek çok sosyal ve siyasî olayın meydana gelmesine ve hatta devletin yıkılışının en önemli sebebi olmuştur."[20]

Bu kültürel çevre farklılıklarının dışında, Türkiye Selçuklularının özellikle dağılma döneminde Anadolu'da bazı tasavvuf akımları, bazı oluşumlar arasında da anlaşmazlıklar görülmektedir. Aşağıda değinilecek olan Ahiler ve Mevlevîler arasındaki anlaşmazlık, buna örnek teşkil eder. Çağatay, Ahilerle Mevlevîler arasındaki anlaşmazlığın kökenlerinin Türkistan'a, Harezmşahlar bölgesine dek gittiğini belirtmekte ve bunu şöyle izah etmektedir: "Bu, Ahi Evren'in Herat şehrinde hocalığını yapmış olan Fahreddin-i Razî ile Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in bu şehirde aralarında baş gösteren anlaşmazlığın Anadolu'ya gelmiş bir uzantısıdır. Öte yandan Ahi Evren'in şeyhi ve kayınpederi Evhadüddin Kirmanî ile Mevlânâ'nın şeyhi şems-i Tebrizî arasındaki anlaşmazlık da işte karışınca Anadolu'ya gelen Evhadüddin ve Ahi Evren ikilisi ile Mevlânâ ve yandaşları arasındaki görüş ve düşünce ayrılığı derinleşti. Gerçekten şems-i Tebrizî, Anadolu'ya gelmeden gittiği Bağdat'ta Evhadüddin'in derslerine devam etmiş; ancak onun tasavvuf anlayışının şeriat çerçevesinde kaldığını, gerçekleri o açıdan gördüğünü kabul ederek yanından ayrılmıştı."[21]

Böylece göçerler ve yerleşikler arasındaki tasavvuf akımları ve sosyal hayat farklılıklarına eklenen sorunlar dışında, temeli Anadolu coğrafyasında atılmış kimi anlaşmazlıklar da yeni yurtta yeni iktidarlar himayesinde yahut kovuşturmasında gelişme olanağı bulacaktı.

Burada Anadolu'ya gelen aynı din ve dilden unsurların mücadelesinin söz konusu edilmesi mecburiyeti dikkat çekicidir. Türkiye Selçuklu devletinin kuruluşu ve Büyük Selçuklu sultanlarının da kalabalık Türkmen kitlelerini Anadolu'ya sevki sonucu Anadolu'da Türk nüfusun yerli halklara oranla yoğunlaşıp hâkim hale geldikleri bilinmektedir.[22] Bununla birlikte Anadolu'da hâkim konuma gelen Türk iktidarların Bizans bakiyesi halklarla, hatta kimi durumlarda doğrudan Türk hâkimlerin Bizanslı idarecilerle iyi ilişkiler içerisinde bulunması önemlidir. Söz gelimi ortaçağ Ermeni tarih yazarlarının Selçuklu sultanları hakkında kullandıkları ifadelerin, toprakları işgal edilen insanların kullanması beklenecek ifadelerden uzak, övgü dolu ifadeler olması çarpıcıdır.[23] Açıktır ki, Anadolu'yu bir kez yurt tuttuktan sonra Türkiye Selçukluları bir *modus vivendi*nin gerekliliğinin farkına vardılar. Türkiye Selçuklu tarihi boyunca gayri Türk yahut gayri Müslim zümrelerin otoriteye başkaldırmasına ilişkin önemli ölçüde kaydın bize ulaşmaması, diğer yandan Türk idarecilerin Rum ve Ermeni tebaa tarafından benimsenme ölçütü, buluşulan asgarî müştereklerin daha çok karşılıklı ekonomik ihtiyaç merkezinde şekillenmiş gibi görünse de, Selçuklu iktidarının bu gerekliliği hakkıyla yerine getirdiğinin göstergesidir. Diğer yandan yukarıda Köprülü'den alıntılanan büyük merkezlerdeki sufî çevreler ile kavmi ananelerine bağlı Türkmen zümreleri bir arada yönetmek noktasında Türkiye Selçuklu iktidarı aynı başarıyı gösterememiştir. Bunun en temel gerekçesi, söz konusu zümrelerin her ikisinin de kendisini eşit ölçüde devlette pay sahibi sayması ve iktidardan kendi ihtiyaçlarını/beklentilerini karşılayan tutumlar beklemesi olarak izah edilebilir. Bu noktada iktidarın çeşitli sosyal tabakalarla ilişkilerinin de, onlardan kendi adına

[20] Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları'nda Devlet Yapısının şekillenmesi", **Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar**, Kömen Yayınları, I. Baskı, Konya 2003, s. 34, 35.
[21] Neşet Çağatay, "Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren", **Belleten**, Cilt XLVI, S. 182, TTK Basımevi, Ankara 1982, s. 432, 433.
[22] Ali Sevim, "Türklerin Anadolu'ya Geçişleri", **Makaleler I**, Yayına Haz: E. Semih Yalçın, Süleyman Özbek, Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 36.
[23] Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ersan, **Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler**, TTK Yayınları, Ankara 2007.

beklentilerine bağlı olarak değişkenlik göstermesi dikkat çekicidir.[24] Çok ileride Bektaşî tipinin özelliklerine yansıyacak olan iktidar ile gelgitli, değişken ilişkilerin; hatta karşılıklı hayal kırıklığının tohumları, daha Türkiye Selçukluları Anadolu'sunda, yarı tarikat durumundaki Ahilik örgütü ile ilişkiler dolayısıyla atılmıştır.

Ahilik, en kısa tanımıyla, fütüvvet üzerine kurulmuş, dinsel içeriği de olan ekonomik amaçlı bir meslek ve dayanışma örgütüdür.[25] Anadolu'da özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürit ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini düzenleyen Ahiliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahi Evren ismiyle meşhur şeyh Nasîrüddin Mahmud'un (ö. 1262) rolü büyüktür.[26]

Yukarıda da belirtildiği üzere, Moğol istilası önünden Anadolu'ya gelenler arasında yerleşik unsurlar önemli bir yüzdeye karşılık geliyordu. Dolayısıyla yarımadada kendilerinden önce tesis edilmiş bulunan *modus vivendi* içerisinde şimdi de bu esnaf ve zanaatkâr unsur, yerleşik ekonomik faaliyetlerde yeni bir pay sahibi olarak beliriyordu. Anadolu'ya gelen çok sayıdaki esnaf ve zanaatkâra iş bulmak, Bizans bakiyesi zanaatkârlarla rekabet edebilmelerini sağlamak, üretimi ihtiyaca göre düzenlemek, Türk halkını ekonomik yönden bağımsız hale getirmek gerekiyordu. Bu ve benzer ihtiyaçlar dinsel-ahlâki kuralları fütüvvetnâmelerde bulunan bir esnaf ve zanaatkâr dayanışma ve kontrol kurumu olarak ahiliğin kurulmasına sebebiyet verdi. Böylece Horasan, Harezm ve Türkistan bölgesinden gelen Türk esnaf ve zanaatkârlar Ahi Evren eliyle "Ahilik örgütü" içinde teşkilatlandırıldılar.[27]

---

[24] Türkiye Selçuklu devletinde Türkmenlerin sorun haline gelmesi, Mehmet Ersan tarafından Türkiye Selçuklu Devletinin Dağılışı adlı eserinde detaylı olarak açıklanmıştır. Ersan eserinde bu konuda özetle şöyle demektedir: Moğol tehdidi önünden Anadolu'ya gelen Türkmenler, Alâeddin Keykubat tarafından bir kısmı yeni fethedilen bölgelere yerleştirilmek, bir kısmı uçlara nakledilerek sınır güvenliğine katkıda bulunmaları sağlanmak suretiyle devlet düzeni ve toplum huzuruna zarar vermeden yerleştirilmişlerdir. Yine bu göç dalgasıyla gelen Harezmşah devletinin askerî/idarî kadrolarından yetişmiş insan gücü, devlet kademelerinde istihdam edilmiş ne var ki sultanın bu akıllıca tasarrufu, mevcut şanlı ve gulamlıktan yetişme kadrolara verdiği rahatsızlıkla, taraflar arasında gerilim yaratmıştır. Bk. Mehmet Ersan, **Türkiye Selçuklu Devletinin Dağılışı**, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, s. 96. Bu gerilim idare edenler arenasından idare edilenler agorasına dek ulaşarak yöneten-yönetilen ilişkilerine de yansımıştır.

[25] Şerafettin Turan, **Türk Kültür Tarihi**, Bilgi Yayınevi, Ankara, s. 317.

[26] Ahiliğin Anadolu'da ismiyle birlikte anıldığı Ahi Evren, ismine dair düşülen Ahi Evren Şeyh Nasırüddin Ebu'l Hakayık Mahmud b. Ahmed el-Hoyî kaydından anlaşıldığı kadarıyla Azerbaycan'ın Hoy kasabasındandır ve adı Mahmud, künyesi Ebu'l Hakayık, nisbet adı ise Hoyî'dir. Bununla birlikte o, muhtemelen melâmet anlayışından ötürü, eserlerinde öz adını anmak yerine "bu zaif", "bu fakir" gibi ifadeler kullanmıştır. Ahi Evren, kendisi gibi Türk olan Evhadüddin Kirmani'nin kızı Fatma Bacı (1207-1270) ile evlenmiştir. Bu Fatma bacı, Kadıncık Ana diye bilinen ve Anadolu'da Baciyân-ı Rum örgütünü kuran kadındır. Selçuklu sultanı I. Alâeddin Keykubad zamanında (1219-1236) Konya'ya gelen Ahi Evren "Mürşid el-Kifaye" ve "Yezdan şinaht" adlı eserlerini bu hükümdara sunmuş ve onun emriyle İbni Sina'nın "Risale fi'n Nefs en Nâtıka"sını Farsçaya çevirmiştir. Muhaddis lakabıyla da anılan Ahi Evren'in yirmi kadar eserinin bulunduğu Mikail Bayram tarafından saptanmıştır. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: "Metali'el-iman", "Tabsırat ül-Mübtedî ve Tezkiret ün-Müntahi", "Menahic-i Seyfî" (bu bir şafiî ilmihalidir). Yazar bu eseri Emir Seyfeddin Tuğrul'a sunmuştur. Emir Seyfeddin, I. Alâeddin Keykubad'ın güvendiği kişilerden olup Harput'un (Elazığ) alınması sırasında sultanın emriyle sancağı kale burçlarına dikmiştir. Ibn Bibî bunu (Emir Tuğrul) diye zikretmiştir. Ahi Evren yukarıdaki eserlerinden başka "Medh-i fakr ve zemmi dünya", "Risale-i aruz", "Mükatebât (Sadreddin Konevî'ye Kırşehir'den yazdığı mektuplardır)", "Cihadnâme", "Ağaz-ı encam". Bu sonuncu eserinden, Selçuklu sultanı III. Gıyaseddin tarafından mallarının müsadere edildiğini anlıyoruz. "Medh-i Fakr ve Zemmi Dünya" adlı eserinden de yine aynı sultan tarafından beş yıl süre ile hapsedildiği anlaşılıyor. Ahi Evren aynı zamanda Baba İshak çevresinde toplanan ve "Babâiler" denen Türkmen ayaklanmaları ile de ilgiliydi. Bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ziya Kazıcı, "Ahîlik", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. I, 1989, s. 540. Cemal Anadol, **Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 50. Mikail Bayram, **Ahi Evran ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu**, Konya 1991, s. 129. İsmet Çetin, "Bir Fikir Sistemi Olarak Ahilik", **II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 88-94. Neşet Çağatay, agm., s. 432.

[27] Nasır Niray, "Anadolu Ahiliğinin Sosyo-Ekonomik Yönleri", **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, Sayı 24, http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/24-07-15.pdf.

Aynı dönemde Bektaşî tarikatının kendisinden neşet edeceği Hacı Bektaş da Anadolu'dadır. Hacı Bektaş-ı Velî, çok sayıda âlim ve şair yetiştirmiş,o zamanın en önemli bilim ve kültür merkezlerinden biri olan Horasan'ın Nişabur şehrinde 1210 yıllarında dünyaya gelmiştir. Ömrünün Nişabur'da geçen süresinde Arapça ve Farsçayı kitap yazacak kadar iyi öğrenen Hacı Bektaş'ın zamanının bütün ilimlerine vakıf olduktan sonra tasavvuf derslerini, Farsça tezkirelerde de adı geçen Ahmed Yesevî'nin (ö. 1167) halifesi Lokman Perende'den aldığı ifade edilmektedir. Moğol istilasının Horasan kapılarına dayandığı bir sırada Nişabur'dan ayrılıp Anadolu'ya gelmeden önce Necef'e, oradan Hicaz'a giderek hacı olduğu, buralarda bulunan kutsal yerleri ziyaret ettiği de söylenmektedir. Aşıkpaşazâde'nin verdiği bilgiye göre de, Anadolu'da ilk önce Menteş isminde kardeşi ile birlikte Sivas'a, oradan sırasıyla Baba Ilyas'a; yani Amasya'ya, Kırşehir'e, Kayseri'ye gelmiş; kardeşi Menteş, Kayseri'den Sivas'a gidip şehit olunca o da Kayseri'den Karahöyük'e gelmiş ve yerleşmiştir.[28]

Gerek Ahi Evren merkezinde Ahi teşkilatının, gerekse Bektaşîliğe ad verecek olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin Bektaşîtipinin gelişiminde büyük etkiye sahip bulunan devlet (yahut o dönem için iktidar) karşısındaki konumunun önemini tahlil ederken, toplumsal örgüt ve kurumlarla ilişkisine değinmekte fayda vardır. Bilindiği üzere her uygarlık, temelde, benzer zihniyetteki insanların bir birleşiğidir. Kurumlar, zihniyetlerden doğar ve siyasal yapıların düzeni ve çeşitliliği devletle bir araya gelir. Devlet, öteki kurumların tümünü kapsayan en yüce siyasî kurumdur. Öteki kurumlar, hiç değilse kuramsal olarak, var oluşlarını, yetkelerini devletten alırlar.[29] Tezcan'a göre, toplum ise, bir mekânda bir arada yaşayan, temel toplumsal ihtiyaçlarını gruplar arasında işbirliği ile gideren ortak bir kültüre bağlı olan ve belli bir toplumsal birim olarak içtevde bulunan kişilerin örgütlenmiş işbirliğidir.[30] Toplum bir süreçtir. Asla statik olamaz. Görünürde en istikrarlı olan yapıları bile, dinamik kuvvetler arasında bir dengenin ifadesidir.[31]

Ahi Evren ve Hacı Bektaş-ı Velî, XIII. yüzyılda, artık bir Türk yurdu haline gelmiş bulunan Anadolu'da gerek iktidarın ve gerekse toplumun karşılaştığı en büyük sınav olan, Türkiye Selçuklu devleti bu sınavı verememiş ve dağılma sürecine girmiştir; ancak coğrafyanın vatanlaşmasının tamamlandığının en somut göstergesi olarak Anadolu'da yeniden canlanan; yahut teşekkül eden Türk beylikleri, Selçukluların devamcısı niteliğindeki Osmanlı sancağı altında birleşecektir, Moğol tehlikesi karşısında değişen dinamikler ve dönüşüm yaşayan iktidarlar çağında Türkmen kitleler için birleştirici, eğitici ve sevk edici şahsiyetler olarak temayüz etmişlerdir. Yurt tutulan yeni vatanda Türkler Moğol tehdidi ile yüz yüze kaldıkları zaman, Ahi Evren, Hacı Bektaş-ı Velî ve konumuzun kapsamını genişletmemek için adını zikretmediğimiz nice Türkmen önderi, toplumu derleyici, toplayıcı bir rol üstlendiler. Aytaç'ın Hacı Bektaş-ı Velî için ifade ettiği gibi bunlar "yaşanan hayatın gelir geçer yapısını kırabilenler, gönüllerindeki isyanı şuura duyan ve yaşayanlar"dı.[32] Ancak, üstlenilen bu rol her zaman iktidarın kendilerinden beklentileri ile örtüşmeyecekti. Söz gelimi Moğolların Anadolu'nun idaresinde söz sahibi olmalarından sonra, Selçuklu yönetiminin Ahileri ve Ahi teşkilâtını Moğollara rağmen himaye etmesi beklenemezdi. Ahiler, askeri ve ekonomik güce sahip bulunup Moğollara karşı savaştıkları için, teşkilatları büyük ölçüde dağıtılacaktır.[33]

[28] Mürsel Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli," **Belleten**, Cilt: L, S. 198, Aralık 1986, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 885, 886.
[29] Gaston Bouthul, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Selahattin Yıldırım, Gelişim Yayınları, İstanbul – 1975, s.21 – 27.
[30] Mahmut Tezcan; **Sosyolojiye Giriş – Temel Kavramlar**, Feryal Matbaası, Ankara – 1995, s. 18.
[31] Keith Wrightson, **English Society 1580 – 1680**, Hutchison – 1982, s. 12'den aktaran, John Tosh, **Tarihin Peşinde**, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı, 2. Baskı, İstanbul – 1997, s. 94.
[32] Pakize Aytaç; "Malum u Meçhul Olan İnsan", **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 40, Ankara 2006, s. 177-197.
[33] Mikail Bayram, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)** – Tercüme, İnceleme ve Araştırma, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 23. Bayram, devamında bütün olumsuz şartlara rağmen Kırşehir'de, sınırlı da olsa, Ahilerin himaye edildiğini kaydetmektedir.

Anadolu'da Ahi örgütü altında birleşen ve ekonomiye, ticarete çeki düzen veren Türkmenlerin büyük ölçüde Baba İshak'ın dinî ve politik görüşlerini benimsemiş oldukları kaynaklara yansımıştır. Alplık geleneğini bünyelerinde kuvvetle sürdüren ve bu niteliklerine artık tasavvuf ilkeleri ve fütüvvet fikirlerini de dâhil ederek[34] daha da teşkilâtlanmış bir şekilde temayüz eden Ahiler, babasını zehirletip öldürterek Selçuklu tahtına çıkan büyük şehzade II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in idareye gelmesinden hoşnut olmamışlardır.[35] II. Gıyaseddin Keyhüsrev,'in Harezmliler ve Türkmenler tarafından sevilmediği; sultanın da kendisini tahttan indirme teşebbüsünde Saadettin Köpek ile işbirliği yaptıkları düşüncesiyle bu zümrelere iyi davranmadığı bilinmektedir. II. Gıyaseddin Keyhüsrev aralarında teşkilâtın kurucusu Ahi Evren de olmak üzere 1200 kadar Ahiyi Konya'da hapse attırmış, Ahi Evren dört beş yıl kadar hapiste kalmıştır. Onun ilerleyen dönemlerde inzivaya çekilmesi, uğradığı haksızlıklara bağlanmaktadır. Bu dönemde Baba İlyas b. Ali el Horasanî, karizmatik ve ilahî bir misyonla Türkmenlerin başı olarak temayüz etmiş ve Selçuklu yönetimine karşı bir isyan hareketine girişmiştir. Hareketi bizzat kendisi ve yakın bir adamı (Baba İshak) yürütmüş, Baba İlyas'ın belirlediği tarihte harekete geçmişler ve 1240 yılında patlak veren bu isyan güçlükle bastırılmıştır. Baba İshak, devlet güçleriyle savaş sırasında hayatını kaybederken, Baba İlyas yakalanarak Amasya burçlarında idam edilmiştir.[36] Bu tasarruf halkın sözcülüğünü üstlenen bir çabası ortadan kaldırmaya yaradıysa da, onun sözünü ettiği rahatsızlıkları gidermemiştir.[37] 1243 yılına gelindiğinde Kösedağ bozgunu Moğollara uzun süre Anadolu'yu yönetme imkânı vermiştir. Moğollar 1277 yılına dek burayı genel valiler eliyle yönetmişler, Anadolu'nun zenginlikleri, Moğol başkentlerine taşınıp durmuştur.

---

[34] Şeyma Güngör, "Âşık Paşa ve Karacaoğlan'da Alplık / Yiğitlik Anlayışının Karşılaştırılması," **Türk Halk Edebiyatına Dair**, Çantay Kitabevi, İstanbul 2005, s. 95-120. Bu konuda ayrıca bk. Ali Torun, **Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

[35] Sultan Alaaddin'in veziriyle birlikte Mikail Bayram'ın Türkmen Babaları tarafından sevk ve idare edildiği için Babailer isyanı adıyla anılan II. Gıyaseddin Keyhüsrev iktidarına karşı başlayan Anadolu Türk-İslâm tarihini ilk dinî-tasavvufî ve siyasî nitelikli isyan hareketinin başmimarı olarak nitelediği Baba İlyas'ın zaviyesine giderek burada onun kerametini görüp ona mürid olmasına dair Elvan Çelebi'nin El Menakıbu'l-Kudsiyye fi'l Menakıbu'l Ünsiye adlı eserinde kayıtlar mevcuttur. Eserde II. Gıyaseddin yerilirken, Alaeddin Keykubat övülmüştür. Bk. Ümit Tokatlı, "Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menakıbu'l-Kudsiyye Fi' (İl) Menakıbi'l-Ünsiye (2)", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 2, Kayseri 1988, s. 259-260.

[36] A. Yaşar Ocak, **Babaîler İsyanı – Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 122-139. Ocak, Selçuklu sultanlarının bu isyanın bastırılmasından sonra gündelik yaşamlarına döndüklerini; ancak bu zaferin aslında devletin felâketini hazırlayan bir etken olduğunu belirtir. Ona göre bu isyanla devletin zayıflığı Moğolların gözleri önüne serilmiştir.

[37] İbn Bîbî, Baba İshak'ın gençlik yıllarından beri mürit avlamak sevdasında olduğunu, göz boyama ve büyü sanatında elinin çabuk ve usta bulunduğunu belirttikten sonra, onun hedef kitlesini ilk etapta "şehirlerle ilişkisi az olan köylüler, bilgisiz bir fakihten veya sözde bir müftüden duydukları en ufak bir yaldızlı söze aldanan, inançlarında itiraz etmek diye bir şey bulunmayan, sözlerine hiçbir şekilde karşılık gelmeyen Türk toplulukları (tevaif-i etrak)" şeklinde kaydeder. İbn Bîbî'ye göre o, zamanla davet alanını genişletmiş Harran ve Urfa tarafında toprak kazanmış olan Harezmlilere de davetçiler göndermiştir. Yalanlar ve aldatmacalarla halkı sapık yoluna davet etmiş sonunda sıradan kişiler aşırı cahilliklerinden onun çok değerli biri olduğuna karar verip ona inanmışlardır. İbn Bibi, **El Evâmirü'l Ala'iyye fi'l Umuri'l Alaiyye**, Çev. Mürsel Öztürk, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 49-50. Yine İbn Bibi, Baba İshak'ın emir ve işaretiyle "birkaç yıldan beri savaş araç gereçlerini hazırlayan Türk oba ve hanlarının harekete geçtiğini, sultanın ihtiyat olarak Kubadabad adasına sığındığını" belirtir (Aynı yer). Simon de Saint Quentin ise 1240 yılı olayları için, "Türkiye sultanlığında bir Türkmen, sultana karşı ayaklandı ve iki buçuk ay boyunca Bektaşiliğini icra etti." demektedir. Saint Quentin, önder olarak ortaya çıkışını olağanüstü bir olayla telif ettiği Baba İshak'ın, hali hazırda dört çiftlik mülkü üzerinde beyliğe sahip bulunduğunu, egemenliği ele geçirip sultan olmak istediğini kaydetmektedir. Simon de Saint Quentin, **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu (1245-1248),** Daktav Yayınları, Antalya 2006, s. 43 vd. Her iki anlatıcının konuyla ilgili aktardıkları bütünüyle ve dikkatle tetkik edildiğinde, Baba İshak'ın Türkmen zihniyetli yahut gulam kökenli olmayan kitleler üzerinde etkin bulunduğu ve doğrudan iktidara yönelik bu hareketin etkisinin Selçuklu sultanını tehdit edecek boyutta olduğu açıkça görülmektedir. Saint Quentin'in ayaklanmacıyı "*Bektaşiliğini icra eden bir Türkmen*" olarak nitelendirmesi, ayrıca dikkat çekicidir.

Moğol taarruzuna karşı Türkiye Selçuklu halkının geliştirebileceği iki tepki vardı: Zulmü Tanrı'nın iradesi görüp sabretmek ve yeni iktidara boyun eğmek yahut kendi iradesini ortaya koyup tercihini gerçekleştirmek yolunda mücadele etmek. Ahiler, işte bu ikinci yolu tercih eden bir zümre olarak belirmektedir. Moğollar Sivas'ı üç gün yağmaladıktan sonra Kayseri önlerine geldiklerinde buradaki Ahiler şehri savunma azmiyle şehirdeki kale muhafızları ile işbirliği yapmışlardı. Sur içinde bulunan Debbağlar Çarşısı esnafı Moğollara şiddetle karşı koyarken bir kısım Ahiler de Erciyes dağı eteğindeki Battal Mescidi çevresinde pusu kurarak kale surunun önemli yerlerine yerleştirdikleri mancınıklarla, kale duvarında gedikler açmaya çalışan Moğollara baskın yapmışlar; böylece şehri savunmuşlardı. Nitekim Moğollar bu şehre ancak şehrin iğdiş başının Baycu Noyan ile gizlice anlaşması ve yardımı ile girebilmişlerdir. Moğollar burada Ahileri ve halkı kılıçtan geçirmiş, şehri yakıp yıkıp talan etmiş ve pek çok kişiyi tutsak edip götürmüşlerdir. Bu olay Anadolu Ahiliği için bir felâket olmuştur. Ahi Evren bu sırada Konya'da hapiste olduğundan, bu insan kıyımından kurtulmuşsa da, eşi Fatma Bacı (Kadıncık Ana) bu savaştan sonra Moğollar tarafından tutsak edilip Tiflis'e götürülmüştür. Öte yandan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1246 yılında ölümüyle geride yaşları küçük olan üç oğlu kalmış ve bunlardan Alâeddin, Moğollarla görüşmek üzere giderken yolda öldürülmüş; II. İzzeddin Keykavus ile IV. Rükneddin Kılıç Arslan ise 1254'te saltanat naibi Celaleddin Karatay'ın ölümüne dek müşterek saltanat sürmüşler, bu tarihten sonra iktidar mücadelesine girişmişler; Ahiler tarafından desteklenen İzzeddin tek başına tahta oturup hem kardeşi hem de Moğollarla mücadele etmiştir. II. İzzeddin Keykavus tahta oturur oturmaz babası zamanında tutuklanmış bulunan Ahileri ve Babaileri serbest bırakmıştır.[38] Moğolları Anadolu'dan söküp atmak isteyen sultanın gayretleri, 1256 yılında aldığı yenilgiyle kesintiye uğramış ve Ahiler ile Türkmenler Moğollardan ikinci bir darbe yemişlerdir. II. İzzeddin Keykavus Moğolların önünden önce Batı Anadolu'ya kaçmış, ardından geri dönerek mücadeleye devam etmiştir. Ancak 1260 yılında Moğollardan destek gören IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın tek başına Konya'da tahta oturmasıyla mücadele kaybedilmiştir. Moğol yanlısı iktidarın kendisine karşı bir güç olarak gördüğü Ahilere rahat vermemesi, onlarla mücadele etmesi artık kaçınılmaz olmuştur.[39] Diğer yandan Moğollardan aman dileyip nalbaha ödeyerek zulmün savuşturulmasının örnekleri de mevcuttur. Sözgelimi Kösedağ bozgunundan sonra Baycu'nun ikinci istilası ve Konya'ya yürüyüşü esnasında Moğollara karşı şehirlerin kapıları kapanmıştır. Baycu eğer şehir direnirse, kaleleri yıkıp şehri tahrip edeceğine yemin etmiştir. Saray kâhyası olan Nizameddin Ali, dört katır yükü altın götürüp aman diledi ve şehri Moğollardan satın alıp yıkılmaktan ve kıtalden kurtardı. Baycu yalnız dış surların burçlarını yıkmak suretiyle yeminini yerine getirdi. Bu olay Mevlevî kaynaklarında Mevlânâ Celâleddin'in kerametine atfedilir.[40]

Mevlânâ'nın Anadolu'da büyük bir ün kazanması da yine bölgede yaşanılan bu kargaşa ortamı ile perçinlenmiştir. Belirttiğimiz üzere Moğollar ilk etapta ülkenin birleştirici sembolü olan Türkiye Selçuklu hanedanına dokunmayıp bölgeyi kuvvetli baskıları altında uzaktan yönetmeyi ve coğrafyanın zenginliklerini sömürmeyi tercih etmişlerdir. Onlar, Anadolu'da doğrudan kendilerini temsil eden geniş yetkilerle donatılmış bir valilik ve emrinde çalışan memurlar tayin etmekle yetinmişlerdir. Ancak zamanla bu valilik güçlü kişiler elinde sultanlığı gölgeleyecek hale gelmiş, bu gelişme üzerine durumu kabullenmeyen Türkmenler ve Ahiler gibi Selçuklu tebaası bazı unsurlar isyan ederek tepkilerini ortaya koymuşlardır. Cihanlı yönetimi kendi yüksek hâkimiyetleri zarar görmediği sürece bölgede olup bitenlere pek aldırmamış, bu kargaşa ortamı zaten sözde kalan Selçuklu iktidarının daha da zedelenmesine yol açmıştır. Öte yandan Anadolu'da Selçuklu dönemi içinde

[38] Neşet Çağatay, agm., s. 434.
[39] Mikail Bayram, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)** – Tercüme, İnceleme ve Araştırma, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 26-27.
[40] İsmet Kayaoğlu, "Mevlânâ'nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri", **Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler,** Vedat Genç (Ed.), MEB Yayınları, İstanbul 1994 (**2. Mevlânâ Millî Kongresi, Tebliğler**, 3-5 Mayıs 1986, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1987), s. 200-201.

Pervane devri olarak adlandırılacak 1265-1277 tarihleri arasını kapsayan özel dönemin yaşanmasını hazırlayan koşullar bunlardır. Pervane Muineddin Süleyman'ın şahsında sembolleşen bu devir, pek çok kendine özgü yapıyı da içinde barındırmıştır. Pervane, sadece Anadolu'da değil İslam dünyasında da büyük bir itibara sahip bulunan Selçuklu hanedanına karşı iktidarın toplumsal ayağını Moğol askerî gücünün yanında yarı kentsel ve mistik bir gücü olan sûfîlere dayandırmış,bu sebeple onların aşırı taleplerine bile göz yummuştur. Mevlana Cealeddin işte böyle bir ortamda güçlenip ünlenmiştir.[41] Bilindiği üzere Mevlânâ, Anadolu'ya Moğol istilâ ve hâkimiyetini Tanrı iradesinin bir neticesi ve onlara itaat etmeyi de, yerine getirilmesi meşru bir durum olarak görmüştür. Kayaoğlu onun bu tutumunu daha doğup büyüdüğü topraklardan başlayarak, bizzat yaşadığı olaylar ışığında ele almanın gerekli olduğu belirtir.[42]

Anadolu'da Selçuklu döneminde kaydedilen bu buhranlı devrenin kendine özgü koşulları içerisinde etkileri çağları ve devletleri aşarak zengin bir halk mirasını ardında bırakacak olan Bektaşilik gibi kökleri eski Türk yurtlarından beslenen tarikatların adları etrafında teşekkül edeceği, Moğollar önünden kaçan çeşitli Türk yurtlarından gelen devrin aydınları tanımlanabilecek mistiklerin faaliyetleri, böyle bir toplumsal-siyasal manzara arka planında daha da önem kazanmaktadır.

Tıpkı Ahi Evren'in kurduğu Ahi örgütü aracılığıyla yeni yurtta "Türkleşme ve İslâmlaşma, toplum ahlâkı ve dayanışma duygusunun gelişmesi, hoşgörü ve kardeşlik duygusunun oluşması, toplumsal hukuk düzeninin kurulması, üretimin denetlenmesi, ticaret ve tarımın koordinasyonu, sendikal faaliyetler üzerinde ve siyasal örgütlenmenin oluşumunda büyük bir etki ve önem sahibi olması"[43] gibi, Hacı Bektaş-ı Velî de İran kültürünün hâkim olduğu bir dönemde yaşadığı bölgede Türk dil ve irfanını işleyerek Türk kültürünün gelişimine önemli katkı sağlamış; Konya merkezli Mevlevîliğe ve İran kültür hâkimiyetine karşı Türk kültürünü, Türk dilini yaşatmak için büyük çaba göstermiştir.[44]

Açıktır ki, gerek Ahi Evren, gerekse Hacı Bektaş, adı bize dek ulaşan yahut ulaşmayan çağdaşları pek çok toplumsal önder[45] gibi kargaşa halindeki Anadolu coğrafyasında yalnız maddeten değil, manen ulaşabildikleri Türkmen kitleler üzerinde bilinçli ve büyük bir etki

[41] Cihan Erdem; "Sahib-i Divan Şemseddin Cüveyni'ni Anadolu'ya Gelişi, Yeni Moğol Rejiminin Kurulması ve Sonuçları," **60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kâzım Yaşar Kopraman'a Armağan**, Yayına Hazırlayan E. Semih Yalçın, Elektronik Basım Yayım Sanayi ve Ticaret Ltd şti, Ankara 2003, s. 332. Mikail Bayram da Moğol istilasının yalnız Anadolu'da değil, bütün İslâm dünyasında tasavvufa meyli arttırmakla birlikte, Anadolu'da bu rağbetin aşırı boyutlara vardığını, Mevlânâ'nın böyle bir ortamda etrafındakilere umut ışığı sunmaya çalıştığını, şartların insanların onun etrafında halkalanmasına vesile olduğunu belirtir. Mikail Bayram, **Selçuklular Zamanında Konya'da Dinî ve Fikrî Hareketler**, NKM Yayınları, İstanbul 2008, s. 76.

[42] İsmet Kayaoğlu, agm., s. 197. Kayaoğlu devamında "Kendi iradesi dışında cereyan eden tarihî olayların babası ve kendisinin sürüklendiği ülkelerdeki yöneticilerle münasebetlerinin ölçülü olmasını icap ettirmiştir. Halen elimizde bulunan matbu kaynaklarda bu temanın açık olarak bulunduğu dikkatimizi çekmektedir," der.

[43] Nasır Niray, agm., http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/24-07-15.pdf

[44] Harun Yıldız, "Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evren Üzerine," **Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu (Nevşehir 17-18 Ağustos 2009) Bildiriler**, Filiz Kılıç (Ed.), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2010, s. 116. Hacı Bayram Veli'nin insan felsefesi için ayrıca bk. Pakize Aytaç, "Malum u Meçhul Olan İnsan", **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 40, s. 177-197.

[45] Özellikle Osmanlıların ilgisi dolayısıyla Bektaşi tarikatının Osmanlı devleti içindeki üstün yerini aldığına ve üst derecede halk tarikatı olarak benimsendiğine dikkati çeken Melikoff'un Hacı Bektaş'a ilişkin tespiti bu yaklaşımı desteklemektedir. Melikoff şöyle diyor: "Adı geçen bütün kaynaklar incelendiğinde Hacı Bektaş'ın başlangıçta birinci derecede bir kişilik olmadığı görülmektedir. O, Babaîler hareketine bağlı pek çok Türkmen babadan biri idi. Eflâkî ve Âşıkpaşazâde ona ikinci sırada bir yer vermişlerdir. Velâyetnâme'de, Hacı Bektaş'ın müritleri arasında anılan Yunus Emre'nin şiirlerinde, Tapduk Emre, Barak Baba, Geyikli Baba ve Sarı Saltuk'un adları geçtiği halde Hacı Bektaş'ın adına hiç rastlanmayışı da aynı anlama gelmektedir. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun en mühim halk tarikatının kuruluşunda onun adı yer alır." Irene Melikoff, "Özbek Osmanlıların Sosyal Kökeni," **Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2006, s.193.

bırakmıştır. Ahi örgütünün Ahi Evren'den sonra da varlığını sürdürmesi, onun kurduğu teşkilatın sağlam bir zemine oturmasıyla, söyleminin sadece dönemin sancılarını dindirmeye değil, nesiller boyu işler kalacak çareler üretmeye dönük olmasıyla ilgilidir. Hacı Bektaş ise aşağıda görüleceği üzere Anadolu'da kurulan ikinci büyük ve bütünleştirici Türk devleti Osmanlıların doğuşuna dair anlatılarda devletin kuruluşuna katkıları olan bir figür olarak belirir. Bu rolün tarihsel yanlılığı, ona manen bağlı kişilerin hizmetlerinin Hacı Bektaş'ın şahsına atfedilmesiyle izah edildiğine göre, bunu anakronizm olarak değerlendirmeye gerek yoktur. Burada bu iki şahsı Anadolu Türklerinin devlet çatısı altında siyasal örgütlenmeleri bakımından önemli kılan, temsilci seçiminde, ki bu seçim destekleme biçiminde ortaya çıkar, yönlendirici olmalarıdır. Bilindiği gibi halk, temsilcinin dışında kendiliğinden bir kişiliğe sahip değildir. Temsil eden (iktidar) temsil edileni (halk) olduğu gibi yansıtmaz, fakat yaratır, gerçekleştirir. Yani, her ne kadar insanlar devleti yaratmışlarsa da, halkı yaratan egemenin ta kendisidir.[46] Anadolu Türklüğünü olası farklı siyasal örgütlenmeler çatısı altında ayrı tarihsel serüvenlere sevk olunmaktan alıkoyan ve millet olarak varlıklarını sürdürmelerini sağlayan da böylesine çalkantılı bir devrin sınavını atlatan halkın, temsilcileri altında kolaylıkla örgütlenmeleridir. Nihayetinde millet, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde normal olarak kendi devletini yaratma eğilimini de taşıyan bir topluluktur.[47]

Bektaşî tarikatının Osmanlı devletinin kuruluş çağı arasındaki etkinlikleri bir yana, Yeniçeri ocağı ile olan uzun süreli ilişkisinin, tarikata, etkinliği sınırlı da olsa siyasi bir nüfuz aracı sağladığı; ayrıca zaviyelerin yakın çevrelerindeki inanç ve kültür hayatıyla ilgili faaliyetlerin de, İstanbul hükümeti tarafından kimi zaman olumlu, kimi zamansa olumsuz olarak değerlendirilen faal bir aracı rolünü oynamalarını mümkün kıldığı[48] bilinmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar önce Ahi Evren ve ardından Hacı Bektaş merkezinde oluşan bir kitle örgütlenmesinin gelişimini saptamaya yönelikti. Ahi Evren ve Hacı Bektaş merkezli örgütlenmelerinin ardından Osmanlı dönemine gelindiğinde, gelişimi ve örgütlenmesi Balım Sultan ile özdeşleşen tarikatın, XVI. yüzyılda Kalender Çelebi'nin adının karıştığı isyanın bastırılmasıyla bir süre manevî etkisini kaybettiği görülür.[49] Yine de Bektaşî dervişleri, XII. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek Irak'tan Arnavutluk'a uzanan geniş bir coğrafyada yaygın bir teşkilata sahip bulundular. Yeniçeri-Bektaşi bütünleşmesi, özellikle on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, Osmanlı coğrafyasında politik sonuçlar doğuracak güce ulaştı ve sivil halk üzerinde belirli bir etkinliğe sahip bir zümre doğurdu.[50] Zamanla yeniçerilerle yakın ilişkide görülmeleri sebebiyle, ocağın gücü Osmanlı idarecileri için rahatsızlık kaynağı olunca, tarikat da dağıtıldı. Büyük Bektaşi babaları idam veya sürgün edildi; tekke ve dergâhların bir kısmı, bununla birlikte kütüphaneler de yakılıp yıkıldı. Sultan II. Mahmud'un ölümünden sonra Bektaşiliği ilga fermanı unutularak tekkeler yeniden kuruldu.[51]

[46] Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İnge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 2000, s. 201.
[47] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2003, s. 263.
[48] Surayia Faroqhi, age., s. 121.
[49] Şerefname'de bu isyanın sebebi olarak saltanat iddiası gösterilmiştir: "Hacı Bektaş'ın soyundan Kalender Şah isimli birisi çıkıp saltanat iddiasında bulundu ve birçok kişi ona katıldı. Veziriazam İbrahim Paşa, kapı halkı ile beraber onun üzerine gitti ve onu öldürdü." Şerefhan Bitlisî, **Şerefname**, 2. Cilt, Çev. Osman Aslanoğlu, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2011, s. 157.
[50] Bk. Reha Çamuroğlu, **Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye**, Kapı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009.
[51] Ma'sumî, **Bektaşiyye, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî**, c.VI, Tahran 1383 ş, s. 190-197'den Çev. Mürsel Öztürk, http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/40-237-251.pdf. Ma'sumî, Bektaşilerin ilerleyen süreçte Jön Türklere de büyük ölçüde katıldıklarını belirtir ki, bunu tarikatın iktidarı tercih yahut etkileme noktasındaki geleneklerinin bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür.

Bektaşî tipi özetlenen bu tarihi ve kültürel zeminde gelişmiştir. Boratav, "Bektaşî ile Bektaşî Fıkraları Üzerine" başlıklı çalışmasında, halk ürünlerinden fıkralarda yansıtılan Bektaşî tipini şöyle açıklar: "Türk halkı, sağduyusuyla bağdaşmayan işlemlere, tutumlara ve yasalara karşı tepkilerinin sözcülüğünü – sözlü veya yazılı – türlü sanat kollarında yarattığı örnek kişilere yüklemiştir, her birinin ayrı bir hüneri, en çok ustalıkla konuşabileceği bir söz alanı vardır. Nasreddin Hoca, Keloğlan, Karagöz… Her biri kendine özgü konularda söz sahibidir. Türk düşününün oluşumunda dinî bir akımın temsilcisi olarak Bektaşîye de din içlerinde sözcülük düşmüştür."[52] Bu tespitin ardından Boratav, Bektaşî tipinin sözcülüğüne bir açıklama da getirmiştir: "Bektaşî fıkralarında çoğu zaman dinî konular bir vesileden başka bir şey değildir. Fıkraların – birçok örnekte – asıl meramı; insanlık dünyalık dertlerini ortaya dökmektir; tenkitler, yergiler elle tutulur, gözle görünür hedeflere yönelmiştir."[53]

Belirli bir zümre etrafında şekillenerek beliren tipler, halkın söz konusu zümreye yakıştırmaları ile doğrudan ilintilidir. Bektaşilik, tarikatın beşiği olan Anadolu'da siyasî çalkantılar devrinde teşekkül etmiş, daha doğuşu aşamasında iktidar(lar)la bir şekilde ilişkili olmuş, halkın muhayyilesindeki Bektaşî tipi de bu duruma bağlı olarak ve tarikatla birlikte gelişmiştir. Bu durum, tarikatın siyasal otorite ile ilişkisine dair kesin kayıtların bulunduğu Osmanlı dönemi için açıkça tespit edilebilmektedir.

Bektaşî fıkralarında yer alan şahısların hemen hepsinin gerçek ve tabii insan suretleri olduğunu belirten Dursun Yıldırım, bu şahıs kadrosunu üç gruba ayırmaktadır: Devlet adamları ve idareciler; din ile ilgili şahıslar; halk tabakasına mensup kişiler. Devlet adamları ve idareciler arasında da, kimileri isimleriyle geçmek üzere, padişahlar; vezirler, paşalar, valiler; adalet ve asayiş işlerini yürütenler; askerler sayılmaktadır.[54]

1826'da Yeniçeri ocağının lağvedilmesiyle birlikte Bektaşî tarikatının da kapatıldığını biliyoruz. Şüphesiz bu dönemin izdüşümlerini, Bektaşî fıkralarında tespit etmek mümkündür. Sultan II. Mahmud'un Bektaşîler'in can düşmanı olduğu yollu göndermeler içeren fıkralar bu meyanda değerlendirilebilir. Bunlardan bir tanesi aşağıdaki gibidir:

II. Mahmud Bektaşîlerin düşmanıydı. Bir gün bir tekkeyi bastırdı. İçeridekilerin hepsi birer deliğe sindiler. Yalnız ihtiyar bir Bektaşî kaçmayarak ortada kaldı. İkinci Mahmud babaya sordu: "Baba, canlar nerede?" Baba hemen cevap verdi: "Şevketli sultanım, seni görünce ortalıkta can mı kalır!"[55]

Bektaşî tipi, Osmanlı sosyal hayatına ve çeşitli dönemlere ilişkin de pek çok halk anlatısını bize ulaştıran bir elçidir. Söz gelimi sultan IV. Murad devrinde alkol ve tütün yasağının nasıl delindiğine ilişkin çok sayıda fıkra, Bektaşî tipi aracılığıyla günümüze ulaşmaktadır.

Bektaşî tipinin geliştiği dönemi göz önünde bulundurduğumuzda, onun adının geçtiği çoğu fıkrada doğrudan "devlet" yahut "iktidar sahipleri" konu edilmese dahi, Bektaşî tipinin iktidar algısının ipuçları gizlidir. Modern devlet anlayışından farklı olmak üzere, ortaçağın ve yeniçağın devleti, tebaa üzerinde hâkim bir muktedirin yönetme erkinin tanrısallığı algısına dayanıyordu. Bektaşî tipi samimi bir inanan olmakla birlikte, dogmatik tutumlara karşı eleştirel bir tutum geliştirir. Dünyadaki haksızlıkları, adaletsizlikleri, eşitsizlikleri kadere bağlayıp alınyazısı diye

[52] Pertev Nailî Boratav, "Bektaşî ile Bektaşî Fıkraları Üzerine", **Folklor ve Edebiyat *2***, Adam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 318.
[53] Pertev Naili Boratav, agm., s. 321.
[54] Dursun Yıldırım, age., s. 60-62. Fıkra tipleri hakkında ayrıca bk. Fikret Türkmen, **Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi** (Burhaniye Tercümesi) Transkripsiyon, İnceleme, Metin, Akademi Kitapevi, İzmir 1999. Erman Artun, "Adana Karatepeli Fıkraları", http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/6.php. Kemal Yüce, "Türk Halk Fıkralarının Tasnifi ve Bazı Yapı Özellikleri", Buca Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, Yıl 2, Sayı 3, İzmir 1993, s.7-18.
[55] Dursun Yıldırım, age., s. 248.

sineye çeken zihniyete tahammül edemez. Tanrıyı Şeriat sistemi içinde düşünenlerin dinin muamelat kısmıyla ilgili konuları ele alış tarzıyla çakışır. Dinde Şekilciliğin karşısındadır. O Tanrı'yı belirli kalıplar ve kurallar içerisinde aramaz; Tanrı ile teklifsiz konuşur, dünyadaki adaletsizliklerin, haksızlıkların hesabını sorar, sevgiyle sitem eder.[56]

Bektaşîtipinin bu itirazlarında, serzenişlerinde, ona atfedilen iktidar algısının yansımaları, görmek isteğiyle bakan bir göz için fazlasıyla açıktır. Mevlânâ'nın vefatından sonra ismi etrafında ve görüşleri ekseninde gelişen ve tıpkı Bektaşilik gibi doğası gereği siyasal olan Mevlevîlik ile Bektaşilik arasındaki algı ve tutum farklılıkları dahi, halkın yarattığı fıkralarda yaşayan tipler üzerinden okunabilmektedir. Çok iyi bilinen iki fıkra örneğinde bunu açıklamak daha kolay olacaktır:

Bir Mevlevi ile Bektaşi aralarında sohbet ediyormuş. Bektaşi sormuş: "Sizin hırkalarınızın yenleri neden bu kadar geniş olur?" Mevlevi açıklamış: "Başkalarında gördüğümüz kusurları örtmek için." O da sormuş: "Ya sizin hırkalarınızın yenleri niye bu kadar dar olur?" Bektaşi açıklamış: "Biz hiç kimsede kusur görmeyiz ki..."

İkinci fıkra:

Bektaşinin biri bir Mevlevi'ye nasıl ayin yaptıklarını sormuş. Mevlevî, "Hak deyip döneriz," deyince Bektaşi, "Yok azizim, biz bir kere hak dedik mi artık dönmeyiz dururuz."

Yine Bektaşîtipinin ağzından söyletilen kimi itirazların, iktidar algısına dönük eleştiriler olduğu açıktır.

Bektaşi İstanbul'da gezinirken, padişahın sarayı olduğunu zannettiği görkemli bir binanın yakınından geçiyormuş. Binanın önünde şatafatlı bir fayton durmaktaymış. Binadan sırmalı elbiseleri olan adam çıkınca, muhafızlar selama durmuş. Adam faytona binerken, Bektaşi meraklanmış ve muhafızlardan birinin yanına sokularak sormuş: "Faytona binen padişah mıdır?" "Hayır," demiş beriki, "Padişahın bir kuludur." Bektaşi önce faytondaki adama bakmış, sonra da kendi üstünün başının perişanlığına. Sonra, ellerine açarak: "Hey Allah'ım," demiş, "Bir padişahın kuluna bak, bir de senin kuluna!"

Bektaşi tipinin dinin ameli esaslarına sıkı sıkıya bağlı bulunmayışının sıklıkla fıkralara konu edildiği bilinmektedir. Bu tip fıkralarda Bektaşî camide namaz kılmaz, Ramazanda oruç tutmaz. Bunu Bektaşitipine izafe edilen dinde Şekilciliğe karşıolmayla açıklayabileceğimiz gibi, bu tür fıkralarda da iktidar algısının ipuçları seçilmektedir.

Bektaşi'yi Ramazan günü oruç yerken yakalayan zabit onu yaka paça tutar götürürken, Bektaşî söylenir: "Hey Allah'ım, her gün aç gezerim, kimse ne yaparsın diye sormaz, bir gün yiyecek bir lokma buldum, onun da hesabını sorarlar!"

Sonuç olarak halk anlatılarında böyle bir Bektaşîtipinin gelişmesinin, Türkiye Selçuklu devrinden başlayarak Anadolu'da vuku bulan yukarıda anlatılan olaylarla yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ahilik-Bektaşilik bağlantısının Bektaşîtipinin gelişimindeki önemi göz önünde bulundurulursa, onun iktidar algısının şekillenmesi daha rahat anlaşılabilir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere, tipin gelişimi XIII. yüzyıl Anadolu'sunda ve doğrudan iktidar ile ilişkili olarak başlamıştır. Tipin gelişimini şekillendiren olayların perde arkasında, Anadolu'da önce farklı bir kültürün, bunun da uzantısı olarak Türkmenlerin samimi inançları yerine şekilci pratiklerin yerleşmesine bir itiraz yatmaktadır. Bu itirazın sesi, içinde bulunulan olumsuz şartlara – gerek ekonomik yoksullaşma ve gerekse dış tehditlerin iktidarın gücünü, dolayısıyla meşruluğunu tehlikeye atmasına – karşı kabullenici, kaderci bir tutumun öğütlenmesi karşısında en yüksek perdesine çıkmıştır. Ahiler, önce meşru iktidarı korumaya, ardından kendilerini temsil etmekten uzaklaşan iktidarın nazarlarında meşruiyetini yitiren doğası karşısında onunla da mücadeleye girişmişler; iktidarın fiilen sonra ermesiyle toplumu anarşiden korumak için çeşitli merkezlerde azamî çaba göstermişler; nihayet Hacı Bektaş müritleri ile birleşerek kargaşaiçindeki Anadolu'nun

[56] Dursun Yıldırım, age., s. 37-38.

batı uçlarına giderek yeni filizlenen Osmanlı iktidarını desteklemişlerdir. Özetle, Bektaşî tipi, oluşumunun doğası gereği siyasî bir tiptir. Osmanlı'nın kuruluşunun ardından Bektaşî tipi siyasal iktidarı temsil edenlerle (kimi kez doğrudan hükümdar, kimi kez onun yönetme erkinin belirli bir alanını sınırlı olarak devrettiği güçlerle) ilişkileri ile gündeme gelmiş ve halk muhayyilesinde yine düzendeki bozukluklara itiraz eden, çıkarcılıktan uzak samimi bir inanç öğretisini benimsemiş bir tip olarak belirmiştir. Yine onun Tanrı ile sitemkâr konuşmaları, iktidarın başlıca kaynağı olarak yeryüzündeki hükümdarın üzerinden Tanrı'yı mesul tutmasına bağlanabilir. Bektaşî tipi, siyasal fonksiyonu olmadığı zamanlarda dahi, kaderci bir kabulleniş ile kötü şartlara boyun eğmek yerine, itirazını doğrudan Tanrı'sına yapmaktadır.

KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İnge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 2000.

ANADOL Cemal, **Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

ARTUN Erman, "Adana Karatepeli Fıkraları", http://turkoloji.cu.edu.tr/ CUKUROVA/ makaleler/6.php.

AVCIOĞLU Doğan, **Türklerin Tarihi**, Beşinci Kitap, Tekin Yayınevi, Özyılmaz Matbaası, İstanbul 1984.

AYTAÇ Pakize, "Malum u Meçhul Olan İnsan", **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 40, Ankara 2006.

BAYRAM Mikail, "Türkiye Selçukluları'nda Devlet Yapısının şekillenmesi", **Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar**, Kömen Yayınları, I. Baskı, Konya 2003.

BAYRAM Mikail, "Hacı Bektaş-ı Horasanî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler," **Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler**, Kömen Yayınları, 1. Baskı, Konya 2004.

BAYRAM Mikail, **Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu**, Konya 1991.

BAYRAM Mikail, **Selçuklular Zamanında Konya'da Dinî ve Fikrî Hareketler**, NKM Yayınları, İstanbul 2008.

BAYRAM Mikail, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)** – Tercüme, İnceleme ve Araştırma, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

BİTLİSÎ şerefhan, **Şerefname**, 2. Cilt, Çev. Osman Aslanoğlu, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2011.

BORATAV Pertev Nailî, "Bektaşîile Bektaşî Fıkraları Üzerine", **Folklor ve Edebiyat 2**, Adam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1991.

BOUTHUL Gaston, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Selahattin Yıldırım, Gelişim Yayınları, İstanbul 1975.

COğKUN Esad, "Hacı Bektaş Velî et le Bektaşî", **Arts de Coppodocoe**, Genevre 1971.

CRONE Patricia, **Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasal Düşünce**, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, I. Baskı, İstanbul 2007.

ÇAĞATAY Neşet, "Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren", **Belleten**, Cilt XLVI, S. 182, TTK Basımevi, Ankara 1982.

ÇAMUROĞLU Reha, **Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye**, Kapı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009.

ÇETİN İsmet, "Bir Fikir Sistemi Olarak Ahilik", **II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 88-94.

ÇETİNKAYA Nihat, **Kızılbaş Türkler, Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi**, Kum Saati Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2004.

DAVIES R. Morton, Vaughan A. Lewis; **Models of Political Systems**, Pall Mall Press, London 1971.

ERDEM İlhan, "Sahib-i Divan Şemseddin Civeyni'ni Anadolu'ya Geliş, Yeni Moğol Rejiminin Kurulması ve Sonuçları," **60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kâzım Yaşar Kopraman'a Armağan**, Yayına Hazırlayan: E. Semih Yalçın, Elektronik Basım Yayım Sanayi ve Ticaret Ltd şti, Ankara 2003.

ERSAN Mehmet, **Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler**, TTK Yayınları, Ankara 2007.

ERSAN Mehmet, **Türkiye Selçuklu Devletinin Dağılışı**, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010.

FAROQHI Surayia, **Anadolu'da Bektaşilik**, Çev. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.

GREEN Leslie, **The Authority of The State**, Clarendon Press, Oxford 1990.

GÜNGÖR Şeyma, "Âşık Paşa ve Karacaoğlan'da Alplık/ Yiğitlik Anlayışının Karşılaştırılması" **Türk Halk Edebiyatına Dair**, Çantay Kitabevi, İstanbul 2005.

İbn Bibi, **El Evâmirü'l Ala'iyye fi'l Umuri'l Alaiyye**, Çev. Mürsel Öztürk, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.

KAYAOĞLU İsmet, "Mevlânâ'nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri", **Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler,** Vedat Genç (Ed.), MEB Yayınları, İstanbul 1994 (**2. Mevlânâ Millî Kongresi, Tebliğler**, 3-5 Mayıs 1986, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1987).

KAZICI Ziya, "Ahîlik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. I, İstanbul 1989.

KÖPRÜLÜ M. Fuad, **Anadolu'da İslâmiyet**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

KÖPRÜLÜ M. Fuad, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2003.

LAPİDUS Ira M, "State and Religion in Islamic Societies," **Past & Present**, Nu. 151 (Mayıs 1996).

LAWRENCE Krader, "Devletin Üç Asya Göçebeleri Arasındaki Kökenleri," **Erken Devlet, Kuramlar-Veriler-Yorumlar**, Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik (Ed.), Çev. Alâeddin Şenel, İnge Kitabevi, Ankara 1993.

MA'SUMÎ **Bektaşiyye, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî**, c.VI, Tahran 1383, Çev. Mürsel Öztürk, http://www.hbvdergisi. gazi.edu.tr/ ui/ dergiler/40-237-251.pdf.

MALAMUD Margaret, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 26, No. 3 (Aug. 1994).

MELIKOFF Irene, "Anadolu Sûfîliğinin Orta Asya Kökenleri", **Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2006.

MELIKOFF Irene, "İlk Osmanlıların Sosyal Kökeni," **Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2006.

NİŞANYAN Nasır, "Anadolu Ahiliğinin Sosyo-Ekonomik Yönleri", **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 24, http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/24-07-15.pdf.

OCAK Ahmet Yaşar, **Babaîler İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

ÖZCAN, Hüseyin "Bektâşiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi," **Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi**, S. 22, Ankara 2002, s. 141-148, http://www. hbvdergisi. gazi. edu.tr/ui/ dergiler/ 22-141-148.pdf.

ÖZTÜRK Mürsel, "Hacı Bektaş-ı Veli," **Belleten**, Cilt: L, S. 198, Aralık 1986, TTK Basımevi, Ankara 1987.

ÖZTÜRK Mürsel, **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar),** Kültür Bakanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara 2001, s. IX.

POLAT M. Said, "Türkiye'de İlk Beglikler ve Kabilevî Siyasî Birliklerin Ortaya Çıkışı," **Belleten**, C. LXVI, Sa. 245, Nisan 2002, TTK Basımevi, Ankara.

POLAT M. Said, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004.

QUENTIN Simon de Saint, **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu (1245-1248),** Daktav Yayınları, Antalya 2006.

SEVİM Ali, "Türklerin Anadolu'ya Geçişleri", **Makaleler 1**, Yayına Haz: E. Semih Yalçın, Süleyman Özbek, Berikan Yayınevi, Ankara 2005.

SÜMER Faruk, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", **Belleten**, C. XXIV, S. 96, TTK Basımevi, Ankara 1960.

TANCÎ Muhammed et, **İbni Batûta Seyahatnâmesi, Tuhfetu'n Nuzzâr fi Garaibi'l Emsâr**, Sadeleştiren ve Baskıya Hazırlayan: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.

TEZCAN Mahmut, **Sosyolojiye Giriş – Temel Kavramlar**, Feryal Matbaası, Ankara 1995.

TOKATLI Ümit, "Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menakıbu'l-Kudsiyye Fi' (İ) Menakıbi'-Ünsiye (2)", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 2, Kayseri 1988.

TORUN Ali, **Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

TURAN Şerafettin, **Türk Kültür Tarihi**, Bilgi Yayınevi, Ankara.

TÜRKMEN Fikret, **Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi** (Burhaniye Tercümesi) Transkripsiyon, İnceleme, Metin", Akademi Kitapevi, İzmir 1999.

WEBER Max, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2003.

WRIGTSON Keith, **English Society 1580 – 1680**, Hutchison – 1982, s. 12'den aktaran, John Tosh, **Tarihin Peşinde**, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı, 2. Baskı, İstanbul 1997.

YAMAN Ali, "Yesevîlik-Bektaşîlik Bağlantıları ve Alevî Bektaşî Kimliğinin Oluşumunda Yesevîliğin Rolü", **Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildiriler (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)**, Filiz Kılıç (Ed.), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2010.

YILDIRIM Dursun, **Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları**, Akçağ Yayınevi, Ankara 1999.

YILDIZ Harun, "Hacı BektaĢ Velî ile Ahi Evren Üzerine Bir Kaynak Kitabı Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme," **Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildiriler (Nevşehir 17-18 Ağustos 2009)**, Filiz Kılıç (Ed.) Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2010.

YÜCE Kemal, "Türk Halk Fıkralarının Tasnifi ve Bazı Yapı Özellikleri", **Buca Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi**, Yıl 2, Sayı 3, Üzmir 1993, s.7-18.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.251-282 , TURKEY

ŞEYH GÂLİB İLE KEÇECİ-ZÂDE İZZET MOLLA'NIN GAZELLERİ ARASINDA NAZİRE İLİŞKİSİ[1]

Mustafa ARSLAN[*]

ÖZET

Bu yazıda "nazirecilik geleneği" hakkında kısa bilgi verilmiş, sonra Şeyh Gâlib ile Keçeci-zâde İzzet Molla'nın gazelleri bu gelenek çerçevesinde karşılaştırılarak nazire gazeller tespit edilmiştir. Nazire gazeller nazirecilik ölçütleri çerçevesinde değerlendirilmiş ve kimin kimden ne kadar etkilendiği ve bu etkileşimin dereceleri her iki şairin şiirlerinden alınan örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Her iki şairin de Mevlevî tarikatı mensubu oluşu ve ilham kaynaklarının başında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin gelmesi bu etkileşimi adeta zaruri kılmıştır. Ayrıca İzzet Molla'nın Mevlevî ilhamına açılışını sağlayan en önemli kapının Şeyh Gâlib olması bu karşılaştırmanın yapılmasında önemli etkenlerdendir. İki şair arasındaki bağlantı ve etkileşimin tespitinde nazirecilik geleneğinden faydalanılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan edebiyatı, Şeyh Gâlib, İzzet Molla, nazire, karşılaştırma, etkileşim.

ŞEYH GÂLİB'S AND KEÇECİ-ZÂDE İZZET MOLLA'S "GAZEL"S BETWEEN NAZİRE CONNECTIONS

ABSTRACT

In this article, a short information has given about the tradition of "nazirecilik" and Şeyh Gâlib's and Keçeci-zâde İzzet Molla's "gazel"s has compared in according to this tradition. "Nazire" lyrics has examined within the framework of criteria of "nazirecilik". After that who is affected by how much was investigated. Degrees of interaction with examples taken from both the poet's poems have been put forth. In the Fact that both poets are members of the "Mevlevi Tarikatı" and Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî's being their source of inspiration made it almost essential in this interaction. Also the importance of Şeyh Galip in İzzet Molla's opening of the inspiration of Mevlevi is an important fact of this comaration. The connection between the two poets and the tradition of the interaction in determining the unused tried "nazirecilik".

Key Words: Classical Turkish Literature, Şeyh Gâlib, İzzet Molla, nazire, comparison interaction

[1] Bu makale, 15-16 Mayıs 2009 tarihinde Adıyamanda düzenlenen **Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu'**nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Daha sonra basılan bildiri kitabında yer almamıştır.

[*] Yrd. Doç. Dr., Yıdırım Beyazıt Ü. İnsan ve Toplum Bil. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: musarslan19@gmail.com

Giriş

Divan şiirinin son döneminde yetişmiş bir şair olan İzzet Molla'nın, bu şiir geleneğinin hemen tüm özelliklerini sürdürdüğü söylenmektedir. Onun kasidede Nef'î'den, gazelde ise başta Şeyh Gâlib olmak üzere Nabî, Nedim ve Vâsıf'tan etkilendiği bilgisi kaynakların bir çoğunda ifade edilmektedir (Özyıldırm 2002; Şahin 2004; Ceylan ve Yılmaz 2005). İbrahim Necmi Dilmen, *Tarih-i Edebiyat Dersleri* (1338: 249) adlı eserinde onun "İstinsaha yakın bir tarz-ı telâkkide eskileri tanzir ettiğini" ifade etmekte; Vasfi Mahir Kocatürk (1964: 569-575) ise; herhangi bir kanıt getirmeden gazellerinin "hemen yüzde sekseninin divan edebiyatının muhtelif tarzlarda meşhur gazellerine nazire" olduğunu söylemektedir.

Bu yazının amacı, İzzet Molla'nın edebî kişiliğinin ve üslûbunun oluşmasında büyük payı olan, Şeyh Gâlib'e yazdığı nazireleri, karşılaştırmalı edebiyat bilimi yöntemlerinden de faydalanarak nazirecilik ölçütleri çerçevesinde şekil ve muhteva açısından karşılaştırmak ve İzzet Molla üzerindeki Şeyh Gâlib etkisinin boyutlarını örnekleriyle ortaya koymaktır.

Nazirecilik Geleneği

Burada, Divan şiirinin oluşumunda, şairlerin yetişmesinde, şairler arasındaki bağlantı ve etkileşimin tespitinde oldukça önemli bir işleve sahip olan ve özellikle iki şair arasında yapılacak olan karşılaştırmanın ana eksenini oluşturan "nazirecilik geleneği" üzerinde kısaca durulacaktır.

Divan şiirinin kuruluş devresiyle birlikte örnekleri görülmeye başlanan şairlerin birbirlerine nazire yazması, zamanla yaygınlaşmış ve bir gelenek halini almıştır. 840/1437'de derlenen ve ilk nazire mecmuası olarak bilinen Ömer b. Mezid'in *Mecmu'atü'n-Nezâ'ir*'i (Canpolat 1995) nazireciliğin bir gelenek halini almasa bile daha bu dönemde ne kadar yaygınlaştığını göstermesi bakımında oldukça önemlidir. Eski Türk Edebiyatı çerçevesinde, yaşadığı dönemden önceki ya da kendi dönemindeki şairlere, başka şairlerce onlara saygı gösterme, onların şiirini beğenme, onlarınkinden daha güzelini ortaya koyma, kendini deneyip yetiştirme gibi amaçlarla çeşitli, nazım şekilleri ile nazire yazma, asırlarca varlığını sürdürmüş bir edebiyat geleneğidir (Köksal 2003).

Şuara tezkiresi yazarları, bir şairi tanıtma ve değerlendirmede, "bir şairin eserine nazire yazmayı" veya "bir şair tarafından tanzir edilmeyi" esas almışlardır. "Tanzirin tanıtma ve değerlendirmeye konu edilişi, bir yandan şairin değerinin tespit ve takdirini, diğer yandan da onun yetişmesinin yolunu ve modelini ortaya koyucu bir nitelik taşır. Ancak, şairin sanat değerinin belirlenmesi veya takdir edilmesi, bu usul ve geleneğin en önde gelen ve en göze çarpan yönünü oluşturur"(Tolasa 1983: 270). Şairlerin yetişmesi açısından bir "mektep" konumunda olan bu gelenek, aynı zamanda şairler arası sanat alış verişinin en açık ve meşru yönlerinden birini oluşturması bakından önem taşımaktadır (Kurnaz 2003: 405).

Şehy Gâlib ile İzzet Molla'nın Hayatı ve Eserleri Hakkında Kısa Bilgi

Şeyh Gâlib:

Şeyh Gâlib, 1171/1757 yılında İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı Mehmed Es'ad Galib'tir. Babası tanınmış Mevlevîlerden Mustafa Reşid Efendidir. Şeyh Gâlib ilk öğrenimini babasından görmüş değişik hocalardan Arapça ve Farsça okumuştur. Onun yetişmesinde Hoca Neş'et'in rolü olmakla birlikte özellikle o devirde edebiyat, musikî ve tasavvuf mektebi mahiyetinde olan mevlevîhanenin rolü oldukça büyüktür. 1205/1791 yılında 34 yaşında Galata Mevlevîhanesi şeyhi olmuştur. 1213/1799 yılında 42 yaşında hayatını kaybetmiştir.

Şeyh Gâlib, 24 yaşında divan tertip etmiştir. Divan şiirinin son büyük şairi olarak kabul edilmektedir. İlhamını Mevlana'dan alan Şeyh Gâlib'in şiirlerinde, edebiyatımızın bütün büyük şairlerinin izlerini bulmak mümkündür. Devrinde "Şevket-i Rûm" olarak anılmıştır. XVIII. Yüzyıl şiirini etkisi altına alan "Hint Üslûbu"nun bütün özelliklerini Şeyh Gâlib'in şiirlerinde görmek mümkündür. Şeyh Gâlib, mevlevî kişiliği ve güçlüğü şairliği ile kendisinden sonra gelen şairler üzerinde büyük bir etki bırakmış ve şiirlerine nazireler yazılmıştır.

Eserleri: 1. Divan 2. Hüsn ü Aşk 3. Es-Sohbetü's-Sâfiyye 4. Şerh-i Cezîre-i Mesnevî 5. Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (Gürer 1993).

Keçeci-zade İzzet Molla

İzzet Molla, 1200/1785-6 yılında İstanbul'da doğmuştur. Sıkıntı içinde öğrenim görmüştür. İzzet Molla müderrislik, müfettişlik, kadılık görevlerinde bulunmuş ve bir ara Keşan'a sürgüne gönderilmiştir. Daha sonra İstanbul Kadısı, Mekke ve Medine Müfettişliği görevlerini yürütmüştür. İzzet Molla Osmanlı-Rus savaşına karşı olduğunu bildiren bir layiha sebebiyle Sivas'a sürgüne gönderilmiştir. Sivas'ta 1245/1828-9 tarihinde 45 yaşında vefat etmiştir.

Divan şiirinin son döneminde yetişmiş ve bu şiir geleneğini şekilde ve ruhta hakkıyla temsil etmiş bir şairdir. Mevlevî ve Nakş-bendî tarikatlarına mensup olduğu bilinmektedir. İzzet Molla, birinci divanı Bahâr-ı Efkâr'ı Mevlana'ya, ikinci divanı Hazân-ı Âsâr'ı ise Bahaü'd-din Nakş-bend'e ithaf etmiştir. Onun yetişmesinde de Şeyh Gâlib gibi mevlevîliğin ve meblevîhanelerin büyük payı vardır. Şiirlerinin birçoğunun kendinden önce gelen şarilere nazire olduğu söylenmektedir.

Eserleri: 1. Bahâr-ı Efkâr 2. Hazân-ı Âsâr 3. Gülşen-i Aşk 4. Mihnet-keşân 5. Nâz u Niyâz, 6. Dev hatü'l-Me hâmid fî-Tercemeti'l-Vâlid 7. Islâh-ı Niẓām-ı Devlete Dâir Lâyiha 8. Savaş Aleyhinde Lâyiha 9. Üss-i Zafer Takrizi (Şahin 2004).

İzzet Molla'nın Nazireciliği

İzzet Molla'nın nazireciliği konusunda, çeşitli kaynaklarda yer alan genel bilgiler girişte verildiğinden tekar edilmeyecektir. Burada İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazireler üzerinde durulacak ve bunların genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Özellikle, İzzet Molla'nın nazire yazdığı şairler arasında neden Şeyh Gâlib'in özel bir yerinin olduğu belirtilmeye çalışılacaktır.

İzzet Molla hakkında yapılan bazı çalışmalarda onun etkilendiği şairler ve nazireleri konusunda, eserlerinden hareketle kapsamlı bilgiler verilmiştir. Bu çalışmaların başında Özyıldırım (2002), Şahin (2004), Ceylan ve Yılmaz 2005)'ın çalışmalarını saymak mümkündür.

Özyıldırım, İzzet Molla'nın *Mihnet-keşan'ı* ile ilgili yaptığı çalışmada onun edebî kişiliğini değerlendirirken etkilendiği şairler ve nazireleri hakkında bilgi vermiştir. İzzet Molla'nın kasidede Nefî'den, gazelde ise başta Şeyh Gâlib olamak üzere Nabi, Nedim ve Vasıf gibi şairlerden etkilendiği belirttikten sonra "bu etkinin karşılaştırmalı olarak boyutları ve sınırları üzerinde durulmadığı için söylenenlerin klişeleşmiş hükümler olamanın ötesinde bir anlam taşımadığına" dikkat çekmiştir. İzzet Molla'nın etkilendiği şairler arasında Şeyh Gâlib'in özel bir yerinin olduğunu ifade ederek onun Şeyh Gâlib'e yazdığı nazireleri tespit etmiş ve zemin şiirlerle nazirelerin matla beyitlerini vermiştir. Özyıldırım, İzzet Molla'nın divanlarında yer alan şiirlerin tamamının nazirecilik geleneği içinde ele alıp değerlendirmenin çalışmasının sınırları içine dâhil edilemeyeceğini vurguladıktan sonra, onun divanlarında adını andığı, etkisinde kaldığı, kendisine üstad kabul ettiği diğer şairlerin adlarını ve İzzet Molla'nın ilgili şiirlerinin sayfa numaralarını çalışmasına eklemiştir. İlgili çalışmada ayrıca, İzzet Molla'nın şiirlerinin etkileşim içinde olduğu şairlerin şiirleri ile şekil ve muhteva açısından tahlilinin hedeflenmediği de belirtilmiştir (Özyıldırm 2002: 36-43).

Şahin, İzzet Molla'nın divanları üzerine yaptığı çalışmada, kaynakların İzzet Molla hakkında verdiği bilgileri değerlendirdikten sonra bu bilgilerin kalıplaşmış bir hüküm halinde tekrar edildiğini belirtmiştir. Bu kaynaklardan İbrahim Necmi Dilmen'in, onun "İstinsaha yakın bir tarz-ı telakkide eskileri tanzir ettiğini" söylemesini ve Vasfi Mahir Kocatürk'ün ise herhangi bir kanıt getirmeden gazellerinin "hemen yüzde sekseninin divan edebiyatının muhtelif tarzlarda meşhur gazellerine nazire" olarak görmesini eleştirel bir yaklaşımla aktarmakmıştır. İzzet Molla'nın etkilendiği şairler ve nazireleri hakkında da bilgi veren Şahin, İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazireler konusunda Özyıldırım'ın çalışmasına gönderme yaparak *Bahar-ı Efkar*'daki 45 gazelin Şeyh Gâlib'e nazire olduğunu belirtmiş ve bu oranın da *Bahar-ı Efkar*'daki 544 gazelin % 8'ine tekabül ettiği söylenmiştir. Şahin, İzzet Molla'nın Nabî, Ragıp Paşa ve Nedim'e yazdığı nazirelerin matla beyitlerini vermiş, bunlardan başka etkileşim içerisinde olduğu ve divanlarında adını andığı diğer şairlerin isimlerini vererek ilgili şiirlerin numaralarını eklemiştir (Şahin 2004: 64).

Ceylan ve Yılmaz'ın eserinde ise, İzzet Molla'nın nazireciliği hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiş ancak en fazla nazire yazdığı şairin Şeyh Gâlib olduğuna dikkat çekilmiştir. Çalışmada, "İzzet Molla'nın hem kendi dönemindeki hem de geçmişteki klasik şairlerin şiirlerine yazdığı birçok naziresi vardır" denilerek divanda adı geçen şairlerin adları ve ilgili şiirlerin geçtiği yerler belirtilmiştir. (Ceylan-Yılmaz 2005: 35).

Özyıldırım ve Şahin'in çalışmalarında onun etkilendiği şairler ve nazireciliği konusunda ayrıntılı bilgiler verilmiş, hangi şaire ne kadar nazire yazdığı belirtilerek bu nazirelerin tespiti yoluna gidilmiştir. Diğer kaynaklarda ise sadece onun nazireciliğine vurgu yapılmış, özellikle Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelere dikkat çekilmiştir. Özyıldırım ve Şahin, kendilerinin de belirttiği gibi çalışmalarının kapsamı gereği nazirelerin tespiti dışında bunların şekil ve muhteva açısından tahlili konusuna girmemişlerdir.

İzzet Molla'nın yetişmesinde, edebî kişiliğinin oluşmasında ve hatta onun divan şiirinin son büyük temsilcilerinden birisi olarak anılmasında nazirecilik geleneğinin büyük payının olduğu muhakkaktır. O, gerek kendi döneminde yaşamış, gerekse önceki dönemlerde yaşamış hemen bütün şairleri okumuş, onlardan etkilenmiş ve beğendiği şairlerin şiirlerini tanzir etmiştir. İzzet Molla, yazdığı nazirelerde kimi şairlere meydan okumuş ve kimi şairler karşısında da saygıyla eğilmiştir. Biz bu gün İzzet Molla'nın edebî kişiliği ve üslûbunun ortaya konulmasında nazirecilik geleneğinden faydalanmak durumundayız.

İzzet Molla'nın Nazire Yazdığı Şairler Arasında Şeyh Gâlib'in Yeri

Bu karşılaştırmayı yaparken öncelikle Şeyh Gâlib ile İzzet Molla arasındaki şiir-şair etkileşiminden farklı bağların olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu bağ hiç kuşkusuz "Mevlevî" liktir. İzzet Molla'nın hayatı hakkında bilgi veren bazı kaynaklar onun Şeyh Gâlib ile çocukluğunda tanışma fırsatı bulduğunu ve ona hayranlık duyduğunu belirtirler. Daha sonra Mevlevî tarikatine intisap eden şair zaten Şeyh Gâlib ile aynı muhiti paylaşmıştır. Her iki şairin de Mevlevî tarikati mensubu oluşu ve ilham kaynaklarının başında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin gelmesi bu etkileşimi adeta zaruri kılmıştır. Ayrıca İzzet Molla'nın Mevlevî ilhamına açılışını sağlayan en önemli kapının Şeyh Gâlib olması da bu etkileşimin önde gelen nedenlerindendir. Bunun yanında divan şiirinin son büyük şairi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib'in şairlik yeteneği de bu etkileşimin diğer bir nedeni olarak sayılabilir. İşte, İzzet Molla'nın nazire yazdığı şairler arasında neden Şeyh Gâlib'in ilk sırada yer aldığı sorusuna bu bağlamda karşılık aramak gerekir.

İzzet Molla'nın Bahâr-ı Efkâr'daki hemen her gazelinin sonunda bir şekilde Mevlânâ'yı anması ve onun manevi koruyuculuğuna sığınması, onun şiirleri üzerindeki Mevlevî etkisinin ilk göze çarpan yönlerindendir. Bu durum İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerde de dikkat çeken özelliklerden birisidir. Aşağıdaki beyitte şairin divan tertip etme sebebini Mevlanaya bağlaması bunun güzel bir örneğidir:

Sāye-i Monlā'da ʿİzzet cemʿ idüp cevherlerin
Eylemiş gencīne-i eşʿār dīvān ḳoymış ad (İzzet s.337)

Şeyh Gâlib'in Mevlânâ için yazdığı yekâhenk bir gazelini, yine aynı eda ile tanzir eden İzzet Molla, naziresinde Gâlib'de olduğu gibi hem Mevlânâ'ya bağlılığını bildirmekte hem de Gâlib'in şairliği karşısında duyduğu saygıyı dile getirmektedir. Bu nazire gazel aslında İzzet Molla'nın Mevlevî ilhamına açılışını sağlayan kapının Şeyh Gâlib olduğunu gösteren en güzel örneklerden biridir:

Sañadur ilticāsı bu Ġālib'üñ yā ḥażret-i Monlā
Başumda bir külāh-ı iftiḫārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Ḳapuñdan ġayrı yoḳdur bir penāhı ʿİzzet'üñ Pīr'üm
Bu kişverde eger dār u diyārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Çerāġ-ı şems-i dīnem bendeñem yā Ḥażret-i Ḥünkār
Felekde ẕerre deñlü iʿtibārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Şeyh Gâlib, *"üstine gül"* redifli gazelinin mahlas beytinde, şiirlerini bir güle benzeterek kimsenin bu gül üzerine gül komamasını istemektedir. İzzet Molla ise, bu gazele yazdığı nazirede Gâlib'in gülünün üstüne gül koymayacağını söyleyerek hem Gâlib'e olan saygısını dile getirmiş; hem de yazdığı nazireyi çok ince bir hayal ile "gülün yanına gül aşlamak" şeklinde ifade ederek kendi şiirinin Gâlib'inkiyle aynı değerde olduğunu vurgulamıştır:

Bu ġazeldür gül-i rūy-ı seped-i eşʿārum
Ḳomasun Ġālib anuñ ehl-i kemāl üstine gül (Gâlib s.489)

Müjdeler sāde nihāl-i ḳalemüñ zeyn oldı
ʿİzzetā aşladı bir ehl-i kemāl üstine gül (İzzet s.478)

Baña bir bū yetişür sāye-i Mevlānā'da
Ḳoḳlamam Ġālib-i rengīn-maḳāl üstine gül (İzzet s.478)

Gâlib'i her fırsatta saygı ile anan İzzet Molla, onu aynı zamanda Mevlânâ'nın bir yansıması olarak görmekte ve Mevlânâ'ya olan bağlılığını onun aracılığı ile dile getirmektedir. Aşağıda verilen beyitler yine Gâlib'in Mevlânâ için yazdığı ve İzzet Molla'nın tanzir ettiği bir gazelden alınmıştır. Bu beyitlerde İzzet Molla, Gâlib'i "mu'ciz eda" olarak nitelendirmekte ve sözün ona Tanrı'nın bir lütfu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü o "vekil-i mürşid-i Rûm"dur. Melânâ'yı temsil etmektedir. Bu nedenle onun şiirlerine nazire yazmak da oldukça zordur:

Görince sikkeyi ʿuşşāḳ-ı çihre-i zerdinde
Nigāh-ı Mürşid-i Rūm kīmiyāyimiş bildük (Gâlib s.484)

Dirīġ rıḥlet idince vekīl-i Mürşid-i Rūm
Cenāb-ı Ġālibi muʿciz-edā imiş bildük (İzzet s.469)

Naẓīre söylemeyince bilinmiyor ʿİzzet
Süḥan cenābına dād-ı Ḥudā imiş bildük (İzzet s.469)

İzzet Molla bir beytinde de "nazmının rengîn" olamasını Gâlib'in feyzine bağlamakta ve dolayısıyla ona nazire yazmanın güçlüğüne işaret etmektedir:

Nigāh-ı feyż-i Ġālib ḳıldı ʿİzzet naẓmumı rengīn
Ṣalā kim söylemek düşvārdur çeşm-i kebūdından (İzzet s.523)

Şeyh Gâlib'in Nedim için yazdığı bir nazireyi tanzir eden İzzet Molla, naziresinde Nedim'in de ismini anmış ve o söz üstadlarıyla yarışmanın yani onların şiirlerine nazire yazmanın kendi haddi olmadığını dile getirmiştir:

Sālik-i ṭāvr-ı Nedīm olduñ bu düşmezdi sañā
Hem-zebāñ olmaz mısın Ġālib süḫan-gūlarla sen (Gâlib s.514)

Ḥāme-i Ġālib kim olmış pey-rev-i kilk-i Nedīm
ʿİzzetā ḥaddin mi gezmek ol süḫan-gūlarla sen (İzzet s.514)

Burada hemen şu noktayı belirtmek gerekir ki; İzzet Molla'nın yukarıda verilen beyitlerde görüldüğü gibi Şeyh Gâlib'in adını sürekli hürmet ve saygıyla anması onu Mevlânâ'nın temsilcisi olarak görmesindendir. Oysa o, kendi döneminden önce yaşamış Nef'î, Nâbî, Nedim gibi güçlü şairlere karşı meydan okumaktan hiçbir zaman çekinmemiştir:

Nefʿī alursa tīġ-ı zebānum peyāmını
Cān ḳorkusıyla dār-ı beḳādan firār ider (İzzet s.100)

Güfte-i **Nābī** ile naẓm-ı belīġüm bir midür
Nev-perend-i ṭabʿıma beñzer mi kālā-yı Ḥaleb (İzzet s.305)

ʿİzzetā sen gelmeden evvel **Nedīm**-i şāʿirüñ
Mişli ḥalḳ olmaz diyü çoḳ güft-gūlar var idi (İzzet s.576)

İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e Yazdığı Nazirelerin Tespiti ve Karşılaştırılması[2]

İzzet Molla'nın *Bahâr-ı Efkâr* ve *Hazân-ı Âsâr* adlı divanlarındaki gazeller ile *Şeyh Gâlib Divan*'ındaki gazeller şekil ve muhteva yönünden karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma sonucunda İzzet Molla'nın *Bahâr-ı Efkâr*'da, Şeyh Gâlib'in 47 gazeline (zemin şiir) 50 nazire yazdığı tespit edilmiştir.[3] Zemin şiir ile nazirelerin sayısı arasındaki fark İzzet Molla'nın Gâlib'in zemin şiilerinden "*cilve-i ʿaşḳ, güstāḫī menem* ve *-azıdur"* redifli üç gazeline ikişer nazire yazmasından ileri gelmektedir.[4] *Hazân-ı* Âsâr'da ise şekil benzerliği olmasına karşın Şeyh Gâlib'e yazılmış nazire özelliği gösteren herhangi bir gazele rastlanmamıştır. Bu durumun nedeni, İzzet Molla'nın *Bahâr-ı Efkâr*'daki Mevlana'ya verdiği yeri *Hazân-ı Âsâr*'da Bahâüddîn Nakş-bend'e ayırmış olmasından kaynaklanmaktadır.

[2] Nazirelerin tespiti ve karşılaştırılmasında, Şeyh Gâlibin gazelleri için Abdulkadir Gürer tarafından hazırlanan *Şeyh Galib Divanı (İnceleme- Metin)* adlı doktora çalışması (Gürer 1993); İzzet Molla'nın gazelleri için Ebubekir Sıddık Şahin tarafından hazırlanan *Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: Bahar-ı Efkâr ve Hazân-ı Âsâr* adlı doktora çalışması (Şahin 2005) esas alınmıştır.

[3] Ali Emre Özyıldırım yaptığı çalışmada nazirelerin sayısını 45 olarak tespit etmiştir. Nazirelerin sayısındaki bu farklılık, bazı zemin şiirlere birden fazla nazire yazılması ve şekil benzerliği olmayıp sadece muhteva benzerliği açısında nazire olduğu düşünülen gazellerden kaynaklanıyor olmalıdır.

[4] Bir zemin şiire birden fazla nazire yazılması uygulamasına nazirecilikle ilgili değişik kaynaklarda rastlamak mümkündür. (Mermer 2002: 75; Morkoç 2003: 17; Arslan 2007: 16)

Şeyh Gâlib'in Zemin Şiirleri İle İzzet Molla'nın Nazirelerinin Matla Beyitleri[5]

Yapılan karşılaşmada tespit edilen ve yazımızın bundan sonraki aşamalarında iki şairarasındaki karşılaştırmanın temelini oluşturan Şeyh Gâlib'in zemin şiirleri ile İzzet Molla'nın nazirelerinin matla beyitleri aşağıda toplu olarak verilmiştir.

ʿAşk āteş-i tecellī-i Manṣūr'dur bana
Her çūb-ı dār bir şecer-i Ṭūr'dur bana (Gâlib s. 335)

Her dāġ-ı sīne bir Cebel-i Ṭūrdur bana
Ḥayfā o nūr-ı bāṣıra mestūrdur bana (İzzet s.292)
***
Şūḫ-ı bed- ḫūy-ı ḳażā zann itme nāz eyler bañā
Bīm-i cāndan çeşm-i cellādı niyāz eyler bāna (Gâlib s. 338)

Her ne dem kim yār sell-i seyf-i nāz eyler bana
Cān-ı şīrīn telḫī-i mergi niyāz eyler bana (İzzet s.296)
***
Cān olmaḳ ister ey leb-işīrīn fedā saña
Düşdi yine amān amān bir recā saña (Gâlib s. 349)

Bir cānı vardı itdi hezāruñ fedā saña
İnṣāf virsün ey gül-i raʿnā Ḫudā saña (İzzet s.297)
***
Çeşmüñde gerçi siḥr ü beyān söylerem saña
Vaṣf-ı lebüñde ṣoḥbet-i cān söylerem saña (Gâlib s.343)

Baḳ rūy-i yāre tīr ü kemān söylerem saña
Kim ḳaş u göz ucıyla nihān söylerem saña (İzzet s.296)
***
Sāġar ḥabāb-ı mevce-i meh-tābdur bu şeb
Fānūs baḥr-i nūrda gird-ābdur bu şeb (Gâlib s. 349)

Gülşen ki ġarḳ-ı ḳulzüm-i meh-tābdur bu şeb
Āġūş-ı ġonçe bülbüle gird-ābdur bu şeb (İzzet s.305)
***
Revġān-ı gülle degil nūr-ı çerāġ-ı yāḳūt
Bāde-i reng-i ḫınā tutmaz ayāġ-ı yāḳūt (Gâlib s.354)

Ġam-ı laʿlüñ ile mecrūḥ dimāġ-ı yāḳūt
Görinür hem-çü ṣadef penbe-i dāġ-ı yāḳūt (İzzet s.306)
***
Āyīneveş ġubārı cilā bil ṣafā gözet
Ser-tā-be-pāy dīde olup tūtiyā gözet (Gâlib s. 356)

Keştī-i cāmı ḳullanalum sāḳiyā gözet
Gör çār-mevce-i ġamı ey nāḫudā gözet (İzzet s.312)
***

[5] Verilen bu beyitlerden birincisi Şeyh Gâlib'e ait ikincisi İzzet Molla'ya aittir. Beyitlerde kullanılan sayfa numaraları (Gürer, 1993) ve (Şaihin, 2004) adlı çalışmalardan alınmıştır.

Nigeh-i luṭfı sañа ey dil-i vīrāne ʿabeş
Ḥalḳa-i mātem ü ġam gerdiş-i peymāne ʿabeş (Gâlib s. 358)

Ṣandı Ferhād ile Mecnūn dil-i vīrāne ʿabeş
Deşt ü kühsāra boşandı iki dīvāne ʿabeş (İzzet s.319)
***
Ḥuṣūl-i ʿaḳla teklīf olmasa dīvāne ḳalmaz hīç
Ḥarīm-i ʿaşḳ mestūr olmasa bīgāne ḳalmaz hīç (Gâlib s.360)

Ḫafī bir rāz vardur söylesem esrār ḳalmaz hīç
Ruḫundan perde-endāz olsa yār aġyār ḳalmaz hīç (İzzet s.323)
***
Ümīd-i vaṣl ile eyler dil iktisāb-ı feraḥ
Faḳīre defter-i ḫaṭṭuñadur ḥisāb-ı feraḥ (Gâlib s.360)

Bulur mı kūçe-i teng-i dili berīd-i feraḥ
Varur mı ḫāne-i ḳalbe ʿaceb nüvīd-i feraḥ (İzzet s.329)
***
Fecr oldı āşikār sefīd ü siyāh u sürḫ
Çerḫ oldı pür-nigār sefīd ü siyāh u sürḫ (Gâlib s. 362)

Ebr oldı āşkār sefīd ü siyāh u sürḫ
Reng aldı nev-bahār sefīd ü siyāh u sürḫ (İzzet s.333)
***
Şebīh-i hāle-i şems ü ḳamerdür ḥalḳa-i tevḥīd
Ḫaṭ-ı ḳuṭbü'l-bürūc-ı pür-ʿiberdür ḥalḳa-i tevḥīd (Gâlib s.365)

Meẕāḳ-ı cāna top ḥelvā-yı terdür ḥalḳa-i tevḥīd
Sirişk-i çeşm ile şīr ü şekerdür ḥalḳa-i tevḥīd (İzzet s.335)
***
Cānlar üzmiş ẓulmet-i hecrinde gīsū ḳomış ad
Āhlar almış ġam-ı ʿaşḳında ebrū koymış ad (Gâlib s.367)

Ḳulzüm-i ṭūfāna ʿāşıḳ çeşm-i giryān ḳoymuş ad
Dūzaḫi çekmiş derūna ḳalb-i sūzān ḳoymuş ad (İzzet s.337)
***
Cān ḫaṭṭ-ı leb-i yārdan oldı müteleẕẕiẕ
Pervāne şeb-i tārdan oldı müteleẕẕiẕ (Gâlib s.369)

ʿAşḳ ehli ki iḳrārdan olmaz müteleẕẕiẕ
Ṭūṭileri güftārdan olmaz müteleẕẕiẕ (İzzet s.341)
***
Bütān kim çeşmümüz ḥasretle pür-ḫūn eylemişlerdür
Ḳumāş-ı nāzı ol reng ile gülgūn eylemişlerdür (Gâlib s.370)

Bütān kim sāz-ı cevri perde-bīrūn eylemişlerdir
Fetīl-i zaḫmımızdan tār-ı kānūn eylemişlerdir (İzzet s.350)

***

Tāb-ı ḥüsni çeşmimüz āteş-feşāşn olsun da gör
Cennet-i ruḫsārını dūzeḫ-nişān olsun da gör (Gâlib s.393)

Açtığın gül-ġonçe-i zaḫmi bahār olsun da gör
Ṭur ḳızarsın dāġ-ı sīnem lālezār olsun da gör (İzzet s.362)
***
Her ne dem ol gül-beden semt-i teġāfülden geçer
Sūzen-i ḫār-ı teḥassür çeşm-i bülbülden geçer (Gâlib s. 386)

Seyr edip rūyın nigāhın tār-ı kākülden geçer
Kārbān-ı gül-fürūşān şevḳ-i sünbülden geçer (İzzet s.365)
***
Ser-geştegān-ı ʿaşḳı ḳayırmazmı rūzgār
Çerḫ ile bir ḥisāb çevirmez mi rūzgār (Gâlib s.418)

Ey verd-i nāz gūşuña girmez mi rūzgār
Benden peyām-ı ḥasreti virmez mi rūzgār (İzzet s.377)
***
Sünbül-i ḫaṭları kim ṭarf-ı külehden görinür
Şerḥa-i nāḫun-ı ġam ʿārıż-ı mehden görinür (Gâlib s.381)

Ṣanma ebrūlarını ṭarf-ı külehden görinür
Zülfe baḳ kim meh-i nev ebr-i siyehden görinür (İzzet s.378)
***
Efendimsin cihānda iʿtibārum varsa sendendür
Miyān-ı ʿāşıḳānda iştihārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Benüm ey mihr-i enver her ne varum varsa sendendür
Felekde ẕerre deñlü iʿtibārum varsa sendendür (İzzet s.379)
***
Nāy-ı āteş-dem ḫamūşān-ı naẓar dem-sāzıdur
Sürme-i āvāz dūd-ı şuʿle-i āvāzıdur (Gâlib s. 380)

Dildeki feryāddan bu etdigim eñ azıdur
Böyle ḳalursa ġamıñ göñlüm fiġānı azıdur (İzzet s.387)
***
Nev-sāliki nev-tarḫ-ı cünūn-ı digerüz biz
Çün tīr-keş-i pür-tīr vaṭan der- seferüz biz (Gâlib s. 420)

Ẓālim demümüzden ḫaẓer itme hederüz biz
Manşūrumuzu kendi ipiyle çekerüz biz (İzzet s.398)
***
Bezm-i nühüst cümleden āḫir bulınmışuz
Şādem hemān ki ṣoḥbete dā'ir bulınmışuz (Gâlib s.434)

Biz ġarḳ-ı bahr-ı miḥnete ḥażır bulunmuşuz
Dūçār-rı çār-mevc-i ʿanāşır bulunmuşuz (İzzet s.399)

***

Ṭūfān-ı şarāb üzre meger naḳş-ı ḫabābuz
Kim jāle-i gül-berg gibi ḫāne-ḫarābuz (Gâlib s. 436)

Gerçi "erinī" ile feraḥ-yāb-ı ḫitābız
Lākin ṭaleb-i vaṣlda maḥcūb-ı ʿitābız (İzzet s.410)
***
Pervīn-i şeb-i zülfüñ olan aḫter-i elmās
Eyler ufuḳ-ı ʿārızuñı ḫāver-i elmās (Gâlib s. 437)

Zaḫm-ı dile zaḥmet mi çeker ḫançer-i elmās
Her şuʿlesidir sīnede bir nişter-i elmās (İzzet s.414)
***
Ḫayl-i mürġāna perī cündine sulṭān idi Ḳays
Devlet-i ʿaşḳda gūyā ki Süleymān idi Ḳays (Gâlib s.439)

Kendi taḫt-ı diline bir ulu sulṭān didi Ḳays
Kişver-i ʿaşḳa o żaʿf ile nigehbān idi Ḳays (İzzet s.415)
***
Yine vādī-i ḫışm u cengi çeşm-i bī-amān ṭutmış
Per-i Cibrīl-i zülf o ḳahramāna sāyebān tutmış (Gâlib s.442)

O kāfir gīsūvānuñ ḳorḳaram Müslimān ṭutmış
Yine şāhum ser-i ḳūyuñ ṣadā-yı el-amāñ ṭutmış (İzzet s.423)
***
Ṣaḥbā-yı lebiñ çeşm-i füsūnkāra mı maḫṣūṣ
Feyż-i dem-i ʿİsā iki bīmāre mi maḫṣūṣ (Gâlib s.446)

Ṣordum yine gül-şende bugün güllere maḫṣūṣ
ʿUşşāḳına reng itme o verd-i tere maḫṣūṣ (İzzet s.427)
***
Neş'e-i bādeyi reng-i lebi virse güle ḳarż
Naġme-i ḳulḳuli bülbülden alur bülbüle ḳarż (Gâlib s.449)

Rengi gül ġonçe-i laʿlinden alır bülbüle ḳarż
Devr idüp rīḥi ile ol da virürmiş müle ḳarż (İzzet s.429)
***
Nāz-ı ʿuşşāka niyāz-ı yāre taḳrīr itdi ḫaṭ
Geldi ḥükm-i sābıḳı hep nesḫ ü taġyīr itdi ḫaṭ (Gâlib s.451)

Āyet-i nūr-ı ruḫ-ı yāri nihān eyledi ḫaṭ
Küfrini ʿāḳıbetü'l-emr ʿayān eyledi ḫaṭ (İzzet s.430)
***
Bī-dilān hūşdan olmaz maḥẓūẓ
Lāl ser-gūşdan olmaz maḥẓūẓ (Gâlib s. 454)

ʿAşḳ rū-pūşdan olmaz maḥẓūẓ
Sūdī-i hūşdan olmaz maḥẓūẓ (İzzet s.432)

***

Nuṭḳumuñ her güher-i pāki çerāġ-ı elfāẓ
Sāde maẓmūnları hep penbe-i dāġ-ı elfāz (Gâlib s.439)

Şeb-i vuṣlatda gelür bezme ferāġ-ı elfāẓ
Oldı miʿrācda ḥāmūş çerāġ-ı elfāẓ (İzzet s.431)
***
Bunda mādām ʿāṣıḳān eyler semāʿ
Māh u mihr ü āṣmān eyler semāʿ (Gâlib s.455)

İtmeden ol meh-veşüñ mihrine devrān semāʿ
Şevḳine raḳṣān idüm eylerem el-ān semāʿ (İzzet s.435)
***
Bi'llāh yuf bu şuʿbede-i hīçkāra yuf
Yuf ḳadr ü cāh u ṭanṭana-i iştihāra yuf (Gâlib s.460)

Bād-ı fiġān ile açılan gül-ʿizāra yuf
İbrām-ı ʿāşıḳ ile olan vaṣl-ı yāra yuf (İzzet s.442)
***
Gāh ol gerdene geh zülf-i semen-sāsına baḳ
Maẓhar-ı ṭūl-ı ḥayāt ol ḳad-i bālāsına baḳ (Gâlib s.)

Viṣāle cān mı diler baḳma hīç rıżāsına baḳ
Bitür şu maṣlaḥatı ey dil iḳtiżāsına baḳ (İzzet s.454)
***
Dil ü cānuñ enīs-i bezm-i ʿirfān oldugın ṭuyduḳ
O iki gonçenüñ zīb-i gülistān oldugın ṭuyduḳ (Gâlib s.486)

Lebüñde küfr-i ḫaṭṭuñ ʿayn-ı īmān oldıġın ṭuyduḳ
O ẓulmet içre pinhān āb-ı ḥayvān oldıġın ṭuyduḳ (İzzet s.451)
***
Āteş-i ḥüsni göñüllerde ḳodı cilve-i ʿaşḳ
Ṣāġara şuʿle-i ḥal-kerde ḳodı cilve-i ʿaşḳ (Gâlib s.464)

Bilmeyiz ḫüsni ʿaceb nerde ḳodı cilve-i ʿaşḳ
Felegi çeşmümüze perde ḳodı cilve-i ʿaşḳ (İzzet s.457)

Dili ḫāl-i ruḫ-ı dil-berde ḳodı cilve-i ʿaşḳ
Āteşi ʿaksine ʿanberde ḳodı cilve-i ʿaşḳ (İzzet s.458)
***
Derd ü miḥnetdür belādur adı ʿaşḳ
Bir marażur ibtilādur adı ʿaşḳ (Gâlib s.467)

Bir bilinmez āşnā kim adı ʿaşḳ
Hem ṣafā vü hem cefā kim adı ʿaşḳ (İzzet s.450)

***
Kebūd çeşmüñ idüp cilveger per-i nigehüñ
Peyām-ı göklere irdi kebūter-i nigehüñ (Gâlib s. 474)

Olursa ġamze-i cādū ber-ā-ber-i nigehüñ
Ṭutar füsūn ile āfāḳı leşker-i nigehüñ (İzzet s.459)
***
Eyleyüp tesḫīr mülk-i Çīni server perçemüñ
Baḫş ider āgfāḳa top top müşg ü ʿanber perçemüñ (Gâlib s.473)

Micmer-i ruḫsāra dök mānend-i ʿanber perçemüñ
Āteş-i ḥüsnüñde ḳoy yansun o kāfer perçemüñ (İzzet s.462)
***
ʿĀlem-i bālādan ʿuşşāḳa belādur ḳāmetüñ
Secde-fermā-yı ser-i fikr-i resādur ḳāmetüñ (Gâlib s. 478)

ʿĀlem-i bālāya ṭoġrı bir belādur ḳāmetüñ
Ḥāşılı yerden göge ḥayret-fezādur ḳāmetüñ (İzzet s.463)
***
Bāʿiṣ-i bünyād-ı ḥüsnüñ ḳalb-i vīrāndur senüñ
Zülfüñ ejder gösteren bu genc-i pinhāndur senüñ (Gâlib s.477)

Cām-ı ʿīşüm telḫ olup zehr-i ʿiṭābuñdan senüñ
Ḫūn-ı dil oldı naṣībüm laʿl-i nābuñdan senüñ (İzzet s.473)
***
Ne bend-i şeh ne muḥibb-i gedāyimiş bildük
O bī-mürüvveti yād-āşināyımış bildük (Gâlib s. 484)

Ümīd-i şemme-i zülfüñ ḫaṭā imiş bildük
Bu ġamlaruñ bize bād-ı hevā imiş bildük (İzzet s.469)
***
Lafẓ-ı rengīn olur ebyāt-ı ḫayāl üstine gül
Ḥoş gelür gülşen-i fikretde nihāl üstine gül (Gâlib s.489)

Döşeyüp bister ü bālīn-i viṣāl üstine gül
Örterem gelse o nev-reste nihāl üstine gül (İzzet s.478)
***
Düşdi bir āteş bir ʿummāna kim çeşmümdür ol
Oldı deryā-ḫīz o āteş-ḫāne kim çeşmümdür ol (Gâlib s.487)

Söylenen Mecnūn gibi dīvāne kim göñlümdür ol
Ḳorḳudur eṭfāli bir efsāne kim göñlümdür ol (İzzet s.483)

***
Terāş itme ruḫuñdan sevdügüm ḫaṭṭ-ı siyāhuñ gel
Geçürme tīġden ewy bī-amān kendi sipāhuñ gel (Gâlib s.490)

Düşürme dilleri ḫāke çözüp zülf-i siyāhuñ gel
Ṭaġıtma ḫānmānın niçe yüz biñ bī-günāhuñ gel (İzzet s.478)
***

Āşinā-yı sırr-ı ādemdür göñül
ʿAşḳ-ı Mevlānā'ya mahremdür göñül (Gâlib s.491)

Sırr-ı Mevlā'ya maḫremdür göñül
Sırr-ı sırru'llāh-ı aʿẓamdur göñül (İzzet s.479)
***
Zīver-i bāzār-ı güstāḫī menem
Hem yine bīzār-ı güstāḫī menem (Gâlib s.503)

Ser-ḫoş-ı esrār-ı güstāḫī benem
Maʿnī-i güftār-ı güstāḫī benem (İzzet s.498)

Māʿil-i ışrār-ı güstāḫī benem
Şerm-sār-ı kār-ı güstāḫī benem (İzzet s.499)
***
Biz rūze-dār-ı ʿaşḳuz odur kārumuz bizüm
Laḫt-ı cigerle ḫoş gelür ʿirfānumuz bizüm (Gâlib s.505)

Bī-hūde aḳdı ḫūn-ı dil-i zārumuz bizüm
Cām öpdi laʿlini ḳurudı ḳanumuz bizüm (İzzet s.509)
***
Ḫoş çerāġān-ı dāġdur göñlüm
Vüsʿat-ı ṭabʿa bāġdur göñlüm (Gâlib s.515)

Māʿil-i āh u zārdur göñlüm
Baña göñlümce yārdur göñlüm (İzzet s.492)
***
Gencīneñ olsam vīrāñ idersin
Āyīneñ olsam ḥayrān idersin (Gâlib s.521)

Sūzānuñ olsam giryān idersin
Giryānuñ olsam sūzān idersin (İzzet s.515)
***
Mevc urur nāz bahār-ı ḫaṭ-ı müşgīninden
Ṭamlıyor reng-i tebessüm leb-i şīrīninden (Gâlib s.518)

Cānumuz yanmış idi ʿārıż-ı rengīninden
Geldi dārū-yı tesellī ḫaṭ-ı müşgīninden (İzzet s.521)
***
Ġamzeñi ḳılduñ nihān müjgān-ı dil-cūlarla sen
Veh ne Rüstemsin ki cādū baġladuñ mūlarla sen (Gâlib s.527)

Kākülüñ bend eyleyüp zeyn itme şeb-būlarla sen
Bāġı başdan başa tesḫīr it o gīsūlarla sen (İzzet s.514)
***
Ḥarīm-i sīne sünbülzārdur çeşm-i kebūdından
Belā-yı āsmān bī-zārdur çeşm-i kebūdından (Gâlib s.538)

Göñül mirʿāt-ı pür-jengārdur çeşm-i kebūdından
Gözümde çerḫ-i nīlī tārdur çeşm-i kebūdından (İzzet s.523)
***

Kemāl-i ẕātuñuñ naʿti añılmaz yā Resūlallāh
Ḳalur levḥ ü ḳalem miṣlüñ yazılmaz yā Resūlallāh (Gâlib s.538)

Yeñi açdı baña şeyṭān bir yol yā Resūlallāh
Görüp ḫālüm teraḫḫum eyle bir yol yā Resūlallāh (İzzet s.539)
***
Māhveş mihr-i ruḫuñ şevḳına yandum bu gice
Şuʿle efrūz olaraḳ çerḫi dolandum bu gice (Gâlib s.555)

Aldanup kiẕbine yāruñ oyalandum bu gice
Vaʿd-i ferdā gibi mevhūma inandum bu gice (İzzet s.543)
***
Aġlama ey bülbül-i dīvāne Allāh ʿaşḳına
Merḥamet ḳıl ḫaste-i hicrāna Allāh ʿaşḳına (Gâlib s.556)

İşlesüñ tīr-i müjeñ tā cāna Allāh ʿaşḳına
Bir daḥı ḫācet ḳoma peykāna Allāh ʿaşḳına (İzzet s.505)
***
Görince şuʿle-i rūyuñda dūd pervāne
Yanārdı nār-ı ġama hem çü ʿūd pervāne (Gâlib s.556)

Duyurdı āteş-i ʿaşḳı cihāna pervāne
Gerekdi sūz-ı derūnıyla yana pervāne (İzzet s.544)
***
Geçdi o dem ki meclis-i mey pür-ḫurūş idi
Sāġar ṣadā-yı ḳulḳul-i mīnāya gūş idi (Gâlib s.584)

Ḫaṭ gelmeden o laʿl-i lebe mey-fürūş idi
Göñlüm bu vaḳti fikr iderek bāde-nūş idi (İzzet s.577)
***
Uyup baḫt-ı siyehkāra perīşāñ olduġum ḳaldı
Hevā-yı zülf ile ber-geşte sāmān-olduġum ḳaldı (Gâlib s.585)

İçüp buzlı şarāb āzürde-dendān oldıġum ḳaldı
Kebābuñ āteş-i ḫırşıyla büryān oldıġum ḳaldı (İzzet s.578)

1. Nazirelerin Şekil Özellikleri Açısından Karşılaştırılması

İki şiir asındaki nazire ilişkisinin tespitinde şüphesiz vezin, kafiye ve redif gibi şekil benzerlikleri ilk göze çarpan unsurlardandır. Fakat bunlar iki şiirin nazire olup olmadığının tayininde tek başına asla yeterli kurallar değildir. Nitekim İzzet Molla'nın divanlarında Şeyh Gâlib'in şiirleri ile şekil benzerliği içerisinde olupta nazire olmayan birçok gazeli bulunmaktadır. Bunun yanında redifi ve vezni aynı olup kafiyesi farklı olan, redifi ve kafiyesi aynı olup, vezni faklı olan nazirelerin olduğu da tespit edilmiştir. Bu tür nazireler ilgili bölümlerde değerlendirilecektir.

Vezin

Nazirelerle ilgili şekli unsurların başında vezin birlikteliği gelmektedir. Bu birliktelik iki şiir arasındaki nazire ilişkisinin tespitinde belirleyici unsurların başında gelmesine rağmen kesin bir kural değildir. Nitekim İzzet Molla'nın yazdığı nazireler arasında vezni farklı olan bir gazel

bulunmaktadır. Gâlib'in, "*fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿiün*" kalıbıyla yazılmış "*itdi ḫaṭ*" redifli gazelini, İzzet Molla, *feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün* kalıbıyla tanzir etmiştir. Bu gazelin dışında İzzet Molla, yazmış olduğu diğer nazilerde Gâlib'in zemin şiirlerinde kullandığı vezinleri kullanmıştır. Bu gazellerde kullanılan vezinler bir fikir vermesi açısından en fazla kullanılan vezinden başlamak üzere aşağıda sıralanmıştır:

1. *feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün* (13 nazire)
2. *mefʿūlü fāʿilātü mefāʿīlü fāʿilün* (12 nazire)
3. *fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿiün* (9 nazire)
4. *mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün* (8 nazire)
5. *fāʿilātün fāʿilātün fāʿiün* (2 nazire)
6. *mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü faʿūlün* (2 nazire)
7. *mefāʿilün feʿilātün mefāʿilün feʿilün* (2 nazire)
8. *feʿilātün feʿilātün feʿilün* (1 nazire)
9. *müstefʿilātün müstefʿilātün* (1 nazire)

Redif

Redif, şiir içerisinde tekrarlanarak şiiri belirli bir kavram veya bir konu etrafında toplayan, bir atmosfer yaratan merkez olmuştur. Çok defa şiirde belirli bir duygu ve düşünceye zemin hazırlayan redif, ona *yekâhenk* diye vasıflandırılan konu bütünlüğü kazandırır.(Macit, 1996: 88) Redifin sesiyle anlamın bütünleşmesinin gazellerin estetik etkisini artırdığı bilinmektedir.

Nazirecilikte de asıl amacın aynı anlam çerçevesinde buluşup, zemin şiirin edasını ve ahengini yakalamak, hatta ondan daha üstün şiirler yazmak olduğu düşünülürse redif birlikteliğinin önemi daha iyi anlaşılır. Zaten nazirenin tanımını yapan hemen bütün kaynaklarda, nazire ile zemin şiir arasındaki kâfiye ve redif birliğinin, nazirelerde bulunması gereken temel unsurlar arasında olduğu belirtilmektedir. Ancak bu birliktelik nazirecilikte zorunlu bir kural değildir. Bunun da istisnaları vardır. Zemin şiirle, vezni aynı, kâfiye ve redifi farklı nazire örneklerinin var olduğu bilinmektedir.

Konunun daha iyi anşılabilmesi için İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerin redifleri önce bir tablo halinde sunulmuş sonra bunların değerlendirmesini yapılmıştır:

1	*-dur bañа*	25	*G: itdi ḫaṭ* *İ: eyledi ḫaṭ*
2	*eyler bañā*	26	*-dan olmaz maḥẓūẓ*
3	*sañā*	27	*-ı elfāẓ*
4	*söylerem sañа*	28	*-a yūf*
5	*-dur bu şeb*	29	*olduġın ṭuyduḳ*
6	*yāḳūt*	30	*-deḳodı cilve-i ʿaşḳ*
7	*gözet*	31	*-i nigehüñ*

8	*ʿabeş*	32	*perçemüñ*
9	*sefīd ü siyāh ü sürḫ*	33	*-dur ḳāmetüñ*
10	*-dür ḥalḳa-i tevid*	34	*imiş bildük*
11	*ḳoymış ad*	35	*üstine gül*
12	*eylemişlerdür*	36	*-uñ gel*
13	*-den geçer*	37	*-dür göñül*
14	*-mez mi rūzgār*	38	*-ı güstāḫī benem*
15	*-den görinür*	39	*-umuz bizüm*
16	*-um varsa sendendür*	40	*idersin*
17	*-dur (ek)*	41	*-inden (ek)*
18	*-üz biz*	42	*-larla sen*
19	*bulınmışuz*	43	*-dur çeşm-i kebūdından*
20	*-uz (ek)*	44	*-dum bu gice*
21	*-i elmās*	45	*-a Allāh ʿaşḳına*
22	*idi ḳays*	46	*idi*
23	*ṭutmış*	47	*olduġum ḳaldı*
24	*-e ḳarż*		

Rediflerin değerlendirilmesi:

1. Rediflerden 2'si 3 kelimeden, 17'si 2 kelimeden, 25'i 1 kelimeden ve 3'ü de eklerden oluşmaktadır.

2. Rediflerden 24'ü Türkçe, 7'si Arapça, 5'i Farsça kelimelerden; 3'ü Türkçe-Arapça, 3'ü Türkçe-Farsça, 1'i Arapça-Farsça ve 1'i de Türkçe-Arapça-Farsça kelimelerden meydana gelmiştir.

3. İzzet Molla'nın nazirelerinden sadece 1 tanesi zemin şiirin redifi ile farklılık göstermektedir. Bu farklılık ise 2 kelimelik redifin bir kelimesinde olup benzer anlamlı olan "*itmek*" ve "*eylemek*" kelimelerinin kullanımındadır. Bu durum nazirelerde zemin şiirden farklı rediflerin kullanılabileceğini göstermesi açısından önemlidir. İlgili nazirenin ve zemin şiirirn matla beyti aşağıda verilmiştir:

Nāz-ı ʿuşşāka niyāz-ı yāre taḳrīr ***itdi*** *ḫaṭ*
Geldi ḥükm-i sābıḳı hep nesḫ ü taġyīr ***itdi*** *ḫaṭ* *(Gâlib s.451)*

Āyet-i nūr-ı ruḫ-ı yāri nihān **eyledi** ḫaṭ
Küfrini ʿāḳıbetü'l-emr ʿayān **eyledi** ḫaṭ (İzzet s.430)

4. İzzet Molla, yazdığı nazirelerin tamamında Şeyh Gâlib'in redifli şiirlerini tercih etmiştir. Bu da nazirelerde, şekil birlikteliğinin yanında zemin şiirle aynı edayı yakalamak için redif birlikteliğinin önemini göstermektedir. Özellikle redifi 3 kelimeden oluşan veya 2 kelime bir ekten oluşan zemin şiirlerle, bunlara yazılan nazirelerin, kafiye kelimesinin de ortak olduğu mısralarda

muhteva açısından birbirine çok yaklaştıklarını görmekteyiz. Aşağıdaki beyitler bu durumu kanıtlayan güzel örneklerdir:

Fecr oldı āşikār sefîd ü siyāh u sürḫ
Çerḫ oldı pür-nigār sefîd ü siyāh u sürḫ (Gâlib s.362)

Ebr oldı āşkār sefîd ü siyāh u sürḫ
Reng aldı nev-bahār sefîd ü siyāh u sürḫ (İzzet s.333)
***
Bî-dilān hūşdan olmaz maḥẓūẓ
Lāl ser-gūşdan olmaz maḥẓūẓ (Gâlib s. 454)

ʿAşḳ rū-pūşdan olmaz maḥẓūẓ
Sūdî-i hūşdan olmaz maḥẓūz (İzzet s.432)

Kafiye

Nazirecilik geleneğinde redifle beraber şeklî unsurların ayrılmaz bir parçası durumunda olan kafiye, çoğu zaman redifle birlikte değerlendirilir. Diğer şekli unsurlarda olduğu bir şiirin nazire olup olmadığının belirlenmesinde kafiye birlikteliği olmazsa olmaz bir kural değildir. Nitekim İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerden üç tanesinde farklı kafiye kullanılmıştır. Bunun örnekleri aşağıdadır:

Nāz-ı ʿuşşāka niyāz-ı yāre taḳrīr itdi ḫaṭ
Geldi ḥükm-i sābıḳı hep nesḫ ü taġyīr itdi ḫaṭ (Gâlib s.451)

Āyet-i nūr-ı ruḫ-ı yāri nihān eyledi ḫaṭ
Küfrini ʿāḳıbetü'l-emr ʿayān eyledi ḫaṭ (İzzet s.430)
***
Cānlar üzmiş ẓulmet-i hecrinde gīsū ḳoymış ad
Āhlar almış ġam-ı ʿaşḳında ebrū koymış ad (Gâlib s.367)

Ḳulzüm-i ṭūfāna ʿāşıḳ çeşm-i giryān ḳoymuş ad
Dūzaḫi çekmiş derūna ḳalb-i sūzān ḳoymuş ad (İzzet s.337)
***
Biz rūze-dār-ı ʿaşḳuz odur kārumuz bizüm
Laḫt-ı cigerle ḫoş gelür ʿiftārumuz bizüm (Gâlib s.505)

Bī-hūde aḳdı ḫūn-ı dil-i zārumuz bizüm
Cām öpdi laʿlini ḳurudı ḳanumuz bizüm (İzzet s.509)

Zemin şiirle nazire arasındaki benzerliği sağlayan önemli unsur, şeklî açıdan kafiye benzerliğinden ziyade aynı kafiye kelimesinin ortak kullanılmasıdır. Bu nazirelerde önemli bir ipucu mahiyetindedir. Yapılan karşılaştırmalarda, kafiye kelimeleri aynı olan nazirelerin zemin şiirin anlam bütünlüğüne en fazla yaklaşan nazireler olduğu görülmüştür. Kafiye kelimesi kullanımındaki ortaklığın en az olduğu nazireler ise, zemin şiirle aynı eda ve ahengi yakalayamayan, sadece şekil benzerliği görünümünde olan başarısız nazirelerdir.

İzzet Molla, Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelere bu açıdan bakıldığında 182 kafiye kelimesinin ortak olduğu tespit edilmiştir. İzzet Molla'yı Gâlib'in üslubuna en fazla yaklaştıran nazireler, kafiye kelimesindeki ortaklığın en fazla olduğu nazirelerdir. Bu nazirelerde şekil benzerliğinin bir

adım ötesine geçilmiş ve muhteva benzerliği yakalanmaya çalışılmıştır. İzzet Molla'nın Gâlib'e yazdığı nazireler arasında bu söylediklerimizi destekler mahiyette birçok örnek bulunmakatdır. Burada bu tür nazirelerden bir kaç örnekle yetinilecektir:

*Sāġar ḥabāb-ı mevce-i **meh-tāb**dur bu şeb*
*Fānūs baḥr-i nūrda **gird-āb**dur bu şeb (Gâlib s.349)*

Gülşen ki ġarḳ-ı ḳulzüm-i **meh-tāb**dur bu şeb
Āġūş-ı ġonçe bülbüle **gird-āb**dur bu şeb (İzzet s.305)
***
Meclis-i ḥāṣumuza çeşm-i ṣurāḥīye yasaġ
*Bezm-i şādīde olur **girye-i mestāne** ʿabeş (Gâlib s.358)*

Bādeyi eşk-i nemek-rīz ider ḥille-firīb
Bezm-i ʿişretde degül **girye-i mestāne** ʿabeş (İzzet s.319)
***
Ḥalāvet bulmaġiçün ehl-i ẕikrüñ ṭabʿ-ı şīrīni
*Müzeyyen **ṭabla-i ḳand u şeker**dür ḥalḳa-i tevḥīd (Gâlib s.365)*

Güşāde süfre-i inʿām-ı ehlu'llāhdur zāhid
Miṣāl-i **ṭabla-i ḳand u şeker**dür ḥalḳa-i tevḥīd (İzzet s.335)

Beyit Sayısı

Nazirelerin beyit sayıları iki şiir arasındaki nazire ilişkisinin tespitinde bir öneme sahip değildir. Ancak nazirelerin değerlendirilmesi ve iki şairin üslûp özelliklerinin çıkartılması hususunda bir fikir verebilir düşüncesi ile tek tek karşılaştırılmıştır.

Buna göre, İzzet Molla'nın 23 gazelinin beyit sayısı zemin şiirden daha fazla, 10 gazelinin beyit sayısı zemin şiirle eşit 17 gazelinin beyit sayısı ise zemin şiirden daha azdır. Toplam beyit sayılarına göre baktığımızda, Şeyh Gâlib'in zemin şiirlerinin beyit sayısı 380, İzzet Molla'nın nazirelerinin beyit sayısı ise 411'dir. Her iki durumda da İzzet Molla'nın nazirelerinin beyit sayısı zemin şiirlerin beyit sayısından daha fazladır.

Gerek İzzet Molla'nın yazdığı nazirelerde, gerekse başka şairlere ait birçok nazirede, nazire şiirlerin beyit sayısının zemin şiirden daha fazla olmasına özen gösterildiği görülmüştür. Bu durumun nedenini, "zemin şiiri geçme arzusu" ve "kudret izharı" gibi gelenekte şairleri nazire yazmaya yönelten sebeplere bağlamak mümkündür. Ayrıca İzzet Molla'nın *Bahar-ı Efkâr*'daki gazellerinin sonunda bir şekilde Mevlana'yı andığı bilinmektedir. Bu tutumunu Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerde de devam ettirmiştir. İzzet Molla'nın bazı gazellerinin beyit sayısındaki fazlalığın sebeplerinden birisi de bu gazellerin "müzeyyel gazel" olmasından kaynaklanmaktadır.

2. Nazirelerin Muhteva Özellikleri Açısından Karşılaştırılması

Nazire tanımlarında, yukarıda belirttiğimiz şekle dayalı belirleyici özelliklerden başka muhtevaya bağlı olarak üzerinde birleşilen en önemli unsur genel olarak "anlam" adı altında "eda", "hayal" ve "söyleyiş" benzerliğidir. Şayet nazirelerin belirlenmesinde sadece biçimsel özellikler esas alınsaydı o zaman aynı vezin, kafiye ve redifte yazılan bütün şiirleri birbirine nazire olarak kabul etmek gerekecekti. İşte burada ayırt edici bir unsur olan anlam birlikteliği ön plana çıkmaktadır. Anlam bütünlüğünün en fazla sağlandığı gazeller ise "yekâhenk" gazellerdir.

Konu Bütünlüğü

Zemin şiirin konu bütünlüğü taşıdığı yani "yekâhenk" bir gazel olduğu takdirde ona yazılan nazirelerin de aynı konu bütünlüğünü yakalamaya çalıştıkları görülmektedir. Konu bütünlüğü nazirelerde şekil bezerliğinin yanı sıra bulunması gereken önemli belirleyici özelliklerdendir. Bu aynı zamanda bazı nazire tanımlarında da yer almaktadır. Yekâhenk bir gazele yazılan bir nazirenin yekâhenk olduğu durumlarda, redif birliği yanında özellikle kelime kadrosunun da büyük oranda tekrarlandığı dikkat çekmektedir.

Şeyh Gâlib'in her beyti tasavvuftaki "seyr ü sülûk"un bir mertebesini ifade eden "yekâhenk" gazeli İzzet Molla tarafından aynı konu bütünlüğü çerçevesinde tanzir edilmiştir.

Gâlib, gazelinin matla beytinde, tasavufta gayba ait nurların kalbe doğması ve görünmeyenin kalpte görünür hale gelmesi demek olan "tecellî" kavramına yer vermiştir. Gâlib, "tecellî" kavramını ifade ederken Kur'an'da anlatılan Hz. Musa Kıssası'na ve ünlü sufî Hallac-ı Mansur olayına telmihte bulunmuş, bu iki olayı iç içe kullarak "aşk" anlayışını ifade etmiştir.

İzzet Molla da naziresinde, Gâlib'in telmihte bulunduğu olaylara telmihte bulunarak konu bütünlüğünü yakalamayı amaçlamıştır. Ayrıca Gâlib'in aynı beyit içerisinde iç içe kullandığı bu iki olaya iki ayrı beyitte yer vererek farklı çağrışımlar elde etmeye çalışmıştır:

ʿAşk āteş-i tecellī-i Manṣūr'dur bañа
Her çūp-ı dār bir şecer-i Ṭūr'dur bañа (Gâlib s.335)

Her dāġ-ı sīne bir Cebel-i Ṭūr'dur bañа
Ḥayfā o nūr-ı bāṣıra mestūrdur bañа (İzzet s.292)

İfşā-yı rāz-ı ʿaşḳ ile bend oldı dāra eşk
Tār-ı nigehde her biri Manṣūr'dur bañа (İzzet s.292)

Gâlib'in aynı gazeldeki "Hint üslûbu" özellikleri taşıyan bir başka beytinde yer alan ve ona ait yeni bir hayal olduğu ifade edilen "ṭūṭī-i zenbūr"[6] tamlamasına İzzet de naziresinde yer vermiştir:

Gūyā ḫayāl-i ḫaṭṭ-ı lebüñle müjemde ḫūn
Bāġ-ı vefāda ṭūṭī-i zenbūrdur bañа (Galib s.335)

Nūş-ı lebiyle nīş-i ʿitābın ḫayāl idüp
Ol gül-ʿiẕār ṭūṭī-i zenbūrdur bañа (İzzet s.292)

İzzet Molla naziresinde, Gâlib'e ait orijinal bir hayal olarak görülen "ṭūṭī-i zenbūr" tamlamasındaki teşbih unsurunu bu beytinde küçük değişikliklerle fakat güçlü sanatkârlara mahsus, ancak "ilmâm" kabul edilecek bir tasarrufla yeniden ifade etmiş ve son derece başarılı bir tezatlı anlatım sağlamıştır. Gâlib'in, tasavvuftaki manevî yolculuğun mertebelerinden biri olan "havf" ve "recâ" ile ilgili olan bu beytinin aynı bütünlük içerisinde İzzet Molla'nın naziresinde ele alınması,

[6] Abdulkadir Gürer Şeyh Gâlib'in şiirlerindeki anlatım özellikleri üzerinde durduğu yazısında bu beytin şerhine yer vermiş ve buradaki "ṭūṭī-i zenbūr" tamlamasında ortaya konan teşbih unsuruyla Gâlib'in yeni bir hayale, daha doğrusu bir hayal tezadına ulaştığını ifade etmiştir. Gürer, Gâlib'in bu beyitte "hatt-ı leb"i "bâğ-ı vefâ"ya girmeye, yani "vuslat"a engel adeta yarısı arı, yarısı papağan mitolojik bir yaratık gibi tasvir ettiğini bunu da, "korku ve ümit arasındaki karmaşık duyguların alışılmamış bir teşbihle şiire yansıması" olarak gördüğünü belirtmiştir (Gürer 2000: 104).

İzzet Molla'nın hayalde ve üslûpta Gâlib'in takipçisi olduğunun delili olarak görülmüştür (Gürer 2000: 104).

Bu gazelin makta beytinde Gâlib'in Mevlana'yı anarak kendisini onun "sālik-i meczūb-ı ʿaşḳ"ı olarak görüp "jāle" ile teşbih içerisinde kullanması, İzzet Molla'nın naziresinde benzer bir kullanımla yer almıştır. İzzet Molla da ilgili beyitte Mevlana'yı anmış ve kendisini onun eteğine yapışan "ẕerre"ye teşbih etmiştir:

Mānend-i jāle sālik-i meczūb-ı ʿaşḳıyam
Ġālib dimem ki şems-i Ḫudā dūrdur bāña (Galib s.335)

Mānend-i ẕerre ṭutmışam eṭrāf-ı dāmenin
ʿİzzet ṣanur ki şems-i hüdā dūrdur bāña (İzzet s.292)

Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki İzzet Molla bu naziresinde Şeyh Gâlibin zemin şiirirnde kullandığı çeşitli unsurları kullanarak konu bütünlüğünü yakalamaya çalışmış ancak Gâlib'deki anlam derinliğine ve tasavvufî edaya ulaşamamıştır.

Şeyh Gâlib'in Mevlânâ için yazdığı yekâhenk gazelini yine aynı eda ile tanzir eden İzzet Molla, naziresinde Gâlib'de olduğu gibi hem Mevlânâ'ya bağlılığını bildirmekte hem de Gâlib'in şairliği karşısında duyduğu saygıyı dile getirmektedir. İzzet Molla, bu naziresinde konu birliğinin yanında Gâlib'in zemin şiirindeki redif, söyleyiş, hayal, mazmun, kelime kadrusu bv. bir çok unsuru da kullanmıştır:

Efendimsin cihānda iʿtibārum varsa sendendür
Miyān-ı ʿāşıḳānda iştihārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Benüm ey mihr-i enver her ne varum varsa sendendür
Felekde ẕerre deñlü iʿtibārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Yukarıda verilen beyitler her iki gazelin matla beyitleridir. Nazirelerde matla beyitleri arasındaki benzerliklerin sık görüldüğüne daha önce dikkat çekmiştik. Gâlib gazeline Mevlânâ'ya hitaben "efendimsin" diye başlamakta, "cihandaki itibarını" ve "âşıklar arasındaki şöhretini" ona bağlamaktdır. İzzet de naziresine Mevlânâ'ya hitaben "ey mihr-i enver" diye başalamakta, bu dünyadaki "bütün varını" ve "felekdeki zerre kadar itibarını" ona bağlamaktadır.

Bir başka beyitte Gâlib'in, "gülistân-ı hayâl" ve "nev-bahâr" ifadelerinin İzzet Molla'nın naziresine benzer bir şekilde "bahâr", "lâle-zâr" ve "cûybâr" olarak yansıdığını görüyoruz:

Viren bu ṣūret-i mevhūma revnaḳ reng-i ḥüsnüñdür
Gülistān-ı ḫayālüm nev-bahārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Senüñ dāġ-ı ġamuñdur çaġladan ḫūn-ābe-i eşküm
Bahārum lāle-zārum cūy-bārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Aynı nazirenin bir başka beytinde, Gâlib'in "ömür sermayesi içerisinde" elde ettiği "kâr"ı Mevlânâ'ya bağlamasıyla; İzzet'in, "gam limanında (pazarında)" elde ettiği "kazanç ve kârı" Mevlânâ'ya bağlaması oldukça benzer ifadelelerle verilmiştir:

Benüm feyż-i ḥayātum ḥāṣıl-ı rūh-ı revānumsın
Eger ser-māye-i ʿömrümde kārum vārsa sendendür (Gâlib s.383)

Nuḳūd-ı eşkümi ser-māye itdüm kāle-i ʿaşḳa
Bu bender-gāh-ı ġamda kesb ü kārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Gâlib, gazelinin makta beytinde, Mevlânâ'nın adını anarak ona bağlılığını bildirmiş, "başında bir iftihar külahı varsa" onunda Mevlânâ'ya ait olduğunu ifade etmiştir. Bu külah onun Mevlevî olduğunu gösteren mevlevî sikkesi olmalıdır. Gâlib'in iftihar ettiği şey Mevlevîliktir. İzzet ise, naziresinin son iki beytini Mevlânâ'ya ayırmış mahlas beytinde, "onun kapısından gayrı sığınacak yerinin olmadığını", "bu dünyada yeri ve yurdu varsa" onun sayesinde olduğunu dile getirmiştir. Ziyade beyitte de onun "bendesi" olduğunu belirterek matla beytinde verdiği mısrayı tekrarlamış ve "felekde zerre kadar itibarı varsa" onun da Mevlânâ'ya ait olduğunu pekiştirmiştir:

Sañadur ilticāsı bu Ġālib'üñ yā ḥażret-i Monlā
Başumda bir külāh-ı iftiḫārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Ḳapuñdan ġayrı yoḳdur bir penāhı ʿİzzet'üñ Pīr'üm
Bu kişverde eger dār u diyārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Çerāġ-ı Şems-i dīnem bendeñem yā Ḥażret-i Ḥünkār
Felekde z̲erre deñlü iʿtibārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Yukarıda verilen beyitlerde görüldüğü gibi İzzet, Gâlib'in söylediklerini farklı kelimelerle benzer şekilde yeniden ifade etmektedir. Beyitlerde murad olunan şey aynıdır: Mevlânâ'nın her iki şairin de bu dünyadaki itibarlarının müsebibi oluşu.

İzzet Molla, Şeyh Gâlib'in "*-dür ḥalḳa-i tevḥīd"* redifli tasavvufî içerikli bir gazelini yine aynı konu bütünlüğü içerisinde benzer ifadeler kullanarak tanzir etmiştir:

Ḥalāvet bulmaġiçün ehl-i z̲ikrüñ ṭabʿ-ı şīrīni
*Müzeyyen t̲abla-i ḳand u şekerdür ḥalḳa-i tevḥīd*m *(Gâlib s.365)*

Mez̲āḳ-ı cāna t̲op ḥelvā-yı terdür ḥalḳa-i tevḥīd
Sirişk-i çeşm ile ş̲īr ü şekerdür ḥalḳa-i tevḥīd (İzzet s.335)

Güşāde süfre-i inʿām-ı ehlu'llāhdur zāhid
Miṣāl-i t̲abla-i ḳand u şekerdür ḥalḳa-i tevḥīd (İzzet s.335)

Gâlib, gazelinde "halka-i tevhîd"i (tasavvuf ehlinin halka oluşturacak şekilde toplanıp Allâh'ı zikretmesini) şeker ve tatlılarla donatılmış bir tabla (sofra) olarak nitelendirmiştir. İzzet de naziresinde "halka-i tevhîd"i Gâlib'inkine benzer bir şekilde "ṭabla-i ḳand u şeker", "şîr ü şekker" ve "top helvâ-yı ter" gibi tatlı yiyeceklerle benzerlik kurarak tasvir etmiştir. İzzet, Gâlib'in bir beyitte içerisindeki ifadelerini iki beyte yayarak vermiştir. Bu da nazirelerde sık başvurulan yöntemlerden biridir.

Bunlardan başka Gâlib'in **"üstine gül"** redifli adeta bir "gül gazeli" diyebilceğimiz, bütün beytilerinde gülle ilgili çağrışımlara yer verdiği yekâhenk gazeli, İzzet Molla tarafında aynı bütünlük içerisinde tanzir edilmiştir:

Lafẓ-ı rengīn olur ebyāt-ı ḥayāl üstine gül
Ḥoş gelür gülşen-i fikretde n̲ihāl üstine gül (Gâlib s.490)

Döşeyüp bister ü bālīn-i viṣāl üstine gül
Örterem gelse o nev-reste n̲ihāl üstine gül (İzzet s.478)

Şeyh Gâlib, Bağdatlı Rûhî'nin sosyal eleştiri örneği olan ünlü terkîb-bendinin "yuf" redifli bendine benzer bir şekilde yazdığı "yūf" redifli ve feleğin cevr ü cefasına sitem içerikli yekahenk gazeli, İzzet Molla tarafından aynı redifle aynı konu bütünlüğü içerisinde tanzir edilmiştir:

Bi'llāh yuf bu şuʿbede-i hīçkāra yuf
Yuf ḳadr ü cāh u ṭanṭana-i iştihāra yuf (Gâlib s.460)

Bād-ı fiġān ile açılan gül-ʿizāra yūf
İbrām-ı ʿāşıḳ ile olan vaṣl-ı yāra yūf (İzzet s.442)

Matla Beyitlerinin Benzeşmesi

Matla beyitlerinin benzeşmesi nazirelerin tespitinde ve değerlendirilmesinde önemli bir ipucu niteliğindedir. Bu tarz bir nazirenin matla beyti ile zemin şiirin matla beyti arasında başta kâfiye kelimesi olmak üzere, tamlamalar, söyleyiş biçimleri, anlam ve mazmunlar açısından çok açık benzerliklerin olduğu görülmektedir. Nazirelerde en çok benzeşen beyitlerin matla beyitleri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu benzerlik bazen bir beyit ya da mısra tazmini şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerde bu tür matla benzerliklerinin olduğunu görmek mümkündür. Matla beyitlerinin tamamı yukarıda verildiğinden burada sadece örnek birkaç beyte yer verilecektir.

Aşağıda matla beyitleri verilen nazirelerde İzzet, Gâlib'in birinci mısrada kullandığı kelimelerin bir iki kelimesini değiştirerek aynen kullanmıştır. Bu şekilde mısra tazminine yakın benzerliğin nazirenin matla beytinde yer alması şairin, bilerek özellikle yer verdiği bir kullanımdır:

Fecr oldı āşikār sefīd ü siyāh u sürḫ
Çerḫ oldı pür-nigār sefīd ü siyāh u sürḫ (Gâlib s.362)

Ebr oldı āşkār sefīd ü siyāh u sürḫ
Reng aldı nev-bahār sefīd ü siyāh u sürḫ (İzzet s.333)
***
Efendimsin cihānda iʿtibārum varsa sendendür
Miyān-ı ʿāşıḳānda iştihārum varsa sendendür (Gâlib s.383)

Benüm ey mihr-i enver her ne varum varsa sendendür
Felekde ẕerre deñlü iʿtibārum varsa sendendür (İzzet s.379)

Matla beyitleri arasındaki benzerliğin sadece kelime kadrosuyla sınırlı bir benzerlik olmadığını belirtmek gerekir. Aşağıdaki beyitlerde Gâlib'in "mehtâb" ve "girdâb" kelimeleri etrafında oluşturduğu hayali, İzzet de farklı kelimelerle benzer şekilde ifade etmiştir:

Sāġar ḥabāb-ı mevce-i meh-tābdur bu şeb
Fānūs baḥr-i nūrda gird-ābdur bu şeb (Gâlib s.349)

Gülşen ki ġarḳ-ı ḳulzüm-i meh-tābdur bu şeb
Āġūş-ı ġonçe bülbüle gird-ābdur bu şeb (İzzet s.305)

Mısra Benzerliği

Bazı şairler, tanzir ettikleri şiirin bir beytini ya da bir mısrasını tazmin yoluyla nazirelerinde kullanmaktadırlar. Bu uygulama nazirelerin tespitinde bir ipucu niteliği taşımaktadır. Şeyh Gâlib'in zemin şiirlerindeki bazı mısraların İzzet Molla'nın nazirelerinde "tazmin"e yakın bir bernzerlik

içerisinde kullanıldığı görülmüştür. Bu kullanım İzzet Molla'nın şiirlerinde Şeyh Gâlib'in izlerinin takibi açısından önem taşımaktadır. Tespit edilen benzer mısralar aşağıda verilmiştir:

Ben söyledüçe şevḳ ile bülbül ḫāmūş idi (Gâlib s.584)

Ben söyledükce derdümi bülbül ḫāmūş idi (İzzet s.577)
*
Bīhūde Ġālib efġān idersin (Gâlib s.521)

Bī-hūde ey dil efġān idersin (İzzet s.515)
*
Rind maġşūşdan olmaz maḥẓūẓ (Galib s. 454)

Naḳd-i maġşūşdan olmaz maḥẓūẓ (İzzet s.432)
*
Baḥr-i pür-cūşdan olmaz maḥẓūẓ (Galib s. 454)

Dil-i pür-cūşdan olmaz maḥẓūẓ (İzzet s.432)
*
ʿAşḳ-ı Mevlānā'ya mahremdür göñül (Gâlib s.491)

Sırr-ı Mevlā'ya maḫremdür göñül (İzzet s.479)
*
Ehl-i derde yār u hem-demdür göñül (Gâlib s.491)

Her dem ehl-i derde hem-demdür göñül (İzzet s.479)
*
Zīver-i bāzār-ı güstāḫī menem (Gâlib s.503)

Ḫāce-i bāzār-ı güstāḫī benem (İzzet s.498)
*
Gencīneñ olsam vīrāñ idersin (Gâlib s.521)

Gencīneñi hā vīrān idersin (İzzet s.515)

Söyleyiş Benzerliği

Söyleyiş özellikleri başka bir deyişle "ifade biçimi" şairlerin üslûplarının önemli bir parçasıdır. Zaten nazirecilikteki asıl amaç şairin kendi üslûp özelliklerini ortaya koymak ve sanatçı kişiliğini göstermektir. Nazirelerin söyleyiş özellikleri açısında karşılaştırılması bize aynı konuyu hangi şairin daha güzel söylediği yönünde ipuçları vermektedir. Nazireler arasında yapılan karşılaştırmada Şeyh Gâlib'in zemin şiirlerinde kullandığı çeşitli şöyleyiş özelliklerini İzzet Molla'nın aynen veya benzer bir şekilde nazirelerinde kullandığı görülmüştür.

Aşağıdaki beyitte "aşığın sevgiliye canını feda etmesi" şeklindeki temel söylem, Gâlib'de "Ey şîrîn dudaklı sevgili bu can sana feda olmak ister" biçiminde; İzzet Molla'da ise "(ey sevgili) bülbülün bir canı vardı onu da sana feda etti" biçiminde ifade edilmiştir:

Cān olmaḳ ister ey leb-i şīrīn fedā saña
Düşdi yine amān amān bir recā saña (Gâlib s.349)

Bir cānı vardı itdi hezāruñ fedā saña
İnṣāf virsün ey gül-i raʿnā Ḫudā saña (İzzet s.297)

"Şem" ve "pervane" arasındaki ilişkinin ifade edildiği aşağıdaki beyitte, Gâlib, "açılmamış goncanın ışığı etrafında pevanenin dolaşmasının abes" olduğunu söylemekte; İzzet ise aynı söylemi "ışığı olmayan eskimiş mumun etrafında pervenenin dolaşmasının abes" olduğu şeklinde ifade etmektedir:

Sü ḫan-ı nāz gerek ḥāl ne lāzım o lebe
Şuʿle-i ġonçe-i ne-ş'küfteye pervāne ʿabeṣ (Gâlib s.358)

Āteş-i ʿaşḳ gerek dilde ki āh eyleyesin
Şemʿ-i efsürde-i bī-şuʿleye pervāne ʿabeṣ (İzzet s.319)

Aşağıdaki beytin temel söylemi olan "Sevgilinin perçeminin kokusu" Gâlib'de "dehri baştanbaşa kokulandırırken"; İzzet'de "dünyadaki bütün sünbülleri kıskandırmaktadır"

Ṣaḥn-ı gülşenden dimāġ-ı ḳubbe-i eflāke dek
Eyledi başdan başa dehri muʿaṭṭar perçemüñ (Gâlib s. 473)

Reşk-i sünbül-zār-ı ʿālem oldı ṭabʿı ʿİzzet'üñ
Sāha-i endīşesin ḳılmış muʿaṭṭar perçemüñ (İzzet s.462)

Hayal Benzerliği

Gâlib'in "üstine gül" redifli gazelinde kullandığı "gül" ile ilgili hayaller, İzzet Molla'nın naziresinde de farklı çağrışımlar uyandıracak şekilde kullanılmıştır. Şeyh Gâlib'in aşağıdaki beyitte "hayallerle süslü beyitlerin üzerindeki gülün onu güzel sözler haline getirdiği" ve "fikret-i gülşen"de fidanların üzerindeki gülün çok hoş durduğu şeklindeki gül ile ilgili hayalleri, İzzet Molla'da "visal döşeğinin üstüne gül döşemek" ve "taze fidan (sevgili) üzerine gül örtmek" gibi hayallere konu edilmiştir:

Lafẓ-ı rengīn olur ebyāt-ı ḫayāl üstine gül
Ḫoş gelür gülşen-i fikretde nihāl üstine gül (Gâlib s.489)

Döşeyüp bister ü bālīn-i viṣāl üstine gül
Örterem gelse o nev-reste nihāl üstine gül (İzzet s.478)

Aşağıdaki beyitlerde ortak hayal unsuru sevgilinin "nigeh"i (bakışı)'dir. Şeyh Gâlib'in beytinde "nigeh"in güvercinle ilgili hayallere konu edilişi; İzzet'in beytinde de benzer hayal unsurları ile karşımıza çıkmaktadır:

Kebūd çeşmüñ idüp cilveger per-i nigehüñ
Peyām-ı göklere irdi kebūter-i nigehüñ (Gâlib s.474)

Hevālanur yine dil hem-çü mürġ-ı āvāre
Ḳonarsa bām-ı ḫayāle kebūter-i nigehüñ (İzzet s.459)

Aşağıdaki beyitlerde ortak hayal unsuru olan "çeşm-i kebûd" (sevgilinin gök rengi gözleri) Gâlib'de aşığın sinesini sümbül-zâra çevirmiş (yaralarla doldurmuş), feleğin belalarını bile çaresiz

bırakmıştır. İzzet'in beytinde ise "çeşm-i kebûd" gönül aynasını paslarla doldurmuş ve mavi gökyüzünü aşığın gözünde karanlık etmiştir:

Ḥarīm-i sīne sünbülzārdur çeşm-i kebūdından
Belā-yı āsmān bī-zārdur çeşm-i kebūdından (Gâlib s.538)

Göñül mirʿāt-ı pür-jengārdur çeşm-i kebūdından
Gözümde çerḥ-i nīlī tārdur çeşm-i kebūdından (İzzet s.523)

Telmih Benzerliği

Zemin şiirle nazireler arasındakı ortak bağlardan birisi şüphesiz telmihlerdir. Divan şairinin ortak hazinesi durumunda olan telmih unsurları, şiire yansıyış biçimiyle özgünlük kazanmakta ve bir üslûp özelliği haline gelmektedir. Diğer edebî sanatlara göre şiir içerisindeki konumunun çok daha belirgin olması, nazirelerin tespiti ve karşılaştırılması açısından önem taşımaktadır.

Yaptığımız karşılaştırmada, Şeyh Gâlib'in kullandığı telmih unsurlarının İzzet Molla'nın nazirelerinde benzer bir şekilde yer aldığı görülmüştür.

Âyet ve Sûre Adları: Divan şiirinde çeşitli olumsuz kullanımlarla karşımıza çıkan "hat" kelimesi (sevgilinin yüzündeki yeni çıkmaya başlayan siyah tüyler) Gâlib'in *"itdi hat"* redifli gazelinde Kur'an'daki bazı sûre ve âyet adlarına telmih yapılarak ele alınmıştır. Gâlib, bir beytinde "hat"ı, güzellik kitabının ayetlerini (*Āyet-i Furḳān-ı ḥüsn)* sihir olarak yorumladığı için "kâfir" olarak nitelendirmiş, bir başka beytinde ise "*Sûre-i Şems'i* (Güneş Suresi) "zulmet" (karanlık) olarak tefsir etmesi yönü ile aşığın vuslatına engel olmakla suçlamıştır:

Zülfveş kāfirdür ol da meẕheb-i ʿuşşāḳda
***Āyet-i Furḳān**-ı ḥüsne siḥr taʿbīr itdi ḫaṭ (Galib s.451)*

Ḳaldı daʿvāmuz ḳıyāmet rūzınuñ aḫşāmına
***Sūre-i Şemsi** bu gün ẓulmetle tefsīr itdi ḫaṭ (Galib s.451)*

İzzet Molla da naziresinde Gâlib'de olduğu gibi "hat"ı bazı sûre ve âyet adlarına telmih yaparak ele almış ve onu *"Sûre-i Necm*"i "Duhân" olarak tesfir ettği ve sevgilinin yanağındaki "Âyet-i nûr"ı kaybettiği için kâfir olarak vasıflandırmıştır:

Baḥsümüz noḳṭa-i ḫālinde idi ġayb itdük
Sūre-i Necm'de **tefsīr-i Duḫān** eyledi ḫaṭ (İzzet s.430)

Āyet-i nūr-ı ruḫ-ı yāri nihān eyledi ḫaṭ
Küfrini ʿāḳıbetü'l-emr ʿayān eyledi ḫaṭ (İzzet s.430)

Hz. Mûsâ: Aşağıdaki beyitte Gâlib "tecellî-i cemâl", "vâdî-i tekellüm" ve "hitâb" kelimeleri ile Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağında Allâh ile konuşmasına telmihte bulunmuştur. Bu olay kısaca şöyledir: Hz. Mûsâ Hak'tan kendisini göstermesini istemiş, Cenâb-ı Hak da Tûr Dağı'na tecelli edince Mûsâ dayanamayıp kendinden geçmiştir. Hz. Mûsâ bundan dolayı "Kelîm" ve "Kelîmullâh" ünvanlarını almıştır. [7]

[7] Bu olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim bana kendini göster (erinî), seni göreyim dedi. Rabbi: Sen beni asla göremezsin (lenterânî), fakat şu dağa bak, eğer o yerinde dura bilirse sen de beni göreceksin" buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti. Mûsâ da baygın düştü. (A'raf, 7/243)

İzzet Molla da aynı telmih unsuruna, ilgili ayetteki Hz. Mûsâ'nın Allâh'ı görmek istemesini ifade eden "erinî" (bana kendini göster) kelimesini iktibas ederek ve "taleb-i vasl", "hitâb" kelimelerini kullanarak naziresinde yer vermiştir:

Şāyeste degülsek de tecellī-i cemāle
Vādī-i tekellümde sezāvār-ı ḫitābuz (Gâlib, s.436)

Gerçi "erinī" ile feraḥ-yāb-ı ḫitābız
Lākin taleb-i vaṣlda maḥcūb-ı ʿitābız (İzzet s.410)

Gâlib, bir başka şiirinde yine aynı olaya telmih yaparak Allâh'ın Hz. Mûsâ'ya hitaben söylediği "lenterânî" (sen beni asla göremezsin) ifadesini iktibas etmiştir:

Len terānīdür bañā vaʿd-i viṣāl
Ṭālib-i dīdār-ı güstāḫi menem (Gâlib s.503)

Câm-ı Cem, Piyâle-i Fağfûr: Gâlib, bir beytinde, "Cem" ve "piyale-i fağfūr" kelimeleri ile şarabın mucidi olarak bilinen Cem'e ve ve kâsesi ile ünlü olan Çin hükümdarı Fağfur'a telmihte bulunmuştur. İzzet Molla, naziresinde "Cem" kelimesinin yerine onunla özdeşleşmiş olan kadehini yani "Câm"ı ve Gâlib'deki "piyale-i fağfūr"u aynen kullanmak suretiyle naziresinde benzer telmih unsuruna yer vermiştir:

Çekmem ḫumār-ı çīn-i cebīn ser-güẕeşt-i Cem
Naḳş-ı gül-i piyāle-i faġfūrdurdur bañā (Galib s.335)

Cām-ı ümīdüm eyledi işkeste seng-i yeʾs
Keff-i yedüm piyāle-i faġfūrdur bañā (İzzet s.292)

Mansur: Şeyh Gâlib'in şiirlerinde ünlü sûfî Hallac-ı Mansur'a sıkça rastlanmaktadır. Bu durum, onun Sebk-i Hindî kültüründen edindiği Mansur menkıbelerine ve Mevlânâ etkisine bağlanmaktadır. Gâlib'in, sırrını başkasına açıklamanın tehlikeli oluşuna işaret ederek Mansur'u en çok kullanan şairlerin başında geldiği söylenmektedir (Genç 2011: 102). Gâlib, Mansur'a telmihte bulunduğu aşağıdaki beyitte; aşkı, Mansur'un yakıldığı ateş gibi düşünmektedir. İzzet Molla ise beytinde, "eşk"i (gözyaşlarını), aşk sırlarını açıkladığından dolayı bakış ipinde Mansur gibi dara çekilmiş olarak hayal etmektedir:

ʿAşk āteş-i tecellī-i Manṣūr'dur bañā
Her çūp-ı dār bir şecer-i Ṭūr'dur bañā (Gâlib s.335)

İfşā-yı rāz-ı ʿaşḳ ile bend oldı dāra eşk
Tār-ı nigehde her biri Manṣūr'dur bañā (İzzet s.292)

İzzet Molla'nın farklı bir naziresinden alınan ve "Mansur" ile ilgili telmih unsurlarına yer verdiği beyitlerde, şair kendisini aşığın yerine koymuş, aşk sırlarını açıklamakla Mansur'un rütbesine ulaştığını ve aşk sırlarını açığa vurmayı Mansur'dan öğrendiğini ifade etmiştir:

Rütbe-i ʿulyāmı sor Manṣūr'dan
Ser-firāz-ı dār-ı güstāḫī benem (İzzet s.498)

Ḥaḳ bu kim Manṣūr'dan aḫz eyledüm
Kāşif-i esrār-ı güstāḫī benem (İzzet s.498)

Hz. Süleyman, Kays (Mecnun): Şeyh Gâlib, "*idi Kays*" redifli gazelinde, redifin Leyla ve Mecnun hikâyesindeki çeşitli olaylara telmihte bulunmuştur. İzzet Molla'nın aynı redifle yazdığı nazirede de benzer telmih unsurlarına yer verdiği görülmüştür. Aşağıdaki beyitte Gâlib, Kays (Mecnun)'ı "aşk devletinin sultanı" olarak görmüş ve onu hükümdarlığı ile ünlü Süleyman Peygamber'e ait teşbih etmiştir. Beyitte Hz. Süleyman'ın peri askerlerine ve kuşlar topluluğuna hükmetmesine telmih yapılmıştır. İzzet Molla'nın beytinde ise Kays aşk ülkesinin sultanı olarak görülmüş ve Hz. Süleyman'ın ünlü tahtına telmih yapılmıştır:

Ḫayl-i mürġāna perī cündine sulṭān idi Ḳays
Devlet-i ʿaşkda gūyā ki Süleymān idi Ḳays (Galib s.439)

Kendi taḫt-ı diline bir ulu sulṭān idi Ḳays
Kişver-i ʿaşka o żaʿf ile nigehbān idi Ḳays (İzzet s.415)

Aşağıdaki beyitte Gâlib'in, aşk derdinden kurtulması için Mecnun'un Kâbe'ye götürülmesi ve onun Kâbe'yi tavaf etmeden çöllere geri dönüşü olayına yapyığı telmih İzzet Molla'nın beytinde de kullanılmıştır:

Mevlevī gibi ṭavāf itmedi beyt-i dilini
Gerçi ser-geşte idi bādiye-cevlān idi Ḳays (Galib s.439)

Düşdigi yerde arar gāʿibi ʿİzzet arayan
Kaʿbe'den semt-i beyābāna girīzān idi Ḳays (İzzet s.415)

Nişabur Şehri: Gâlib'in "Hind Üslûbu"nun da etkisiyle bir kaç değişik şekilde anlamlandırmaya müsait olan (Pala 2003; Doğan 2006) aşağıdaki beytinde kullandığı "Nişâbûr" şehri ile ilgili telmih unsuru, İzzet Mollanın da naziresinde de benzer şekilde yer almıştır. Gâlib'in "ṣabāḥ-ı Nişābūr" tamlamasıyla gün doğumunda dünyanın en parlak mekânının Nişabur şehri olduğu inanışına ve "teb-lerze-zād" tamlamasındaki "lerze" (titreyiş) kelimesiyle Nişabur'un meşhur zelzelelerine telmihte bulunmuştur. İzzet Molla nazirsinde "arż-ı Nişābūr" tamlaması ve "ditremek" kelimesiyle sadece Nişabur'un zelzelelerine telmihte bulunmuştur:

Teb-lerze-zād o gevher-i ġaltān-ı ġurbetem
Mehd-i ṣadef ṣabāḥ-ı Nişābūr'dur baña (Galib s.335)

Serdī-i iftirāḳuñ ile ditredükce dil
Her ḳanda olsam arż-ı Nişābūr'dur baña (İzzet s.292)

Paralel ve Ortak Söz Yapıları

Beytin mısraları arasındaki söz ve anlam paralelliği ya da simetrisinin, beytin anlamının anlaşılıp açıklanmasında, düzenlenip düzeltilmesinde türlü ipuçları ve kanıtlar taşıdığı söylenmektedir. Mısralar arsındaki paralelliklerin, anlamı pekiştirmesi yanında, aynı söyleyiş kalıbının arka arkaya tekrarlanması da beyte hoş bir ahenk ve etkileyici bir ritim sağlamaktadır. (Dilçin 2000: 33). Bazı şairlerin üslubunun en güçlü göstergelerinden olan bu paralel ve ortak söz yapılarının nazireler arasında yapılan karşılaştırma ve değerlendirmelerde de belirleyici rol oynadığı düşünülmektedir.

Yapılan karşılaştırmada, Şeyh Gâlib'in zemin şiirlerinde yer yer başvurduğu paralelizm, simetri ve ortak söz yapıları gibi üslûp özelliklerinin İzzet Molla'nın nazirelerinde de kullanıldığı

tespit edilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde Gâlib'in kullandığı paralel söyleyiş özelliklerinin İzzet Molla'nın nazirelerine yansıması tablolar halinde gösterilmiştir:

Fecr oldı āşikār sefīd ü siyāh u sürḫ
Çerḫ oldı pür-nigār sefīd ü siyāh u sürḫ (Gâlib s.362)

Ebr oldı āşkār sefīd ü siyāh u sürḥ
Reng aldı nev-bahār sefīd ü siyāh u sürḫ (İzzet s.333)

fecr	*ol-*	*āşikār*	*sefīd ü siyāh u sürḫ*
çerḫ	*ol-*	*pür-nigār*	*sefīd ü siyāh u sürḫ*
ebr	ol-	āşkār	*sefīd ü siyāh u sürḫ*
reng	al-	nev-bahār	*sefīd ü siyāh u sürḫ*

***

Ḥarīm-i sīne sünbülzārdur çeşm-i kebūdından
Belā-yı āsmān bī-zārdur çeşm-i kebūdından (Gâlib s.538)

Gönül mirʿātı pür-jengārdur çeşm-i kebūdından
Gözümde çerḥ-i nīlī tārdur çeşm-i kebūdından (İzzet s.523)

ḥarīm-sīne	*sünbülzār*	*çeşm-i kebūd*
belā-yı āsmān	*bī-zār*	*çeşm-i kebūd*
gönül mirʿātı	pür-jengār	*çeşm-i kebūd*
çerḥ-i nīlī	tār	*çeşm-i kebūd*

***

Ḫayl-i mürġāna perī cündine sulṭān idi Ḳays
Devlet-i ʿaşḳda gūyā ki Süleymān idi Ḳays (Gâlib s.439

Kendi taḫt-ı diline bir ulu sulṭān idi Ḳays
Kişver-i ʿaşḳa o żaʿf ile nigehbān idi Ḳays (İzzet s.415)

ḫayl-i mürġān perī cündi	*sulṭān*	*idi*	*Ḳays*
devlet-i ʿaşḳ	*Süleymān*	*idi*	*Ḳays*
kendi taḫt-ı dili	sulṭān	*idi*	*Ḳays*
kişver-i ʿaşḳ	nigehbān	*idi*	*Ḳays*

Nazire Yazılan Şairin Adının Anılması

Nazirecilik geleneğinde nazire yazılan şairin adını anmak bir kural değildir. Ancak şairlerin bazen nazire yazdığı şaire meydan okumak bazen de onu saygıyla anmak için adını naziresinde andığı görülür. Şayet gelenekte bu uygulama bir kural haline gelseydi o zaman kimin kime ne kadar nazire yazdığı, üslûplarının oluşumunda kimlerin etkili olduğu daha netlik kazanacak, kısaca şairlerin sanatlarının gelişim çizgisi daha rahat takip edilebilecekti. Ayrıca nazirecilik konusunda şüpheyle karşılanan birçok husus da kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktı.

Eski Türk edebiyatı alanında yapılan bazı çalışmalarda, şairlerin edebi kişilikleri ve üslûpları değerlendirilirken "nazire yazdığı şairler ve nazirecilikleri" gibi başlıklar altında konuyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler verilirken ya şairin bizzat nazire olduğunu belirttiği, ya da nazire mecmualarında yer verilen nazirelerden hareket edilmektedir. Bazen de sadece kaynakların herhangi bir kanıt göstermeden onların nazirecilikleri ile ilgili verdiği birbirinin tekrarı olan bilgiler aktarılmaktadır. İzzet Molla için şiirlerinin yüzde sekseninin nazire olduğunun söylenmesi gibi.

Yapılan karşılaştırmada İzzet Molla'nın Şeyh Gâlib'e yazdığı 50 nazireden sadece 10'unda Gâlib'in adını andığı görülmüştür. Bu on nazirenin 7'sinde Gâlib'in adının geçtiği beyitlerde Mevlânâ'nın adının da "Mevlânâ" "Monlâ", "Şems", "Mürşid-i Rūm" şeklinde yer aldığını görüyoruz. Bu beyitler aşağıda verilmiştir:

Maġlūb iken hünerde o sulṭān-ı aʿẓamuñ
Ġālib ḳadar ʿ ināyeti mevfūrdur baña (İzzet s.292)
***
ʿİzzet cenāb-ı Ġālib'e bāġ-ı behiştde
Benden peyām-ı ḥasreti virmez mi rūzgār (İzzet s.377)
***
Sāye-i Monlā'da gerçi Ġālib bulmış iʿtibār
Şimdi bu devrin de ʿİzzet şāʿir-i mümtāzıdur (İzzet s.387)
***
Ġālib'deki feyżi baña baḫş eyledi Monlā
ʿİzzet nesaḳ-ārā-yı ḳalem-dān-ı cevābuz (İzzet s.410)
***
Olsa Ġālib gibi bu ḫāke de Şems'üñ naẓarı
Baḳ ne güller bitirür bāġ-ı belāġ-ı elfaẓ (İzzet s.431)
***
Dönerdi Ġālib'e ey Şems-i ẕerre-perver-i dīn
Olursa ʿİzzet-i nā-çīz maẓhar-i nigehüñ (İzzet s.459)
***
Dirīġ-ı rıḥlet idince vekīl-i Mürşid-i Rūm
Cenāb-ı Ġālib-i muʿciz-edā imiş bildük (İzzet s.469)
***
Baña bir bu yetişür sāye-i Mevlānā'da
Ḳoḳlamam Ġālib-i rengīn-maḳāl üstine gül (İzzet s.478)
***
Nigāh-ı feyż-i Ġālib ḳıldı ʿİzzet naẓmumı rengīn
Ṣalā kim söylemek düşvārdur çeşm-i kebūdından (İzzet s.523)
***
Ḫāme-i Ġālib kim olmış pey-rev-i kilk-i Nedīm
ʿİzzetā ḫaddin mi gezmek ol süḫan-gūlarla sen (İzzet s. 514)

Yukarıdaki beyitlerin bazılarında İzzet Moll, "Gâlib'in Mevlana sayesinde itibar bulduğunu ve kendisinin de Mevlana sayesinde devrinin mümtaz bir şairi olduğunu", "Mevlana'nın Gâlib'deki feyzi kendisine bahşettiğini ve bu sebebden güzel şiirler yazdığını", "Mevlana'nın Gâlib'e ilham kıldığı gibi kendisine de ilham kıldığı takdirde niçe güzel şiirler yazacağını" ifade etmektedir. İzzet Molla, Şeyh Gâlib'in adını andığı beyitlerin hiç birisinde ona meydan okumamış, ondan daha güzel yazdığına dair ifadeler kullanmamıştır. Bir şeyh olarak ona saygı göstermiş, bir şair olarak büyüklüğünü takdir etmiş ve şiirlerine nazire yazmanın güç olduğuna işaret etmiştir.

Sonuç

İzzet Molla'nın *Bahâr-ı Efkâr* ve *Hazân-ı Âsâr* adlı divanlarındaki gazellerle *Şeyh Gâlib Divanı*'ndaki gazeller "nazirecilik geleneği" çerçevesinde karşılaştırılmıştır. Bunun sonucunda *Bahâr-ı Efkâr*'da Şeyh Gâlib'e yazılmış 50 nazire tespit edilmiştir. *Hazân-ı Âsâr*'da ise Şeyh Gâlib'e yazılmış nazireye rastlanmamıştır.

İzzet Mollanın etkilendiği ve nazire yazdığı şairlerin başında Şeyh Gâlib'in gelmesini "Mevlevî"lik ve Gâlib'in güçlü şairliğine bağlamak mümkündür.

Tespit edilen nazireler şekil ve muhteva özellikleri açısından karşılaştırıldığında şu sonuçlar elde edilmiştir:

1. İzzet Molla, Şeyh Gâlib'in gazellerini yine gazel nazım biçimiyle tanzir etmiş, onunla aynı redifleri kullanmıştır. 3 nazirenin kafiyesinin ve 1 nazirenin vezninin zemin şiirden farklı olduğu görülmüştür. Beyit sayısında ise tam bir birliktelik yoktur. İzzet Molla'nın nazirelerinin beyit sayısı çoğunlukla zemin şiirlerin beyit sayısından daha fazladır. Ayrıca İzzet Molla, Şeyh Gâlib'in, özellikle redifli gazellerine nazire yazmış ve bu sayede onun üslûbunu yakalamaya çalışmıştır.

2. Muhteva yönünden karşılaştırıldığında ise başta matla beyitleri olmak üzere çeşitli mısralar arasındaki benzerliğin dikkat çektiği görülmüştür. Gâlib'in yekâhenk gazellerinin, yine aynı konu bütünlüğü içerisinde tanzir edilmesi, İzzet Molla'yı edâ, hayal ve söyleyiş güzelliği açısından Gâlib'e yaklaştırmıştır. Gâlib'in gazellerinde kullanılan, telmih unsurlarının, paralel ve ortak söz yapılarının, mazmunların, kalıp ifadeler ve tamlamaların, İzzet Molla'nın nazilerinde benzer şekilde yer alması muhteva yönünden birlikteliğin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. İzzet Molla, Gâlib'in "Hint üslûbu"nun etkisiyle yazdığı tasavvufî gazellerinde konu bütünlüğünü yakalasada ondaki anlam derinliğine ve tasavvufî edaya ulaşamamıştır.

Bu karşılaştırma sonucuna göre; İzzet Molla hakkında söylenen, "istinsaha yakın bir tarz-ı telakkide" eskileri tanzir ettiği ve şiirlerinin yüzde 80'e yakınının nazire olduğu hükmünün çok gerçekçi olmadığını belirtmek gerekir. Zira İzzet Molla'nın, en fazla etkisinde kaldığı şairin Şeyh Gâlib olduğu düşünülürse ona yazdığı nazireler *Bahâr-ı Efkâr*'daki gazellerinin yaklaşık yüzde 10'una karşılık gelmektedir. Onun şiirleri, nazire yazdığı söylenen diğer şairlerle titiz bir karşılaştırmaya tabi tutulması halinde daha gerçekçi bir tablo ortaya çıkacaktır.

İzzet Molla'nın şiirlerinin çoğu nazire olsa bile şiirlerinin değerini düşürmez. Zira o, Şeyh Gâlib'e yazdığı nazirelerin hiç birisinde taklide ve tekrara düşmemiş bilakis zemin şiir kadar başarılı nazireler yazmıştır. Bu durum onu XIX. yüzyılda hayalde ve üslûpta Şeyh Gâlib'in en büyük takipçisi konumuna yükseltmiştir.

Biz bu gün, Divan şiirinin gelişim çizgisini daha sağlıklı takip edebilmek ve Divan şiirinin "özgünlük, etki, taklit" gibi çeşitli sorunlarına daha somut yaklaşımlar getirebilmek için nazirecilik geleneğini zengin bir kaynak olarak görüp, diğer karşılaştırma yöntemlerinin yanında bu gelenekten de yeterince faydalanmalıyız.

KAYNAKÇA

[DİLMEN] İbrahim Necmi (1338). **Tarih-i Edebiyat Dersleri,** C: 1, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

ARSLAN Mustafa (2007). **Muhyî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

BÜLBÜL İbrahim (1989). **Keçecizâde İzzet Molla,** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

CANPOLAT Mustafa (1995). **Ömer bin Mezîd Mecmmû'atü'n Nezâir,** Metin-Dizin-Tıpkı Basım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

CEYLAN Ömür ve YILMAZ Ozan (2005). **Hazana Sürgün Bahar, Keçeci zade İzzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr**, İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı.

DİLÇİN Cem, "Divan Şiirinde Paralel ve Ortak Söz Yapılarından MetinEleştirisinde Yararlanma", **Türkoloji Dergisi,** C.XIII, S.1 (2000), s.33-66.

DOĞAN Muhammet Nur (2006). **Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk**, İstanbul: Yelkenli Yayınevi.

GENÇ **İlhan "**Çiğnenmiş Sakızı Çiğnemeyenler: Nizâm-ı Cedid'in Şeyh Gâlib'i ve Cumhuriyet'in Âsaf Hâlet'i", **CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi,** Cilt: 9, Sayı: 2, (2011), s.92-105.

GÜRER Abdulkadir (1993). **Şeyh Gâlib Divanı (İnceleme-Metin)**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

GÜRER Abdulkadir, "Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde Bir Anlatım Özelliği", **Türkoloji Dergisi,** C: XIII, S: 1, (2000), s. 99-108.

Keçecizâde İzzet Molla (1255). **Bahâr-ı Efkâr,** Bulak.

KOCATÜRK Vasfi Mahir (1964). **Büyük Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi)**, Ankara: Edebiyat Yayınları.

KORKMAZ Ramazan (1988). **Keçecizâde İzzet Molla ve Mihnet-Keşân Üzerine Bir Araştırma,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.

KORKMAZ Ramazan. "Keçecizâde İzzet Molla (Hayatı-Sanatı-Edebî Kişiliği)", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** C.10, S.1 (2000), s.93-117.

KÖKSAL M. Fatih (2003). "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", **Diriözler Armağanı** (Haz. M. Fatih Köksal-Ahmet Naci Baykoca), Ankara, s.215-290.

KURNAZ Cemâl. "Osmanlı Şair Okulu", **Journal of Turkısh Studıes/Türlük Bilgisi Araştırmaları,** Günay Kut Armağanı 27/II, (2003), s.403-420.

MACİT Muhsin (1996). **Divân Şiirinde Âhenk Unsurları,** Ankara: Akçağ Yayınları.

MORKOÇ (ERTEK), Yasemin (2003). **Eğirdirli Hacı Kemal'in Câmi'ün-nezâ'ir'i (Metin ve Mecmua Geleneği Üzerine Bir İnceleme)**, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir.

OKÇU Naci (1993). **Şeyh Gâlib (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri,Şiirlerinin Umumî Tahlîli ve Divânın Tenkidli Metni)**, C: I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

OKÇU Naci, "Keçeci-zade İzzet Molla", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C: 23, Ankara 2001, s. 562.

ÖZYILDIRIM Ali Emre (2002). **Keçeci-zade İzzet Molla'nın Mihnet keşân'ı ve Tahlili,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

PALA İskender. "İncinin Doğuşu" **Zaman Gazetesi,** 04.12.2003 Perşembe.

ŞAHİN Ebubekir Sıddık (2004). **Keçeci-zade İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkâr ve Hazân-ı Âsâr,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

TANPINAR A. Hamdi (1976). **19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

TOLASA Harun (1983). **Sehî, Latîfî, Âşık Çelebî Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi,** İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.283-290 , TURKEY

DİLİN İŞARET SİSTEMİYLE DİLİN DAMGA SİSTEMİ ARASINDAKİ MESELELERİN İLİŞKİSİ HAKKINDA

Bekmağanbetov ŞANJARHAN[*]
Çev. Emine ATMACA[**]

ÖZET

Bu makalede, genel dil bilimin temel konularından biri kabul edilen dilin *'damga sistemi'* üzerinde durulmuştur. Dil damgalarından ve bu damgaların belli özelliklerinden söz edilmiştir. Türk'ün düşüncesinde *damganın* genişliği, büyüklüğü, derin ve anlamlı oluşu vardır. Çağdaş dil biliminde *damga* kavramı, Rusçada *znak 'simge',* İngilizcede *sign 'işaret'* kavramının yerine kullanılmaktadır. Makalede, dünyevî temel ile ortaya çıkan UP *(âlem daire)* kavramı açıklandıktan sonra dilin damga/lar sistemi üzerine oturtulduğundan söz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Damga, mühür, gösterge sistemi, damga-işaret, nişan, UP 'âlem daire' kavramı, mantıki kavramlar (~temel kavramlar), dilin mantıki temelleri

ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ISSUES SIGN OF LANGUAGE SYSTEM AND STAMP OF LANGUAGE SYSTEM

ABSTRACT

In this article, it is elaborated that *'stamp system'* which is considered as one of basic issues of linguistics. Stamps of language and some particular features of these stamps are mentioned. In Turkish consideration, there are dimension, size of *stamp* and the *stamp's* being profound and substantive. In modern linguistics, notion of stamp is used instead of notion znak *'symbol'* in Russian, and notion sign *'sign'* in English. In the article, after the explanation of the notion of UP *(flat universe)* emerged with worldly basis, it is made mention that language is all associated with the stamp system(s).

Key words: Stamp, seal, signe system, stamp-sign, engagement, UP 'world is flat'notion, locical concepts, (~based on the basic concepts of the apparent), logical basics of language

Dilin değişen yapısı Rus dil biliminde kalıplaşmış biçimde *„dilin işaret sistemi",* Kazak Türkçesi dil biliminde *„damga sistemi"* olarak ele alınmaktadır. Dilin damga düzeni sırasına bakıldığında Kazak Türklerine özgü (Türklük) *„damga"* kavramıyla Batı ve Rus dil bilimindeki *„znak"* kavramı arasında büyük ve son derece önemli bir farkın olduğu görülür. Ancak bu durum,

[*]Kazakistan Kızılorda Korkut Ata Devlet Üniversitesi Kazak Tarihi ve Dili Fakültesi, Kazak Dili Bölümü Öğretim Üyesi.
[**] Dr., Sakarya Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: eatmaca@sakarya.edu.tr

bugün bazı dilbilimciler tarafından pek dikkate alınmamıştır. Terminolojide karşılaşılan temel sorunlardan biri de genel dilin değişen yapısının derince analiz edilmemesidir.

Batı düşüncesinde ele alınan *simge ~ işaret „znak"* kavramının bizim düşüncemizdeki *işaret* (dille alakalı olduğunda „dilin işaret göstergesi") anlamı, dillik şartlı türlerinin değiştirilmesinden (değişkenlik (~zamenyayuşiy)) uzak değildir veya bundan çok da farkı yoktur. Buradaki *dillik damga (~tildik belgi)* kavramı, dil bilimindeki bilinen leksik *„kelime"* kavramıyla aynıdır. Ayrıca burada araştırmacılar tarafından eski zamandan bugüne kadar söylendiği gibi bir ayrım da söz konusu değildir. Bugünkü düşüncelerde dil damgası yani; *„dilin işaret sistemi"* sadece sözlük seviyesiyle sınırlandırılmıştır. Başka dil birlikleri, yukarıdaki dil birimlerini, (birleşik kelime, cümle, metin) içine almaktadır. F. dé Saussure de bugüne kadar dili, *damga (znak~işaret)* seviyesinde ele almıştır.

Dil işaretlerine verilen tanımlar temelinde "*„dil göstergesi"* nesne, özellik, gerçeğe dair ilişkiyi yansıtan maddi bir oluşumdur (~dilin iki yönlü birimidir); dil göstergeleri toplamda özel bir gösterge sistemini oluştururlar"[1] denmektedir. Kazak Türkçesi dil biliminde bu durum, *damga* terimiyle karşılanmıştır. Dil, nesnelerin duygu ve düşünce dünyamızda oluşturduğu kavramsal imgelerin karşımızdaki kişide canlandırılmasını sağlayan bir göstergeler dizgesi ~ bildirişim düzeneğidir. Dil göstergesi, – her yerdeki muhteva (işaretlerin)- düşüncelerin toplamıdır ve seslerden (~işaretlerden) meydana gelmiştir. Dil göstergesinin iki tarafıyla insan düşüncesindeki olay ve olgular tasvir edilir. Bu sebepten dillik göstergenin en sık kullanılan türü *„kelime"*dir.[2]

Dildeki her kelime veya dilin birlik düzenindeki herhangi bir başka dil unsuru (yardımcı kelime ~ birleşik kelime, söylem ~ cümle, metin), dillik-damga olarak belirlenecek olursa o zaman ortaya binlerce damga çıkardı. İnsanoğlu, bu damgaların (yardımcı kelime ~ birleşik kelime, söylem ~ cümle, metin) hepsini akılda tutmaya mecbur kalırdı. Fakat özel olarak Kazak Türk ulusunda, genel olarak bütün Türk topluluklarının halk diliyle söylendiğinde Türklük kavramlarında damga özelliği bu anlamına uygun değildir. Halk diliyle söylendiğinde Kazak Türklerinin çok eski zamanlarda yirmi bin atına ayrı ayrı damga/lar vurulmamış *tek bir damga* vurulmuştur. Yani; damgalar, önceden yalnızca boyların işareti olmuştur. Ayrıca, Kazak Türkleri, Türklük tanımında damga kavramına geniş ve derin bir anlam yüklemiştir. Damga kelimesi, Türklük düşüncesinde sadece tek bir isimdir. Ancak damganın isimlik vasfı, dilin pratik kullanımında değişmeli/işaretlemeli olarak adlandırılmasına uygun değildir. Burada damganın özelliğiyle anlatmak istediğimiz, *insanın psikolojik değişimiyle* alakalı olmasıdır.

Dilin işaret damga olarak adlandırılmasını - kendi düşüncemize göre- Batının simge ~ işaret *„znak"* kavramında aramak boşunadır. Batı, dilin damga sistemini –düşündüğümüzden- farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Yani bu konunun üzerinde tekrar durmak gerekir. Kazak Türkçesi dil biliminde önceden işaret ~ simge *„znak"* teriminin damga biçiminde çevrilmesinde dilimizdeki damga ***'tanba'*** kavramının son derece önemli bir özelliği dikkate alınmamıştır. İngilizcede *„sign"* biçiminde verilen bu kavram, Rusçada *„znak"* kavramına denktir. Kazak Türkçesinde damga kelimesi, yukarıda da bahsettiğimiz üzere çok geniş anlamlıdır. Bundan daha da önceki mesele terminoloji meselesidir. Yani Batı dil biliminde *„sign"* (simge ~ işaret*)* Rus dil biliminde simge ~ işaret *„znak"* olarak adlandırılan kavramın Kazak dil biliminde damga *„tanba"* terimini karşılaması doğru değildir. Bu durum, dil biliminde *„znak"* (simge ~ işaret) kavramının bugüne kadar tam anlamıyla açıklanmamasıyla ilgilidir.

([1]) Bolşoy Entsiklopediçeskiy Slovar, Yazıkoznaniye.- M.: Rossiyskaya Entsiklopediya, 1998, s. 167
([2]) Lingvistikalık Tüsindirme Sözdik, Sözdik- Slovar, Almatı 1998, s. 246

Damga kelimesinin dilimizdeki en temel anlamları, *„el damgalar"* kavramıyla ilgilidir. Damga kelimesinin Kazak Türkçesindeki en temel anlamları boyların/sülalelerin işareti, *"ruvlık*[3] *tanbalar"* ile ilgilidir. Kazak Türklerinin atlarına verilen damgalar da temelde belli bir sahibi bildirmek maksadını taşımaktadır. Damganın *„tarihî genetik'* özelliği, yakın asırlarda genel olarak insanoğlunun dünyayı anlamlandırma çabasıyla ilgilidir. Damga ve onun faydaları hakkında Kazak Türkleri efsanelerinde çokça örnek vardır; fakat bu makalemizde onların üzerinde durmayacağız. Bize göre **"*damganın temelinde genel olarak insanoğlunun ortak dünya görüşü, gelenek ve görenekte kutsal sayılan, derin sezgi gücüne dayalı özel işaretli biçimler*"** vardır.

Dilin damga sistemi hakkında anladığımız şey, çağdaş bilimdeki anladığımızdan tamamen başkadır. Damganın yeni özellikleri vardır. Kazak (Türklük) damgalarının bilinen en eski örnekleri, Bronz devrindeki *"Begazı Dendibay"* medeniyetinin kaynaklarında bulunmuştur. 1882- 1892 yıllarında N. F. Kastniye, Türk halklarına ait üç bine yakın damga örnekleri toplamıştır. En eski işaretler, ilk başta bir temel işaretten çıkıp, âlemdeki kavramları çeşitli yönleriyle tasvir edip anlatmaya yarayan sayılı işaret/ler sisteminden oluşmuştur. Biz bu düşünceyi, doğa olaylarının derin analizi sayesinde öğrendik.

Bilindiği üzere damga[4] kelimesi, köken bilgisinde ateşle yakmak[5] *(~otpen küydirüv)* anlamındaki *tam* kelimesi ile ilgilidir. Biz de aynı düşüncedeyiz. Bunun yanında onun başka varyantları da vardır. Örnek olarak *tanba* kelimesindeki *tan-* morfeminin *„tanımak, bilmek"* anlamında; *„-ba"* morfemini de *yazmak (tanba, görünüş, biçim)* biçiminde ele alabiliriz. Böyle olursa, en eski *tanbalar* sadece *tanba* değil, *„en eski yazmalar oldu"* şeklinde anlamamamız gerekir. İkinci hecedeki, *„-ba"* morfeminin *„yaradılış, olmuş"* anlamında okunduğu bilinmektedir. Burada, tanbanın *(~damga)* dünya görüşündeki özelliğine dikkat edilmelidir. Sonuncu görüşü belirtirsek damga kelimesi, önceden (dar anlamda kullanıldığında isim) *„tanımak"* denilen kavramı ifade etmektedir. Kelime yapısındaki geniz-damak-diş *„ŋ"* sesini dikkate aldığımızda kelimeyi, *tan+ qı (fiil) +ba* biçiminde de açıklayabiliriz. Rusçanın kendi söz varlığında damga kelimesi yoktur. Bu nedenle onlar için *damga* kavramını anlamak ve tanımak mümkün olmamıştır.[6]

Eski Türk yazı damgalarının ortaya çıkış kökeni araştırılınca görülür ki, onun eski devirlerdeki mala basılan damga/lar ile ilgisi yok değildir. Sartkojaulı Karjavbay, Türklük

---

([3]) Kazak jüzlerini oluşturan boylar pek çok akraba kabilenin birleşmesiyle oluşmuştur. Kazak kabileler, kan bağıyla birbirine bağlı ve *„ruv"(~ urug)* adı verilen akraba ailelerden oluşmuştur **(aktaranın notu)**.

([4]) Clauson'un (1972: 504-505) *damga* kelimesi hakkındaki açıklaması şöyledir: "*-ga* ekiyle biten eski kelimelerden biridir. Kelimenin anlamı orijinalinde *„işaret"* veya *„ata, sığıra ve diğer çiftlik hayvanlarına vurulan sahibini gösteren damga* olarak geçer. Oldukça eski bir dönemde Avrupa arması ve miğferi gibi bir şey olmuş, bu şekilde pek çok Orhon metinlerinde ve Kırgızlarda cenaze töreni anıtında ortaya çıkmıştır". Clauson, köken bilgisi sözlüğünde kelimenin ayrıca Çince „mühür" için kullanılan bir kelime olduğunu ve Moğ."ya bu anlamda *tamağa* (Kow.) olarak geçtiğini de söylemiştir. Sevortyan (1980: 110), sözlüğünde *damga* kelimesine yer vermemiştir. Ancak *da:ban* kelimesini açıklarken *tapa* < *tap* (isim) „iz, nişan, bere" kelimesine yer vermiştir. Bizce muhtemelen *damga* kelimesi, bu kelimeden gelmektedir. Drevnetyurskiy Slovar"da (1969: 530), tamga"nın özel mülkiyet işaretinden başka ayrıca bir şeyin üzerine basılan *„işaret, iz koymaya yarayan alet; mühür ve böyle bir aletle konulmuş belirti, işaret, yazı, nişan"* anlamlarında kullanıldığından söz edilmektedir **(aktaranın notu)**.

([5]) Kızgın bir demirle hayvanın derisine veya herhangi bir nesneye işaret koymak anlamına gelir **(aktaranın notu)**.

([6]) Maks Fasmer, **Rus Dilinin Etimolojik Sözlüğü**nde *tamga* kelimesinin „1) Mühür 2) Tatar Türklerinin vergi türü" anlamlarını verdikten sonra kelimenin Türkçeden alındığını belirtmiştir. Sonra da Çağatay, Uygur ve Tatar Türklerinde *tamga* „sahibin mührü, kaşesi, vergisi" ile karşılaştırınız" demiştir. Fasmer, ayrıca *tamga* kelimesinden türemiş ***tamojennik*** kelimesini de şöyle açıklamıştır: "Eski Rusça *tamga* „mühür, kâşe" kelimesinden gelir. Bu kelimeden Rusça *tamojnik* kelimesi türetilmiştir. Anlamı da „Tatar vergi memurudur" (kelime, 1267 yılına ait bir yarlıkta geçer.) (1987: IV-18). Mustafa Aksoy, "Tarihi Kültürel Süreç İçinde Dil-Kimlik ve Türk Damgaları" makalesinde damga kelimesinin XIII-XV. yy.larda Türklerden Ruslara geçtiğini ifade ettikten sonra bugün Rusya"da gümrüğe giren malların üzerine vurulan damga için alınan gümrük anlamına gelen *tamojnya,* gümrük memuru anlamına gelen *tamojennik* ve gümrüğün sıfat biçimi olan *tamojennıy* kelimelerinin eski Türkçe *tamga* kelimesinden geldiğini söylemiştir. (Türk Yurdu s. 288, Ağustos 2011, s. 134-135) **(aktaranın notu).**

yazmalarının ortaya çıkışıyla ilgili fikirleri temelde üç gruba ayırmıştır: "Asya ve Avrupa'da yaşayan Türk halkları ile Türk soydaşı halkların eski devirlerden başlayıp bugüne kadar mala bastıkları damgalar, *,runik alfabeye"* benzemektedir. Türk soydaşı göçmenlerin mekânı olan Avrasya'nın ulu bozkırlarında bulunan binlerce damga da bu görüşün ispatı"[7] olduğunu söylemiştir. Tabii ki, mala basılan damgalar, önce boylara/sülalere sonra mal sahibi kişiye/kişilere ait olmayı ifade eden özel sembollerdir. Aynı zamanda bu damga/lar, boy ve sülaleleri tanımlayan soyut bir kimliktir. Runik devirden ileri bir tarihe gittiğimizde, damganın temel özelliğinde insanoğlunun en eski ve ortak yalın dünya görüşünün olduğu ortaya çıkar. Bu durumu, dilin kuruluş biçimi, dilin iç tabiatının genetik görünüşü vasıtasıyla söylüyoruz.

Japonca uzmanı G. Muhtarova'ya göre damganın temelinde *,çember, ikili çember, yarım çember, düz çizgiler, koordinant sistemi'ne* benzer biçimler vardır. Ayrıca G. Muhtarova, *„Türklük damgaların"* Japon resim yazısına (~hiyeroglif) ve taş üzerine yazılan yazı, resimlere (~petroglifler[8]) benzediği konusu üzerinde de durmuştur.[9] N. Aristov, araştırmasında Türk damgaların Kuzey ve Güney Amerika ile Kaliforniya kayalarında tespit edilen damga işaretlerine benzediğini söylemektedir.[10] Bizim görüşümüze göre Çağdaş Çincedeki *aşa (asa tayak)* hiyeroglifinin yapısında (Y) ile onun Kazak Türkçesindeki varyantları arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur. ***Yacha*** – ikiye ayrılma, çok kola ayrılma < ***aşa***[11]**.**

Çember koordinat sistemi türündeki damgaların insanoğlunun ortak mirası olduğunu düşünmekteyiz. Japoncada *,hat"* (mektup, çoklu, ileti) kelimesi *,te- ga- mi"* kelimesiyle karşılanmaktadır.[12] Bizim görüşümüze göre bu kelime de Kazak Türkçesindeki *damga* kelimesinin bir varyantıdır: damga <> *tä-ga-mi.* Burada dil sembollerinin yerleri değişmiştir. Bu durum, araştırmamıza göre *dil sembollerinin değişmelik kuralı* olarak açıklanabilir.[13] *,Mektup, yazma, kitap"* şeklinde her türlü okumayı karşılayan bu kelime, Türklük damga kavramının kökenine dayanır. Genel olarak ele alındığında damganın kökeninde insanoğluna has ortak işaretlerin olduğu görülür.

Yazma bilgisi yeni kalıplaşmaya başlayan Sovyet devrinin ilk dönemlerinde, harf işaretlerinin harf *,damgası'* olarak ele alınmasıyla damga kelimesini ifade eden kavramın da değişmesine sebep olmuştur. Eskiden yazma sanatının kopya olduğunu, yazının sihirli anlamları olduğunu dikkate alırsak harflere, damga biçiminde ad verme bir sebep olabilir. Biz, "***Çağdaş bilimdeki dilin işaret sistemi (~znak yazıkovoy) teriminin anlamına Kazak Türkçesindeki 'dillik iz, işaret' terimlerinin uygun olduğunu düşünmekteyiz."*** Tabii ki, işaret *belgi* kelimesinin de dilimizdeki anlamları çeşitlidir. Damga kelimesinin özelliklerine baktığımızda söz konusu bu kelime, *,znak"*terimine daha yakındır.

([7]) Karjavbay Sartkojaulı, **Bayırkı Türik Ruvnı Jazuvnın Şıguv Tegi // « Köne Türki Jazba Eskertkişteri: jazuv Mädeniyetinin Bastavları, Tildin Damu Kubılıstarı»: Halıkaralık Konfepentsya Materiyaldarı,** – Almatı « İnform-A», 2005, s. 256.

([8]) Damgaların bütünüyle kelimeleri yahut sesi karşılamalarına göre yazı sistemleri şöyle gruplandırılır:

1) Görüntülük yazı: Bu yazının ilk şeklidir. Görüntülük yazı (~pictographic writing) resme dayalı olan bir yazıdır. Görüntülük yazının damgalarına *pigtogram* denir.

2) Kavramlık yazı: Görüntülük yazının biraz gelişmesiyle kavramlık yazı (~ ideography veya logography) oluşur. Kavramlık yazının damgalarına *ideogram* denir. Piktografiden ideografiye geçiş yavaş olmuştur.

3) Hece yazısı: Yazının gelişmesiyle hece yazısı (~sllabic writing) oluşur. Bu yazıda damgalar, heceyi karşılar.

4) Hars yazısı veya ses yazısı: Harf yazısı, hece yazısından sonra ortaya çıkmıştır. *Ünsüzlü-sese dayalı yazı,* MÖ. 2000 yılının ikinci yarısında, *ünlülü-sese dayalı yazı,* MS. birinci bin yılın başlarında kullanılmaya başlanmıştır Kaken Ahanov, **Til Bilimine Kirispe,** "Mektep" Baspası, Almatı 1965, s. 498-525) (**aktaranın notu**).

([9]) Muhtarova G., **Zapad i Vostok: Diyalog İskusstv – Poisk (İzdenins),** – 1997 – № 1. – s. 85.

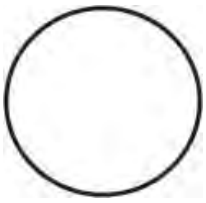
([10]) G. Muhtarova, **Zapad i Vostok: Diyalog İskusstv – Poisk (İzdenins),** – 1997 – № 1. – s. 85.

([11]) A. V. Kotov, **Kitaysko- Russkiy Slovar (Minimum),** Moskova Russkiy Yazık, 1990, s. 683.

([12]) Russko- Yaponskiy Slovar, 1950, s. 479.

([13]) Şanjarhan Bekmaganbetov, **Tildik Tanım Negizderi jäne Tildik Simboldar A.,** 1999, s. 158.

İlmî sistem sırasında XX. asrın 60–70 yıllarında kalıplaşmaya başlayan işaret biliminin *(~semiyotik)* temel konusu olan işaretin *(~belginin)* içeriğini iyi anlamamız gerekir. Farklı doğal dillerde, bilhassa semioyatik sistemlerde -üniversal tarzda olan işaretleri tespit edemediğimizden (dil, resim, sanat, sinema vs.)- genel işaretler mevcut değildir.[14] Bu durum, temelde önce işaretlerin kendine has ayrıntılı olarak araştırılmasıyla ilgilidir. Ayrıca dildeki işaretler sisteminin sırasını araştırmanın ne kadar gerekli olduğu tartışmalı bir meseledir. Bize göre asıl mesele, dil kuramındaki *„damga sisteminin"* sırasına düzenli şekilde bakılmamasıdır. Biz, dilin damga sistemi özelliğinden insanoğlunun en önceki dünya görüşüyle en eski ve en yeni bugünkü dilde temel olan işaret özelliğindeki damga biçimini anlamaktayız. Bu en önceki işaret özelliğindeki damga, âlemdeki bütün kavramların ifade edildiği ötümlü dile kadarki devir, işaret dili (~horema) devridir.[15] İşaret dili (~horema) devri, *UP dil-ötümlü ses* birliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.



UP (УП) «*ilmî paravan*»

Buradaki *„U"* bir dildeki bütün ötümlü seslerin temelidir. Ötümsüz ses *„P"* kendi alt ses birimlerine (~allofonlarına) değişebilir. O zaman *„UP"* temelde yaklaşık olarak aşağıdaki şekillerde karşımıza çıkar:

	U	**A**	**Ä**	**E**	**O**	**Ö**	**U**	**Ü**	**I**	**İ**
P	up	ap	äp	ep	op	öp	up	üp	ıp	ip
F	uf	af	äf	ef	of	öf	uf	üf	ıf	if
B	ub	ab	äb	eb	ob	öb	ub	üb	ob	ib
V	uv	av	äv	ev	ov	öv	uv	üv	ıv	iv
M	um	am	äm	em	om	öm	um	üm	ım	im
İ	*	ay	äy	ey	oy	öy	uy	üy	ıy	iy
Y	*	au	äu	eu	ou	öu	uu	üu	ıu	iu

(14) Lingvistikalık Tüsindirme Sözdik, *Sözdik Slovar,* Almatı 1998 s. 441.

(15) Aşağıdaki yazının gelişim tablosu Doç. Dr. Haluk Berkmen"in **Kadim Bilgelik Maya-Mısır- Asya Anadolu Ortak Kültürü***'nden* alınmıştır **(aktaranın notu)**.

Olcas Süleyman"a göre *insanlığın tasvirî yazılarının temelini oluşturan sembolik ve resimli hiyerogliflerin çoğu, Güneş"e tapmanın sembolleri olan bu en eski işaretlerden çıkmıştır. Söz yaratıcılığının başlıca modeli de şöyledir:* ***işaret + ad + işaretin yorumu = sözcük-kavram*** (Yazının Dili, 2001: 13, 43) **(aktaranın notu)**.

Daire *(şar-korşav ~ sfera)* türünde bilinen bu „UP" *„tanba"* (damga), sonradan başka kavramları da belirtir ve kendi sayısınca temel birimlere ayrılır. Mesela; bu dil göstergesinden insanoğlu düşüncesi ile ortak olan *dönes* (tümsek), *ayıs* (çukur), *os"* (eksen), *özek* (yemek borusu) vs. temel kavramlar ortaya çıkmıştır. Biz kendi çalışmamızda buna benzer otuza yakın temel kavramı gösterdik.

UP"nin yukarıdaki ötümlü/ötümsüz (VC) türünde olan varyantların tersine ötümsüz/ötümlü (CV) türünde varyantları da vardır. O zaman bir tek UP ses-kelime dediğimiz yapının dilde, yaklaşık 140 türü vardır. Fakat bazı dillerde bu varyantların sayısı artabilir veya azalabilir. Örneğin, E (Э) seslisini ele alırsak, o zaman tabloya *ep, ef* vs. varyantları da eklenir. Tablonun ilk satırındaki *p, f, b, v, m, i, u* seslerinin hepsi yedi ses – *P* sessizinin[16] genetik varyantları ya da alt ses (~allofonlar) birimleridir. Kendi yaptığımız çalışmalarımızda *UN-UT UP-US-UL-UK-UP*[17] dile ait yedi türlü mantıki temeli gösterdik. Yukarıda verilen yedi çeşit ses-kelimelerin hepsi dile bu değişikliklerle girebilir.[18]

Şimdi bu „UP" dil-ses birliğinin damga şeklindeki sırasına gelelim: Bir dilde damga sistemi aracılığıyla binlerce kelime yapılmaktadır. Biz, burada bunlardan sadece bazıları üzerinde duracağız.

Kazak Türkçesinde *„bir, bütün, ayrı, var, boş, başka, yabancı, sağlam, güçlü"* vb. kelimelerin hepsinin ortak sırasında *„up" (bi, bu, bö...)* dillik– ses heceleri görmekteyiz. Bu kelimeler niçin dillik-ses heceleri aracılığıyla yapılmaktadır dersek dairedeki *„şar-korşav"* dil göstergesinin görünüşü mantıki olarak karşımıza çıkar. Örnek olarak onların her birini ayrı ayrı söylersek bunun gibi dairenin **'bütün'**ü ortaya çıkar. Geniş anlamda ele alırsak bu durum, bütün bilim dallarında vardır. **'Bütün'** nesnenin „bir" olanı hakikati ifade eder.[19] Bütün olan nesne başka bütünlerden ayrıdır. Ayrıca birlik, bütünlük kavramı, *„sağlamlık, güçlülük"* kavramlarıyla aynı köktendir.

Bugün Kazak Türkçesinde *ev (üy, eb)* kelimesinin anlamını yukarıda gösterdiğimiz varyantlarda seslik eklemlerin hepsi bildirmektedir. Örneğin, *mektep, beyit, mola, ipoteka, villa,* ofis vb. kelimelerin kuruluşundaki *me, be, mo, ip, vi, if* heceleri *ev* anlamını ifade etmektedir. Bu ses-kelime *om* şeklinde Rusların *dom* „ev" kelimesinin kuruluşunda da vardır. Rusça *mir (dünya),* İngilizce *world (dünya),* Almanca *welt (dünya),* Arapça *galam (âlem, dünya)* kelimelerinde de aynı durum söz konusudur. Biz seslilerin de sessizlerin de kelime kuruluşunda belli dillik kanunlara göre çeşitli değişikliklere uğrayabileceğini gördük. *„Üy"* (~eb) kelimesini, büyük gösterge paravanın küçük bir maketi olarak görebiliriz. Genel olarak insanoğlunun idrak temelinde de bu vardır.

Dilin damga işaretlerinin bütün dillerde ortak olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun bugün Batı (Alman ve İngiliz) ve Doğu dillerinin (Arap, Fars ve Japon) temelinde olduğunu gördük.

([16]) Sartqojaulı, çalışmasında Uygur ve Tibet bilim adamlarının (Ş. Luvsanvandan, T. Pagva, D. Tumurtogo) seslileri, *„can"* sessizleri de *„beden"* olarak adlandırdıklarından söz etmektedir. Sessizlerin seslilerle birleşmesiyle „bedene" „can" verilir (Q. Sartqojaulı, **Bayırqı Türki Jazuının Genezisi,** Astana 2007, s. 185).

([17]) Buradaki U– dildeki bütün seslilerin temsilcidir. (Şanjarhan Bekmağanbetov, "Dil Sesleri ve Seslerin Genetik Tabiatına Yeni Bakış (Тіл дыбыстары және олардың генетикалық табиғаты туралы жаңаша көзқарас)"

([18]) Şanjarhan Bekmağanbetov, **Tildik Tanım Negizderi jäne Tildik Simboldar A.,** 1999, s. 218.

([19]) Dünyanın *bütünlüğü* ve *bir olduğu* bu UP ses-kelime ile ortaya çıkmaktadır. Yaratılış-var olanın VAR olduğu da bu UP ses-kelimenin aracılığıyladır. Bu kavram, Rusçada *bıt",* Almancada *war (bin),* İngilizcede *to be* şeklinde diğer dillerde de vardır. Görüldüğü gibi dildeki kelimelerin oluşumu ve ortaya çıkışı ya da eşyaların adlandırılması UP"ye bağlıdır. (Şanjarhan Bekmağanbetov, "Dil Sesleri ve Seslerin Genetik Tabiatına Yeni Bakış (Тіл дыбыстары және олардың генетикалық табиғаты туралы жаңаша көзқарас)".

Aşağıda Rusça ve Kazak Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde *UP* damga aracılığıyla kelime yazılışlarına yer verdik. Burada Kazak Türkçesi ve Türkiye Türkçesi, Türk dilinin temsilcisi olarak ele alınırsa Rusça da Batı dillerinin bir temsilcisidir.[20]

UP ses – kelimesini ifade eden anlamlar	**Kazak Türkçesi**	**Rusça**	**Türkiye Türkçesi**
Âlem[21]	*üy (eb) (ev), oba (kurgan), beyit (mezar), mola (mezar), pana (kulübe), mazar (mezarlık), maydan (meydan, alan), böleu (besikke) (beşiğe sarmalamak) vs.*	*mir (alem), paket (poşet), palatka (çadır), pal'to (palto), papka (dosya), parik (peruk), pantsir ((kaplumbağa vb. hayvanların) kabuk), patron (fişek), penal (kalem kutusu) vs.*	*ev, oba, mezar, kabir, küçük ev, belek (çocuğa sarılan bez parçası)*
Çevirmek/dolaştırmak	*bugau (kelepçe), buyda (devenin ya da öküzün burnundan geçirilen 2-3 metre uzunluğundaki ip), buv- (paket yapmak), baylau- (bağlamak), bura- (döndürmek, çevirmek), bükteu- (bükmek, kıvırmak)*	*bal (balo), balet (erkek dansçı), bolt (civata), baranka (direksiyon), val (şaft, mil), val's (vals), vahta (vardiya, nöbet) vs.*	*oyun, kelepçe, devenin boynuna takılan ip, bağlamak, bükmek, kıvırmak, katlamak*
Çukur/ delik	*bos (boş), oyıq (oyuk), oymak (yüksük), apan (çukur, in)*	*paz (delik), post" (görev yeri), pazuha (göğüs, koyun), pustoy (boş), polost" (boşluk) vs.*	*boş, oyuk, oy, in (hayvan barınağı)*

İŞARET

~ Birbirinin yerine geçen (alternanslı) şekilleri gösterir **(aktaranın notu)**.

(20) Şanjarhan Bekmağanbetov, "Dil Sesleri ve Seslerin Genetik Tabiatına Yeni Bakış (Тіл дыбыстары және олардың генетикалық табиғаты туралы жаңаша көзқарас)".

(21) İnsanoğlu çocukken dış görüntüsü çembere benzeyen eşyaları adlandırmada *UP* ses-kelimesini kullanmıştır. Örneğin *üy* „ev" eskiden mağara türündeki ablukayı ifade etmiştir. Bu kavram, Rusçada *mir* (âlem, dünya) kelimesiyle Almancadaki *welt* (dünya) kelimesinin de esasını oluşturur. Tablodaki *„çevirmek/dolaştırmak"* kavramından dilde örneğin *bi* (dans/oyun) gibi kelimeler türetilmiştir. Çünkü çember şeklindeki ablukanın görüntüsü dolanır, yuvarlanır. Onun bu şekli yardımıyla dilde bunun gibi *aynal-* „belirli bir şeyin etrafında dönmek" kavramını karşılayan kelimeler türetilmiştir. Yani *bileu* dediğimiz dolanma hareketi *„çukur/delik"* kavramlarının yapılmasında, çember gibi ablukanın iç kısmı, boş olması esas alınmıştır. Bunun için dilimizdeki *bos* (boş), *apan* (çukur, in) *pustoy* (boş), *past"* (hayvanın ağız boşluğu) vs.) gibi kelimelerin oluşmasında *UP* ses-kelimesi kullanılmıştır. Şanjarhan Bekmağanbetov, "Dil Sesleri ve Seslerin Genetik Tabiatına Yeni Bakış (Тіл дыбыстары және олардың генетикалық табиғаты туралы жаңаша көзқарас)".

KAYNAKÇA

BEKMAGANBETOV Ş., **Tildik Tanım Negizderi jäne Tildik Simboldar A.**, 1999.

Bolşoy Entsiklopediçeskiy Sovar Yazıkoznaniye.- M.: Rossiyskaya Entsiklopediya, 1998.

KOTOV A. V., **Kitaysko- Russkiy Slovar (Minimum), Moskova Russkiy Yazık**, 1990.

Lingvistikalık Tüsindirme Sözdik: Sözdik- Slovar, Almatı 1998.

Lingvistikalık Tüsindirme Sözdik: Sözdik-Slovar, Almatı 1998.

MUHTAROVA G., **Zapad i Vostok, Diyalog İskusstv – Poisk (İzdenins),** № 1, 1997.

Russko- Yaponskiy Slovar, 1950.

SARTKOJAULI Karjavbay, **Bayırkı Türik Ruvnı Jazuvnın Şıguv Tegi // « Köne Türki Jazba Eskertkişteri: jazuv Mädeniyetinin Bastavları, Tildin Damu Kubılıstarı»: Halıkaralık Konfepentsya Materiyaldarı,** – Almatı « İnform- A» 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.291-307 , TURKEY

ÖĞRETMEN ADAYLARININ TÜRKÇENİN YAŞADIĞI SORUNLARA YÖNELİK FARKINDALIKLARI VE ÖNERİLERİ (MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Hasan BAĞCI[*]

ÖZET

Gerek ana dili gerekse yabancı dil eğitiminin temel hedefi bireylerin dil becerilerini (okuma, dinleme, görsel okuma, yazma, konuşma ve görsel sunu) geliştirmektir. Ana dil, bireyle toplum arasında en güçlü bağları oluşturan duygu, düşünce ve kültürün taşıyıcısıdır. Ana dili eğitiminin temellerinin atıldığı, ana dili sevgisi ve bilincinin uyandırılmaya çalışıldığı ilköğretim basamağında çocuğa ana dili sevgisini ve duyarlılığını kazandıracak kişi öğretmendir. Öğretmen ana dili bilincine ve duyarlılığına sahipse ana dilinin bütün inceliklerini kullanarak öğrencisine model olabilir, bu bilinci ve duyarlılığı öğrencilerinde de uyandırabilir. Başta sınıf öğretmenleri olmak üzere bütün öğretmenlerin bu bilinci ve duyarlılığı henüz mezun olmadan kazanmış olması ise beklenen bir durumdur.

Öğretmen adaylarının ana dilimizin yoğun olarak yaşadığı sorunlara yönelik farkındalıklarını ve bu sorunlara yönelik önerilerini belirlemeyi amaçlayan araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü, İngilizce Öğretmenliği Bölümü, İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Ana Bilim Dalı ile Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Ana Bilim Dalı öğrencileri, örneklemini ise aynı bölüm ve ana bilim dalının son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

Araştırma, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesinin ilgili bölümlerinde 2010-2011 öğretim yılı bahar döneminde öğrencilerinin açık uçlu sorulardan oluşan veri toplama materyaline (anketine) verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Ankette yer alan açık uçlu sorular betimsel analiz yöntemi kullanılarak değerlendirilmiş, bulgular nicel olarak sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Türkçenin sorunları, öğretmen adayları, ana dili bilinci, farkındalık.

THE AWARENESS AND SUGGESTIONS OF TEACHER CANDIDATES ABOUT THE PROBLEMS OF TURKISH (MEHMET AKIF ERSOY UNIVERSTY SAMPLE)

ABSTRACT

The main goal of both foreign language education and mother tongue education is develop individuals language skills (reading, listening, visual, reading, writing, speech and visual presentation). The

[*] Yrd. Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: hbagci26@hotmail.com

mother tongue is carrier of emotions, thoughts, and culture that make up the most strong ties between the individual and society. In the echelon of primary education when base, love, and awareness of native language are formed teacher is the person who will furnish students with the love and sensitivity for mother tongue. At first Primary school teachers and other all teachers should develop and internalize this kind of sensitivity and awareness prior to graduation.

This study has been completed through survey model in order to determine candidate teachers' awareness of, sensitivity for, and opinions and suggestions regarding their mother tongue. Research universe consists of students studying at Turkish Language Teaching Department, English language Teaching Department, Elemantry Education Department, Elemantry Education Program and Social Sciences Education Program, Faculty of Education at Mehmet Akif Ersoy University while research sample is composed of senior students studying at the same program.

This study is limited with the answers given by senior students who Faculty of Education at Mehmet Akif Ersoy University in the relevant sections of the spring semester of 2010-2011 academic year consisting of an open ended questions in the questionnaire. Open ended questions in the questionnaire have been analyzed through descriptive analysis method; and findings have been depicted quantitatively.

Key Words: Problems of Turkish, candidate teachers, mother tongue awareness, awareness.

Giriş

Bir anlaşma ve aktarma aracı olan dil, bir toplumu millet yapan unsurların başında gelir. Bireyler arasında doğal, duygusal ve ruhsal bağlar kuran dil, ferdi şuurun çok ötesinde toplumsal şuurun oluşmasına zemin hazırlar. Bu yönüyle dil, bireyi toplumla bütünleştirir.

Toplumsal şuur, bir milleti ayakta tutan, onun geçmişini hatırlatan, değerlerini bugüne taşıyan, geleceğe yön veren hareketlerin bütünüdür (Özbay, 2010: 94). Birey, içinde yetiştiği toplumun kültürünü ve değerlerini ancak ana diliyle kavrar, kazanır (Emiri, 2000: 4). Ana dili eğitimi, çocuğun doğumuyla birlikte ailede başlar, örgün eğitim kurumlarında devam eder. Ana dili eğitiminin temelleri ilköğretimin ilk yıllarında atılır. Temel eğitimin ilk basamağı olan ilköğretim; ana dili öğretiminin de ilk ve en önemli basamağıdır. Ana dili sevgisi ve bilincinin temellerinin atıldığı bu basamakta edinilecek duyarlılık yaşam boyu devam edecektir. Çünkü ana dilinde yetkinliğe ulaştıkça düşünce yapısı ile yorum gücü gelişen, duygu ve beğeni inceliği kazanan; ulusal ve evrensel kültür birikimini algılamaya başlayarak kimliğini geliştiren bir öğrenci, öteki derslerini de büyük ölçüde başaracaktır.

Bu aşamada çocuğa ana dili sevgisini ve duyarlılığını kazandıracak olan başta sınıf öğretmenleri olmak üzere bütün öğretmenlere büyük sorumluluk düşmektedir. Sahip olunmayan duyarlılık ve bilincin aktarılması mümkün olmadığından ana dili duyarlılığına sahip olan, derslerinde ana dilinin bütün inceliklerini kullanarak öğrencisine ana dili sevgisini, bilincini ve duyarlılığını kazandıran öğretmenler iyi birer model olabilir. Bu bağlamda hizmet öncesi dönemde öğretmen yetiştiren kurumlara da büyük görevler düşmektedir. Bu dönemde öğretmen yetiştiren kurumlarda verilen ana dili eğitiminin niteliğinin yükseltilmesi gerekmektedir. Öğretmen

adaylarına ana dilini doğru kullanma yeterliliğini artırmaya yönelik işlenecek derslerde amaç bilgi yüklemek değil dil becerilerini geliştirmek olmalıdır.

İlköğretimden yükseköğretime kadar eğitimin her kademesinde ana dilini kullanma konusunda sorunların yaşanması ve bu sorunların giderek daha da derinleşmesi ana dili öğretiminde yetersizlikler olduğunun açık bir göstergesidir (Kavcar, 1999: 143).

Her geçen gün dilimizde yaşanan kirlilik ve erozyon, ana dile karşı umursamazlık, konuşma ve yazmada yabancı sözcük kullanımının artması dilimize ve kültürümüze yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bunun suçlusu ne yabancı bir dil ne bir başka ülke ne de yaşanan çağdır. Asıl sorun ana dili öğretimine gereken önemin verilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Okul öncesi dönemden itibaren başta İngilizce olmak üzere bir başka dilin öğretimine ağırlık verilmeye başlanması hatta ileri dönemlerde de yabancı dille eğitim yapan kurumların sayısının artması ve bu kurumlara ilginin çoğalması ciddi tehlikeleri beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Yapılan bütün uyarılara rağmen bu sorunlara duyarsız bir kitlenin varlığı da düşündürücüdür.

Öğretmen yetiştiren kurumların bu tehlikeye duyarsız kalması, toplumdaki duyarsızlığa ortak olması beklenemez. Başta sınıf öğretmenleri olmak üzere diğer bütün öğretmen adaylarının dilimizde yaşanan bu sorunlara karşı duyarlı olması, ana dilinin doğru kullanılması için çaba sarf etmesi gerekir. Çünkü ana diline duyarlı bir nesil, ana diline duyarlı öğretmenlerin elinde yetişecektir.

Bu gerçekten yola çıkarak öğretmen adaylarının dilimizde yaşanan sorunların ne derece bilincinde oldukları, sorunlara olan duyarlılıkları, sorunlara ilişkin farkındalıkları, görüşleri ve karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik önerileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlara yönelik farkındalıklarına, görüşlerine ve önerilerine ilişkin bilgiler sunmaktır. Bu temel amaca ulaşmak amacıyla aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır.

1. Öğretmen adaylarına göre Türkçe günümüzde sorunlar yaşıyor mu?

2. Öğretmen adaylarına göre Türkçenin yaşadığı güncel sorunlar nelerdir?

3. Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalar hakkında bilgileri var mı?

4. Öğretmen adayları Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalardan hangisini/ hangilerini biliyor?

5. Öğretmen adayları Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görüyor mu?

6. Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik önerileri nelerdir?

Sınırlılıklar

Araştırma, 2010-2011 öğretim yılı bahar döneminde Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği, İngilizce Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ile Sınıf Öğretmenliği programlarının son sınıf öğrencilerinin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplarla sınırlıdır.

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlara yönelik farkındalıkları ile görüş ve önerilerini belirlemeyi amaçlayan bu araştırmada tarama modeli kullanılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği, İngilizce Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ile Sınıf Öğretmenliği Programlarına devam eden öğrenciler, örneklemini ise bu programlara devam eden son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında (91erkek, 166 kız) 257 öğretmen adayına uygulanan anketler değerlendirmeye alınmıştır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak Kolaç (2008) tarafından ana dilimizin yaşadığı sorunlara ilişkin farkındalık, görüş ve önerilere ilişkin sorunların belirlenmesine yönelik geliştirilen anket kullanılmıştır.

Verilerin Çözümlenmesi

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlara yönelik farkındalıkları, görüş ve önerilerini belirlemeyi amaçlayan bu ankette yer alan açık uçlu sorular betimsel analiz yöntemi kullanılarak (Bogdan ve Biklen, 1998) değerlendirilmiş, daha sonra bulgular nicel olarak sunulmuştur. Değerlendirme birimi olarak "cümle" ve "sözcükler" alınmıştır. Bu çerçevede öncelikle, anket formlarındaki yargı bildiren cümleler/sözcükler kodlanmış, elde edilen veriler frekans ve yüzdelerle çizelgeler şeklinde sunulmuş, yer yer araştırmaya katılan öğretmen adaylarının çarpıcı görüşlerinden de doğrudan alıntılar yapılmıştır.

BULGULAR VE YORUMLAR

Tablo 1) "Türkçe Günümüzde Sorunlar Yaşıyor mu?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları

Türkçe Günümüzde Sorunlar Yaşıyor mu?						Toplam
			Evet	Kısmen	Hayır	
Cinsiyet	Erkek	f	67	23	1	91
		%	73,6	25,3	1,1	100
	Kız	f	141	25	0	166
		%	84,9	15,1	,0	100
Toplam		f	208	48	1	257
		%	80,9	18,7	,4	100

Tablo 1' de görüldüğü gibi *"Türkçe günümüzde sorunlar yaşıyor mu?"* sorusuna öğretmen adaylarının %80,9'u *Evet,* %18,7'si *Kısmen,* % ,4'ü ise *Hayır cevabını* vermiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak öğretmen adaylarının Türkçenin sorunlar yaşadığı konusunda farkındalık düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Elde edilen bulgular cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde erkekler % 73,6 oranında *Evet,* % 25,3 oranında Kısmen, % 1,1 oranında *Hayır* cevabını verirken kızların % 84,9 oranında *Evet,* % 15,1 oranında *Kısmen,* % ,0 oranında *Hayır* cevabını verdikleri görülmektedir. Elde edilen bulgulardan yola çıkarak kızların bu konuya ilişkin farkındalık oranının erkeklerden daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 2) "Türkçenin Yaşadığı Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmalar Hakkında Bilginiz Var mı? Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları

Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalar hakkında bilginiz var mı?						**Toplam**
			Evet	Kısmen	Hayır	
Cinsiyet	Erkek	f	11	62	18	91
		%	12,1	68,1	19,8	100,0
	Kız	f	6	80	80	166
		%	3,6	48,2	48,2	100,0
Toplam		f	17	142	98	257
		%	6,6	55,3	38,1	100,0

Tablo 2'de görüldüğü gibi "*Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne* yönelik olarak *yapılan çalışmalar hakkında bilginiz var mı?" s*orusuna öğretmen adayları % 6,6 oranında *Evet*, % 55,3 oranında *Kısmen*, % 38,1 oranında da *Hayır* cevabını vermiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından elde edilen bulgular değerlendirildiğinde; erkeklerin % 12,1'i *Evet*, % 68,1'i *Kısmen*, % 19,8'i de *Hayır* cevabını verirken kızların % 3,6'i *Evet*, % 48,2'si *Kısmen*, % 48,2'si *Hayır* cevabını vermiştir. Bu bulgulardan hareketle öğretmen adaylarının büyük bölümünün, ana dilimizin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalar hakkında bilgi sahibi olmadıkları, cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında da erkek öğretmen adaylarının kız öğretmen adaylarına göre yapılan çalışmalara yönelik farkındalık oranlarının daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 3) "Türkçenin Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmaları Yeterli Görüyor musunuz?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları

Türkçenin Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmaları Yeterli Görüyor musunuz?					**Toplam**
Cinsiyet		**Evet**	**Kısmen**	**Hayır**	
Erkek	f	4	30	57	91
	%	4,4	33,0	62,6	100,0
Kız	f	3	52	111	166
	%	1,8	31,3	66,9	100,0
Toplam	f	7	82	168	257
	%	2,7	31,9	65,4	100,0

Tablo 3'te de görüldüğü gibi "*Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görüyor musunuz?"* sorusuna öğretmen adayları % 2,7 oranında *Evet* , % 31,9 oranında *Kısmen*, % 65,4 oranında da *Hayır cevabını* vermiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından elde edilen bulgular değerlendirildiğinde; erkeklerin % 4,4'ü *Evet*, % 33,0'ü *Kısmen*, % 62,6'sı *Hayır* cevabını verirken kızların % 1,8'i *Evet*, % 31,3'ü *Kısmen*, % 66,9'u *Hayır* cevabını vermiştir. Bu bulgulardan yola çıkarak öğretmen adaylarının büyük bölümünün Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görmedikleri cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında da hem erkek hem de kız öğretmen adaylarının yapılan çalışmaları birbirine yakın oranlarda yeterli görmedikleri bu yüzden farkındalık oranlarının denk olduğu söylenebilir.

Tablo 4) "Türkçe Günümüzde Sorunlar Yaşıyor mu?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevapların Bölümlere Göre Frekans Dağılımları

Türkçe Günümüzde Sorunlar Yaşıyor mu?					**Toplam**
Bölüm		**Evet**	**Kısmen**	**Hayır**	
Türkçe Öğretmenliği	f	57	4	0	61
	%	93,4	6,6	,0	100,0
Sınıf Öğretmenliği	f	71	28	0	99
	%	71,7	28,3	,0	100,0
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	f	47	14	1	62
	%	75,8	22,6	1,6	100,0
İngilizce Öğretmenliği	f	33	2	0	35
	%	94,3	5,7	,0	100,0
Toplam	f	208	48	1	257

	%	80,9	18,7	,4	100,0

Tablo 4' te görüldüğü gibi *"Türkçe günümüzde sorunlar yaşıyor mu?"* sorusuna öğretmen adaylarının %80,9'u *Evet,* %18,7'si *Kısmen,* % ,4'ü ise *Hayır* cevabını vermiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak öğretmen adaylarının Türkçenin sorunlar yaşadığı konusunda farkındalık düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Elde edilen bulgular öğretmen adaylarının okuduğu bölümler değişkeni açısından değerlendirildiğinde Türkçe öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 93,4'ü *Evet,* % 6,6'sı Kısmen, Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan adayların % 71,7'si *Evet,* % 28,3'ü Kısmen, Sosyal bilgiler öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 75,8'i *Evet,* % 22,6'sı Kısmen, İngilizce öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 94,3'ü *Evet,* % 5,7'si Kısmen cevabını verdikleri görülmektedir. Elde edilen bulgulardan yola çıkarak Türkçe ve İngilizce öğretmenliğinde okuyan adayların bu konuya ilişkin farkındalık oranının diğer bölümlerde okuyan adaylara göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 5) "Türkçenin Yaşadığı Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmalar Hakkında Bilginiz Var Mı? Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevapların Bölümlere Göre Frekans Dağılımları

Türkçenin Yaşadığı Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmalar Hakkında Bilginiz var mı?					**Toplam**
Bölümler		**Evet**	**Kısmen**	**Hayır**	
Türkçe Öğretmenliği	f	5	45	11	61
	%	8,2	73,8	18,0	100,0
Sınıf Öğretmenliği	f	4	44	51	99
	%	4,0	44,4	51,5	100,0
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	f	8	32	22	62
	%	12,9	51,6	35,5	100,0
İngilizce Öğretmenliği	f	0	21	14	35
	%	,0	60,0	40,0	100,0
Toplam	f	17	142	98	257
	%	6,6	55,3	38,1	100,0

Tablo 5'te görüldüğü gibi "*Türkçenin yaşadığı sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalar hakkında bilginiz var mı?"* sorusuna öğretmen adayları % 6,6 oranında *Evet*, % 55,3 oranında *Kısmen*, % 38,1 oranında da *Hayır* cevabını vermiştir.

Elde edilen bulgular öğretmen adaylarının okuduğu bölümler değişkeni açısından değerlendirildiğinde Türkçe öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 8,2'si *Evet,* % 73,8'i Kısmen, % 18,0'i Hayır, Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan adayların % 4,0'ü *Evet,* % 44,4'ü Kısmen, % 51,5'i Hayır, Sosyal bilgiler öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 12,9'u *Evet,* % 51,6'sı Kısmen, % 35,5'i Hayır, İngilizce öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 60,0'ı Kısmen, % 40,0'ının Hayır, cevabını verdikleri görülmektedir. Elde edilen bulgulardan yola çıkarak Türkçe öğretmenliğinde okuyan adayların bu konuya ilişkin farkındalık oranının diğer bölümlerde okuyan adaylara göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 6) "Türkçenin Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmaları Yeterli Görüyor Musunuz? Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevapların Bölümlere Göre Frekans Dağılımları

Türkçenin Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmaları Yeterli Görüyor musunuz?					**Toplam**
Bölümler		Evet	Kısmen	Hayır	
Türkçe Öğretmenliği	f	2	22	37	61
	%	3,3	36,1	60,7	100,0
Sınıf Öğretmenliği	f	3	27	69	99
	%	3,0	27,3	69,7	100,0
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	f	1	19	42	62
	%	1,6	30,6	67,7	100,0
İngilizce Öğretmenliği	f	1	14	20	35
	%	2,9	40,0	57,1	100,0
Toplam	f	7	82	168	257
	%	2,7	31,9	65,4	100,0

Tablo 6'da da görüldüğü gibi "*Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görüyor musunuz?"* sorusuna öğretmen adayları % 2,7 oranında *Evet* , % 31,9 oranında *Kısmen*, % 65,4 oranında da *Hayır* cevabını vermiştir.

Elde edilen bulgular öğretmen adaylarının okuduğu bölümler değişkeni açısından değerlendirildiğinde Türkçe öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 60,7'si Hayır, Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan adayların % 69,7'si Hayır, Sosyal bilgiler öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 67,7'si Hayır, İngilizce öğretmenliği bölümünde okuyan adayların % 57,1'inin Hayır, cevabını verdikleri görülmektedir. Elde edilen bulgulardan yola çıkarak bütün bölümlerde okuyan öğretmen adaylarının bu konuya ilişkin farkındalık oranlarının birbirlerine yakın olduğu söylenebilir.

Tablo *7) "Türkçenin Yaşadığı Güncel Sorunlar Nelerdir?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları*

	Türkçenin Yaşadığı Güncel Sorunlar Nelerdir?	**f**	**%**
1	Yabancı sözcüklerin dilimize egemen olması	120	14.06
2	Yabancı sözcük kullanımının tercih edilmesi	118	13.83
3	Dilin kurallarının bilinmemesi	90	10.55
4	Özensiz ve bilinçsiz Türkçe kullanımı	66	7.73
5	Halkın Türkçeye sahip çıkma bilincinden yoksun olması	60	7.03
6	Esnafın iş yerlerine yabancı dilden gelen isimler vermesi	56	6.56
7	İnternet ortamında ve mesaj dilinde Türkçenin özenli kullanılmaması	52	6.09
8	Görsel işitsel medyada atasözü ve deyimlerimizin yanlış kullanımı ve bunların çocuklar üzerindeki olumsuz etkisi	48	5.62
9	Medyanın yabancı sözcük kullanmayı özendirmesi	36	4.22
10	Bölgesel telaffuz değişiklikleri ve hatalarından kaynaklanan anlam değişiklikleri	28	3.28
11	Öğretmenlerin Türkçenin doğru kullanımında model olamaması	25	2,93
12	Dünyada yeni türetilen kavramlara karşı Türkçenin yetersiz kalması	24	2.81
13	Sözcüklerin ve kavramların yanlış anlamda kullanılması	20	2.34
14	Argo sözcük kullanımı	18	2.11
15	Yabancı sözcüklerin Türkçeye hatalı çevrilmesi	15	1.75
16	Kuralların sürekli değişmesi ve bunların takip edilememesi	14	1.64
17	Okullarda ana dil eğitimi ders saatinin yetersiz olması.	13	1.52
18	Telaffuz derslerinin olmaması.	13	1.52
19	Kitap okuma alışkanlığının kazanılamaması	10	1.17
20	Kültürel ve ekonomik emperyalizmin dili işgal etmesi	8	0.93
21	Yabancı kelime kullanmayalım diye yapılan Türkçeleştirme çalışmaları.	8	0.93
22	Türkçenin zenginliğinin fark edilememesi	5	0.58
23	Yabancı dilde eğitim yapılması	3	0.35
24	Çift ana dille eğitimin gündeme gelmesi	2	0.23

25	Akademik kariyer yapabilmek için İngilizcenin ön plana çıkartılması	1	0.11
Toplam		**853**	**100**

Tablo 7'de görüldüğü gibi öğretmen adayları *"Türkçenin yaşadığı güncel sorunlar nelerdir?"* sorusuna verdikleri cevaplarda algıladıkları sorunları değişik sıklıklarda dile getirmişlerdir. Bu sorunlar ve oranları şöyledir:

% 14,06 oranında "Yabancı sözcüklerin dilimize egemen olması", % 13,83 oranında "Yabancı sözcük kullanımının tercih edilmesi", % 10,55 oranında " Dilimizin kurallarının bilinmemesi", % 7,73 oranında "özensiz ve bilinçsiz Türkçe kullanımı", " % 7,03 oranında halkın Türkçeye sahip çıkma bilincinden yoksun olması", " % 6,56 oranında esnafın iş yerlerine yabancı dilden gelen isimler vermesi, " % 6,09 oranında "İnternet ortamında ve mesaj dilinde Türkçenin özenli kullanılmaması", "% 5,62 oranında "Görsel işitsel medyada atasözü ve deyimlerimizin yanlış kullanımı ve bunların çocuklar üzerindeki olumsuz etkisi", "% 4,22 oranında "Medyanın yabancı sözcük kullanmayı özendirmesi", "% 3,28 oranında "Bölgesel telaffuz değişiklikleri ve hatalarından kaynaklanan anlam değişiklikleri", "% 2,93 oranında "Öğretmenlerin Türkçenin doğru kullanımında model olamaması", "% 2,81 oranında "Dünyada yeni türetilen kavramlara karşı Türkçenin yetersiz kalması", % 2,34 oranında "Sözcüklerin ve kavramların yanlış anlamda kullanılması", "% 2,11 oranında "Argo sözcük kullanımı", % 1,75 oranında "Yabancı sözcüklerin Türkçeye hatalı çevrilmesi", % 1,64 oranında "Kuralların sürekli değişmesi ve bunların takip edilememesi", % 1,52 oranında "Okullarda ana dil eğitimi ders saatinin yetersiz olması", % 1,52 oranında "Telaffuz derslerinin olmaması", % 1,17 oranında "Kitap okuma alışkanlığının kazanılamaması", % 0,93 oranında "Kültürel ve ekonomik emperyalizmin dili işgal etmesi", % 0,93 oranında "Yabancı kelime kullanmayalım diye yapılan Türkçeleştirme çalışmaları", % 0,58 oranında "Türkçenin zenginliğinin fark edilememesi", % 0, 58 oranında "Yabancı dilde eğitim yapılması", % 0,23 oranında "Çift ana dille eğitimin gündeme gelmesi", % 0,11 oranında "Akademik kariyer yapabilmek için İngilizcenin ön plana çıkartılması".

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının ifade ettiği sorunlar daha önce yapılmış olan benzer çalışmanın (Kolaç, 2008) sonuçları ile alan uzmanlarının dile getirdiği sorunlarla paralellikler göstermektedir (Kavcar, 1998; Özdemir, 1995; Akalın, 2000, 2002; Sever, 2001, Gülsevin ve Boz, 2006). Ortaya konulan sorunların; yabancı sözcük kullanımının tercih edilmesinden kaynaklanan özentinin verdiği rahatsızlık düzeyinin çok yüksek olması, dilimizin kurallarının iyi bilinmemesinden kaynaklanan bilinçsizce yapılan hatalı kullanımların çözümüne yönelik çabaların yetersizliği ve başta televizyon olmak üzere görsel-işitsel medya organlarında Türkçemizin adeta katledilmesine seyirci kalınmasından kaynaklanan tepkiler üzerinde toplandığı görülmektedir.

Bir öğretmen adayı bu konudaki görüşlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

"Özellikle, internet yazışmalarında Türkçe doğru kullanılmıyor. Türkçe böylesi ortamlarda adeta ünlüleri olmayan bir dil görüntüsü çiziyor. Kodlanmış sözcüklerle iletişim sağlanmaya çalışılıyor. Bu da dilimizi doğru kelime kullanımı açısından kısırlaştırıyor." Ana dilinin kullanımı konusunda yaşanan sorunları ve bu konuda yaşadığı rahatsızlığı bir öğretmen adayı ise şu sözlerle dile getirmektedir:

"Teknolojinin gelişmesiyle günlük yaşantımız belki kolaylaşıyor. Ama cep telefonlarının mesaj kutucukları incelendiğinde teknolojinin Türkçemiz üzerinde bıraktığı olumsuz etkileri görmemek elde değil. Buna bir de gençlerin dilin kullanımına olan dikkatsiz ve umursamaz

tutumları eklendiğinde sorunlar daha da artıyor." Bir başka öğretmen adayı ise gençlerin Türkçenin doğru kullanılması konusunda model sıkıntısı çektiğini ifade ederken; *"Başta sınıf ve Türkçe öğretmenleri olmak üzere bütün eğitimcilerin öğrencilerine Türkçenin doğru kullanımı aşamasında örnek olamadıklarına dikkat çekmektedir."*

Ayrıca sık sık değiştirilen yazım kurallarının öğrenciler üzerinde olumsuz etki yaptığını ifade eden öğretmen adayları ise TDK'nın sözcük ve kavram türetmeye yönelik yaptığı araştırma sonuçlarının halka iletilmesinde de geç kalındığını dile getirmektedir.

Tablo 8) *"Anadilimizde Yaşanan Sorunlarının Çözümüne Yönelik Olarak Yapılan Çalışmalardan Hangisini/ Hangilerini Biliyorsunuz?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları*

	Yapılan Çalışmalardan Hangisini/Hangilerini Biliyorsunuz?	**f**	**(%)**
1	Yabancı sözcükler yerine Türkçesini bulma ve yaygınlaştırma çabaları	57	20.35
2	TDK'nın yaptığı çalışmalar	50	17,85
3	Üniversitelerdeki Türkçe ve edebiyat topluluklarının çalışmaları	46	16.42
4	Bazı yazar ve aydınlarımızın özverili çalışmaları	39	13.92
5	Bilgim yok	16	5.71
6	Başta Dil Derneği olmak üzere gönüllü kuruluşların çalışmaları	15	5.35
7	TRT'nin Türkçe kullanımını öne çıkaran bilgilendirici programları	14	5.00
8	Bazı belediyelerin iş yeri adlarını Türkçeleştirme çabaları	10	3.57
9	Türkçeyi özendirmek için yapılan Türkçe olimpiyatları	7	2.50
10	Basın- medya ve internet sitelerinin çalışmaları	8	2.85
11	Üniversitelerde okutulan Türkçenin güncel sorunları dersi	4	1.42
12	Daha kapsamlı yeni sözlükleri hazırlama çalışmaları	4	1.42
13	Türkçenin yabancılara öğretilmesi için açılan resmi kurumların çalışmaları	3	1.07
14	Diksiyon kurslarının açılması	2	0.71
15	Ana dilimizi kısmen konuşan ülkelerle yapılan antlaşmalar ve zirveler	2	0.71
16	Topluma hizmet uygulamaları dersi kapsamında yapılan çalışmalar	2	0.71
17	Dilimizi daha güzel kullanmayı teşvik eden dil yarışmaları	1	0.35
Toplam		**280**	**100**

Tablo 8'de görüldüğü gibi *"Anadilimizde yaşanan sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalardan hangisini/ hangilerini biliyorsunuz?"* sorusuna öğretmen adayları % 20,35 oranında "Yabancı sözcükler yerine Türkçesini bulma ve yaygınlaştırma çabaları" cevabını vermiştir. Verilen diğer cevaplar ve oranları ise şöyledir:

% 17,85 oranında "TDK'nın yaptığı çalışmalar", % 16,42 oranında "Üniversitelerdeki Türkçe ve edebiyat topluluklarının çalışmaları", % 13,92 oranında "Bazı yazar ve aydınlarımızın özverili çalışmaları", % 5,71 oranında "Bilgim yok", % 5,35 oranında "Başta Dil Derneği olmak üzere gönüllü kuruluşların çalışmaları", % 5,00 oranında "TRT'nin Türkçe kullanımını öne çıkaran bilgilendirici programları", % 3,57 oranında "Bazı belediyelerin iş yeri adlarını Türkçeleştirme çabaları", % 2,50 oranında "Türkçeyi özendirmek için yapılan Türkçe Olimpiyatları", % 2,85 oranında "Basın- medya ve internet sitelerinin çalışmaları", % 1,42 oranında "Üniversitelerde okutulan Türkçenin güncel sorunları dersi", % 1,42 oranında "Daha kapsamlı yeni sözlükleri hazırlama çalışmaları", % 1.07 oranında "Türkçenin yabancılara öğretilmesi için açılan resmi kurumların çalışmaları", % 0,71 oranında "Diksiyon kurslarının açılması", % 0,71 oranında "Ana dilimizi kısmen konuşan ülkelerle yapılan antlaşmalar ve zirveler", % 0,71 oranında "Topluma hizmet uygulamaları dersi kapsamında yapılan çalışmalar", % 0,35 oranında "Dilimizi daha güzel kullanmayı teşvik eden dil yarışmaları" cevapları verilmiştir.

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunların çözümüne yönelik olarak yapılan etkinliklerin bazıları hakkında bilgi sahibi olduğu gözlenirken bazı çalışmalar hakkında ise bilgilerinin çok sınırlı olduğu hatta hiç bilgi sahibi olmadıkları görülmektedir. TDK'nın yapmış olduğu çalışmaların öğretmen adaylarının en çok bildiği etkinliklerden olması sevindiricidir. Ama adayların Türkçenin yabancılara öğretimi konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması da düşündürücüdür.

Öğretmen adaylarının % 5,35 oranında hem resmi hem de özel kurumlar tarafından yürütülen çalışmalardan haberinin olmaması, genç kuşakları geleceğe hazırlamakla sorumlu olan öğretmen adaylarının ana dillerine karşı ilgisizliği göstermesi açısından ibretlik bir durumdur.

Tablo 9) "Yaşanan Sorunlara İlişkin Çözüm Önerileriniz Nelerdir?" Sorusuna Öğretmen Adaylarının Verdikleri Cevaplar ve Frekans Dağılımları

	Yaşanan Sorunlara Yönelik Çözüm Önerileriniz Nelerdir?	**f**	**(%)**
1	Radyo ve televizyonlarda dilin doğru kullanımına yönelik programlar yapılmalı	97	12.12
2	Okullarda dil gelişimine yönelik daha etkili ana dili eğitimi verilmeli	84	10.50
3	TDK daha etkin çalışmalı	62	7.75
4	Yabancı sözcüklerin Türkçe karşılıkları bulunmalı ve kullanılmalı	58	7.50
5	Yabancı dilde yazılmış işyeri adı, levha ve menüler kanunla yasaklanmalı	48	6.00
6	Toplum ana dilini doğru kullanma noktasında bilinçlendirilmeli	45	5.62
7	Yabancı kelime kullanmanın bir üstünlük sağlamadığı vurgulanmalı	40	5.00

8	Aileler çocuklarına küçük yaştan itibaren dil bilinci kazandırmalı	38	4.75
9	Günlük yaşamda Türkçe kelime kullanma zorunlu olmalı	37	4.62
10	Öğretmenler ana dilimizi doğru kullanma konusunda daha özenli davranmalı.	35	4.37
11	İnternet dilinin önüne geçilmeli, gençlerin kısaltmalar yaparak yazışmalar yapması engellenmeli	34	4.25
12	Dil sorumluluğu belli bir grubun değil herkesin görevi olmalı	30	3.75
13	Türkçe dersleri uygulama ağırlıklı işlenmeli	28	3.50
14	Toplumun önde gelenleri doğru Türkçe kullanarak halka örnek olmalı	26	3.25
15	Konunun uzmanları tarafından ana dilinin kullanımı üzerine verilen konferans ve seminerlerin sayısı artırılmalı	24	3.00
16	Türkçe derslerinde konuşma ve yazma etkinliklerine ağırlık verilmeli.	23	2.87
17	Tüm branş öğretmenleri öğrencilerini Türkçeyi doğru kullanma açısından da değerlendirmeli.	20	2.50
18	Dil ve edebiyat çalışması yapan gönüllü kuruluşların sayısı artırılmalı	15	1.87
19	Okullarda Türkçemizi doğru kullanmaya yönelik yarışmalar düzenlenmeli	13	1.62
20	Çocuklara ve halka okuma alışkanlığı kazandırılmalı	10	1.25
21	İstanbul Türkçesinin kullanımı özendirilmeli	8	1.00
22	Etkili güzel konuşma ve yazmaya yönelik ücretsiz halk kursları açılmalı	7	0.87
23	Eğitim fakültelerinin bütün bölümlerinde Türkçe dersleri sınıf geçme ve mezun olmada belirleyici olmalı	6	0.75
24	İlköğretimden başlayarak okullarda diksiyon kursu açılmalı	5	0.62
25	Kariyer yapabilmenin ön şartı yabancı dil bilmek olmamalı	4	0.50
26	Daha kapsamlı sözlükler oluşturulmalı	3	0.37
27	Dil konusunda "gönüllü dil denetleyicileri" görev almalı	2	0.25
Toplam		**800**	**100**

Tablo 9'da görüldüğü gibi, öğretmen adayları *"Yaşanan sorunlara yönelik çözüm önerileriniz nelerdir?"* sorusuna verdikleri cevaplarda şu önerileri dile getirmişlerdir:

% 12,12 oranında "Radyo ve televizyonlarda dilin doğru kullanımına yönelik programlar yapılmalı", % 10,50 oranında "Okullarda dil gelişimine yönelik daha etkili ana dili eğitimi verilmeli", % 7,75 oranında "TDK daha etkin çalışmalı", % 7,50 oranında "Yabancı sözcüklerin

Türkçe karşılıkları bulunmalı ve kullanılmalı", % 6,00 oranında "Yabancı dilde yazılmış işyeri adı, levha ve menüler kanunla yasaklanmalı", % 5,62 oranında "Toplum ana dilini doğru kullanma noktasında bilinçlendirilmeli", % 5,00 oranında "Yabancı kelime kullanmanın bir üstünlük sağlamadığı vurgulanmalı", % 4,75 oranında "Aileler çocuklarına küçük yaştan itibaren dil bilinci kazandırmalı", % 4,62 oranında "Günlük yaşamda Türkçe kelime kullanma zorunlu olmalı", % 4,37 oranında "Öğretmenler ana dilimizi doğru kullanma konusunda daha özenli davranmalı", % 4,25 oranında "İnternet dilinin önüne geçilmeli, gençlerin kısaltmalar yaparak yazışmalar yapması engellenmeli", % 3,75 oranında "Dil sorumluluğu belli bir grubun değil herkesin görevi olmalı", % 3,50 oranında "Türkçe dersleri uygulama ağırlıklı işlenmeli", % 3,25 oranında "Toplumun önde gelenleri doğru Türkçe kullanarak halka örnek olmalı", % 3,00 oranında "Konunun uzmanları tarafından ana dilinin kullanımı üzerine verilen konferans ve seminerlerin sayısı artırılmalı", % 2,87 oranında "Türkçe derslerinde konuşma ve yazma etkinliklerine ağırlık verilmeli", % 2,50 oranında "Tüm branş öğretmenleri öğrencilerini Türkçeyi doğru kullanma açısından da değerlendirmeli", % 1,87 oranında "Dil ve edebiyat çalışması yapan gönüllü kuruluşların sayısı artırılmalı", % 1,62 oranında "Okullarda Türkçemizi doğru kullanmaya yönelik yarışmalar düzenlenmeli", % 1,25 oranında "Çocuklara ve halka okuma alışkanlığı kazandırılmalı", % 1,00 oranında "İstanbul Türkçesinin kullanımı özendirilmeli", % 0,87 oranında "Etkili güzel konuşma ve yazmaya yönelik ücretsiz halk kursları açılmalı", % 0,75 oranında "Eğitim fakültelerinin bütün bölümlerinde Türkçe dersleri sınıf geçme ve mezun olmada belirleyici olmalı", 0,62 oranında "İlköğretimden başlayarak okullarda diksiyon kursu açılmalı", % 0, 50 oranında "Kariyer yapabilmenin ön şartı yabancı dil bilmek olmamalı", % 0, 37 oranında "Daha kapsamlı sözlükler oluşturulmalı", % 0,25 oranında "Dil konusunda "gönüllü dil denetleyicileri" görev almalı".

Öğretmen adaylarının; "Eğitim fakültelerinin bütün bölümlerinde Türkçe dersleri sınıf geçme ve mezun olmada belirleyici rol oynamalı, tüm branş öğretmenleri öğrencilerini Türkçeyi doğru kullanma açısından da değerlendirmeli, kariyer yapabilmenin ön şartı yabancı dil bilmek olmamalı, İstanbul Türkçesinin kullanımı özendirilmeli ve gönüllü dil denetleyicilerinin görevlendirilmesi" gibi önerilerine ek olarak "Radyo ve televizyonlarda dilin doğru kullanımına yönelik programların yaygınlaştırılması, yabancı sözcük kullanımının yasaklanması, yabancı sözcüklerin Türkçe karşılıklarının belirlenmesi ve kullanılması, internet dilinin önüne geçilmesi, gençlerin kısaltmalar yaparak yazışmalar yapmasının engellenmesi" gibi konulara yoğunlaşarak önerilerde bulundukları görülmektedir.

Bir öğretmen adayı bu konudaki görüşlerini "Reklam tabelalarında Türkçe kelime kullanımına yönelik yapılan çalışmalar neticesinde değişen bir şey olmuyor kalıcı ve uzun süreli çözümler üretilemiyor. Bu yüzden sigara yasağında ısrarcı olan meclis özellikle tabelalarda yabancı kelime kullanımını kanunla yasaklamalıdır." sözleriyle dile getirmektedir.

Akademik kariyer yapmak isteyen bir öğretmen adayı da "Akademik kariyer yapabilmenin şartı İngilizce yapılan sınavda sözüm ona yeterli puan olmak mı olmalı? Bu uygulamanın kaldırılmasına yönelik başta TDK olmak üzere diğer dil dernekleri ve Türkçe sevdalısı olan uzmanların çabalarını görememekteyiz." ifadeleriyle dikkatlerimizi sorunun bu yönüne çekmektedir.

Bir Türkçe öğretmeni adayının ise "Eğitim fakültelerinden mezun olabilmek için öğretmen adayların Türkçe yeterliliklerini ölçen bir sınavın yapılması gerekir." önerisi dikkatlere değer bekli de uygulanması düşünülebilecek bir teklif olarak kabul edilebilir. Yine dil gümrüğünün kurulmasını öneren bir öğretmen adayının bu teklifi de üzerinde durulabilecek bir öneri olarak algılanabilir.

Sonuç ve Öneriler

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlara yönelik farkındalık, görüş ve önerilerini belirlemeyi amaçlayan bu araştırmada elde edilen bulgulara dayalı olarak ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Öğretmen adaylarının Türkçenin günümüzde sorunlar yaşadığı konusunda farkındalık düzeyleri yüksektir. Elde edilen bulgular cinsiyet değişkeni açısından incelendiğinde kız öğretmen adaylarının bu konuya ilişkin farkındalık oranının erkeklerden daha yüksek olduğu söylenebilir. Elde edilen bulgular öğrenim görülen bölüm değişkeni açısından incelendiğinde ise Türkçe ve İngilizce öğretmenliğinde okuyan adayların bu konuya ilişkin farkındalık oranının diğer bölümlerde (sosyal bilgiler ve sınıf öğretmenli) okuyan adaylara göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Öğretmen adaylarının büyük çoğunluğu, Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmalar hakkında bilgi sahibi değildir. Elde edilen bulgulara cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında da erkek öğretmen adaylarının kız öğretmen adaylarına göre yapılan çalışmalara yönelik farkındalık oranlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgular öğrenim görülen bölüm değişkeni açısından incelendiğinde ise Türkçe öğretmenliğinde okuyan adayların bu konuya ilişkin farkındalık oranının diğer bölümlerde okuyan adaylara göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Öğretmen adaylarının büyük bölümünün Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görmedikleri cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında da hem erkek hem de kız öğretmen adaylarının yapılan çalışmaları birbirine yakın oranlarda yeterli görmedikleri bu yüzden farkındalık oranlarının denk olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgulardan yola çıkarak bütün bölümlerde okuyan öğretmen adaylarının Türkçenin sorunlarının çözümüne yönelik olarak yapılan çalışmaları yeterli görüp görmediklerine yönelik farkındalık oranlarının ise birbirlerine yakın olduğu belirlenmiştir.

Ortaya konulan sorunların; yabancı sözcük kullanımının tercih edilmesinden kaynaklanan özentinin verdiği rahatsızlık düzeyinin çok yüksek olması, dilimizin kurallarının iyi bilinmemesinden kaynaklanan bilinçsizce yapılan hatalı kullanımların çözümüne yönelik çabaların yetersizliği ve başta televizyon olmak üzere görsel-işitsel medya organlarında Türkçemizin adeta katledilmesine seyirci kalınmasından kaynaklanan tepkiler üzerinde toplandığı görülmektedir. Ayrıca sık sık değiştirilen yazım kurallarının öğrenciler üzerinde olumsuz etki yaptığını ifade eden öğretmen adayları ise TDK'nın sözcük ve kavram türetmeye yönelik yaptığı araştırma sonuçlarının halka iletilmesinde de geç kalındığını dile getirmektedir.

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunların çözümüne yönelik olarak yapılan etkinliklerin bazıları hakkında bilgi sahibi olduğu gözlenirken bazı çalışmalar hakkında ise bilgilerinin çok sınırlı olduğu hatta hiç bilgi sahibi olmadıkları görülmektedir. TDK'nın yapmış olduğu çalışmaların öğretmen adaylarının en çok bildiği etkinliklerden olması sevindiricidir. Ama adayların Türkçenin yabancılara öğretimi konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması da düşündürücüdür.

Öğretmen adaylarının % 5,35 oranında hem resmi hem de özel kurumlar tarafından yürütülen çalışmalardan haberinin olmaması, genç kuşakları geleceğe hazırlamakla sorumlu olan öğretmen adaylarının ana dillerine karşı ilgisizliği göstermesi açısından ibretlik bir durumdur.

Öğretmen adaylarının; "Eğitim fakültelerinin bütün bölümlerinde Türkçe dersleri sınıf geçme ve mezun olmada belirleyici rol oynamalı, tüm branş öğretmenleri öğrencilerini Türkçeyi doğru kullanma açısından da değerlendirmeli, kariyer yapabilmenin ön şartı yabancı dil bilmek olmamalı, İstanbul Türkçesinin kullanımı özendirilmeli ve gönüllü dil denetleyicilerinin görevlendirilmesi" gibi önerilerine ek olarak "Radyo ve televizyonlarda dilin doğru kullanımına

yönelik programların yaygınlaştırılması, yabancı sözcük kullanımının yasaklanması, yabancı sözcüklerin Türkçe karşılıklarının belirlenmesi ve kullanılması, internet dilinin önüne geçilmesi, gençlerin kısaltmalar yaparak yazışmalar yapmasının engellenmesi" gibi konulara yoğunlaşarak önerilerde bulundukları görülmektedir.

Araştırma sonuçlarına dayalı olarak şu öneriler getirilebilir:

Öğretmen adaylarının Türkçenin yaşadığı sorunlara yönelik farkındalık düzeylerini yükseltebilmek, onlara daha yeterli ve ayrıntılı bilgi sunabilmek için eğitim programlarına konuyla doğrudan ilişkili zorunlu ve seçmeli dersler konulmalıdır. "Türkçenin Güncel Sorunları" adlı bir ders mutlaka seçmeli olarak bölüm ve ana bilim dalı başkanlıkları tarafından konulabilir.

Eğitim fakültelerinin her bölümünde bulunan Topluma Hizmet Uygulamaları" dersinde Türkçenin doğru kullanımına yönelik konular incelenebilir.

Öğretim elemanlarının ders aktarımları sırasında Türkçeyi daha doğru, etkili ve özenli kullanarak öğretmen adaylarına iyi birer model olmaya özen göstermelidir.

Başta üniversiteler olmak üzere bütün eğitim kurumlarında Türkçeyi doğru kullanma bilinci ve duyarlılığını yükseltecek panel, açıkoturum ve konferanslara daha fazla zaman ayrılabilir.

Sanal ortamlarda Türkçenin doğru kullanımına yönelik zorunlu uygulamalara mutlaka geçilmelidir.

Başta TRT olmak üzere bütün medya organlarında günün belirli saatlerinde Türkçe kelime kullanma duyarlılığını artırmaya yönelik programlar zorunlu olarak yayınlanabilir.

KAYNAKÇA

AKALIN, Şükrü Haluk, (2002), "Internet mi, İnternet mi?". *Türk Dili Dergisi,* S. 604, Ankara.

AKALIN, Şükrü Haluk, (2000), *Bilişim Çağı ve Türkçenin Sorunları*, 2000 Yılında Türk Dilinin Sorunları Toplantısı.

AKSAN, Doğan, (1995). *Her Yönüyle Dil,* TDK Yayınları, Ankara.

BOGDAN, R. C. & BİKLEN, S. K. (1998). *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods,* Allyn & Bacon, Boston.

EMİRİ, Ramazan, (2000), *İlköğretimde Ana Dili İlkeleri ve Uygulanışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

GÜLSEVİN, Gürer ve BOZ, Erdoğan, (2006), *Türkçenin Çağdaş Sorunları*, Kitabevi, Ankara.

HENGİRMEN, Mehmet, (1998), *Türkçe Temel Dilbilgisi,* Engin Yayınları, Ankara.

KAVCAR, Cahit, Oğuzkan, Ferhan ve Sever, Sedat, (1997), *Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin Türkçe Öğretimi*. Engin Yayınevi, Ankara.

KAVCAR, Cahit, (1998), "Türkçe Eğitimi ve Sorunlar". *Ankara Üniversitesi Dil Dergisi, S.* 65, s. 5-18, Ankara.

KAVCAR, Cahit, (1999), *Edebiyat ve Eğitim,* Engin Yayınevi, Ankara.

KOLAÇ, Emine (2008*),* "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ana dilimizin Yaşadığı Sorunlara İlişkin Farkındalıkları, Görüs ve Önerileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, S. 1/5, s. 441-455.*

MİLES, M.B. ve HUBERMAN, M.A (1994). *An Expanded Sourcebook Qualitative Data Analysis* Sage Publication, London.

ÖZBAY, Murat, (2010), *Türkçe Öğretimi Yazıları,* Öncü Kitap, Ankara.

ÖZDEMİR, Emin (1995), "Kitle Dil Araçları ve Türkçe". *Kitle Dil Araçlarında Dil Kullanımı* (s. 57-62), Dil Derneği Yayınları: 6, Ankara.

SEVER, Sedat, (2001), "Öğretim Dili Olarak Türkçenin Sorunları ve Öğretme Öğrenme Sürecindeki Etkili Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S.* 34, s. 11- 22, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.309-324 , TURKEY

DİVÂNÜ LÛGÂTİ'T-TÜRK'TE DİL ÖĞRETİMİ BAĞLAMINDA SÖZEL KÜLTÜR ÜRÜNLERİ ARACILIĞIYLA DEĞER AKTARIMI

Zekerya BATUR[*]
Musa KAYA[**]

ÖZET

Divânü Lûgâti't –Türk (DLT), Türklerin sosyokültürel yaşamı hakkında derin izler taşıyan bir eserdir. Bu eserde Türklerin komşuluk ilişkilerinden, çocuk eğitimine; insani değerlerden yeme içme kültürüne kadar hayatın birçok kesitini bulmak mümkündür. Bu çalışma betimsel olup tarama modelinde yapılmıştır. Eserde sosyal yaşamın en önemli unsurlardan biri olan değer kavramının veriliş biçimini tespit etmek amacıyla tarama yapılmıştır. Tarama sırasında özellikle sosyal yaşamla ilgili değerleri içeren kelime ve atasözlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Tespit edilen kelime ve atasözleri tasnif edilerek içerik analizine tabi tutulmuştur. Elde edilen verilere göre Türklerin komşuluktan misafirliğe, evlilikten batıl inançlara kadar birçok orijinal değeri oluşturduğu bunu da dil öğretimi sırasında sözel kültür ürünlerinde de görmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: DLT, Kültür, Dil Öğretimi, Değer, Sosyal Yapı

VALUE TRANSFERRING THROUGH VERBAL CULTURAL PRODUCTIONS IN CONTEXT OF LANGUAGE EDUCATION AT DIVANU LUGATI'T-TURK

ABSTRACT

Divânü Lûgâti't -Türk(DLT) is deeply impact bearing in terms of socio-cultural life of Turks. In this piece, it is a possible to find many sections of life from neighborhood relationships to child education; from human values to eating-drinking culture. This piece is descriptive and made by scanning method. The piece (DLT) was scanned especially to determine how the concept of value which is one of the most important elements of social life is used in it. Words and proverbs especially about the social life was tried to be reached during the scanning. The detected words and proverbs were classified and then analyzed in terms of their contents According to the obtained data, we see that Turkish formed a lot of original values from neighborhood to hospitality; from marriage to superstitions and this fact is also visible in verbal cultural productions during the language education.

Key Words: DLT, Culture, Language Teaching, Value, Social Structure

[*] Yrd. Doç. Dr., Uşak Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: zekeryabatur9@gmail.com
[**] Uşak Ü. Sosyal Bilimler Ens. Türkçe Eğt. Böl. Yüksek Lisans Öğrencisi. El-mek: musakaya69@mynet.com

Giriş

Divânü Lügâti't-Türk (DLT) , Türk dili ve kültürünün en önemli yapı taşlarından biri olarak düşünülmekte ve yazıldığı döneme ışık tutmaktadır. Bu bağlamda eser üzerinde birçok çalışma yapılmıştır[1]. Eser, genel olarak bir sözlük hüviyetinde olmasına rağmen modern dil öğretim yaklaşımlarını da içinde barındırmaktadır. Eserde yazar, dilin inceliklerini öğretmek için sözel kültür ürünlerini ustalıkla işlemiştir. Bu ürünlerden özellikle kelime ve atasözlerinin etkin bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Kelimelerin anlamları verilirken sadece tanımla yetinilmemiş, günlük yaşamda kelimelerin kullanıldığı yerler cümleden hareketle örneklerle verilmiştir. Atasözleri de aynı yöntemle Türk kavimlerinin günlük konuşmalarından alıntılar yapılarak bu kavimlerin atasözlerini hangi anlamlarda kullandığına dikkat çekilerek örneklendirilmiştir. Dil öğretiminde dikkat çekici noktalardan biri de parça ve bütün yaklaşımından hareketle önce bütünün verilmesi daha sonra atasözünün sözcüksel anlamının verilmesidir. Eserde bu yaklaşım kullanılmış, dilin aktarımı ya da tanıtımı sırasında dil öğretiminin ve zenginliğinin sözel ve yazılı kültürü olan sözler, metinlerden hareketle verilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımla, kelime öğretiminde kelimenin bağlam içerisinden hareketle verilmesinin önemi ön plana çıkarılmıştır. Bu durumun günümüzde de uygulanan dil öğretim yaklaşımlarına öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Yazar, seçtiği sözel kültür ürünlerini kullanarak Türklerin sosyokültürel yapısını da aktarmaya çalışmıştır. Dil öğretiminde söz varlığının aracılığıyla sosyal yapı, kültür ve değerlere ilişkin bilgiler verilmiştir. DLT'nin yazılış amacına bakıldığında Türk dilinin Arapça kadar zengin olduğu noktasının ön plana çıkarılmaya çalışıldığı görülmüştür, buna bağlı olarak Türk kültürünün de Arap kültürü kadar zengin ve derin olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunun yanında dil öğretiminin aynı zamanda bir kültür ve değer eğitimi olduğu da açıkça ortaya çıkmaktadır.

İncelenen kelime ve atasözlerine bakıldığında dil öğretiminin aslında kültür ve düşünce öğretimi olduğunun sıkça vurgulandığı görülmektedir. Dil öğretiminde ezbercilikten kurtulabilmek için daha güncel örneklerin kullanılması gerektiği birçok çalışmada vurgulanmaktadır. Bu bağlamda eserde bu yaklaşıma da başvurulduğu ve örneklerin işlevsel olmasına dikkat edildiği görülmüştür. Dil öğretiminin en önemli araçlarından biri olan kelimelerin iyi örneklerden seçilmesi eğitim ve öğretimde kalıcı öğrenmenin temel unsurlarından biri olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında dil öğretiminde farklı kültürlere ait kelimelerin de olabileceği vurgusu yapılmıştır. Anadili ya da bir dil öğretimi beraberinde aslında kültür öğretimini de getirmektedir. Kültür öğretimi de tıpkı dil öğretimi gibi kaynağını güncel bilgilerin yanı sıra arkaik bilgilerden de alan işlevsel bir öğretim çeşidir. Kültür öğretimi, bireyin ait olduğu toplumu anlaması, o topluma ait değer yapı/yargı ve normlarını kabul etmesidir. Bunun yanında bu öğretimin başarısı, bireyin ancak ve ancak o toplumun içinde bulunan motiflerden olan yazılı ve sözel verimleri anlaması ve bunları içselleştirilmesiyle birlikte sosyal yapıya ait olan değerleri de alımlamasına bağlıdır (Egri ve Ralston 2004: 210). Bu bağlamda dil öğretiminin kültür ve değer eğitimi için önemli bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür.

[1] Kara 2009: 504; Toprak 2003: 79; Korkmaz,1999: 470; Özkırımlı 1972: 87; Gencan 1972: 192; Musabaev 1972: 110; Nalbant 253; Düzgün 2007: 201; Kaya 2002: 39; Bayat 2007: 3; Gömeç 2002: 20; Günan 1970; Toker 2010: 57; Karaçar 2010: 508; Günayet 2007: 1171; Aydoğdu 2009: 56; Özbay ve Melanlıoğlu 2008: 50; Bozkaplan 2007: 110; Aksan 2008: 7; Günçen 2007: 243; Amanoğlu 2000: 5; Kononov 1978: 181; Yaylagül 2010: 116; Yaylagül 2006: 77; Yaylagül 2009: 690; Köksel 2009: 263; Argunşah ve Güner 2008: 1; Korkmaz1995: 244; Günçen 2008: 242; Korkmaz 1972: 3; Caferoğlu 1972: 22; Olgun 1972: 81; Dilâçar 1972: 20; Sezer 1982: 377; Gencan 1972: 304; Ölçeri 2007: 542; Bilge 1987: 182; Çağatay 1972: 53; Ercilasun 1995: 449; Ögel 2001: 268; Öndaydın 1972: 96; Kurgan 1972: 60; Gökyay 1972: 56; Kocagöz 1972: 319; Günan 1953: 80; Gencan 1972: 27; Kelly 1972: 104; Sev 2004: 497; Kabataş2002: 642; Sakaoğlu 1991: 97; Eraslan 1991: 113; Banguoğlu 1958: 87; Banguoğlu 1959: 1; Banguoğlu 1960: 23; Nurmuhammedov 2003: 129; Türkay 1981: 39

Değerlerin verilmesinde açık bir programın uygulanması mümkün değildir (Altun 2003: 10). Değerler genellikle örtük hedefler ya da amaçlar kapsamında kazandırılmaya çalışılan sosyal normlar olarak görülmektedir. İnsanlar yaşadığı topluma ya da sosyal yapıya ilişkin normları öğrenirken sadece bir kaynaktan beslenmemektedir. Bazen bir düğün bazen bir cenaze töreni bazen bir tartışma bazen de bir atasözü, değeri aktarmada rol oynayabilmektedir. Değerlerin kökleri derinden gelen ve geleceğe doğru çeşitli unsurlarla dilden dile geçmeye devam eden bir süreci kapsamaktadır. Bir millete ait maddi ve manevi kültür ürünleri dil sayesinde gerçekleşmektedir. Kültürün en önemli ürünlerinden biri yazılı ürünlerdir. Bu ürünler arasında DLT adlı eser önemli bir yer tutmaktadır.

DLT sadece bir sözlük değildir, bu eserde dil öğretimi esas alınarak topluma ait yazılı ve sözel kültürün ürünleriyle hem kültür hem de değer aktarımı yapılmıştır. Değerler bir toplumun en özgün halini sergileyen birer unsur olarak değerlendirilmektedir (Coşkun vd. 2009: 324). Bir toplumun güzel çirkin, doğru yanlış, haklı haksız, iyi kötü, sevgi, dostluk, erdemlilik, inanç, komşuluk, misafirlik gibi kavramlara olan bakışıo toplumun düşünce yapısını ve olay ve olgulara yüklediği anlamları buna bağlı olarak değerlerin oluşum çerçevesini yansıtmaktadır (Argandona 2003: 16). Değer, bir toplumun sosyal yapısı ile geleneğin getirdiği ve yüklediği anlama göre şekillenmektedir. Birey de bu sürece ayak uydurmak zorunda kalmaktadır (Fritzsche ve Oz 2007: 342). Bu şekillenme kalıcı değil, zamanla değişebilmektedir. Bu değişim DLT'de olduğu gibi günümüzde de görülmektedir.

Değer eğitimi aslında yaşam eğitimi olup birini diğerinden ayıran orijinal bir kültürlenme sürecidir (Hitlin ve Piliavin 2004:361). Bu eğitimi tam anlamıyla alan bir bireyin sosyal yaşamda kendine olan öz güveni artar ve birey ait olduğu milletin değer yargılarına göre yaşamayı ve mutlu olmayı başarabilir. Bir başka ifade ile değer eğitimi, bireyin diğer insanlarla bir arada yaşamayı (Burchielli 2006: 138) ve yaşama ait ortak paydaları buluşturması demektir (Dökmen 2000: 280).

Birey sosyal yapıya ait değerleri tek yönlü olarak öğrenmemektedir. Bunun yanında atasözleri, deyimler, bilmeceler ve çeşitli söz öbekleri de değerlerin öğretilmesine katkıda bulunmaktadır. Topluma ait bu varlıkları aktarmada özellikle edebiyat ürünleri etkin bir görev üstlenmiştir. Dil ve edebiyat aracılığıyla yaşama ait değerlerin aktarılmasında ve öğretilmesinde, temel duygu ve düşüncelerin nesilden nesile aktarılmasında birincil görev almış durumdadır. Geçmişte yazılan ve dile kaynaklık eden her eser bu bağlamda önem arz etmektedir.

1. Divânü Lûgâti't-Türk'te Dil Öğretimi Bağlamında Sözel Kültür Ürünleri Aracılığıyla Değer Aktarımına İlişkin Örnek ve Yorumlar

Aşağıda DLT'de geçen sosyal değerlerle ilgili seçilen kelime ve atasözleri çeşitli başlıklar altında verilmiştir:

1.1. Sosyal Bir Değer Olarak Düğün ve Evliliğe Ait Gelenek ve Görenekler

Değerler, bir toplumun sosyoekonomik ve kültürel yapısına, davranış ve tutumlarına çizilen çerçeveye anlam kazandırmaktadır (Özensel 2003: 218). Bir toplumun en rahat bir şekilde davranışlarını sergilediği ortamlar düğünlerdir. DLT'de Türk kültürünün en renkli unsurlarını barındıran evlilik ve ona ait birtakım bilgileri içeren kelimeler aşağıda sıralanmıştır. Bununla birlikte günümüzde olmayan birtakım uygulamalar veya farklı yörelerde yaşayan bazı gelenek ve görenekler de eserde takip edilebilir.

Bıçış: Düğünlerde ya da soyluların tertiplediği şölenlerde konuklara verilen içlemeli bir ipek kumaş parçası (DLT, C.I, 2006: 336).

Eget: Gerdek gecesi geline hizmet için yollanan genç kız (DLT, C.I, 2006: 51).

Mundaru: Çeşitli kumaşlarla süslenmiş düğün odası (DLT, C.I, 2006: 352).

Kalıng: Başlık parası (DLT, C.III, 2006: 371,372).

Sawçı: Gelin ile güveyin aileleri arasında gidip gelen, haber taşıyan kimse (DLT, C.III, 2006: 154, 441).

Sep: Gelinin çeyizi (DLT, C.I, 2006: 319).

Yöweç: Gelinin çeyizi için akrabaların verdiği armağanlar (DLT, 2006).

İnsanlar birbirilerini mutlu etmek ve kalıcı dostluk kurabilmek için her dönemde bir çaba içinde olmuşlardır. Bu çabanın da en dikkat çekici örneği hediyeleşmektir. Bunun yanında kız alıp verme de bu özelliği taçlandıran bir nokta olarak göze çarpmaktadır. Evlilik sırasında yapılan her davranış, sosyal yapıya ait değerlerin somutlaştırılmasına yardımcı olmaktadır. Özellikle Türk milletine ait olan bu değerin, hemen hemen her dönemde yaşandığına dair çarpıcı örnekleri eserde bulmak mümkündür.

1.2. Sosyalleşme Sürecini Sağlayan Bir Değer Olarak Geleneksel Oyunlar ve Çocuk Oyunları

Sosyalleşme, bireyin yaşama uyum sürecidir. Bu süreçte, birey çevresinde olup biten olay ve olgulara daha farklı bir gözle bakmaya başlar (Kağıtçıbaşı 1988: 16; Clausen 1968: 4). Edinilen bu deneyimler bireyin sosyal yapıya ait değerleri öğrenmesine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda sosyalleşme bir kültür ve değer aktarımı sürecidir. Özellikle çocukların yaşama hazırlanmasını ve değerleri öğrenmesini sağlayan en önemli unsurlardan biri de oyunlardır. DLT'deki incelenen sözel kültür verimlerinin sosyalleşme sürecine olumlu katkıda bulunduğu düşünülmektedir. Çocuklar oyunlar sayesinde oyuncağını paylaşmak, başkasıyla anlaşmak ve kendi haklarını gözetmek gibi temel değerleri daha kolay öğrenebilmektedir. Eserde özellikle çocuk oyunlarının çokluğu, çeşitliliği ve kendine has oluşu dikkat çekmektedir. Burada bu oyunlardan bazıları verilmiştir.

Bandal: (…) Ağaçtan kürek kemiği biçiminde çıkıntı yapan parça. Çocuklar bu parçayı söker, yakar ve gece yanan köze vurarak cirit benzeri oyun oynar (DLT, C.I, 2006: 482).

Büdik: Oynayış, zıplayış (DLT, C.I, 2006: 412).

Etiç: Çocukların ceviz oyununda hedef olarak kullandıkları çukur (DLT, C.I, 2006: 53).

Etiçlik: Ceviz oyununda hedef olarak kullanılan çukurun açıldığı yer.

Köçürme: Köçürme oyunu, bir çeşit oyun. Yere dört çizgi çizilir ve kale yapılır; sonra on çizgi daha çizilerek kapılar meydana getirilir. Fındık ya da benzer şeyler yuvarlanarak oyun oynanır (DLT, C.I, 2006: 491).

Ötüş: Bir çocuk oyunu (DLT, C.I, 2006: 60).

Çocuk, bir toplumun geleceğini temsil eden bir varlıktır. Bu varlığın sosyal yapıdaki değeri, çocuklara biçilen rol ve eğitimiyle bağlantılıdır. Çocukların oynadıklar oyunlar, çocuğun yaşama hazırlanmasını sağlarken aynı zamanda topluma ait değerleri de içselleştirilmelerine yardımcı olmaktadır. Çocuk oyunları, sözel kültürün özelliklerini yapısında barındıran folklorik motifleridir. Motifler değerlerin dokusunu oluşturan unsurlardır. DLT incelendiğinde çocukların sosyal yapıya ait değerleri yaşayarak öğrendiği görülmektedir. Bu yaklaşım oyun uygulama yöntemiyle sosyal normların kazandırılmaya çalışıldığı belirlenmiştir.

1.3. Sosyal Bir Değer Olarak İnançlar

Değerler yaşamın bütün alanlarında etkinliğini ve varlığını hissettiren bir kurumdur. Bu kurum sosyal yapıyı doğrudan etkileme gücüne sahiptir. Bu anlamda maddi ve manevi tüm kültür

ürünleri buna bağlı olarak şekillenmektedir (Iheduru 2006: 228; Burroughs 2002: 366; Schwartz 2005: 39; Kennedy vd., 2004: 290; Alas vd., 2006: 270). Ahlak da bu anlamda şekillenici ve yaşamı düzenleyici yönü olan bir kurumdur (Güngör 1995: 20). Bir ilaha veya herhangi bir şeye inanmak insan tabiatının bir gereği veya bir ihtiyacı olarak açıklanmaktadır. İslam'dan önce ve İslamiyet ile birlikte yaşayan birtakım inanışlar halen varlığını devam ettirmektedir. Tabiatın daha hâkim bir güç olduğu o dönemlerde izah edilemeyen pek çok şey bir inanç manzumesinin en sağlam temelini oluşturmakta ve insanlar bazı doğa olay ya da olgularına anlam yüklemektedir. Eserde din dışı bazı batıl inanışların olduğu göze çarpmaktadır:

Abaçı: umacı, çocukları korkutmak için *abaçı keldi*, denir (DLT, C.I, 2006:136).

Arwadı: *qam arwış arwadı*: şaman [kam] büyü yaptı (DLT, C.I, 2006:283).

Arwaşdı: *qamlar kamug arwaşdı*: şamanlar [kamlar] büyülü sözler mırıldandı. Kem gözlere karşı okunan büyülü sözler için de bu sözcük kullanılır (DLT, C.I, 2006:236).

Barak: Tüylü bir köpek. Türk inanışlarına göre akbaba çok çok yaşlandığında iki yumurta yumurtlar ve kuluçkaya yatar. Yumurtaların birinden **baraq** denilen bu köpek çıkar. Bu en hızlı koşan ve avda en güvenilir olan köpek türüdür. Diğer yumurtadan ise bir civciv çıkar; bu akbabanın en son yavrusudur (DLT, C.I, 2006:377).

Bars: Türk takviminin on iki yılından biridir. Kaşgarlı Mahmut bu maddede Türklerin bir takvim oluşturmasının sebebini ifade ettikten sonra Türklerin her yıl için ne gibi beklentilerinin olduğunu açıklar: "Türkler bu yılların her birinde bir hikmet olduğuna inanır ve her biriyle ilgili kehanette bulunur. Örneğin ud yılı geldiğinde savaşlar çoğalacaktır, çünkü öküzler birbiriyle vuruşup toslaşır. Taqagu yılında yiyecek çok olur, ancak insanlar arasında karışıklık çıkar. Çünkü tavuğun yemi tahıl tanesidir, ama [taneyi bulabilmek için] her yanı eşeler ve birbirine karıştırır…" (DLT, C.I, 2006:344,346).

Bokuk: Guatr olarak verilen bu kelimenin açıklanmasından sonra bu konuyla ilgili bir bilgi verilir: Fergana ve şıqnı bölgelerinde bu hastalılık yaygındır. Sebebi sorulduğunda şöyle cevap verirler: "Bizim atalarımız geveze kâfirlermiş.Allah'ın Muhammed Peygamberi'nin (Allah'ın salât ve selamı üzerine olsun) sahabesi bir gün onlara akın etmiş.Atalarımız da onlar üzerine gür sesleriyle çığlıklar atarak ve haykırarak bir gece baskını yapmışlar ve Müslümanlar bu sesler nedeniyle bozguna uğramış.Haberler Hazreti Ömer'e (Allah ondan razı olsun) ulaşmış.Mukaddes kişi onlara ilenmiş ve boğazlarında bu kusur oluşmuş."

Böke: Ejderha, büyük yılan. Burada Gazi Arslan Tegin'in kâfirlerle yaptığı savaşta peygamber efendimizin yardıma gelmesi anlatır.

Çakır: Mavi. Burada örnek olarak verilen atasözünde atın mavi gözlü olanının makbul olmadığından bahsedilir (DLT, C.I, 2006:363).

Egit: Nazar değmesinden ve kem gözlerden sakınmak için bebeklerin yüzüne sürülen bir ilaç. Bazı şifalı otlar ve benzer şeylerin safranla karıştırılmasıyla yapılır (DLT, C.I, 2006:172).

Eligti: Adet gören veya lohusa kadınların ya da dinen kirlenmiş (cenabet) kimselerin bakışının nazarıyla bozulan herhangi bir şeyi anlatmak için de bu sözcük kullanılır

Emçi: Büyücü hekim (DLT, C.I, 2006: 36).

Isrıq: Göz değmesi veya nazara maruz kalan çocuğu iyileştirmek için söylenen bir sözcük. Mağdurun yüzüne tütsü tutularak *ısrıq ısrıq*: ey cin ısırılmış kol, denir (DLT, C.I, 2006:99).

Örtendi: Yandı. Türkler güneş batarken bulutların oluşturduğu kızıllığı iyiye işaret olarak sayarlar. Bir atasözünde de bulutlar geceleyin kızıla dönerse bir kadının erkek doğuracağına, şafak

vakti bulutlar alev gibiyse bu da düşmanın baskın yaptığına işaret olarak görülür (DLT, C.I, 2006:251).

Üşgürdi: *Üs üşkirse ölür*: Akbaba birinin yüzüne karşı çığlık atarsa bu, o kişinin öleceğine ilişkin bir işarettir (DLT, C.I, 2006:228).

Yat: Yağmur ya da rüzgâr getirmek için taşlarla yapılan kamlık (DLT, C.III, 2006:3,159).

Yatlattı: Kamların yağmur yağdırması veya rüzgâr estirmesi inancı vardır (DLT, C.III, 2006:307, 308, 355).

Eserde yer alan sözel kültür ürünlerine bakıldığında bugün olduğu gibi geçmişte de insanların doğadaki varlıklara çeşitli anlamlar yükledikleri görülmektedir. Bu yaklaşımlar yanlış da olsa zamanla insanların ortak değerleri haline gelmiş ve sosyal yaşamı düzenleyen birer norm olarak yer bulmuştur.

1.4. Düzenleyici Bir Değer Olarak Devlet ve Sosyal Yaşam

Bireyin yaşama hazırlanmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri de sosyal normlardır (Morgan vd.1979: 163). Bu normlar kimi zaman devlet kimi zaman da herhangi bir yazılı geçerliliği olmayan sözel değerlerdir.

Bu bölümde Türk milletinin içtimai hayatının çeşitli yönleri hakkında bilgi veren Kaşgarlı, bazen kelimelerin anlamlarını bazen de kelimeleri örneklendirirken çok kıymetli bilgiler vermektedir. Verilen her örnek ve yapılan her açıklama yaşanılan dönem hakkında çok geniş bir bilgi birikimi sunmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıda verilmiştir:

Armagan: Başarılı bir seferden dönen birisinin yakınlarına verdiği hediye, ödül (DLT, C.I, 2006:140).

Aşadı: *er aş aşadı*: Adam yemek yedi. Haqani Türkleri bu sözcüğü soylular için kullanır; diğer Türkler ayrım yapmaksızın herkes için bu sözcüğü sarf eder ve bu kullanım kural uyarıncadır (DLT, C.III, 2006:253).

Basan: Ölünün cesedi gömüldükten sonra onun adına verilen yemek. Buradan hareketle *yog basan* denir (DLT, C.I, 2006:398,399).

Belek: Bir yolcunun akrabalarına getirdiği armağan. Bir yerden başka bir yere yollanan armağanlar da böyle adlandırılır (DLT, C.I, 2006:385,408).

Lüçnüt: Köylülerin harman zamanı birbirleriyle yardımlaşmalarıdır (DLT, C.I, 2006:451)

Öge: Akıllı olgun ve görmüşgeçirmiş,halkın arasından bir adama verilen unvandır. Aynı zamanda böyle kişilere değer verilmesi ve saygı duyulması gerektiği bir olayla (Zülkarneyn ile Türklerin yaptıkları savaş) dile getirilir (DLT, C.I, 2006:11,48,90,310,356).

Qadın: Kayın, evlilik sonucu edinilen akrabalar. Bir atasözünde de evlenen erkeğin eşinin akrabalarına saygı duyması gerektiği anlatılır.

Sogdıç: Kışın halk arasında sırayla düzenlenen bir ziyafetin adı.

Sökmen: Savaşçılara verilen, saygı belirten bir unvan (DLT, C.I, 2006:444).

Ulugladı: *Ulugnı uluglasa qut bulur*: Biri yaşından dolayı yaşlıya saygı gösterse kut sahibi olur. Yaşlılara hürmet göstermenin fazileti anlatılır (DLT, C.I, 2006:304).

Xumaru: Ölen bir kişinin malından bir kısmının Hakan'a hediye olarak ayrılmasına denir ki Türklerde bir gelenektir.

Yaradı: Temenni sözü olarak Oğuzlar "yol yarasın" yol uğurlu gelsin, derler (DLT, C.II, 2006: 87).

Biste: Ticari hayata ilişkin bir gelenek hakkında bilgi verilir (DLT, C.III, 2006:71).

Bıruq: Hakanın maiyetindeki soyluların toplumsal mevkilerini belirleyen kimse.

Boy: Bu maddede birbirleriyle karşılaşan insanların birbirlerini selamladıktan sonra "*boy kim?*" diye selamlamaları ve boylarını öğrendikten sonraki tavırları ele alınır (DLT, C.I-II-III, 2006:237-209-141).

Büt: Soylu birinin yolladığı armağanı getiren kişiye verilen bahşiş. Eğer söz konusu armağan bir atsa, armağanı alan kişi atın seyisine bir para ya da koyun verir ve bu koyun *büt* olarak adlandırılır.

Çawuş: Savaşta birliklerin düzen içinde durmasını sağlayan ve onların gereksiz şiddet uygulamalarını önleyen yönetici (DLT, C.I, 2006: 368).

Çermetti: Ördürmek anlamına gelir ve yiğit savaşçıların atlarının kuyruklarını ipekle ördürmelerinin bir yiğitlik alameti olduğunu ifade ediyor (DLT, C.II, 2006:349).

Çowı: Hoten yönetim töresince hakandan iki seviye aşağıda bulunan kimselere verilen bir unvan. Diğer Türklerin de benzer bir yönetim töresi vardır.

Kenç liyü: Hakanların şölenleri ya da bayramlarda kurulan, herkesin gönlünce, yağmalarca- sına yemek yediği bir sofra. Bu sofra oldukça uzundur, neredeyse otuz arşındır (DLT, C.III, 2006:438).

Kökyuk: Köy şeflerine ve Türkmen büyüklerine verilen, saygı belirten unvan (DLT, C.III, 2006:133).

Orıldı: Biçildi. Bu maddeye örnek olarak birkaç dize verilmiştir; fakat bu kelimenin geçtiği dize yerine ele alınan konuyu örneklendiren dize verildi:

Qarvı çuvaç quruldı

Han çadırı kurulduğunda [Türklerin hakanlarına özgü ipekten yapılmış bir çadır, bunun altında hakanlar yaz sıcağında gölgeye kavuşur, kışın yağmurdan ve kardan korunur.] (DLT, C.I, 2006:194,195).

Kızgut: Ibretlik ceza, biri suç işlediğinde ona herkesin gözü önünde ceza verilir ki diğerleri de ibret alsın ve suç işlenmesin (DLT, C.I, 2006:451).

Konukluk: Konukevi (DLT, C.I, 2006:274,504).

Tanguk: 1- Sefere ya da benzer bir akına çıkan Hakan'a takdim edilen, süslü ipek kumaşlar ya da yiyeceklerden oluşan armağana verilen ad (DLT, C.III, 2006: 365). 2- Çevgen oyununda bir sayı kaydeden kimseye verilen ipek kumaş parçası (DLT, C.III, 2006:365).

Ugur: Yolcu uğurlanırken "*yol ugur bolsun*" denilir: Yolun uğurlu olsun anlamına gelir ki yola çıkana iyi dilekleri ve duayı ifade eder.

Yugruş: Türklerde halkın arasından gelip de vezirlik makamına yükselen bir adama verilen ad. Bu için yatkın ya da geniş bir yandaş kitlesine sahip de olsa atlı bir savaşçıya [süvariye] ya da benzerlerine bu unvan verilmez. Bu makam Hakandan bir seviye aşağıdadır. Yağmurda, karda ve sıcakta başüzre kurulan kara ipekten bir çadır[güneşlik, kubbe] kendisine verilir (DLT, C.III, 2006:41).

Türklerde ordu, millet ve halk tarih boyunca birlikte anılır olmuştur. Millet denilince devlet, devlet denilince millet akla gelmiştir. Devlet, toplumun sahip olduğu değer yargılarını yapısında barındıran bir kurum olarak görülmüştür. Bu dönemde sosyal yaşama ait hemen hemen her unsur ya da sosyal norm aynı zamanda devletin katmanlarında yerini bulmuştur.

1.5. Maddî Kültür Değeri Olarak Yiyecek, Giyecek ve Eşyalar

Kaşgarlı Mahmud, eserinde kültürün maddi yönünü oluşturan unsurlarla ilgili bilgi vermiş, göçebe bir toplum olarak yeni yeni yerleşik hayata geçen Türk milletinin kısa zamanda çok zengin bir yerleşik sosyal kültürü oluşturduklarını gözler önüne sermiştir. Bu durum Türk milletinin üretkenliğini ve değişen şartlara nasıl uyum sağladığını da göstermiştir. Yiyecek, giyecek ve kullanılan diğer eşyaların çeşitliliği asırlar öncesindeki günlük yaşamın renkliliğini de göstermektedir. Maddi kültürde yer alan bu kültürel öğeler, Türklerin tüketim değerini ortaya koyması açısından dikkate değer bir nokta olarak değerlendirilmektedir. Eserde yer alan bu değerlere ait bazı örnekler verilmiştir:

Basışdı: *ol manga uyma basışdı*: O çizme yapmaya yarayan Türkmen keçesini basmakta bana yardım etti (DLT, C.II, 2006: 100).

Buldun: Üşüne kuru ya da yaşüzüm konan tatlı (Kençek lehçesi). (DLT, C.II, 2006: 492).

Buxsı: Bir yemek adı. Bu yemeğin yapılışı anlatılır (DLT, C.I, 2006:445).

Büküm etük: Kadınların giydiği çizme (DLT, C.I, 2006:195).

Büt: Soyluların oğullarının ya da kızlarının perçemlerine takılan büyük ve değerli bir türkuvaza verilen ad.

Çançu: Şehriye hamuru açmada kullanılan oklava (DLT, C.I, 2006:417).

Çanak: Tuzluk ya da tuzluğa benzer ağaçtan oyulmuşkap (DLT, C.I-III, 2006:84-32).

Çekrek kapa: Tek kat yünden yapılan ince bir kaftan; köleler tarafından giyilir (DLT, C.I, 2006:477).

Çıg: Göçebelerin çadırlarının içini bölümlere ayırmak için kullandıkları sazdan yapılmış bir perde. Bu kelime aynı zamanda Türk arşını anlamına da gelir (DLT, C.III, 2006:128).

Çigin: Altın işlemeli, süslü bir kumaşdikme üslûbu.

Çowlı: Tutmaç süzgeci. Bir tür mutfak gereci (DLT, C.III, 2006:442).

Çögen: Çevgen oyununda kullanılan değnek (DLT, C.I, 2006:187,223,242,402).

Çömçe: Kepçe (DLT, C.I, 2006:417).

Çukmın: Çömleğin içinde buharla pişirilen küçük yuvarlak ekmek. Bu en faydalı ve besleyici ekmek çeşididir (DLT, C.I, 2006:444).

Didek: Tahtırevan perdesi. Gelin, bir yerden bir yere giderken yabancıların görmemesi için bu örtünün arkasına gizlenir (DLT, C.I, 2006:408).

Didim: Gerdek gecesi gelinin giydiği taç (DLT, C.I, 2006:397).

Eşük: Bir bey ya da hakan öldüğü zaman ona duyulan saygının bir işareti olarak mezarının üzerine örtülmesi için yollanan işlemeli kumaşaverilen ad. Bu kumaşlar daha sonra fakirler arasında paylaştırılır (DLT, C.I, 2006:14-72).

İzlik: Deve postundan yapılan Türk çarığı (DLT, C.I, 2006:104).

Kedük: Keçeden yapılmış bağlık (DLT, C.I, 2006:390).

Kedhgü: Giyilen nesne (DLT, C.I, 2006:322).

Kewşeng: Harman temizlendikten sonra tahılın yığılmasına yardım eden kişiye verilen yemek cinsinden armağan.

Kömeç: Küllerin içine gömülerek pişirilen yassı ekmek (DLT, C.I, 2006:12,360).

Közmen: Közde pişirilen ekmek. (DLT, C.I-II, 2006:444, 27).

Kafgar: Behraman ipeği [beyreman ya da behrem de denilen bu kumaş ince ipekten işlenmiş ve çiçeklerle renklendirilişir, Türkistan'da dokunur] (DLT, C.III, 2006:438).

Kagurgan: Yağla yoğrulan ve tandırda pişirilen bir ekmek çeşidi (DLT, C.II, 2006:81).

Kagut: Darıdan yapılan bir yemeğin adı (DLT, C.I-III 2006:406,163).

Kara etmek: Bir tür ekmek (C.III, 2006:222).

Kars: Devetüyü ve koyun yününden yapılan kaftan (DLT, C.I, 2006:348).

Kasuk: Su tulumuna benzeyen, at derisinden yapılmış, içine süt ya da kımız konan bir nesne (DLT, C.I, 2006:382).

Kuturma börk: Önünde ve arkasında iki kanat bulunan başlık (DLT, C.I, 2006: 490).

Kuyma: Bir tür yağlı ekmek. (DLT, C.III, 2006:174).

Sarmaçuk: Hastalara verilen bir tür çorbalı yemeği (DLT, C.I, 2006:527).

Sımsımrak: Güveçte yapılan bir yemek çeşidi (DLT, C.III, 2006:136).

Sırıdı: Ol kidiz sırıdı: O, keçeyi Türkmenlerin yaptığı gibi sık dikişle dikti- bu keçeden çadır örtüsü ya da göç sırasında yüklerin örtüldüğü örtüler yapılır (DLT, C.III, 2006:262).

Suma: şerbet hamurunda kullanılan arpa (DLT, C.III, 2006:234).

Süzme: Çökelek, lor peyniri (DLT, C.I, 2006: 433).

Tuş: Kemer kayışlarının ucuna takılan altın ya da gümüşten yapılmış toka (DLT, C.III, 2006: 125).

Tutmaç: İyi bilinen Türk yemeklerinden biridir. Yemeğin ortaya çıkışıyla ilgili bir olay da verilmiştir (DLT, C.I,-II-III, 2006:452, 233, 119).

Tuzgu: Gelip geçerken uğrayan bir hısım ya da tanıdığa sunulan yiyecek cinsinden armağan (DLT, C.I, 2006:424).

Uwa: Pirinçle yapılan serinletici olarak tüketilen bir tür yemek adı (DLT, C.I, 2006:90).

Üstem: Eyer kayışlarına ya da kemer tokalarına işlenen altın veya gümüş [kakma] (DLT, C.I, 2006:107).

Ütük: Ütü (DLT, C.I, 2006:68).

Yatuk: İki tür iplikten dokunan yünlü bir kumaş (DLT, C.III, 2006:14).

Yörgemeç: Etrafına ince bir bağırsak dolanarak yuvarlatılan içkembe; bu daha sonra kızartılarak yenir (DLT, C.III, 2006: 55).

Bir toplumun yerleşik değerlere sahip olduğunu gösteren en önemli unsurlardan biri de yeme ve giyme üzerine söylenmiş sözlerdir. Özellikle yapılan yemek çeşitlerine bakıldığına o

dönemde bile Türklerin çok zengin bir mutfak kültürüne sahip olduğu görülmektedir. Örneğin temel gıdalardan biri olan sadece ekmeğin bile birkaç farklı tarifi ve adlandırılmasının yapılması Türk milletinin kültürel zenginliğinin bir delili olarak sunmak yeterlidir. Giyimin de kendi içinde insanlar arasında sosyal statü açısından farklı derecelendirmelere tabi tutulması dikkat çekici bir nokta olarak görülmektedir.

1.6. Manevi Kültür Değeri Olarak Aile, Akrabalık Bağları, Misafirperverlik ve Hediyeleşmek

Bir milleti ya da toplumu diğer milletten ayıran unsurlardan biri de sahip olduğu değerlerdir. Bu değerleri bir arada tutan harç ise kültürel ortaklıklardır (Alas ve Rees 2006: 184; Dönmez vd. 2007: 54). Kültüre ait ne varsa dilde de onu karşılayan bir ifade ya da bir kelime mutlaka vardır. Türklerde aile yapısının ve akrabalık bağlarının köklü ve sağlam olduğunu gösteren işaretlerden biri de akrabalık bağlarını karşılayan kelimelerin varlığıdır. Akrabalık bağlarını güçlendiren en önemli değerlerden biri de misafirperverliktir. Misafirperverlik asırlar öncesine dayanan, günümüzde de geçerliliğini sürdüren dinî ve ahlakî temelleri son derece sağlam olan bir değerdir. Türkler her zaman bu vasıflarıyla övünür ve genel olarak Türk milletinin misafirperver olduğu noktası vurgulanır. Hiçbir karşılık beklemeden misafiri en güzel şekilde ağırlamak, imkân varsa hediyeler de vererek onu yolcu etmek o dönemde yapılması gereken sıradan; ama önemli bir iştir. Nitekim misafire hürmet ve hizmet atasözlerinde de yüceltilmiş, adeta bir ibadet telakki edilmiştir. Burada verilen kelimelerde de bu özellikler çok açık biçimde görülebilir.

Atasözleri, asırlar öncesine dayanan, bilgi, birikim ve tecrübeleri aktaran, en kısa ve etkili yoldan nasihat veren özlü sözler olarak adlandırılabilir. Kaşgarlı Mahmud da eserinde Türk milletinin zekâ ve irfanını dile getiren atasözlerinin bir bölümünü eserinde kullanarak oldukça kıymetli bilgiler edinme imkânı vermiştir. Bu çalışmada DLT'de sayısı oldukça fazla olan atasözlerinden kültür aktarımının çeşitli yönlerini destekleyenlerin bir kısmını seçerek ayrı bir başlık ve bölümler halinde verilmesi uygun bulundu.

Baldız: Bir adamın karısının küçük kız kardeşi. Erkeğin kız kardeşine baldız denmez *singil* denir (DLT, C.I-III, 2006:).

Eke: Yaşça büyük kız kardeş. Oğuzlar buna eze derler (DLT, C.I-III 2006:86-7).

Yurç: Bir kadının kendinden küçük erkek kardeşi. Bir erkeğin kardeşiyle bir kadının erkek kardeşi birbirinden ayrılır. Erkeğin erkek kardeşine eğer kendisinden gençse **ini**, eğer yaşlıysa **eçi** denir. Erkeğin kendinden küçük kız kardeşine **singil**, kendinden büyük kız kardeşine **eke** denir. Kadının kız kardeşi ise küçükse **baldız**, büyükse **eke** olarak adlandırılır (DLT, C.III, 2006:).

Boşug: Hanın bir elçiye lütfettiği geri dönme izni; aynı zamanda ona verilen armağanlar da bu şekilde adlandırılır.(…) Benzer bir biçimde uzaktan bir akraba geldiğinde, geriye dönebilmek için önce misafir olduğu akrabaları ve dostlarına bir davet düzenler, onlara çeşitli armağanlar vererek geri dönebilmek için izin alır. Birlikte yenen bu ziyafete *boşuq aşı*: izin yemeği denir (DLT, C.I, 2006:372).

Kestem: Önceden kararlaştırılmamış, aniden gelen misafirler için verilen ziyafet (DLT, C.I, 2006:485).

Ugradı: Uğradı. Aşağıdaki dizelerde misafire verilen değer ve misafir ağırlamanın gerekliliği ifade ediliyor (DLT, C.I, 2006:313).

Qolsa qalı ugraban bergil taqı azuqluq

Qargış qılur ümeler yungıç körüp qonuqluq

Konuk sana uğrarsa ve azık isterse ona bunu ver

(Eğer) kötü ağırlanırsa konuk sana lanet eder

Anuk: *Anuq utru tutsa yoqqa sanmas*: Hazır olan öne konsa yok sayılmaz- hazırda olan yemek konuğun önüne konursa yemek verilmemiş sayılmaz. Bu atasözü bir insana ev sahibi olarak verebileceği her şeyi vermesini öğütlemek için kullanılır. *Üme kelse qut kelir*: Konuk geldiğinde kut da gelir, bu sebeple konuk yük olarak görülmemelidir. Misafire verilen önem aynı kelimenin kullanıldığı dizelerde de vardır (DLT, C.I, 2006:18,68,93).

DLT, baştan sona incelendiğinde misafire saygı ve hizmetin ne kadar önemli olduğunu vurgulayan sözler dikkatleri çekecektir. Herhangi bir cümlede misafirperverlik övülebilir ve bu, sıradan bir ifade olarak düşünülebilir; ancak atasözlerine kadar bu durum işlenmişse bu normal bir şey olarak değerlendirilemez. Zira misafirperverlik artık çok daha farklı bir yer edinmiş demektir. Bir iman esası gibi, bir ibadet yapar gibi ona kutsallık ve ulviyet verilmiş demektir. Bu sebeple Türklerde misafir ağırlamanın ne derece köklü ve sağlam bir geleneğe dayalı olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Misafirliğin sosyal yaşamda son derece önemli bir değer olduğu birçok örnekte de görmek mümkündür. Eserde bu konuyla ilgili oldukça fazla örnek olduğundan bunların tamamına yer verilmemiştir.

2. Sonuç

Değer, toplumdan topluma değişen sosyokültürel bir yapıdır. Bu yapıyı bazen bir savaş bazen ticari ilişkiler bazen de teknolojik gelişmeler etkileyebilmektedir. Bu etkilenme bazen çok derinden bazen de yüzeysel olarak kültürü buna bağlı olarak da değerleri etkilemektedir. Bir toplumun orijinalliğini sergileyen değerler dış faktörlerden ne kadar az etkilenirse o toplum o kadar orijinal ve kendi özünü koruyabilmiş demektir. Tarihi sürece bakıldığında hemen hemen bütün toplumların çeşitli değişimlere uğradığını görmek mümkündür. Bu değişim olumsuz olabileceği gibi olumlu birtakım yaşantıları da beraberinde getirmiştir. Türklerin sosyokültürel değişimleri çok derin olmamakla birlikte temelde değerlerin özünü koruduğu söylenebilir. Bu değişim Türk kültür ve dil tarihinde önemli bir yeri olan DLT'de açıkça görülmektedir. DLT, Türk kültürünün birçok yönünü yansıtan büyük bir eserdir. Bir sözlük olmanın çok ötesinde dil, tarih, din, bilim, coğrafya, sosyoekonomik ve kültürel alanlarda son derece geniş bilgi edinilebilecek temel bir kaynak niteliği taşımaktadır. Eser incelendikçe Kaşgarlı Mahmud'un nasıl bir birikime sahip olduğunu, yazdığı eserin ölümsüzlüğü tatmış olmasının sebepleri rahatlıkla görülecektir. Bir sözlük olarak hazırlanan bu eserin; Türk boy ve topluluklarının maddi, manevi kültür değerlerini yansıtmadaki başarısını da sunan bir eser olarak da değerlendirilmesi gerekir.

DLT dil öğretimi üzerine yazılan bir eser olmasına rağmen, içerik özellikleri dikkat çekici niteliktedir. Eserde dil öğretimi yapılırken aslında değer öğretiminin de yapıldığına işaret edilmiş, dil öğretimini basit dil bilgisi kurallarının verildiği bir öğretim olarak görülmediği ortaya konulmuştur.

Eserde sosyal yaşamda önemli bir yer tutan temel değerlerden olan düğünler, inançlar, misafirperverlik, aile, akrabalık, hediyeleşmek ve arkadaşlık ilişkilerine dair örnekler sunulmuştur. Sunulan bu örnekler gerçek yaşamdan alınarak esere alınmıştır. Bu değer yargıları verilirken sözel kültür ürünleri, dil öğretimiyle verilerek bunun sayesinde değer eğitiminin de yapıldığı görülmüştür. Bu durum da değer eğitiminde iyi örneklerle bir toplumun sosyo-kültürünü aktarmada sözel kültür ürünlerinin ne kadar önemli olduğuna dair ipuçları sunulmaktadır. Bir topluma ait sözel kültür ürünlerinden olan kelime ve kelime gruplarının örgün eğitim dışında da etkin bir şekilde kullanıldığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

AKSAN Doğan (2008). "Divan'da XI. Yüzyıl Türk YaĢamıyla Ġlgili Kayıtlar Üzerine". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 7-12.

ALAS Ruth ve REES Christopher J. (2006). "Work-Related Attitudes, Values and Radical Change in Post-Socialist Contexts: A ComparativeStudy" *Journal of Business Ethics,* 68, 181-189.

ALAS Ruth vd. (2006). "Managerial Values in the Instituonal Context". *Journal of Business Ethics,* 65, 269-278.

ALTUN Sadegül (2003). "Eğitim Yönetimi ve Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi,* 1/1, 7-18.

AMANOĞLU Ebülfez Kulu (2000). "Dîvânu Lûgati't-Türk'teki KiĢi Adları Üzerine". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 15, 5-13.

ARGUNġAH Mustafa ve GÜNER Galip (2008). "Divânu Lugâti't-Türk'te Geçen *baδram-bayram* Kelimesinin Etimolojisi Üzerine". *Doğumunun 1000. Yıl Dönümünde Kaşgarlı Mahmud ve Divanu Lugati't Türk,* 1-9.

ARGANDOÑA Antonio (2003). "Fostering Values in Organizations" *Journal of Business Ethics,* "Sustaining Humanity Beyond Humanism" 15th Annual Eben Conference: Vol. 45, 15-28.

AYDOĞDU Özkan (2009). "Divanu Lûgati't-Türk'te Geçen Türk Boyları ve Boylara Ait Dil Özellikleri". *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, ZfWT, 1(1), 55-81.

BANGUOĞLU [Hasan] Tahsin (1958). "KâĢgari'den Notlar I: Uygurlar ve Uygurca Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* 87-113.

BANGUOĞLU [Hasan] Tahsin (1959). "KaĢgari'den Notlar II: Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* 1-26.

BANGUOĞLU [Hasan] Tahsin (1960). "KaĢgari'den Notlar III: Oğuz Lehçesi Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* 23-48.

BAYAT Fuzuli (2007). "KaĢgarlı Mahmut'un "Divanu Lugati't Türk" Eserinde Mitolojik Dünya Modeli ile Ġlgili Bazı Kavramlar". *Journal of Turkish Linguistıcs,* 1(1), 3-12.

BÖLGE Kilisli Rifat (1987). "Divanu Lügati't-Türk ve Emirî Efendi". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* LVI(430), 182-199.

BOZKAPLAN Şerif Ali (2007). "Divanu Lugat-it-Türk'te +LA-". *Turkish Studies*, 2(2) 110-120.

BURCHELL Rosaria (2006). "The Purpose of Trade Union Values: An Analysis of the ACTU Statement of Values" *Journal of Business Ethics*68, 133-142.

BURROUGHS James E. & RINDFLEISCH Aric (2002). "Materialism and Well-Being: A Conflicting Values Perspective". *The Journal of Consumer Research,* 29, 348-370.

CAFEROĞLU Ahmet (1972). "KâĢgarlı Mahmut'a Göre Akraba Adları", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 22-26.

CLAUSAN J.A. (1968). "Historical and Comporative View of Socialization Theory and Research", *Socialization and Society,* Ed.: J.A. Clausen, Boston: Little Brown, 12-24.

COğKUN Yemliha ve YILDIRIM Adem (2009). "Üniversite Öğrencilerinin Değer Düzeylerinin Bazı DeğiÇkenler Açısından Ġncelenmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi,* C.VI(I), 311-328.

ÇAĞATAY Saadet (1972). "Divanu Lügat'te "Bukuk", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 53-55.

DĠLÂÇAR Agop (1972). "KâÇgarlı Mahmut'un KiÇiliği", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 20-26.

DÖKMEN Üstün (2000). *Varolmak Gelişmek Uzlaşmak,* Ankara: Sistem Yayıncılık.

DÜZGÜN Dilaver (2007). "Divanu Lügati't-Türk'te Sosyal Normları KarÇılayan Kavramlar", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 35, 201-215.

EGRĠCarolyn P. & RALSTON David A. (2004). "Generation Cohorts and Personal Values: A Comparison of China and the United States". *Organization Science*, 15, 210-220.

ERASLAN Kemal (1991). "Divânu Lügâti't- Türk'te Aruz Vezniyle YazılmıÇġiirler", *Türk Dili Araştırmaları* Yıllığı Belleten, 113-117.

ERCĠLASUN Ahmet Bican(1995). "KâÇgarlı Mahmud'da "–Sâ-/-Sê-" Eki, *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* (I)521, 449-455.

DÖNMEZ Burhanettin ve CÖMERT Melike (2007). "Ġlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Değer Sistemleri, *Değerler Eğitimi Dergisi,* 5, 29-59.

FRĠTZSCHE David J. ve OZ Effy (2007). "Personal Values' Influence on the Ethical Dimension of Decision Making". Journal of Business Ethics, 75, 335-343.

GENCAN Tahir Nejat. "Divanu Lûgat-it- Türk'te Dil Kuralları", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 27-52.

GENCAN Tahir Nejat (1972). "Divanu Lügat-it- Türk", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVI(250), 304-309.

GENCAN Tahir Nejat (1972). "KâÇgarlı Mahmut'un Öz Türkçeciliği", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVI(249), 192-195.

GÖKYAY Orhan Şaik. "Divanu Lûgat-it- Türk ve Alp Er Tunga", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 56-59.

GÖMEÇ Saadettin (2002). "Divanu Lugat-Ġt-Türk'de Akrabalık Bildiren Terimler", *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 20-32.

GÜNGÖR Erol (1995). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak,* Ġstanbul: Ötüken yayınları

GÜNġEN Ahmet (2008). "Söz Varlığı IÇığında Dîvânu Lûgati't-Türk'te Çağının Türk Ġktisadi Hayatına Ait Ġzler", *The Journal Of International Social Research,* (1)4, 242-267.

HĠTLĠN Stevan ve PĠLĠAVĠN Jane (2004). "Values: Reviving a Dormant Concept". *Annual Review of Sociology,* 30, 359-393.

IHEDURU Obioma (2006). "Social Values, Democracy, and the Problem of African American Identity". *Journal of Black Studies*, 37, 209-230.

ĠLAYDIN Hikmet (1972). "Divan"la Ġlgili Bazı Gözlemler ve DüÇünceler", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 96-103.

İLERİ Canan (2007). "Divanu Lügat-it Türk'te Geçen Mevye-Sebze Adları ve Türklerin Bunlardan Yararlanma Biçimleri", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XCIV(669), 542-572.

İNAN Abdulkadir (1971). "Divanu Lugat-it-Türk'te Şamanizme Ait Kelimeler", *Türk Kültürü,* 100, , 18.03.20107, http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/3.php.

İNAN Abdülkadir (1953). "Divanu Lûgat-it-Türk'te Datif Hali", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* III(26), 80-81.

İNAYET Alimcan (2007). "Divanu Lûğat-i-Türk'te Geçen "Çin" ve "Maçin" Adı Üzerine", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* 2(4), 1171-1184.

KABATAş Orhan. "Divanu Lûgati't- Türk'ten Türkiye Türkçesine", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* II(609), 642-657.

KAĞITÇIBAŞI Ç. (1988). *İnsan ve İnsanlar,* İstanbul: Evrim Basım.

KARA Mehmet (2009). "Divanu Lûgat-it- Türk'te Çocuklarla İlgili Kelimeler", *Akademik Araştırmalar Dergisi,* 39, 535-546.

KARAŞLAR M. Selda (2010). "Dîvânu Lugâti't-Türk'teki Oğuzca Eşya Adlarına Bir Bakış", *International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish or Turkic,* 5(1), 508-524.

KAŞGARLI Mahmut (2006). Divanu Lugat'it Türk Tercümesi C.I, (Çev.Besim Atalay), Ankara: TDK Yayınları.

KAŞGARLI Mahmut (2006). Divanu Lugat'it Türk Tercümesi C.II, (Çev.Besim Atalay), Ankara: TDK Yayınları.

KAŞGARLI Mahmut (2006). Divanu Lugat'it Türk Tercümesi C.III, (Çev.Besim Atalay), Ankara: TDK Yayınları.

KAŞGARLI Mahmud (2005). Divânü Lugâti't –Türk. Seçkin, E., Yurtsever, S. T. (Çeviri, Uyarlama, Düzenleme). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KAYA Muharrem (2002). "Dîvânu Lügâti't-Türk'ün Halkbilimi Açısından Önemi", *Folklor/Edebiyat,* VIII(XXXI), 39-49.

KELLY James M. (1972). "Divanu Lûgat-it- Türk'ün Yeni Baskısı Üzerine" (çeviren: Hasan Eren), *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 104-109.

KENNEDY Jeff vd. (2004)."The Impact of Societal Cultural Values and Individual Social Beliefs on the Perceived Effectiveness of Managerial Influence Strategies: A Meso Approach". *Journal of International Business Studies,* 35, 284-305.

KOCAGÖZ Samim (1972). "Divanu Lûgat-it- Türk ve Hocam Kilisli Rifat Bilge", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVI(250), 319-322.

KONONOV A.N. (1978). "Sovyetler Birliği'nde Kâşgarlı Mahmut'un Divanını Konu Alan Araştırmalar", *Sosyal Bilimler Dergisi*: 181.

KORKMAZ Zeynep (1995). "Kasgarlı Mahmud ve Dıvanu Lugatı't Turk", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar,* (1) 629, 244-260.

KORKMAZ Zeynep (1999). "Divanu Lûgat'it- Türk'ün Yazılışının 925. Yıl Dönümü Dolayısıyla: Oğuz Türkçesinin Tarihî Gelişme Süreçleri ve Divanu Lûgat-it Türk", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* I(570), 459-470.

KORKMAZ Zeynep (1972). "KâĞgarlı Mahmut ve Oğuz Türkçesi". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, XXVII(253), 3-19.

KÖKSEL Behiye (2009). "Divanu Lugat'it-Türk'te Yer Alan Efsaneler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ The Journal of International Social Research,* 2(9), 262-269.

MORGAN D. (1979). "Social Orijigins, Parental Values, and the Transmission of Inequality". *American Journal of Sociology,* 85, 156-166.

KURGAN Şükrü (1972). "Divanu Lûgat-it- Türk Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, XXVII(253), 60-80.

MUSABAEV G. G. (1972). KâĞgarlı Mahmut'un YaĞamı Üzerine Yeni Veriler, (çeviren: Hasan Eren), *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, XXVII(253), 110-120.

NALBANT Mehmet Vefa. "-DUK Eki ve Divânü Lûgati't Türk'te -DUK Ekli Görülen GeçmiĞ Zaman Çekimi", *Türkoloji Dergisi,* 93-203.

NURMUHAMMEDOV N. (2003). "KaĞgarlı Mahmud'un Divanında Uzun Ünlülerin GösteriliĞi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* II, 129-138.

OLGUN Đbrahim (1972). "KâĞgarlı Mahmut'ta Türklük Bilinci", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XXVII(253), 81-86.

ÖZBAY Murat ve MELANLIOGLU Deniz (2008). "Kelime Öğretiminde Örneklemenin Önemi ve Divanu Lügat-Đt Türk". *Mustafa Kemal University Journal of Social Sciences Institute,* 5(10), 49-58.

ÖZENSEL Ertan (2003). "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi,* 1, 217-239.

ÖZKIRIMLI Atillâ (1972). "KâĞgarlı'ya Göre Türklerde Askerlik". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, XXVII, 87-95.

SAKAOĞLU Saim (1991). "Divanu Lügati't- Türk ve Türk Halk Şiiri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* 97-111.

SCHWARTZ Mark S. (2005). "Universal Moral Values for Corporate Codes of Ethics". *Journal of Business Ethics*, 59, 27-44.

SEV Gülsel (2004). "Divanu Lûgat'it Türk'te Đkilemeler". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* LXXXVIII-634, 497-510.

SEZER Engin (1982). "Divanu Lugati't- Türk'ün Đngilizce Çevirisi" (Kitaplar - Tenkit) *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* XLV-372, 377-378.

ŞEN Serkan (2001). "Anlam Đyileşmesi ve KötüleşmesineDivan u Lügati't Türk Merkezli Örnekler", *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* I(591), 268-275.

TOKER Mustafa (2010). "Dîvânu Lügâti't-Türk'teki Tek Heceli Fiillerin Oğuz ve Kıpçak Grubu Türk Lehçelerindeki Durumuna Đstatistiksel Bir BakıĞ", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* : 57-82.

TOPRAK Funda (2003). "Divânu Lugati't-Türk'te,, Kıpçakça Kaydıyla Verilen Kelimelerin Tarihî Kıpçak Sözvarlığı Đçindeki Yeri", *Türkoloji Dergisi,* XVI(2), 79-102.

TÜRKAY Kaya (1980 – 1981). "KaĞgarlı'dan Günümüze Gelen Atasözleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* 39-42.

YAYLAGÜL Özen (2010). "Divânu Lugâti't-Türk'te Yer Alan Atasözlerindeki Metaforlar", *Millî Folklor,* 22(85), 112-121.

YAYLAGÜL Özen (2006). "Divanu Lûgati't-Türk'teki Ad Aktarmalı (Metonymic) Yapılar", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,* 3(1), 77-88.

YAYLAGÜL Özen (2009). "Göstergebilim Açısından Divanu Lugati't Türk", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ The Journal of International Social Research,* 2(6), 690-698.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.325-344 , TURKEY

TÜRKÇE DERS KİTAPLARINDA YER ALAN ŞİİRLERİN ŞİİRBİLİM AÇISINDAN GÖRÜNÜMÜ ÜSTÜNE BİR İNCELEME[1]

Nihat BAYAT[2]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı şiirbilimin temel ilkeleri ve Jakobson'un dilin şiirsel işlevi modeline dayanarak şiir metinlerinin hangi öğelerden oluştuğunu saptamak ve buna bağlı olarak Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirlerin şiir türüne uygunluğunu belirlemektir. Jakobson'un şiirsel işlev terimiyle betimlediği şiir dilinin farklılığı hem anlatım hem içerik düzleminde kendini gösterir. Şiirsel işlevin önceliği iletinin gönderdiği içeriğe değil, onun yapılanma biçimine odaklanmasıdır. Bunu yapmak için iletide yer alan içerik bastırılır. Şiirde kimi koşutluklar, kimi yan yana getirmeler yeni bir anlamlama dizgesi oluşturmak için yapılanır. Çalışmada ikinci kademe Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirler, belirtilen özellikler açısından içerik analizi ile değerlendirilmiştir. Buna göre söz konusu şiirlerin şiirsel dilin özelliklerini yetersiz derecede içerdiği görülmüştür. Şiirlerin birçoğunun tema ve konu kaygısıyla seçildiği anlaşılmıştır. Öğrenci çalışma kitabında ve öğretmen kılavuz kitabında bulunan etkinlikler de şiirin öncelikli boyutlarının uzağındaki etkinliklerdir. Bu nedenle Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirler öğrencilere şiir türünün özelliklerini kavratmada, dilin sanatsal kullanımına ilişkin olgun örnekler sunmada ve dolayısıyla dilin yeni bir kullanım alanını öğretme konusunda son derece zayıf kalmış metinlerdir. Bu şiirlerin ayrıca Türkçe öğretiminin hedefleri, temel becerileri, üst becerileri ve kazanımlarıyla örtüşmediği de saptanmıştır. Türkçe ders kitaplarına içinde şiirsellik oranının yüksek olduğu metinlerin konulması ve etkinliklerin şiir türünün özellikleri dikkate alınarak yapılandırılması önerilmektedir.

Anahtar Sözcükler: şiir, şiirbilim, Türkçe ders kitapları, anlatım düzlemi, içerik düzlemi

A RESEARCH ON ASPECT OF POEMS IN TURKISH COURSE BOOKS IN TERMS OF POETICS

ABSTRACT

The aim of this research is to determine which components form poetic texts with regard to Jakobson's poetic function of language model and the relevance of poems in Turkish course books to poetic genre in this aspect. The difference of poetic language described by Jakobson with the poetic function term is seen both in content and expression plane. Poetic function focuses on the settlement form of message, not its content. The content in the message is compressed. Some parallelisms and juxtapositions are constructed to constitute a new signification system. In the research, the poems in Turkish course books are evaluated in terms of the features stated by content analysis. It is figured out

[1] Bu makale Kıbrıs'ta 23-25 Kasım 2011'de Global Education Conference'ta sunulan aynı başlıklı bildirinin genişletilmiş biçimidir.

[2] Yard.Doç.Dr., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü, E-mek: nihatbayat@gmail.com

that the poems include features of poetic language inadequately. It is also found that most of the poems were chosen according to the theme and the topic. Activities in workbooks and teacher manuals are also far away from prior dimensions of poetry. For this reason, poems in Turkish course books are poor texts to get students to comprehend the features of poetic genre and provide perfect instances related to artistic use of language – in other words, teach a new domain of language use. It is also identified that these poems are not compatible with the goals, basic skills, meta skills, and acquisitions of teaching Turkish. It is suggested that Turkish course books should have texts having high poetic features and activities should be prepared according to features of poetic language.

Key words: poem, poetics, Turkish course books, expression plane, content plane.

Giriş

Türkçe ders kitapları öğrencilerin dil becerilerini geliştirmelerinin yanında onları bazı yazınsal türlerle de tanıştırır. Dil kullanımının özel bir alanı olan yazın, doğal dilin işleyişinden farklı bir yapı sunması nedeniyle dilin olanaklarını fark ettirme açısından son derece etkilidir. Yazın türleri, dili duyarlı bir biçimde kullanırken onun kimi boyutlarını öne çıkarma gayreti içindedir (Zimmermann 2001, 41). Roman ve öykü gibi anlatı türleri, aktarılan olayların kurgusunda sağlanan ince bir dengeyle daha çok içerikteki düzeneğe odaklanır; bu türlerde kullanılan tümce yapıları doğal dildekinden önemli ölçüde farklı değildir. Oysa şiir türü, hem içerik hem de anlatım düzleminde birtakım sistemli yapılanmalarla üretilir. Şiirde anlatım ve içerik eşit bir değerle açığa çıkar. Anlamları taşıyan sesler, anlamların kendisi kadar önem taşır. Dilin bu iki unsuru arasındaki denge, yeni bir anlamlama biçimi yaratır.

Şiir, anadil eğitiminde sıkça başvurulan yazın türlerinden biridir. Türkçe ders kitaplarına alınan şiirler, dil öğretimi materyali olarak kullanılırken aynı zamanda şiir türünün özgün yapısını da yansıtacak nitelikte metinler olmak durumundadır. Öğrenciler, dilin şiirsel kullanımına ancak böyle metinlerle karşılaşırlarsa tanık olabilirler. Şiirbilimin şiirin niteliklerine ilişkin ortaya koyduğu ilkelerle bir metnin ne oranda şiirsellik taşıdığı anlaşılabilir. Dilin bu özel kullanımı, dil mekanizmasının nasıl işlediğine ilişkin değerli bir bilgi sunarken, anadili öğretiminde söz konusu nitelikleri taşıyan metinlerin kullanımı son derece önemlidir. Bu çalışmada, Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirler şiirbilim ve dilin şiirsel işlevi açısından değerlendirilecektir.

Kuram

Şiirbilim, şiiri inceleyen bilim olarak tanımlanır. Öznel bir yaratı olan şiir, bilimsel ölçütlerle ve yöntemlerle betimlenir. Onun kişiden kişiye değişmeyen birtakım özellikleri ortaya konur. Şiire bu bilimsel yaklaşım çağdaş dilbilimin doğuşuyla ortaya çıkmıştır (Yalçın 2010, 101). Şiirbilimin şiiri incelemedeki ilkeleri, dilbilimin dil incelemeleriyle koşutur.

Şiire ilişkin birçok tanım bulunmaktadır. Bunların her biri şiirin bir boyutunu öne çıkarır. Önce sözlü bir dil ürünü olarak düşünülen şiir, insanların beraber çalıştıkları dönemlerde iş sırasında söylenen ritmik sözlerden ortaya çıkmıştır (Caudwell 1988, 36-41). Şiirin böyle kaynaklandırılması onun ses bakımından yarattığı ritme odaklanıldığını gösterir. Ancak şiirin bir de anlam boyutu vardır. Gerçeklikle olan ilişkisi bu boyutta sorgulanır. Mayakovski (2002, 22) şiirde gerçekliğin gösterilmesi ya da yansıtılmasının tek başına bir önemi olmadığını belirtir. Dolayısıyla şiirin bir dil ürünü olarak anlamla olan ilişkisi kendine özgüdür.

Aksan (1995, 8) çağdaş şiiri şöyle tanımlar: "şiir gerek içerik, öz, gerekse söze dönüştürme, sunuluş açısından, etkilemeye, duygulandırmaya yönelik, yaratı niteliği taşıyan bir söz sanatı ürünüdür". şiirin bu tanımı, birçok birimin bir araya gelmesinden oluşmasına dayanır. Thomson (1984), Coombes (1991), Paz (1995) gibi şiir üstüne çalışma yapan kişiler *dil, uyak, ritim, dize, düzyazı, imge, büyü, söz sanatları* gibi başlıkları irdelerler. Bunlar, şiirin hangi birimlerle ilişkili olarak düşünüldüğünü göstermesi açısından önemlidir.

şiirin özel yapısına vurgu yapan şair-araştırmacılardan biri Valery'dir (1939, 117-133). Valery (1939, 117-133), şiirin sözcükler arasında kurulan özel bağlantılarla ortaya çıktığını belirtir. şiirde sözcükler müziksel bir nitelik kazanır ve bu yolla birbirlerine bir uyum sağlar. Valery (1939, 117-133) için *anlamak* şiire yabancı bir terimdir. Bir ileti anlaşıldığında onu taşıyan tümce yok olurken şiirde bir *yeniden duyulma* eğilimi vardır. Bu açıdan şiir dansa, düzyazı yürüyüşe benzer. Yürüyüş bir hedefe yöneliktir, varıldığında işlevi sona erer. Ancak dans kusursuz hareketler sistemidir, hedefsizdir. Bunların hedefi kendi içlerindedir. Dans sadece izlenmek için vardır. Dansla yürüyüşün ortak yanı aynı araçla, insan bedeni ile gerçekleştiriliyor olmasıdır.

Doğan (1986, 39) şiirin özel biçimine vurgu yapan eleştirmenlerdendir. Onun görüşüne göre *şiirdeki dil* her şiirin kendi içinde kurduğu, yaşattığı özel yapıdır. Bu dil, gündelik dilin ölçü ve kurallarıyla anlaşılacak bir dil değildir. şiirdeki biçim, bu özel kullanım sonucunda ortaya çıkar.

Dille üretiliyor olması nedeniyle şiirin bir anlamı ya da bir konuyu iletmek için kurulan bir yapı olduğu düşünülür. Cengiz (2005, 11) şiirde konunun önemli olmadığına vurgu yapar. Buna göre şiirin kavramlar yerine imgelerle yürüyen bir yapısı vardır. şiirde konudan çok biçim önemlidir ve biçim, şiirde belli bir içeriğin belli ifade araçları ile bütünleşmesinden oluşur Bu özellik, şiirde biçimi konudan daha önemli bir duruma getirir.

Özel (2002, 23) şiirde yer alan bilginin, dünya bilgisinden daha farklı bir bilgi türü olduğu üstünde durur. şiirdeki bilgi bilim alanında hesaba katılan, felsefede söze konu edilen gerçeklerin yok edilmesiyle ayakta duran bir bilgidir. Özel'in (2002) bu görüşüşiirin dil kullanımında kendini gösterir. *Diş değil, tırnak değil, bir mendil niye kanar* gibi bir dize şiirde kabuledilebilir duruma gelir. Aynı yaklaşımla Özdem (2005, 42) de şiirin doğru-yanlış ikilemi ile değerlendirilemeyeceğine vurgu yapar. Böyle bir bakış açısı, onun imgesel boyutunu yok sayma ya da zedelemeyle sonuçlanır. Süreya (1992, 27) ise şiirin tüm alışkanlıkları kırdığını vurgulayarak onun özel bir kullanım biçimi olmasını diyalektiği ile ilişkilendirmiştir. Süreya'ya (1992, 27) göre şiir ,ahlak'a karşıdır; bu durum onun amacı değil, ancak işlevidir.

şiir hakkında yapılan bu tanımlamalar şiirin çeşitli boyutlarını ortaya koyar. Ancak şiirbilimin yaptığı çalışmalar aynı bulgulara bilimsel yaklaşımlarla ulaşır.

Levin (1977, 9) şiiri söylemin biçimi ile anlamının yüksek bir düzlemde birleşmesi olarak tanımlar. Zaman zaman öz-biçim birlikteliği olarak da anılan bu boyut şiiri doğal dilden ayıran önemli bir niteliktir. şiirsel söylem oluşturulurken dil göstergeleri hem gösteren hem de gösterilen boyutlarında sahip oldukları tüm inceliklerle işlek duruma gelirler. Bu ince birimler doğal dilde pek göze çarpmaz.

şiirbilim, tek tek şiirlerden yola çıkarak bütün şiirlerde görülen ortak yasaları belirlemeye çalışır. Bu yaklaşım Saussure'ün (1998, 43-44) *dil/söz* ya da Chomsky'nin (1999, 278) *edinç/edim* ayrımıyla paraleldir. Saussure (1998, 44), dilin bireysel kullanımları anlamına gelen *söz*'ü, toplumsal nitelikli *dil*'den ayırır ve *dil*'i, üstünde inceleme yapılacak öncelikli olgu olarak sunar. Chomsky (1999, 278) de aynı biçimde *edinç*'i bireylerin tüm dil kullanımlarını (*edim*) yöneten soyut kurallar bütünü olarak öncelikli görür. şiirbilim de Yalçın'ın (2010, 23) deyimiyle tek tek şiirleri genel şiirsel yasaların bir ürünü olarak ele alır. Bu genel yasalar *şiirsel edinç*, tek tek şiirler ise *şiirsel edim*'dir.

Şiirbilim şiiri eşzamanlı yaklaşımla ele alır. Yani bir şiir metninde yer alan öğeleri birbirleriyle kurduğu bağıntılar çerçevesinde değerlendirir. Şiiri oluşturan unsurların tarihsel gelişimini dikkate almaz. Bir dizge yapısı içinde ortaya çıkan şiir, kendisini oluşturan tüm unsurların karşılıklı etkileşiminden oluşur Dolayısıyla bir şiirin incelenmesinde eşzamanlı yaklaşım, onun doğasına en uygun çözümleme ilkesidir.

Yalçın (2010, 26-30) şiirbilimin üç çeşidinden söz eder. Bunlardan birincisi Todorov tarafından ortaya konan şiirbilimdir. Bu yaklaşım, şiiri genel yazın sanatının bir parçası olarak ele alır; dizeli anlatıma değinmez. İkincisi, *dilbilimsel şiirbilim*"dir. Roman Jakobson, Jean Cohen, Leo Spitzer bu anlayışa savunanlardan birkaçıdır. Jakobson, şiiri bir dil olayı olarak ele alır. Cohen ve Spitzer, şiiri doğal dilden bir sapma olarak düşünür. Dilbilimsel şiirbilim, şiiri dilbilimsel yaklaşımla çözümler. Üçüncü şiirbilim, *göstergebilimsel şiirbilim*"dir. Saussure, Peirce ve Greimas göstergebilimin bir bilim haline gelmesini sağlayan bilim adamlarıdır. Greimas ve arkadaşları 1970'lerde şiiri göstergebilimsel bir yöntemle ele alarak yazınsal tür kavramını tartışmaya açmıştır. Her türün kendine özgü bir göstergeleşme süreci yaşadığını belirterek şiirin özgün yapısını betimlemeye çalışmıştır. Bu üç şiirbilimden özellikle son ikisinin, şiirle ilgili geleneksel yaklaşımdan oldukça farklı ve bilimsel olduğu söylenebilir.

Şiir, anlatımın biçiminde ve içeriğin biçiminde çekici bir söylem oluşturma çabasının sonucudur (Yalçın 2010, 41). Anlatımın biçiminde ortaya çıkan yeni kullanımlar bürünbilgisinin, içeriğin biçimindeki kullanımlar ise sözbilgisinin alanı içindedir. Öte yandan bu iki boyutun birbiriyle ilişkili olduğu da söylenebilir. Yani içeriğin çekici kılınması anlatımdaki kullanım biçimleriyle olasıdır. Ancak yine de bu iki düzlemin farklı oluşumlarla ortaya çıktığı gerçeğini görmek gerekir.

Bürünbilgisi sesleri parçasal ve parçalarüstü olarak ele alır. Bu terimlerle bir sesin kendi bütünsel değeri (parçasal) ve onu oluşturan daha küçük yapılar (parçalar üstü) kastedilir. Dil göstergelerinin sessel yanları şiirde özel bir yapılanma sonucunda bir değer sunarlar. Jakobson (Yalçın 2010, 44-45) bireyin sözcüklerin seslerini seçmede pek özgür olmadığını ifade eder, ancak kimi sözcükler sahip oldukları ses değerleri nedeniyle bir şiirde diğer dil göstergelerine oranla öncelikli olabilirler.

Sözbilim (retorik) sözün etkili kılınması için gerekli olan kurallar üstünde durur. İçeriğin çekici kılınması, içeriğin tözüne özel bir biçim vermekle olasıdır. Bunun araçlarından biri sapmacalardır (figures). Sapmacaya Yalçın (2010, 49) kısaca „*olağan sayılan bir biçim yerine olağan dışı sayılan bir biçimin kullanılması*" diye bir tanım getirir. Sapmacalar aracılığıyla sözcükler temel anlamları dışındaki anlamlarda da anlaşılabilir. Şiirsel söyleme sapmacalar açısından bakıldığında iki görüşün varlığından söz edilir. Birincisi, şiirin bir ölçüte göre bir sapma olduğu görüşüdür. Bu ölçüt burada doğal dildir, İkincisi, şiirsel söylemin bir sapma olmadığı, kendi içinde işleyen kurallarıyla özel bir söylem olduğu görüşüdür. Bu ikinci yaklaşım, şiiri doğal dilden bağımsız bir biçimde inceleme çabası içindedir.

Rigolot (1970; aktaran Yalçın 2010, 58), şiirdeki benzeşimleri gösterenler arasında (ses benzeşimleri), gösterilenler arasında (eğretileme) ve gösterenlerle gösterilenler arasında (öykünüm) kurulan bağıntılar açısından ele alır. Bu araçlarla şiirde birtakım oyun öğeleri yaratılır. Bununla beraber iletişimsel öğeler de etkindir, ancak iletişimsel öğeler söylemin sürdürülmesi ve bu sayede oyun öğelerinin etkinleşmesine olanak tanınması için gereklidir. İletişimsel öğelerin sıfıra indirilmesi Yalçın'a (2010, 59) göre dilin ortadan kalkması anlamına gelir.

Şiirde kullanılan dil, iletişim amaçlı kullandığımız dilden farklıdır. Bu farklılık dilin kimi düzeylerinde yapılan sapmalarla ortaya çıkar. Dilde yapılan değişiklikler kimi şiirlerde kolayca gözlemlenir, kimilerindeyse gizliden gizliye sezdirilir. Bununla beraber şiir, en azından görünüşte,

ille de sapmalarla üretilen bir söylem de değildir (Yalçın 2010, 126). Yukarıda belirtildiği gibi şiir kendi içinde incelenecek bir söylem türü olarak da ele alınabilir.

Dil, insanlar arasında yararcı yönüyle kullanılır. Dilin yararcı işlevi, bir anlam iletmesi ile ilişkilidir. Oysa sanat yapıtlarında dilin bu işlevi öncelikli değildir, çoğu zaman yok sayılır. Bunun yerine anlatım sırasında sanatçı tarafından üretilen oyunlar öne çıkmaya başlar. Seçilen konu, bu oyunların sergilenmesini sağlayacak bir arka plan niteliğindedir. Amaç konuyu ya da içeriği yansıtmak olsaydı, ilgili fikrin bir sanat yapıtı hacminde ve biçiminde sunulmasına gerek kalmazdı. Şiirde konu, yeni bir anlamlama düzeneğinin tözü niteliğindedir.

Doğal dilde anlatım ve içerik tözleri iletişim amaçlı biçimlenir. Yani "her anlatım bir anlamsal içerik uğruna, her içerik de dilsel bir bildirişim uğruna biçimlenir" (Yalçın, 2010: 80). Şiirdeki biçimlenme daha farklıdır, çünkü şiirin amacı iletişim değildir. Anlatım tözüne yeni bir biçim verilmesi şiirsel bir öğe yaratmak içindir. Şiirle doğal dil, bir bakıma sadece aynı tözü kullanırlar. Şiirde sözcükler sahip oldukları anlam özellikleri, ses özellikleri ve değerleri ile bir seçim nesnesi durumundadırlar. Durum içerik açısından da benzerdir. Doğal dilde sözcüklerin anlam evrenleri bildirişimsel bir işlevle kullanılırken şiirde bunlar yine şiirsel bir içeriği yaratırlar. Kimi ilginç karşıtlıklar ve benzerlikler, iletişimsel boyut taşımayan değişmeceler, ayrık kavramların ilişkilendirilmesi bu eksende düşünülebilir.

Şiirsel içerikle dilsel içerik birbirinden iki önemli noktada ayrılır: Birincisi şiirsel içeriğin biçimi söz içi değil, söz ötesi bağıntılarda aranır. Ancak dilde söz içi bağıntılar önemlidir. İkinci olarak, dilde anlatımın ve içeriğin biçimleri birbiriyle zorunlu bir bağıntı içindedir. Oysa şiirde gösterenler ve gösterilenler kendi içinde örgütlenir. Çift eklemlenme kuramının dışında bir oluşum söz konusudur. Şiirsellik kimi zaman anlamda kimi zamansa içerikte yoğunlaşır. Jean Cohen (1966; aktaran Yalçın 2010, 109), bu nedenle şiiri *ses şiiri*, *anlam şiiri*, *ses+anlam* şiiri diye üçe ayırır.

Yalçın (2010, 83), şiirsel göstergeyi şöyle belirler: "Şiirsel işlevi olan bir hece bir sözcüğün kuruluşuna girdiği için değil, öteki hecelerle bağıntısından dolayı şiirsel bir gösterendir" (s.83). Bunun için de şöyle bir örnek verir:

Şeker vardır dudağında *di – lin – de*

Arzumanım kaldı ince *be – lin – de*

Buradaki dilsel gösteregeler *di +lin + de* ve *gü + lün + de* biçimindeyken şiirsel göstergeler *di + gü*, *lin + lün*, *de + de* biçimindedir. Anlatım düzlemindeki bu durumdan sonra içerik düzlemindeki dilsel gösterilenler *dilinde* ve *gülünde* sözcüklerinin anlamı ve şiirsel gösterilenler 1) *di + gü, lin + lün, de + de* ses benzerliklerinden oluşan haz duygusu, 2) *dilinde* ve *gülünde* sözcüklerindeki sesbilimsel koşutluğun uyandırdığı haz duygusu, 3) *dil* ve *gül* sözcüklerinin göndergesel yakınlığından (aynı renkli, güzel tat ve güzel koku kaynağı, yumuşaklık, vb.) oluşan haz duygusudur. Bunlar şiir dili ile doğal dil arasındaki farkı gösterir.

Dilbilimin dile analitik yaklaşımı, dilin hangi katmanlarında neler bulunduğunu ve bunların nasıl işlediğini daha belirgin biçimde ortaya koymuştur. Dili oluşturan birimlerin dil içindeki işleyiş kuralları, aynı birimlerin şiirsel söylem içinde nasıl işlediğini görmeyi de sağladı. Martinet'in çift eklemlilik yaklaşımı, Hjelmslev'in anlatım ve içeriği töz-biçim boyutlarıyla ele alışı şiirsel oluşumun izlenmesini kolaylaştırdı. Bloomfield'in dağılımcılık'ı, Chomsky'nin üretici dönüşümsel dilbilgisi ve Tesniere'nin eyleyenler kuramı ile ortaya konan bakış açıları ve ilkeler şiirin ilk bakışta belli olmayan yapılaşma ilkelerini açıklama olanağı sağladı (Yalçın 2010, 105).

Jean Cohen'in şiire yaklaşımı ise, bir ölçüt ve sapma belirlemesiyle başlar. Ölçüt olarak doğal dil seçilmiştir, sapma ise bu olağan dilden başka bir eksene kayma durumunu anlatır. Cohen

(1966; aktaran Yalçın 2010, 111) bu anlayışla dilin anlatım ve içerik düzleminde yapılan sapmaları sayısal olarak belirlemeye çalışır. Dize kavramı üstünde durarak ses sapmalarının elde edilmesinde dizenin yapısal özelliğinin sunduğu olanakları belirler. Uyakların dize sonunu hazırlayan işlevine dikkat çeker. Aynı biçimde anlamsal eksene de bakan Cohen (1966; aktaran Yalçın 2010, 121-122), içerikteki sapmaları gösteren-gösterilen ilişkilerinde sağlanan yeni yapılarla açıklamaya çalışır. Şiirin yananlamlama düzgüsünü kullandığını belirtir.

Jakobson (1982, 163) da şiiri bir dil ürünü olarak görür ve dilsel bir iletiyi sanat yapıtı durumuna getiren şeylerin ne olduğunu araştırır. Ayrıca Jakobson (1982), şiirin genel göstergebilimle incelenmesi gerektiğini de vurgular. Jakobson (1982, 166) her iletişim durumunda bulunan altı öğe belirler. Bunlar *ileti, bağlam, konuşucu, alıcı, kod* ve *kanal*'dır. İletinin bu birimlerle kurduğu ilişkiye göre dilin işlevleri ortaya çıkar. Şiirsel işlev iletinin kendi üstüne dönük olmasıyla belirir. Jakobson (1982, 170) şiirsel işlevi *seçim eksenindeki eşdeğerlik ilkesinin birleşim eksenine yansıması* olarak tanımlar. Bu yolla şiirsel söylem çeşitli yinelemelerle ilerleyen bir söylem durumuna gelir.

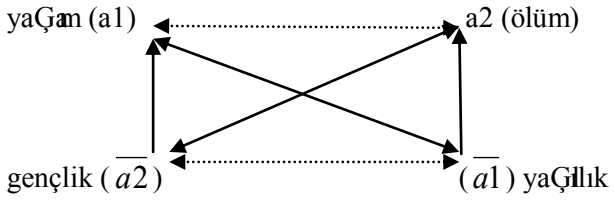
Şiirde iletinin kendi üstüne yönelmesi göndergesel işlevin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Bunun için önce göstergenin nedensizlik ilkesi yok edilir. Doğal dilde gösterenle gösterilen arasındaki ilişki bir tür uzlaşmaya dayalıydı ve nedensizdi. Gösterenler, bir anlamı iletmek için kullanılan duyusal araçlardı sadece. Oysa şiir dilinde göstergeler taşıdıkları bazı ses özelliklerinden dolayı bir dizenin oluşturucu birimi durumuna gelir. Bu da şiirsel dil içinde gösteren-gösterilen arasında *nedenli* bir bağıntı ortaya koyar. Gösterilenler de aynı biçimde şiire sadece anlamsal bir düzeneği oluşturmak için gelirler. Gösterilenler, şiirde doğal dilde olduğu gibi iletilecek bir içerik değildir, bunun yerine gösterenlerle birlikte birer *gösteri-nesne*'ye dönüşürler. Bu iki eksendeki oluşum sonucunda şiirsel söylem bir gerçekliği aktarmak yerine, sadece kendi oluşum sürecini anlatan bir *kendisellik* olarak kavranır (Yalçın 2010, 139).

Şiirin dilsel boyutuyla ilgilenen şiirbilimcilerden biri Levin'dir (1977). Levin'in şiir bilime önemli bir katkısı *çiftlenimler* ilkesidir. Çiftlenimler terimiyle şiirde eşdeğerli kılınan birimler arasındaki ilişkikastedilir. Bu ilişkisesler, anlamlar, öbekler, vb. arasında olabilir. Eşdeğerliliğin sağlanması değişik biçimlerdedir. Kimi zaman dağılımsal bir ortaklık, kimi zamansa bir töz ortaklığı yaratılır. Özellikle ikincisi şiirbilim açısından önemlidir. Çünkü uzak gibi görünen birimler şiir içinde üçüncü bir birimle ortak bir bağıntı içine sokularak eşdeğerli kılınabilir. "*Yaşayan*, *duyan* her şeyimi" (Orhan Berk) dizesinde *yaşayan* ve *duyan* sözcüklerinin *her şey* ile kurduğu ilişkinin aynı olması bu iki birimi eşdeğerli kılar. Bu ilke ile Levin (1977, 30-41), şiirsel söylemlerin derin yapısında bulunan şiirsel yapıyı ortaya koyduğunu belirtir.

Şiirbilimin dayanaklarından biri dilbilim, diğeri göstergebilimdir. Göstergebilim, değişik ülkelerde değişik yönelimlerle ortaya çıkmış ve bir bütünlüğe ulaşamamıştır. Ancak genel anlamda sadece gösterge dizgelerini inceleyen göstergebilim (semiology) ve anlamın üretilme ilkelerini inceleyen göstergebilimin (semiotics) varlığından söz edilir. Greimas öncülüğünde *Paris Göstergebilim Okulu*'nda yapılan çalışmalar ve elde edilen bulgular şiirsel söylemin betimlenmesinde son derece işlevsel olmuştur.

Greimas, gösterge sistemlerini incelerken Hjelmslev'in (1999, 180-187) kuramına dayanır. Buna göre belirim düzlemine yansımadan önce anlatım ve içerik düzlemlerinde tözden biçime doğru bir işlem söz konusudur. Anlatım düzleminde sesbirimler ve sesbirimcikler, içerik düzleminde de göstergebirimler ve göstergebirimcikler bulunur. Örneğin baş sözcüğü bir göstergebirimse *uçsallık, küresellik, yüksektelik, dikeylik, öndelik, yataylık, sürellik, kesintisellik* de başsözcüğünün göstergebirimcikleridir. Göstergebirimcikler bir dizilim içinde hangi birimlerin yan yana gelebileceğinin anlaşılmasında belirleyicidir. Bu durum *yerdeşlik* terimiyle ifade edilir.

Greimas'ın her türlü anlamlama dizgesine uygulanabilen *göstergebilimsel dörtgen*'i, ortaya koyduğu bağıntılar sayesinde şiirdeki birçok eşleşme biçimini betimleme olanağı vermiştir. Bu dörtgene göre anlambirimcikler arasında *karşıtlık*, *çelişkinlik* ve *içerme/bütünleme* bağıntıları bulunur. Sözgelimi *yaşam-ölüm* karşıtlık, *hastalık-yaşam* içerme/bütünleme ve *yaşlılık-yaşam* ya da *hastalık-ölüm* çelişkinlik bağıntısı içindedirler. Yücel'in (2005, 138) verdiği bu örnek göstergebilimsel dörtgen içinde şöyle gösterilir:



şiire göstergebilimsel yaklaşım, onu tek bir gösterge olarak ele alır. şiirin bürünsel düzeyini gösteren, sözdizimsel düzeyini de gösterilen olarak inceler. Greimas (1977, 93) bu nedenle şiiri yazından da ayırır. Onun oluşum biçiminin ve amacının farklı olduğunu vurgular. şiirin bu özel yapılanışı, şiir okuma edimini de yeniden biçimlendirir. şiiri okumak, diğer dilsel söylemlerde olduğu gibi bir *gönderge*'ye gitmek değil, göstergelerin örgenlenim biçimine tanık olmak demektir.

şiirbilimin üstünde durduğu şiir olgularından biri olan düzanlatım şiiri, şiirde dizenin zorunlu bir öğe olmadığını kanıtlar niteliktedir. Cohen (1966; aktaran Yalçın 2010, 181-196) ve Riffaterre'nin (1984; aktaran Yalçın 2010, 181-196) düzanlatım şiiri üstüne yaptıkları çalışmalar düzanlatım şiirinde dize işlevi gören kimi biçimlenmelerin bulunduğunu ortaya koymuştur. Riffaterre, düzanlatım şiirinde bir anayapı oluşturulduğunu ve bu sayede ikili bir okuma biçimi sağlanarak anlatım ve içerikte dizeli şiirlerdeki gibi bir birlik sağlanabildiğini belirtmiştir. Düzanlatım şiiri, şiirsel nesnenin yaratılmasında değişik anlatım biçimlerinin kullanılabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Özetlenecek olunursa, şiirbilimin şiire ilişkin ortaya koyduğu bulgular doğal dille karşılaştırılarak basitçe şu noktalarda toplanabilir:

- Doğal dil ses ve kavram tözüne bir biçim vererek oluşurken şiir, doğal dili bir töz olarak ele alır ve buna şiirsel bir biçim verir.
- Doğal dil iletişim amaçlı kullanılırken şiirsel dilde iletişim boyutu bastırılır.
- Doğal dilde ses birimleri anlamı taşımakta aracı bir işlevdeyken şiir dilinde sesler anlamsal birimler kadar önemli duruma gelir ve şiirsel nesnenin oluşumuna katkıda bulunur.
- Doğal dilde dil göstergelerinin gösteren ve gösterilenleri arasındaki ilişki nedensizdir, ancak şiir dilinde bu ilişki nedenlidir. Dil göstergeleri, herhangi bir boyutunda bulunan bir özellik nedeniyle şiirsel oluşuma katılır.
- İletişim amaçlı yazılan metinlerin okunması gönderilen iletiyi alma amaçlıyken şiirsel söylemin okunması şiirsel bir oluşumu izlemek anlamındadır.
- Dize, ölçü ve uyak şiir için zorunlu öğeler değildir. şiirsellik, kullanılan dilin derin düzeyindeki bağıntılarda kurulur.

şiirbilimin bu bulgularından bazıları Melih Cevdet Anday'ın (2003, 92) aşağıdaki şiirinde görülmektedir:

TABUTÇU DÜKKÂNI

Yeni tabutlarımız geldi
Bayanlar için baylar için
Çocuklar için büyükler için
Kısalar, uzunlar, Çüçmanlar için
Boy boy, biçim biçim
Yaldızlı, kakmalı, hareli
Tabutlarımız geldi
1952 modeli.

Melih Cevdet Anday

Bu Çiirin hem anlatım hem içerik düzleminde Çiirsel bir örgütlenme bulunmaktadır. Anlatım düzleminde "*l*" ve "*içi*" seslerinin dengeli bir biçimde dağılımı bakıÇımlı bir yinelemeyi sağlamaktadır.

"l" seslerinin dağılımı	*"içi" seslerinin dağılımı*
TABUTÇU DÜKKANI	TABUTÇU DÜKKANI
Yeni tabut**l**arımız ge**l**di	Yeni tabutlarımız geldi
Bayan**l**ar için bay**l**ar için	Bayanlar **için** baylar **için**
Çocuk**l**ar için büyük**l**er için	Çocuklar **için** büyükler **için**
Kısa**l**ar, uzun**l**ar, ÇüÇmanlar için	Kısalar (**için**), uzunlar (**için**), ÇüÇmanlar **için**
Boy boy, biçim biçim	Boy boy, b**içi**m b**içi**m
Ya**l**dızı**l**ı, kakma**l**ı, hare**l**i	Yaldızlı, kakmalı, hareli
Tabut**l**arımız ge**l**di	Tabutlarımız geldi
1952 mode**l**i.	1952 modeli.

Çiirin okunmasında ayrı ayrı gösterilen l ve "içi" seslerinin dağılımı okura eÇzamanlı olarak ulaÇmaktadır. Bu durum, yinelemenin sağladığı Çiirsel hazzın derecesini yükseltir. Anlatım düzlemindeki bu yapısal bakıÇımlılık içerik düzleminde de bulunmaktadır. Çiirde insanın fiziksel niteliklerini yansıtan göstergelere ağırlık verilmiÇtir. *Bay, bayan, çocuk, büyük, kısa, uzun, şişman* gibi dil göstergelerini birleÇtiren ortak payda *insan* olgusunun görsel boyutudur. Bunun yanında, Çiirin söylem biçemi ile tabut kavramı arasında derin bir Çiirsel karÇıtlık kurulmuÇtur. Çiirdeki biçem, bir sokak satıcısının sattığı ürünü pazarlama söylemine dayanır. Görsel olarak satıcının yanına gelen insanlar *yaşamlarını sürdürmek* amacıyla bir Çey satın alır. Oysa Çiirde, satılan ürün, *ölümün simgesi* niteliğinde olan tabuttur. Bu karÇıtlık betiğin içeriğindeki Çiirsel gerginliği artırır. Tabut kavramına dayalı benzer bir karÇıtlık süsleme sanatının birimleri olan *yaldızlılık, kakmalılık, harelilik* terimleri ile de kurulmuÇtur. Süsleme, bir yaÇam belirtisi iken tabut ölümle özdeÇleÇir. Bütün bu bağıntılar Çiirsel nesnenin oluÇumunun birimleridir.

şiirbilimin bulgularını belirttikten sonra 6., 7. ve 8. sınıflar için hazırlanan Türkçe Öğretim Programında (2006) şiirle ilişkili olan noktalara göz atmakta yarar olduğu düşünülmektedir. Programda şiir türüne ilişkin olarak şu noktalara değinilmiştir:

- şiir türünde seçilen metinler şiir türünün özelliklerini yansıtmalı ve türünün güzel örneklerinden olmalıdır.
- Metinler öğrencilerin dil zevkini ve bilincini geliştirerek hayal dünyalarını zenginleştirecek nitelikte olmalıdır.
- Metinler öğrencilere estetik duyarlılık kazandıracak nitelikte olmalıdır.
- şiirin derin bir anlatım olduğu kavratılmalıdır.

Bu dört nokta, dolaylı biçimde de olsa şiir dilinin yapısal özelliklerine değinir niteliktedir. şiir dili ve estetik bilinci, ancak şiir dilinin yapısına odaklanılarak verilebilir. Ayrıca bu yolla öğrenciler farklı biçimde kullanılışına tanık oldukları doğal dilin niteliklerini daha iyi kavrar.

Türkçe Öğretim Programında (2006) ayrıca 6 temanın en az 4'ünde şiir türüne yer verilmesi gerektiği, buna ek olarak 4 şiirin ezberlenmesi ve 2 şiirin de serbest okuma parçası olarak verilmesi gerektiğini vurgulanmıştır. Bu noktada kimi eksiklikler söz konusudur. 6. sınıf ders kitabında (Erol vd. 2010) bulunan 6 şiirden 3'ü serbest olarak verilmişken 8. sınıf ders kitabında (Altan vd. 2010) biri serbest okuma parçası olmak üzere sadece 2 şiire yer verilmiştir.

şiirbilimin bulguları ve Türkçe Öğretim Programında şiire ilişkin olarak belirtilenler ışığında bu çalışmada "*Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirlerin şiirbilim açısından görünümleri nasıldır*?" sorusuna yanıt aranmıştır. Bu eksende şu alt problemler araştırılmıştır:

1. 6. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım ve içerik düzleminde bulunan ve bütünsel açıdan taşıdıkları şiirsellik oranı ne ölçüdedir?
2. 7. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım ve içerik düzleminde bulunan ve bütünsel açıdan taşıdıkları şiirsellik oranı ne ölçüdedir?
3. 8. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım ve içerik düzleminde bulunan ve bütünsel açıdan taşıdıkları şiirsellik oranı ne ölçüdedir?
4. Türkçe dersi için hazırlanan öğrenci çalışma kitaplarında şiirlerle ilgili yer alan etkinlikler metinlerin hangi yönüne odaklanmıştır?

Yöntem

Çalışmanın örneklemini ilköğretim ikinci kademede kullanılan, Milli Eğitim Bakanlığınca onaylanan ve Antalya'daki MEB okullarında okutulan Türkçe ders kitaplarında bulunan şiirler oluşturmaktadır. Seçilen kitapların 6. sınıflar için olanı Erol ve diğerleri (2010a) tarafından yazılan Türkçe Ders Kitabı'nın beşinci baskısı, 7. sınıflar için olanı Altan ve diğerleri (2010a) tarafından yazılan Türkçe Ders Kitabı'nın dördüncü baskısı ve 8. sınıflar için olanı ise Altan ve diğerleri (2010a) tarafından yazılan Türkçe Ders Kitabı'nın üçüncü baskısıdır. Araştırmada aynı kitapların Öğrenci Çalışma Kitapları (Erol vd. 2010b, Altan vd. 2010b, Altan vd. 2010c) da incelenmiştir. Bunun dışındaki Türkçe ders kitapları iki nedenle seçilmemiştir: Birincisi, kitaplarda yer alan şiirlerin anlatım, içerik ve bütünsel açıdan içerik çözümlemeleri sonucunda elde edilecek bulguların hacimli olması ve bunların raporlanmasının çok geniş bir yer kaplamasıdır. İkinci neden ise, neredeyse bütün Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirlerin genelde aynı anlayışla seçildiğinin gözlemlenmesidir. Bu nedenlerden, sadece sözü edilen kitapların seçiminin uzman görüşü

doğrultusunda yeterli olacağı düşünülmüştür. Bu çalışmanın örneklemini oluşturan ders kitaplarında yer alan serbest okuma bölümlerindeki şiirlerle beraber 6. sınıf ders kitabında 6 şiir, 7. sınıf ders kitabında 6 şiir ve 8. sınıf ders kitabında ise 2 şiir bulunmaktadır. Toplamda 14 şiir, çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu şiirlerin yer aldığı ders kitabı, içinde bulunduğu tema, adları ve şairleri Tablo 1'de gösterilmiştir:

Tablo 1: Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirler

Ders Kitabı	Yer Aldığı Tema	Şiirin Adı	Şairin Adı
6	Okuma Kültürü	Güzel Kitabım (Serbest)	Bestami Yazgan
6	Atatürk	Atatürk Olmak (Serbest)	Tarık Orhan
6	Duygular ve Hayaller	Çocuk ve Resim	Dilaver Cebeci
6	Sevgi	Bayrak	Arif Nihat Asya
6	Sevgi	Soylu Bilgi Ağacı (Serbest)	Bestami Yazgan
6	Zaman ve Mekan	Anadolu'da Bahar	Abdürrahim Karakoç
7	Atatürk	Atatürk	Rasim Köroğlu
7	Atatürk	Mustafa Kemal'i Düşünüyorum (Serbest)	Ümit Yaşar Oğuzcan
7	Milli Kültür	Kilim (Serbest)	Yetik Ozan
7	Doğa ve Evren	Deniz Hasreti	Ömer Bedrettin Uşaklı
7	Doğa ve Evren	Renkler (Serbest)	Korhan Koçak
7	Toplum Hayatı	Mustafa Kemal'in Kağnısı	Fazıl Hüsnü Dağlarca
8	Zaman ve Mekan	GeçmişZaman şiirleri	Bayram Bilge Tokel
8	Zaman ve Mekan	İstanbul'u Dinliyorum (Serbest)	Orhan Veli Kanık

Türkçe ders kitaplarında bulunan yukarıdaki şiirler şiirbilimin çeşitli ilkeleri göz önünde bulundurularak çözümlenmiştir. şiirbilimin özellikle şiire ilişkin anlatım ve içerik çözümlemesi dikkate alınmıştır. Yukarıdaki şiirlere önce anlatım düzlemi açısından bakılmış ve şiirselliği sağlayan kimi kullanımların olup olmadığı araştırılmıştır. Aynı işlem içerik düzlemi için de yapılmıştır. şiirlerin içeriğinde şiirselliği sağlayacak kullanımların olup olmadığı gözden geçirilmiştir. Özellikle göstergelerin nedenselliğinin ortadan kalkıp kalkmadığına ilişkin yorum getirilmiştir. Son olarak şiirlere bütünsel açıdan bakılmıştır. Anlatımın biçiminin içeriğe yansıyıp yansımadığı ya da tersinin bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Bu üç düzlemdeki çözümlemeler sonucunda elde edilen bulgular *düşük, orta, yüksek* olarak nitelendirilmiş ve sonuçlar ilgili tablolara yansıtılmıştır.

Çalışmadaki bulguların saptanmasında uzman görüşüne başvurulmuştur. Bununla ilgili olarak şiirlerin genel değerlendirilmesi ile ilgili iki şairden yardım alınmıştır. Bu şairlerden biri Sinan Oruçoğlu, diğeri de şeref Bilsel'dir. Sinan Oruçoğlu *Çirkin Ağacı* kitabıyla Varlık ve

ArkadaşZekai Özger ödüllerini almış,şiir ortamlarında saygınlığı olan bir şairdir. şeref Bilsel de *Dar Zaman Rivayetleri*, *Magmada Kış Mevsimi* ve *Mecnun Dalı* kitaplarının şairidir. Ayrıca Cenk Gündoğdu ile beraber 1998'den beri her yılın şiir yıllığını hazırlamıştır. şeref Bilsel ve Sinan Oruçoğlu şiirsel duyarlılıkları üst düzeyde olan iki şairdir. Çalışmada Türkçe ders kitaplarındaki şiirlerin şiirsel niteliklerinin belirlenmesinde ayrıca dil, anlam ve şiir üstüne çalışmalar sürdüren uzmanların görüşünede başvurulmuştur.

şiirlere ilişkin saptanan bulgular uzmanlarla tartışılmıştır. Belirlenen noktalarla ilgili uzmanlar tarafından kabul görmeyen noktalar iptal edilmiştir. Kimi belirlemelere de ek yapılmıştır. Dolayısıyla bulgular, araştırmacının ve uzmanların görüş birliği ile ortaya konulmuştur. şiirlere ilişkin bulgular, şiirsel niteliklerine göre *düşük*, *orta* ve *yüksek* düzeyli olarak derecelendirilmiş ve bu biçimde raporlaştırılmıştır.

Bulgular

Çalışmanın birinci alt problemi, 6. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım düzlemlerindeki şiirsellik ölçütünün saptanmasına ilişkindi. Bunu belirlemek için yapılan içerik analizinin sonuçları Tablo 2'de gösterilmiştir:

Tablo 2: 6. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım düzleminin şiirsel niteliği

Ders Kitabı	Şiirin Adı	Anlatım Düzlemi	İçerik Düzlemi	Bütünsel Yaklaşım
6	Güzel Kitabım (Serbest)	Düşük	Düşük	Düşük
6	Atatürk Olmak (Serbest)	Düşük	Düşük	Düşük
6	Çocuk ve Resim	Orta	Orta	Orta
6	Bayrak	Düşük	Düşük	Düşük
6	Soylu Bilgi Ağacı (Serbest)	Düşük	Düşük	Düşük
6	Anadolu'da Bahar	Düşük	Düşük	Düşük

Tablo 2'de 6. sınıf ders kitabında geçen 6 şiirin anlatım düzlemi, içerik düzlemi ve bütünsel açılardan 5'inin düşük, 1'inin orta düzeyde şiirsellik içerdiği saptanmıştır.

Örnek vermek gerekirse *Bayrak* şiirinin anlatım açısından düşük düzeyde şiirsellik içerdiği belirtilmiştir. Bunun nedeni şiirdeki dilin doğal dile benzer biçimde kullanılmış olmasıdır. Bir anlatımın ve içeriğin şiirleşebilmesi için, en azından bir düzlemde birtakım kırılmaların gözlemlenmesi beklenir. Sesler araç olmaktan çıkar, şiirsel birimleri oluşturacak temel birimler durumuna gelir. Bu yolla oluşturulan yinelemelerin, doğal dilin tersine bir biçimde belirim düzlemine yansımaları beklenir. Oysa bu şiirde böyle bir kırılma gözlemlenmiyor. Aşağıdaki dörtlükte görüldüğü gibi dizeler düz bir tümcenin birimleri niteliğindedir:

Savaş bizi karlı dağlara götürdüğü gün

Kızıllığında ısındık;

Dağlardan çöllere düşürdüğü gün

Gölgene sığındık

(Bayrak şiiri, 4. bölüm, Arif Nihat Asya)

Bu dörtlükteki dizeler yan yana da yazılabilir ve anlatımda herhangi bir değişiklik olmaz. Dolayısıyla şiirsellik açısından düşük düzeyli bir anlatım söz konusudur.

Aynı durum içerik düzlemi için de geçerlidir. Şiirde anlatılanlar, anlatıcının bayrakla konuşması niteliğindedir. Her bir dize, okuru yaşam içinde kolayca ulaşılabilecek bir gerçekliğe taşımaktadır. Dizeler, sıradan bir sohbette ifade edilebilecek tümceler gibi kurulduğundan okuru da sıra dışı bir imgesel gerçekliğe taşımıyor. Örneğin

Sana benim gözümle bakmayanın

Mezarını kazacağım.

Seni selamlamadan uçan kuşun

Yuvasını bozacağım.

Bu bölümde anlatılanlar, günlük yaşamda kullanılan iletişim amaçlı doğal dildeki durumlarıyla algılanıyor. Şiirsel açıdan yeni bir gösteren-gösterilen ilişkisi söz konusu değil. Riffaterre (1984, 1) şiir bir şey söyler, ama başka bir şeyi anlamlar demiştir. Bu dizeler, başka bir şey anlamlamadığından doğal dilin anlamlama tekniği ile içlemektedir. Bu kullanım biçimi ortaya şiirsel bir nesnenin çıkmasını engellemiştir. Bu nedenle *Bayrak* şiirinin içerik düzleminde düşük düzeyli şiirsellik içerdiği saptanmıştır.

Bayrak şiirine bütünsel açıdan bakıldığında anlatım biçiminin içerik düzlemine yansımasının ya da içeriğin anlatım düzlemine yansımasının olup olmadığı değerlendirilmiştir. Böyle bir bütünleşim olmadığı için bütünsel açıdan düşükdüzeyli bulunmuştur.

6. sınıf ders kitabında geçen diğer şiirlerin birçoğu *Bayrak* şiiri gibi anlatım düzlemi, içerik düzlemi ve bütünsel olarak düşük düzeyde şiirsellik içeren betiklerdir. Bunlar arasında bir tek *Çocuk ve Resim* şiiri orta düzeyde şiirsellik içermektedir. *Çocuk ve Resim* şiiri anlatım düzleminde bir yapı üstüne kuruludur. Dört bölümden oluşan şiirin ilk üç bölümü resim yapan bir çocuk betimgesini sunmuştur. İlk bölümde resim yapan çocuğun görüntüsü, yani kendisi; ikinci bölümde resim-çocuk ilişkisi; son bölümde ise resmin kendi betimgesi sunulmuştur. Bu yapının verdiği *şiirsel düzen* düşüncesi yanında bazı ses birimleri, anlatım düzlemindeki şiirselliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur:

Bir çocuk resim yapıyor:

Tutup ebemkuşağını sermiş önüne

*Ve o asi**l** beyaz**l**ığa eğmiş başını,*

*Ka**l**emleri, yeşi**l**, mavi, sarı…*

*Düşürmüş de kâkü**ll**erini bir masa**l** be**l**desine,*

*Huzura şeki**l** veriyor incecik parmak**l**arı…*

Bu bölümün son dört dizesinde belirtilen "l" seslerinin yayılımı anlatım düzleminde bir yinelemenin ortaya çıkmasını sağlıyor. *Çocuk ve Resim* şiiri içerik düzleminde orta düzeyde şiirsellik içeriyor. Kimi dizelerin anlamsal içeriği şiirde betimlenen çocuğun saf ve güzel görüntüsünü yansıtacak niteliktedir. Sözgelimi

Uzun kirpikleri geziniyor mor dağlarda,

Ufukta gülüp duruyor alev saçlı bir güneş,

…

Bu dizelerde verilen anlamsal boyut, içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğinden farklı, şiirsel bir niteliktir. Burada yansıtılan *anlam*, mantık kuralları ile sınanacak bir durumdan çok gösteren-gösterilen ilişkilerini yeniden düzenleyen bir dil kullanımıdır. Amacı oyunsal bir öğe yaratmaktır. Bu biçimdeki kullanımlara diğer kimi dizelerde de rastlandığından bu şiirin, içerik düzleminde orta düzeyde şiirsellik içerdiği düşünülmüştür.

Bütünsel olarak bakıldığında *Çocuk ve Resim* şiirinin bazı yerlerinde anlatım ve içerik düzlemleri arasında bir yansıma olduğu sezilmektedir. Örneğin ilk üç bölümün son dizeleri hep üç nokta (…) ile bitmektedir. Anlatım düzlemine ilişkin bu kullanım aynı dizelerde geçen *taneli nesnelerin* kullanımı ile yan yana getirilmiştir. Son dizeler şöyle:

Huzura şekil veriyor incecik parmakları… (İlk bölümün son dizesi)

Yamaçlarda beyaz papatyalar açıyor… (İkinci bölümün son dizesi)

Cömert bir yağmur gibi suluyor çiçekleri… (Üçüncü bölümün son dizesi)

Dize sonlarında kullanılan *üç noktalar* ilk dizede *parmaklar*, ikinci dizede yamaçlardaki *papatyalar* ve son dizede de *yağmur taneleri* ile bir öykünüm bağıntısı içinde sunulmuştur. Bu nedenle *Çocuk ve Resim* şiirinin bütünsel açıdan orta düzeyde şiirsellik içerdiği düşünülmüştür.

Çalışmanın ikinci alt problemi 7. sınıf Türkçe ders kitabında geçen şiirlerin şiirbilim açısından niteliklerinin saptanmasına ilişkindi. İçerik çözümlemesi sonucunda elde edilen bulgular Tablo 3'te gösterilmiştir:

Tablo 3: 7. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım düzleminin şiirsel niteliği

Ders Kitabı	Şiirin Adı	Anlatım Düzlemi	İçerik Düzlemi	Bütünsel Yaklaşım
7	Atatürk	Düşük	Düşük	Düşük
7	Mustafa Kemal'i Düşünüyorum (Serbest)	Düşük	Orta	Düşük
7	Kilim (Serbest)	Düşük	Düşük	Düşük
7	Deniz Hasreti	Orta	Düşük	Düşük
7	Renkler (Serbest)	Düşük	Düşük	Düşük
7	Mustafa Kemal'in Kağnısı	Yüksek	Yüksek	Yüksek

Tablo 3'te 7. sınıf Türkçe ders kitabında geçen 6 şiirden 4'ünün anlatım düzleminde düşük, 1'inin orta ve 1'inin de yüksek düzeyde; içerik düzleminde 4'ünün düşük, 1'inin orta ve 1'inin yüksek düzeyde; bütünsel açıdan 5'inin düşük, 1'inin yüksek düzeyde şiirsellik içerdiği görülmektedir.

7. sınıf ders kitabında geçen ve anlatım düzleminde düşük düzeyli şiirsellik içerdiği saptanan şiirlerden biri *Atatürk* şiiridir. Hece ölçüsüyle yazılan ve dörtlüklerden oluşan bu şiirde uyaklar ve redifler kullanılmış, ancak dize içlerinde şiirsel denebilecek bir ses ya da anlatım yinelemelerine yer verilmemiştir. Dizeler, çeşitli bölümleri alınmış tümce birimleri niteliğinde yan ve ana yargılardan oluşmuş birer doğal dil tümcesi biçimindedir. Aşağıdaki dörtlük buna bir örnektir:

Çokları düşündük, bakmadık aza,

Hizmet için koştuk hep yurdumuza,

Kadın, erkek her gün omuz omuza,

Durmayı öğretti bize Atatürk.

Bu dörtlükte bulunan dizelerde şirsel bir anlatım söz konusu değildir. Sadece dizeler devrik tümceler olarak yazılmış;ancak bu da içerikte bir anlamsal oluşla ya da anlatımda başka bir kırılma ile bakışımlı değildir. Dolayısıyla *Atatürk* şiiri anlatım düzleminde düşük düzeyli bulunmuştur.

Atatürk şiiri içerik düzlemi açısından da düşük düzeyde şirsellik içermektedir. Şiir, Atatürk devrimlerinin kazanımları üstüne kuruludur. Şiirdeki öncelikli amacın bu içeriği iletmek olduğu açıktır. Ancak bir iletiyi alıcıya iletmek, doğal dilin işidir. Şiir aynı iletiyi bir töz olarak ele alır ve ona şirsel bir biçim verir. Sonuç olarak, bu şiir içerik düzleminde düşük düzeyli bulunmuştur.

Bütünsel açıdan *Atatürk* şiiri yine düşük düzeydedir, çünkü içerik ve anlatım düzlemlerinden birinde bir şirsellik yaratılıp diğer eksene yansıtılmamıştır.

7. sınıf ders kitabında geçen ve Fazıl Hüsnü Dağlarca tarafından yazılan *Mustafa Kemal'in Kağnısı* adlı şiirin her üç düzlemde yüksek düzeyde şirsellik içerdiği saptanmıştır. Şiirin anlatım düzlemine bakıldığında 7 bölümden oluştuğu, her bölümde 6 dize bulunduğu ve serbest ölçüyle yazıldığı görülmüştür. Bazı dizelerde ve şiirin tamamında "*c*" sesinin baskın ses konumunda bulunduğu saptanmıştır. Örneğin

Uzak cephelerin acısıydı gıcırtılar

Dizesinde bulunan *c* sesleri ritmik bir yineleme sağlamıştır. Bu ses her bölümün son dizesinde yinelenmiştir. Bu nedenle *Mustafa Kemal'in Kağnısı* şiiri anlatım düzleminde yüksek düzeyde şirsellik içermektedir.

İçerik düzleminde de benzer bir durum bulunmaktadır. Şiirde Kurtuluş Savaşı için cepheye cephane taşıyan bir Anadolu kadınının betimgesi sunuluyor. Kadının kağnısını çeken öküzün ölmesi sonucunda kağnıya kendisini koşması sıra dışı bir durumdur. Ayrıca bu durum, kadının savaşın kazanılması için gösterdiği özveriyi simgeleyen bir anlatım biçimidir. Dolayısıyla farklı bir göstergeleşim söz konusudur. Bunun yanında aşağıdaki bölüm, anlamsal boyutu ilişkili sözcüklerin bir arada sunulduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir:

İriydi Elif, kuvvetliydi kağnı başında.

Elma elmaydı yanakları, üzüm üzümdü gözleri,

Kınalı ellerinden rüzgar geçerdi daim;

Toprak gülümserdi çarıklı ayaklarına.

Alını yeşilini kapmıştı geçirmişti,

Niceden niceden.

Bu dizelerde Elif'in bedenine ilişkin kimi birimler (yanak, göz, el, ayak, elbiseler) doğadan birtakım nesnelerle (elma, üzüm, rüzgar, toprak) ortak bağıntılar içinde sunulmuştur. Bu ilişkilenme içerikteki göstergelerin şirsel bir bağ oluşturmasını sağlamıştır. Dolayısıyla *Mustafa Kemal'in Kağnısı* şiirinde yüksek düzeyde şirsellik bulunduğu belirtilmiştir.

Aynı şiire bütünsel açıdan bakıldığında şirselliğin yine yoğun olduğu görülmüştür. Şiirde *c* sesinin baskın olduğu belirtilmişti. Şiirin, üstüne kurulduğu bağlam cepheye cephane taşıyan kağnıların bulunduğu bir yerdir. Kağnılardan gelen ses, ulamda öncelikli duyulan sestir. *Uzak cephelerin acısıydı gıcırtılar* dizesi bunu düşündürür. Kağnıların sesini anlatan *gıcırtı* sözcüğü

Türkçede yansıma bir sestir ve içeriği ile koşutur. Yani çeşitli dizelerde ve bölüm sonlarındaki her dizede tekrarlanan *c* sesleri şiirin anlamsal evreni ile bakışımlıdır. *Mustafa Kemal'in Kağnısı* şiirindeki bu boyut, ona bütünsel açıdan yoğun bir şiirsellik kazandırmıştır.

Çalışmanın üçüncü alt problemi ise, 8. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım ve içerik düzleminde bulunan ve bütünsel açıdan taşıdıkları şiirsellik oranını saptamaya yöneliktir. Yapılan içerik analizinden elde edilen sonuç Tablo 4'te gösterilmiştir:

Tablo 4: 8. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan şiirlerin anlatım düzleminin şiirsel niteliği

Ders Kitabı	Şiirin Adı	Anlatım Düzlemi	İçerik Düzlemi	Bütünsel Yaklaşım
8	Geçmiş Zaman şiirleri	Düşük	Düşük	Düşük
8	İstanbul'u Dinliyorum	Orta	Orta	Orta

Tablo 4'te 8. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan 2 şiirden 1'inin anlatım düzleminde, içerik düzleminde ve bütünsel olarak düşükdüzeyde; ikinci şiirin de aynı açılardan orta düzeyde şiirsellik içerdiği saptanmıştır.

Geçmiş Zaman Şiirleri anlatım düzlemi açısından düşük düzeyde şiirsellik içerir. Serbest ölçüyle yazılan şiir altı bölümden oluşurken bölümler de farklı sayılarda dizeden oluşmuştur. Bu biçimlenmenin içerik düzleminde bir karşılığı bulunmuyor. Bunun yanında dizelerde doğal dilden ayrışan bir kullanım da söz konusu değildir. Aşağıya örnek olarak konulan kesitte anlatımda herhangi bir şiirsel düzen gözlemlenmez:

Ve cemreler düşünce suya, toprağa
Bir düdük yapmışım söğüt dalından
Çınlamış el oba
Dağ taş çınlamış
Ardımca melemiş kuzular
Kara koyunu suya indirmişim
Uzun ince havalarla

Bu alıntıda görüldüğü gibi bazı basit devriklikler betiğin diğer yerlerinde bulunması beklenen kırılmalarla eşleşmediği için anlatım düzleminde düşük düzeyli bir şiirselliğin bulunduğu belirtilmiştir.

İçerik düzlemi açısından bakıldığında da aynı sonuç saptanmıştır. *Geçmiş Zaman Şiirleri*, bir masal biçemiyle yazılmak istenmiş;ancak betiğin ilerleyen bölümlerinde bu üslup herhangi bir anlamsal boyutla ilişkilenmediği için şiirsel bir içerik yaratılamamıştır. şiir şöyle başlıyor:

Evvel zaman içinde
Ağustosta, sıcakta
Bir tarlada doğmuşum
Elimden tutmuş güneş
Rüzgar salıncak olmuş
Avunmuşum

Bu bölüme bir masal söyleminin giriği ile başlanmış,ancak ilerleyen bölümlerde bunun bir karşılığı oluşturulamamış.Neden böyle başlandığı şiirsel açıdan anlaşılmıyor. Bu durum Levin'in (1977, 30-41) şiirin öz niteliklerinden biri olan çiftlenimler ilkesine aykırı bir durumdur. Bu tür tutarsızlıklar nedeniyle şiirin içerik açısından yetersiz olduğu söylenebilir.

Anlatım ve içerik düzlemindeki şiirsellik yoksunluğu, *Geçmiş Zaman Şiirleri*'ni bütünsel açıdan da düşükdüzeyli kılmıştır.

8. sınıf ders kitabında geçen diğer şiir, serbest tarzda yazılmışolan *İstanbul'u Dinliyorum* şiiridir. Bu şiir, anlatım açısından orta düzeyde şiirsel bulunmuştur. Orhan Veli'nin yazdığı bu şiirde doğal dile yakın kullanımlar söz konusudur. Bu da anlaşılır bir durumdur, çünkü Orhan Veli, Garip akımının önemli bir temsilcisidir. Garip şiiri, şiir dilini konuşma diline yaklaştırmak istemiştir. Bunun, şiirbilim açısından bakıldığında şiirin özüne aykırı bir durum olduğu söylenebilir. Aşağıdaki bölüm konuşma diliyle büyük benzerlik göstermektedir. Kimi dizelerde koşutyapıların kullanılmışolması anlatım düzleminde *İstanbul'u Dinliyorum* şiirini orta dereceli kılmıştır.

İstanbul'u dinliyorum gözlerim kapalı;

Bir kuş çırpınıyor eteklerinde;

Alnın sıcak mı değil mi, biliyorum;

Dudakların ıslak mı değil mi, biliyorum;

Beyaz bir ağ doğuyor fıstıkların arkasından

Kalbinin vuruşundan anlıyorum;

İstanbul'u dinliyorum.

İçerik düzleminde de aynı durum söz konusudur. Şiirde bir bakıma İstanbul'dan çeşitli fotoğraflar sunuluyor. Ancak yine de bazı dizelerde şiirsel denebilecek imgeler bulunuyor. Sözgelimi ikinci bölümde "*Ağlar çekiliyor dalyanlarda / Bir kadının suya değiyor ayakları*" dizelerinde sudan çıkan ve suya giren iki nesne arasında kurulan bağıntı şiirsel bir içerik yaratmıştır. "*Çekiç sesleri geliyor doklardan / Güzelim bahar rüzgarında ter kokuları*" dizelerinde işçilerin yaşamından iki simge niteliğindeki *çekiç sesleri* ve *ter* birimleri arasında kurulan bağıntı belli ölçüde şiirsel bir içerik yaratmıştır. Bu nedenlerle *İstanbul'u Dinliyorum* şiiri içerik düzleminde orta derecede şiirsel bulunmuştur.

Şiire bütünsel açıdan bakıldığında bazı bölümlerde anlatım ve içerik arasında bir paralellik gözlenmektedir. İkinci bölümde şöyle bir dizeleme bulunmaktadır:

Kuşlar geçiyor derken;

Yükseklerden, sürü sürü, çığlık çığlık.

Bu dizelerden ilkinde anılan kuş sürüleri ikinci dizede kullanılan ikilemelerle görselleştirilmiştir. Kullanılan iki ikileme, aynı sözcüklerin yan yana yinelenmesi ile aynı gibi görünen kuş sürüsü içindeki kuşları imgesel olarak görüntüler. Anlatım ile içerik arasındaki bu koşutluk *İstanbul'u Dinliyorum* şiirini bütünsel açıdan orta derecede şiirsel kılmıştır.

Çalışmanın 4. alt problemi öğrenci çalışma kitaplarında geçen şiirlerle ilgili ders etkinliklerinin şiirsel boyutlara değinme derecesini saptamaya ilişkindi. Elde edilen sonuçlar Tablo 5'te gösterilmiştir:

Tablo 5: Öğrenci çalışma kitaplarında bulunan şiir metinleri ile ilgili etkinliklerin şiirsel ilkelere odaklanma düzeyi

Ders Kitabı	Şiirin Adı	Etkinliklerin Şiirsel Nitelikleri Fark Ettirme Düzeyi
6	Çocuk ve Resim	Düşük
6	Bayrak	Orta
6	Anadolu'da Bahar	Düşük
7	Atatürk	Düşük
7	Deniz Hasreti	Orta
7	Mustafa Kemal'in Kağnısı	Düşük
8	Geçmiş Zaman Şiirleri	Düşük

Tablo 5'te görüldüğü gibi şiir metinleri ile ilgili etkinlikler şiirsel ilkelere genellikle düşük düzeyde odaklanmıştır. Etkinliklerin birçoğu şiirleri diğer metin türleri gibi ele almış ve dilbilgisel özellikler, şairin biyografisi, sözcüklerin temel ya da yan anlamlarına ilişkin çalışmalar sunmuştur. Orta dereceli olan etkinlikler ise şiirde geçen birkaç benzetmeyi fark ettirmeye çalışmış, ancak bunlar da ilgili benzetmeleri şiirsel bir açıdan ele almadığı için, yani şiir içindeki işlevini açımlamadığı için yetersiz kalmıştır.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirlerin şiirbilimsel açıdan niteliklerinin incelendiği bu çalışmada elde edilen sonuçlar, hemen her sınıf düzeyinde kullanılan şiirlerin şiirsellik oranının düşükdüzeyde olduğunu ortaya koymuştur. Şiirin, dilin özel bir kullanım biçimi sonucunda ortaya çıkması, onu diğer metinlerden farklı bir amaçla ve farklı bir tarzda ele almayı zorunlu kılar. Bir anadili öğretim materyali olarak kullanılan ders kitaplarında şiir dilinin bu özelliklerinin dikkate alınması beklenir. Çalışmadan elde edilen bu sonuç Oruçoğlu'nun (2003) Türkçe ders kitaplarında şiirlere ilişkin yaptığı çalışmanın sonuçlarıyla tutarlılık gösterir. Oruçoğlu (2003) yaptığı çalışmada ders kitaplarında geçen şiirlerin biçim ve içerik açısından yetersiz olduğu, ayrıca metinsellik ölçütlerini de taşımadığı sonucuna ulaşmıştır. Oruçoğlu'nun (2003) bulguları, bu çalışmanın sonuçlarını destekler niteliktedir.

Çalışmanın birinci alt problemi 6. sınıf ders kitabında yer alan şiirlerin şiirsel niteliklerinin derecesini saptamaya ilişkindi. Bu ders kitabında bulunan 6 şiirden 5'i düşükdüzeyde, 1'i de orta düzeyde şiirsel bulunmuştur. 6. sınıf ders kitabına konulan bu şiirlerin seçiminde anlama kaygısının ön planda tutulduğu görülmüştür. Oysa Valery (1939, 117-133), anlamanın şiire yabancı bir terim olduğunu belirtmişti. Şiirbilim, şiirin anlamı iletme amacında olmadığını; ancak onu, üstünde şiirleşmenin yaratılacağı bir töz olarak ele aldığını saptamıştır. Dolayısıyla *dilsel anlama* ile *şiirsel anlama* birbirine uzak kavramlar olarak ele alınmak durumundadır.

7. sınıf ders kitabında bulunan şiirler anlatım düzlemi, içerik düzlemi ve bütünsel açıdan genelde düşük düzeyde şiirsellik içeren betiklerdir. Ancak *Mustafa Kemal'in Kağnısı* şiiri, kitapta yüksek düzeyde şiirsel bulunan tek örnektir. Şairin tanınmış biri olması, metnin şiirselliğini belirlemede ölçüt olmasa da şiirsellik oranının yüksek olmasında bir neden olarak görülebilir. Bu şiiri yazan Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın Türk şiirindeki yeri ve önemi biliniyor. *Mustafa Kemal'in*

Kağnısı şiirinin yüksek düzeyde şiirsellik içermesinin nedenlerinden biri bu olabilir. Bununla beraber 7. sınıfların 6. sınıf öğrencilerine oranla daha gelişmiş olması bu şiirin buraya konmasının uygun olacağını düşündürmüş olabilir. Bunun doğru olduğu kabul edilirse, belirtilmelidir ki 8. sınıf Türkçe kitabına daha şiirsel metinlerin konması ve bu hiyerarşinin sürdürülmesi gerekirdi.

8. sınıf Türkçe ders kitabında 2 şiir bulunmaktadır. Bunlardan biri düşük, diğeri orta düzeyde şiirsel bulunmuştur. Bu sonuçlar, kullanılan şiirlerin her üç düzlemi için de geçerlidir. 8. sınıf ders kitabında bulunan şiirler için güvenilir yorumlar yapmak güçtür, çünkü Türkçe Öğretim Programına (2006) göre 6 şiir bulunması gerekirken sadece 2 şiir bulunmaktadır. Bunlardan biri de serbest okuma parçasıdır. Dolayısıyla yorumlar sadece bir şiir içindir. *Geçmiş Zaman Şiirleri* adlı bu şiir de zaman ve mekan temasında yer alan, temaya uygunluk açısından konusunun ölçüt olarak ele alındığı anlaşılan bir şiirdir. Şiiri seçim nedeninin *konu* olması, şiirde öncelikli olmayan bir unsurun ölçüt olarak ele alınmasından kaynaklı bir hatayı ortaya koymaktadır.

Türkçe ders kitaplarında yer alan şiirlerin şiirsel açıdan yetersiz derecede olması Türkçe Öğretim Programının (2006) bazı hedeflerinin gerçekleşmesini önlemektedir. Türkçe Öğretim Programına (2006) göre kitaplara konulacak şiirler şiir dilinin özelliklerini yansıtmalı, estetik bir zevk oluşmasına katkıda bulunmalı, dil zevki ve bilinci kazandırmalıdır. Bu hedeflerin gerçekleşmesi, ancak şiir olmayı başarabilmiş betiklerle olasıdır. Şiirsel niteliği olmayan ve dizelerle yazılan bütünlükler aldatıcıdır. Dize, uyak, ölçü gibi unsurlar, bir dönem şiirin araçları olsa da bunlar şiirin yaratımı dışında kalan hazır araçlardır. Bir metnin bunlarla yazılması onu şiirsel kılmaya yetmez. Daha yapısal nitelikler gereklidir. Bu sonuç, Solak ve Yaylı'nın (2009, 451) çalışmasındaki Türkçe ders kitaplarına metin seçimi konusunda özensiz davranıldığı bulgusuyla örtüşmektedir.

Çalışmanın son alt probleminde öğrenci çalışma kitaplarında bulunan etkinlikler değerlendirilmiştir. Bu etkinliklerin birçoğunun şiirsel nitelikleri fark ettirme amacının uzağında olduğu, daha çok dilsel niteliklerin öğretimine odaklandığı saptanmıştır. Bu sonuç, Kolaç'ın (2009, 621) çalışmasında birinci kademe Türkçe ders kitaplarında bulunan şiirlerin öğreticilik kaygısıyla seçildiği yönündeki sonuçla tutarlılık gösterir. Bu durumun şiire yabancı olduğu söylenebilir. Jakobson (1982, 170) dilin şiirsel işlevini ortaya koyarken doğal dilde bulunan birçok işleyişin şiirde farklı bir biçim sunduğunu belirtmiştir. Şiir seçme eksenindeki eşdeğerliliği birleştirme eksenine yansıtıyordu. Bu işlem sonucunda ortaya çıkan sessel ve anlamsal yinelemeler, ses-anlam bakışımları şiirin nitelikleri durumuna gelir. Dolayısıyla şiirlerle ilgili etkinlikler bu çiftlenimleri (Levin 1977, 30-41) odağa almalıdır. Böylece Türkçe Öğretim Programının (2006) hedeflediği *şiir dilini kavrama* amacı gerçekleşebilir.

Şiirbilimin bulguları şiirin yazılan bir şey değil, yapılan bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Yalçın'ın (2010, 139) şiirsel betiklerin bir tür *kendisellik* olduğunu belirtmesi bundandır. Kendisellik terimi, şiirin başka bir anlamı iletmek için kullanılacak bir araç olmadığı, bunun yerine kendi yapılanma sürecini sunduğu anlamına gelir. Şiiri okumak demek, bu oluşumu izlemek demektir. Dolayısıyla zor şiir-kolay şiir diye bir şeyden söz etmek de güçtür. Kolay şiir ifadesiyle bizi bildiğimiz bir gerçekliğe taşıyan şiirler kastediliyorsa bu işlev şiirin değil, dilin bir işlevidir. Şiir, dilin bu özelliğini ilginç sözcüklerle ilginç anlamlar üreterek bir oyun için kullanır. Dolayısıyla ders kitaplarına konacak şiirler seçilirken *kolaylık/zorluk* değil *şiirsellik/şiir dışılık* ölçüt olmalıdır. Şiirsellik oranı yüksek olan şiirler, başka bir deyişle, yaygın anlayışa göre *zor şiirler* kitaplarda yer alabilmelidir. Etkinlikler de bu şiirlerde seçilen birimleri fark ettirici nitelikte olmalıdır.

Ders kitaplarında bulunan şiirlerin bulundukları temaya bakıldığında şiirin töz (ham madde) durumundaki içeriği ile bulunduğu tema bağlığı arasında bir paralellik olduğu görülecektir. Şiirin konusu ya da teması, doğası gereği ön planda olan bir birim değildir. Sözgelimi açıküstüne

yazılmış binlerce şiir vardır, oysa bunlardan birkaçı çok şiirseldir, güzeldir ve okura çarpıcı gelir. Bunun *aşk* tözüne verilen şiirsel biçimden kaynaklandığı açıktır. Dolayısıyla şiir, üstünde işlem yapacağı konuya göre değil, şiirleştirme düzeyine göre ele alınmalıdır.

Çalışmadan elde edilen sonuçlara dayanarak şu önerilerde bulunulabilir:

- Türkçe ders kitaplarında şiir dilinin özelliklerini yansıtan şiirler kullanılmalıdır.
- Şiirlerin seçiminde şiir alanında uzmanlaşmış kişilerin görüşlerine başvurulmalıdır.
- Seçilen şiirlerden serbest ve hece ölçüsü ile yazılanlar arasında bir oran tutturulmalıdır. Ders kitaplarında yer alan şiirlerin birçoğu hece ölçüsü ile yazılmıştır. Oysa serbest şiirler, şairin yaratımına dayalı olan şiirselliği daha açık yansıtmaktadır.
- Şiirlerle ilgili 6., 7. ve 8. sınıf Öğrenci Çalışma Kitaplarında bulunan etkinliklerde şiirsel özelliklere daha çok odaklanılmalı ve şiir türünün her bir boyutuna geniş bir yer ayrılmalıdır.
- Şiir dili ile doğal dil arasındaki ayrım vurgulanarak öğrencilerin dilin nasıl bir araç olduğunu anlamaları sağlanmalıdır.

Bu önerilerin gerçekleşmesi durumunda zaman içinde daha iyi şiirlerin ortaya çıkacağı, şiir okuma alışkanlığının ve kültürünün gelişeceği ve dil bilincinin daha somut biçimde edinileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

AKSAN, D. (1995). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Engin Yayınevi.

ALTAN, A. vd. (a) (2010). *Türkçe Ders Kitabı (İlköğretim 8)*. Üçüncü Baskı. Ankara: Yenigün Matbaacılık.

ALTAN, A. vd. (c) (2010). *Türkçe Öğrenci Çalışma Kitabı (İlköğretim 8)*. Üçüncü Baskı. Ankara: Yenigün Matbaacılık.

ALTAN, A. vd. (a) (2010). *Türkçe Ders Kitabı (İlköğretim 7)*. Dördüncü Baskı. Ankara: Özgün Matbaacılık.

ALTAN, A. vd. (b) (2010). *Türkçe Öğrenci Çalışma Kitabı (İlköğretim 7)*. Dördüncü Baskı. Ankara: Özgün Matbaacılık.

ANDAY, M.C. (2003). *Rahatı Kaçan Ağaç*. İstanbul: Adam Yayınları.

CAUDWELL, C. (1988). *Yanılsama ve Gerçeklik*. İstanbul: Payel Yayınevi.

CENGİZ, M. (2005). *Şiir, İmge, Biçim, biçem (Şiirin Teorik Sorunları)*. İstanbul: Digraf Yayıncılık.

CHOMSKY, N. (1999). Edinç-edim. *Yürminci Yüzyıl Dilbilimi* içinde. Çev: Emel Sözer. İstanbul: Multilingual.

COHEN, J. (1966). *Structure Du Langage Poétique*, Paris: Flammarion.

COOMBES, H. (1991). *Literature and Criticism*. England: Penguin Books.

DOĞAN, M.H. (1986). *Şiirin Yalnızlığı*. İstanbul: Broy Yayınları.

EROL, A. vd. (a) (2010). *Türkçe Ders Kitabı (İlköğretim 6)*. Beşinci Baskı. Ankara: MEB.

EROL, A. vd. (b) (2010). *Türkçe Öğrenci Çalışma Kitabı (İlköğretim 6)*. Beşinci Baskı. Ankara: MEB.

GREIMAS, A.J. (1977). Yapısal Dilbilim ve Şiir Bilim. *Birikim*. Çev: Tahsin Yücel. 5, 28-29. s. 93-98.

HJELMSLEV, L. (1999). Anlatım ve içerik. *Yirminci yüzyıl dilbilimi* içinde. Çev: Gül Işık. İstanbul: Multilingual.

JAKOBSON, R. (1982). Dilbilim ve Yazınbilim. *Yazko Çeviri*. Çev: Ahmet Kocaman. Sayı: 8, Eylül-Ekim 1982.

KOLAÇ, E. (2009). İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Tür Açısından Değerlendirmesi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1.

LEVIN, S. R. (1977). *Linguistic Structures in Poetry*. New York: Mouton Publishers.

MAYAKOVSKİ, V. (2002). *Şiir Nasıl Yazılır?*. Çev: Yurdanur Salman. İstanbul: Adam Yayınları.

ORUÇOĞLU, S. (2003). *İlköğretim II. Kademe Anadil Eğitiminde Lirik Türün İşlevi Üzerinde Bir Araştırma*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

ÖZDEM, Y. (2005). *Şiir ve Dil*. İstanbul: Diagraf Yayıncılık.

ÖZEL, Ş. (2002). *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Şule Yayınları.

PAZ, O. (1995). *Şiir Nedir? (Yay ve Lir)*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Era Yayıncılık.

RIFFATERRE, M. (1984). *Semiotics of Poetry*. London: Indiana University Press.

RIGOLOT, F. (1970). "Le Poétique et l'"analogique", *Sémantique de la poésie* içinde, Seuil, Paris.

SAUSSURE, F. de (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev: Berke Vardar. İstanbul: Multilingual.

SOLAK, M. ve YAYLI, D. (2009). İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Ders Kitaplarının Türler Açısından İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2, 9.

SÜREYA, C. (1992). *Folklor Şiire Düşman*. İstanbul: Can Yayınları.

THOMSON, G. (1984). *Şiir Sanatı*. Çev. Cevat Çapan. Üç Çiçek Yayınevi.

Türkçe Öğretim Programı, Ankara, 2006, http://ttkb.meb.gov.tr/program.aspx?tur=ilkogretim&lisetur=&ders=&sira=&sinif=&sayfa=3

VALERY, P. (1939). Şiir Sanatı ve Soyut Düşünmek. *20. Yüzyıl Edebiyat Sanatı* içinde. Haz: Hüseyin Salihoğlu. Ankara: İnge Kitabevi.

YALÇIN, M. (2010). *Şiirin Ortak Paydası I: Şiir Bilime Giriş*. İstanbul: İkaros Yayınları.

YÜCEL, T. (2005). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.

ZIMMERMANN, H. D. (2001). Edebi aktarım. *Yazınsal İletişim* içinde. Çev: Fatih Tepebaşlı. Konya: Çizgi Kitabevi.

TurkishStudies *- International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 7/1Winter 2012, p.345-364 , TURKEY*

KADIN-ERKEK SÖYLEMİ: CİNAYETİ YAZAN KADIN PINAR KÜR, "BİR CİNAYET ROMANI" VE CİNAYETİ İTİRAF EDEN ERKEK AHMET ÜMİT; "BEYOĞLU RAPSODİSİ"

Özlem BAY[*]

ÖZET

Edebiyat dünyasında "Kadın edebiyatı var mıdır yok mudur?" tartışmaları süredursun, kadın yazarlar edebiyatın her alanında eser vermeye devam etmektedirler. Bu alanlardan biri de polisiye romandır. Bu çalışmada, polisiye romanlarda kadın ve erkek söyleminin boyutlarını araştırmak, bunu yaparken de kadın yazar ile erkek yazarın "suç"u kurgularken tercih ettikleri yolların farklılığını, onların yarattığı karakterlerin kadın-erkek söylemi açısından temsil ettikleri değerleri ortaya koymak amaçlanmıştır. İzlenen yol ise, kadın-erkek söylemlerini temel alan başlıklar altında, her iki romanı karşılaştırmak ve her başlık için genel bir değerlendirme yapmak şeklindedir. Romanlar hem teknik hem de içerik açısından ele alınmış, sonuç bölümünde ise, çalışmanın bütününü kapsayan çıkarımlar sıralanmıştır.

Anahtar Sözcükler: polisiye, kadın-erkek söylemi, suç, erkek egemen toplum.

MAN – WOMAN DISCOURSE:THE WOMAN WHO WROTE OF THE MURDER PINAR KÜR, "BIR CINAYET ROMANI" AND THE MAN WHO CONFESSED THE MURDER AHMET ÜMIT; "BEYOGLU RAPSODISI"

ABSTRACT

Regardless of the incessant debates on the question of "Whether there is a Woman's Literature or not?" within the literary circles, woman writers are continuing to produce pieces of art within every genre of literature. One of these genres is detective fiction. In this present paper, the writer aims at investigating the formats of the man – woman discourse in detective fiction and whilst doing this aims at exposing the different ways the male writer and the female writer chooses for fictionalizing the 'crime' and the value the fictional characters they created stands for the man – woman discourse. The method adopted is to take up main debates on the man – woman discourse to compare the two novels in their context and to draw general conclusions under each debate. The novels are approached both technically and content-wise. In the conclusion part, the deductions regarding the whole paper are stated.

[*] Arş. Gör., Başkent Ü. Eğt. Fak. Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğt. Böl. Türk Dili ve Ed. Öğretmenliği ABD. El-mek: bayozlem@baskent.edu.tr

Key Words: detective fiction, the man-woman discourse, crime, patriarchal society.

GİRİŞ

Polisiye romanlar edebiyat ürünleri arasında "popüler" adlandırması ile yer edinen eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Popüler olarak nitelendirilmeleri tıpkı aşk ve macera romanları gibi çok satması ve kısa sürede tüketilmesi ile alakalı bir durumdur. Edebi olmadıkları savıyla dışlanan bu popüler edebiyat ürünlerinin, roman türünün edebiyatımıza girdiği dönemlerde, okur sayısını arttırarak önemli bir görevi yerine getirdiğini, bu yönüyle de değerinin tartışılabilir ancak işlevinin tartışılamaz olduğu söylenebilir.

"Önümüze iki seçenek var: Birincisi, polisiyelerin, aşk romanları ya da tarihsel romanların 'kötü edebiyat' olduğunu kabul etmek, ama onları alt-tür diye damgalamamak, ikincisi bu türleri doğrudan edebiyat dışı saymak. Ben üçüncü bir seçeneğin daha akla yatkın olduğunu düşünüyorum; bu türlerin de edebi etkinliğinin bir parçası olduklarını teslim etmek ama, roman sanatının edebi değerlerinden pek azına sahip oldukları için onları 'alt-tür' diye nitelemekten kaçınmamak. Roman sanatı edebiyatın bir dalıysa, onların da edebiyat ürünü olduğu kesindir" (Türkeş 2007, 1)

Edebi yönlerinin zayıflığı kadar kalıcı olmamaları açısından da polisiye eserlerin bir "alt-tür" olduğunu kabul etmek gerekebilir. Onlar, boş zamanlarda okumak için tercih edilen ve çabucak tüketilen "edebiyatın varoluş"larıdır". "*Ciddi bir edebi eser, defalarca okunur; oysa polisiye, olay örgüsünün çözülmesiyle biter. Kim cevabını bildiği bir bilmeceyi tekrar tekrar okur ki?"*(Eroğlu 2008, 1)

Polisiyelere kadın ve erkek yazarlar açısından bakıldığında, her iki cinsin de suçu kurgulayışındaki farklar dikkat çekicidir. Bu elbette ki bir kadın ile bir erkeğin suçu algılayış biçimleriyle ilgilidir. Suç kavramına birbirlerinden farklı yaklaşan kadın ve erkek yazarların, kurguladıkları hikâyeler ve yarattıkları karakterler de farklı olacaktır.

"Çağdaş polisiye kıyıcı akılcılıktan gündelik hayatın ve insan psikolojisinin irrasyonelizmine evrildikçe, kadın polisiye yazarları öne çıkmaya başladı. Gündelik hayatın delirticiliğinin en fazla farkında olan ve ayrıntılara duyarlı "kadın aklı", çağdaş polisiyeyi gündelik hayatın yabancılaşma sularına sokuverdi. Erkek polisiye yazarları devlet komploları, büyük suç teşkilatları, şirket savaşları gibi bireyin biricik varlığının önemsizleştiği romanlar yazarken kadın yazarlar; klasik polisiyedeki bireyi modern dünyada yeniden yaratarak polisiyeyi asıl sırtlayanlar oldu. Erkek yazarların suçluları yaptıkları vahşeti soyut, ulvi tutkularla izah etmeye çalışır ve sahtekârlıkları üzerlerinden akarken kadın polisiyecilerin suçluları, en azından dürüstler. Suçu ya da amacı büyük örgütler ve amaçlarda değil, kendi benlikleri ve dünyalarında aramaya, arattırmaya devam ediyorlar. Üstelik bunu, sırf merak duygusuyla değil, edebi niyetlerle de okunacak muazzamlıkta romanlarla yapıyorlar." (Eroğlu 2008, 1)

Suçun kurgulanışındaki farklılık, suçun ifade ediliş biçimine de etki etmektedir. Yazarlar karşı cinsten olunca söylemler de farklılık arzetmekte, "kadın ve erkek söylemi" kendini hissettirmektedir.

Çalışmada, bu iki zıt söylemin, aynı konuyu işleyen farklı cinsiyetteki yazarlar tarafından ne şekilde ve ölçüde kullanıldığını incelenecektir. Bunun için seçilen romanlar, Pınar Kür'ün ***Bir Cinayet Romanı*** ve Ahmet Ümit'in ***Beyoğlu Rapsodisi*** adlı eserleridir. Bu iki romanın seçilme nedeni ise kurgularındaki ortaklıktır. Bu ortaklık "yazar-katil" veya "anlatıcı-katil" olarak adlandırılabilir. İki yazar da katil olarak, romanlarındaki anlatıcıları seçmişlerdir. Aralarındaki en büyük fark ise, bu çalışmanın başlığına da ilham veren olgudur: ***Pınar Kür*** katilin kimliğini daha en başında okurla paylaşırken, ***Ahmet Ümit*** katili romanın sonunda deşifre eder. Yazarların bu seçimleri hem kendi hem de katil olarak seçtikleri karakterlerin cinsiyetleriyle doğru orantılıdır. ***Pınar Kür***'ün katil olarak seçtiği roman kahramanı bir kadın, ***Ahmet Ümit***'inki ise bir erkektir.

Pınar Kür ***Bir Cinayet Romanı*** adlı kitabını 1989 yılında yazar. "*Postmodern doğrultuda yeni bir aşama*" (Tağızade-Karaca 2006, 259) olarak gösterilen roman, yazarın dördüncü romanıdır. Popüler romanlar arasında yer alan polisiye türüne bir örnek olan ***Bir Cinayet Romanı***, farklı kurgusuyla dikkat çekmektedir. Onun için "*Bir dedektif romanı parodisi*" (Çelenk 2005, 1) denebilir. Yazar romanı kurgularken, daha en başında, katilin kimliğini değilse bile, suçunu itiraf ettiği ve hatta cinayeti planlayışını adım adım anlattığı –günce şeklindeki- mektuplarını okuruyla paylaşmaktadır.

Ahmet Ümit ***Beyoğlu Rapsodisi'***ni 2003 yılında yazar. Bu roman**,** sıkı dost olan üç erkeğin ve Beyoğlu sokaklarının romanıdır. Anlatıcı olarak seçilen roman kişisi Selim'in, yani katilin, hapishaneden yazdığı, suçunu itiraf ettiği ve yaşadığı olayları sorguladığı bir mektup olarak kurgulanmıştır.

1. Anlatım Biçimi Açısından

1.1. Anlatıcı Olarak Kadın-Erkek

Pınar Kür bu romanında okurlarına kurgu içinde kurgu sunmaktadır. Roman bir cinayet romanının yazılış aşamalarını konu aldığı için, ***Pınar Kür***'ün dışında bir de romanın içinde yazılacak olan romanın kadın yazarı vardır (Akın Erkan). Bu kadın yazar romanın ana karakteridir. Ancak anlatıcı rolünü o üstlenmez. Onun dışındaki beş anlatıcı ona mektuplar halinde güncelerini gönderirler. Yani Pınar Kür'ün romanı mektuplar ve günceler halinde kurgulanmıştır. Olaylar bu mektuplar doğrultusunda gelişir ve okur da bu mektuplar sayesinde olan bitenden haberdar olur.

Olaylar üçü kadın ikisi erkek, toplam beş kişinin gözünden anlatılmaktadır. Bu beş farklı anlatıcının farklı cinsler, meslek grupları ve karakterlerden seçilmesi "kadın-erkek", "bekâr kadın-evli kadın", "genç kadın-geçkin kadın", "zayıf kadın-güçlü kadın", "evli erkek-boşanmış erkek", "çapkın erkek-tembel erkek" gibi daha da çoğaltılabilecek zıtlıklardan yola çıkarak çatışma unsurunu sağlamaktadır. Bir polisiye romanda da suçun (cinayetin) işlenebilmesi için gerekli olan zaten bu çatışmadır.

Buradan hareketle denebilir ki ***Pınar Kür***, romanını cinslerin birbirleriyle ve karşıcinsle olan çatışmaları üzerine kurmuştur. Bu durum romana kadın erkek söylemi doğrultusunda yaklaşılması ve incelemeler yapılması için oldukça elverişli bir zemin oluşturmaktadır.

Ahmet Ümit'in romanında ise durum daha farklıdır. Orada anlatıcı tektir ve bir erkektir. Dolayısıyla olayları farklı açılardan değerlendirmek olasılık dışıdır. "*Ahmet Ümit'in romanlarında yer alan suçlu veya zanlıların tamamının erkek olduğunu görürüz"* (Gezer 2006, 84). ***Ahmet Ümit*** okurlarını bir erkek anlatıcının eline teslim etmektedir ki bu anlatıcının pek de tekin olmadığı romanın sonunda ortaya çıkacaktır.

Ahmet Ümit'in romanında, ***PınarKür***'ün romanında karşılaştığımız zıtlıklar -özellikle cinsiyetlere bağlı zıtlıklar- bulunmamaktadır. Dolayısıyla yazarın seçtiği "çatışma" unsurunun kaynağı kadın-erkek değildir. Oysa Pınar Kür hikâyesi tam da bu kaynaktan beslenmektedir. Suçun sebebi "*kadına yönelik cinsel istismar*"dır.

Ahmet Ümit'teki "erkek söylemi" anlatıcının erkek olmasının dışında, roman karakterlerinin en önemlilerinin de yine erkek olması nedeniyle oldukça kuvvetli hissedilir. Anlatıcı rolündeki Selim, olayları kendi bakışaçısıyla vermekle beraber, anlattıkları da genellikle hep diğer iki arkadaşıyla yaşadıklarıdır. Dolayısıyla okur romanın başından sonuna kadar "erkek muhabbetleri"ne tanık olur. Romanın yazarı da bir erkek olunca, anlatıcı tarafından tarif edilen sohbetler, eğlenceler, maceralar oldukça gerçekçi bir hal alır. Oysa ***Pınar Kür'***de kadın

sohbetlerine rastlanmaz. Çünkü romandaki kadın söylemi kendini, kadın karakterlerin diyaloglarıyla değil, kadınların erkekler ve erkeklerin de kadınlar ile ilgili görüşleri üzerinden hissettirmektedir.

1.2. Roman Karakteri Olarak Kadın-Erkek

Pınar Kür'ün ***Bir Cinayet Romanı'***nda, anlatıcı olarak seçilmeyen ancak romanın başkişisi olan "*kadın yazar*" Akın Erkan; cazibeli, hırslı, ikna yeteneği kuvvetli bir kadındır. Erkek egemen edebiyat dünyasında "*şeytan kadın*" tipi olarak adlandırılan gruba dâhil edilebilir. Diğer kadın anlatıcılardan biri olan Yıldız; içinde bağımlı ancak hala annesiyle yaşayan, geçkin yaşlarda, erkek egemen toplumda "*kız kurusu*" diye adlandırılabilecek bir konumda bulunan mutsuz bir kadındır. Bir diğer kadın anlatıcı ise "*sekreter*" rolünde olan Yeşim Erses'tir. Yaşadığı ikili ilişkilerde hiçbir zaman aradığını bulamayan yalnız ve mutsuz bir kadın olan Yeşim, patronunu kendine âşık edebilecek kadar güzel ve cazibelidir. Son kadın anlatıcı ise yine bir iş kadını olan, diğer iki karakterle (Yeşim ve Levent) aynı iş yerinin reklam bölümünde çalışan Yasemin'dir. Yeşim'den farklı olarak, Yasemin işi konusunda oldukça hırslı ve çalışkandır.

Pınar Kür'ün erkek anlatıcıları arasında ilk göze çarpan fark ise birbirlerine zıt olmalarıdır. Patronunun kızıyla evlenmiş çapkın bir iş adamı rolüne uygun görülen Levent, kadınları etkilemek için para harcamaktan çekinmeyen, evli olmasına rağmen çapkınlıktan da vazgeçmeyen ama kendisine sorulduğunda karısına hala âşık olan ve evliliğini bitirmeyi asla düşünmeyen erkek tiplemesidir. Romanın dedektifi konumundaki Emin ise, ilgisizliği ve tembelliği nedeniyle karısı tarafından terk edilmiş zengin bir matematik profesörüdür. ***Pınar Kür,*** belki de kadınlığının etkisiyle, "*kadın hayranı*" iki erkek tipi yaratırken, kadın karakterlerin hiç birini "*erkek hayranı*" olarak düşünmemiştir.

Ahmet Ümit'in ***Beyoğlu Rapsodisi***'nde karakterlerden anlatıcı olarak seçilen roman kişisi Selim; sağduyulu, mantıklı ve güven uyandıran bir erkek olarak çizilmiştir. Olayların içinde bulunan üç erkekten en olgun ve temkinlisi olarak tanıtır kendini. Diğer erkek ve kadın karakterler de onun gözünden tanıtılır. Selim'e göre en yakışıklıları ve zenginleri olan Kenan, yetenekli, lider, korkusuz yani "*ideal erkek*" tipidir. Nihat ise beceriksiz, korkak, karısının gölgesinde yaşamayı kabullenmiş, parasız bir "*edilgen erkek*" tipi olarak çizilir.

Kadın karakterlere gelindiğinde, erkek bir anlatıcı seçmenin de verdiği rahatlıkla ***Ahmet Ümit'***in kadınları o bilindik erkek egemen görüş doğrultusunda "*melek ve şeytan*" olarak sınıflandırdığını görürüz. Selim'in karısı Gülriz, erkeklerin bakış açısına göre "*ideal*" bir kadındır. Evinde down sendromlu çocuğuyla ilgilenip, onun okul, hastane vb. her türlü sorumluluğunu kendi üzerine alırken "*ideal anne*", kocasının işiyle ilgili sıkıntılarını dinleyip, onun yoğun ve yorgun olduğu zamanlardan anlayış göstererek kadınlık ihtiyaçlarından vazgeçerken ise "*ideal eş*" davranışını sergilemektedir.

Ahmet Ümit, seçtiği kadın tiplerinin meslek gruplarını ve sosyal konumlarını da çeşitlendirmektedir. Mesela ev kadını Gülriz "*anne*" konumunda iken, yazar tarafından "*şeytan kadın*" tiplemesine uygun olarak yaratılan Melek karakteri, edebiyatçıdır. Entelektüel bir kadın olan Melek, işinin ve işarkadaşlarının dışında herkese karşımesafeli ve acımasızdır. Buna kocası Nihat da dâhildir. Ancak romanın sonunda yazar Nihat'a erkek olduğunu hatırlama fırsatı verecek, böylelikle *geleneksel* "karı-koca / kadın-erkek" ilişkisine dönülmüş olacaktır.

Her iki roman için seçilen anlatıcılar ve kişikadrosu için yapabileceğimiz temel yorum, iki yazarın da yarattıkları karakterlere karşıtarafsız olamadığıdır. Nasıl ki ***Pınar Kür*** yarattığı kadın karakterleri "bağımsız" ve "kendi ayaklarının üzerinde durabilen" bireyler olarak çizerken erkekleri "kadınlara hayran" ve "çapkın" olarak tasvir ettiyse, ***Ahmet Ümit*** de yarattığı kadın tiplerini

"*melek-şeytan"* olarak ikiye ayırmış ve romanında erkek karakterleri –anlatıcı görevini de bir erkeğe vererek- daha egemen kılmıştır.

"Ğayet kadın tüm koşullara rağmen yazabilirse, otoriter olmadığından, erkek karakterleri gerçekçi olarak betimler onları metne hapsetmez, basmakalıp veya tipik erkek karakterler yansıtmaz, erkeği canavar veya melek gibi betimlemez, erkeği olduğu gibi irdeler. Ancak 19. yüzyıl İngiltere'sininkine benzer koşullarda, kadının evdeki melek rolünü bırakıp, yasak bölge ilan edilmiş yazarlıkta, kendilerini ispat etmeye çalışmaları büyük bir fedakârlıktır. Bu bağlamda bu yazarlar kadınca tepkiyi gizleyerek, erkek egemen topluma isyanı ancak aklını yitirmiş bir kadın karakterle ifade edebildiler. Bağkadın kahraman evdeki meleği temsil ederken, aklını yitirmiş kadın, canavar şeklinde ortaya çıkar ve kadın yazının ifadesi olur. Melek ve canavar kadın yazarın yabancılaşmasının ve bölünmüş kişiliğinin ifadesidir. Melek kavramı boyun eğmeyi, genç kızlarda bakireliği kadınlarda sadakat ve itaati ve alçak gönüllülüğü temsil ederken, canavar kavramı bir toplumsal yaradır." (Ege 2005, 41)

Buradaki açıklamalardan yola çıkarak aslında Pınar Kür'ün de bir kadın yazar olarak en az ***Ahmet Ümit*** kadar "*melek-şeytan*" tiplemesini uyguladığı söylenebilir. Onun yarattığı kadın karakterlerden melek olarak düşünülenler de tıpkı alıntıda bahsedildiği gibi bakire kızlar (Yıldız) yahut eşine sadık ve itaatkar ev kadınları (Eser Caner) dır. Mesleği yazarlık olan Akın Erkan ise, toplumsal bir yaranın sonucunda "canavar" sıfatını taşımaktadır. Onu suça itenin de bu toplumsal yara olduğu okura romanın sonunda açıklanmaktadır.

2. İçeriğin Kurgulanışı Açısından

2.1. Toplumsal Değerler ve Kadın-Erkek

Toplumun kadına ve erkeğe biçtiği görevler söz konusu olduğunda, bu durum ile ilgili örneklerin ***Pınar Kür'***ün romanında daha fazla olduğunu görülür. Bununla beraber toplumun genelinde kabul görmüş "toplumsal değer" haline gelmiş bazı durumlara her iki romanda da rastlanmaktadır. Toplumun kadına biçtiği rollerden en önemlisi "anneliktir". Anne ve eş olmanın yanı sıra kadın aynı zamanda kibar ve zarif de olmalıdır. Özellikle erkeklerin gözünde kadın –ezilmiş de olsa- her zaman zariftir. Bu nedenle ona erkeksi davranışlar yakışmamaktadır. Erkek egemen toplumun üzerinde birleştiği bu konu ele alınan iki romanda da kendisine yer bulmuştur. ***Pınar Kür'***de dedektif rolündeki erkek karakter Emin, küfür sayılabilecek açık seçik konuşmaları kadın yazar Akın Erkan'a yakıştıramazken *"Kitaplarını okumuş olmama karşın, günlük konuşmalarından bu gibi sözcükler kullanması irkiltti beni. Yatak dışında açık saçık konuşan kadınları sevmem hiç."*(Kür 2002, 65), ***Ahmet Ümit'***in erkek anlatıcısı Selim de zarif bir bayan olarak gördüğü Rus güzeli Katya'ya sokak ortasında içkiden şarap içmesini yakıştıramamaktadır:*"Katya gibi zarif bir kadının bu davranışı hiç de hoş görünmedi gözüme."* (Ümit 2003, 109)

Ahmet Ümit'in romanında toplumun kadın ve erkek için yaptığı değerlendirmeler sayıca daha sınırlıdır. Bunun nedeni ***Pınar Kür'***ün kadın ve erkek ilişkileri üzerine kurduğu romanının aksine, ***Ahmet Ümit'***in romanının "cinayet" üzerine kurulmasıdır. Yazar eserinde bazı toplumsal kalıplardan bahsetmiştir. Bu kalıp yargılardan biri kadınların sert erkeklerden hoşlanması: *"Kadınlar sorunlu erkekleri daha ilginç buluyorlar galiba. Kötülük adeta onları çekiyor. Kartal ona ne kadar sert davranırsa davransın Aysun o adamdan ayrı kalamıyordu"* (Ümit, 2003: 255) diğer ise kadın milletinin malum kıskaçlığıdır: " *„Ulan saçmalama" dedim. „Katya'ya asıldığım filan yok. Kadın milletini bilirsin, başımın etini yemesin diye söylemedim Gülriz'e". "* (Ümit 2003, 233)

Pınar Kür ise yarattığı erkek karakterlere "kadın" ile ilgili görüşlerini anlattırmaktadır. Evli ve çocuk sahibi Levent Caner karısından bahsederken oldukça olumludur. Çünkü o her erkeğin arzulayacağı "*ideal*" kadınlardan birisi ile evlidir*: "On yedi yıldır evliyim. Karım güzel, kültürlü, çevresinde sevilen sayılan biri. Öyle şımarık zengin kızlarına benzemez hiç. Çocukları kendi yetiştirdi bir kere, öyle dadı mürebbiye eline bırakmadı. Okumuştur da ayrıca.* (Kür 2002, 29)

Romandaki aynı erkek karakterin evini kendi kazancıyla geçindirdiğini vurgulaması ise erkek söylemini yansıtmaktadır: *"Evliliğimizin ilk yıllarında bile ev ya da araba almak gibi büyük harcamalar dışında karımın ailesinden para kabul etmeyi reddettim her zaman. Şimdi de dükkândan gelen para yalnızca kendisine, özel hobilerine harcanır; ev, benim kazancımla dönüyor."* (Kür 2002, 29)

Pınar Kür'ün yarattığı çapkın erkek karakter, eve bağlılığını ve erkeklik üzerine düşüncelerini yine erkek bakış açısı çerçevesinde şöyle değerlendirmektedir:

"Yuvasına bağlı bir erkeğim. Karımı hala sevdiğimi utanmadan açıkça söylemek gururlandırıyor beni –yazlık evimizde balık ayıklamak ve açık hava ocağında pişirmek görevinin bana ait olması da…- Ev içerine bulaşmamanın erkeklik göstergesi olduğuna hiçbir zaman inanmadım. Erkek, erkekse, erkek olduğunu herhangi bir göstergeye gerek görmeden bilir. Ve erkek, adamsa, mutluluğu yuvasından başka yerde aramaz. Arada yaptığım kaçamaklara gelince… Yani, bazen insanın karşısına öyle kadınlar çıkıyor, ortam o kadar müsait oluyor ki… Fırsatı değerlendirmemek enayiliğin daniskası!" (Kür 2002, 30)

Yukarıdaki örnekte yazar bir erkeğin "*evlilik*" ile ilgili düşüncelerini gerçekçi biçimde gözler önüne sermekte ve erkek söylemine güzel bir örnek oluşturmaktadır.

"Kadın, erkeğin yanındayken kendini daha güvende hisseder" fikri, erkek egemen toplumda var olan, kadınların da kabullendikleri bir yargıdır. Bu durum şöyle bir kuralı da beraberinde getirmektedir: "kadın yanındaki erkek nedeniyle saygı görür", ya da "kadın yanındaki erkek nedeniyle değer kazanır". Bunu daha genel anlamıyla "kadının erkek üzerinden ve erkek sayesinde tanımlanması" şeklinde de dile getirilebilir. ***Pınar Kür*** romanında bu durumun örneğini şöyle vermektedir:

"Perihan'ın kardeşi Erhan da bizimleydi. Ne zaman grupta erkekler olsa, gittiğimiz yerlerde daha çok itibar görüyoruz, dikkatimi çekti. Nedense bu gece her zamankinden daha çok sinirime dokundu. Erhan reklamcı olduğundan bu gibi yerlere daha sık geliyor, tanıdıkları için daha iyi davranıyorlar desem, başka yerlerde de aynı şeyi yapıyorlar. Yanımızdaki erkeğin ille de gittiğimiz yerin müdavimi olması gerekmiyor. Erkek olması yeterli."(Kür 2002, 39)

Kadının itibar görmesi için yanında bir erkeğin olması gerekliliği erkek egemen toplumun ve bu doğrultuda oluşturulan sosyal hayatın en belirgin göstergelerinden biridir. Erkek egemen bir toplumda kadın kendi adıyla var olamamıştır hiçbir zaman. Evlenmeden önceki hayatında birinin kızı iken, evlendikten sonra ise, birinin karısıdır artık: *"Sarkaçların kızı… Yoyo Eser… Öyle kızlardan biriydi, birinin kızı, yıllar sonra gördüğümüzde ise birinin karısı olarak tanıştırılan… Kendi kişiliği olmayan, yani… Takma adının bile neden konulduğu bilinmeyen… Öyle biri işte…"* (Kür 2002, 221)

Kadınları belirli bir yaştan sonra eş ve anne olarak görme alışkanlığı toplumda bir geleneği de beraberinde getirmiştir ki o da, genç kızların belirli bir yaşa gelince evlenmesi kuralıdır. İşte bu noktadan hareketle, o belirli yaşı geçen kızlara "Evde kalmış" yahut "*kız kurusu*" demektedir. Toplum için bu kızların hangi sebeplerle evliliği erteledikleri önemli değildir. Önemli olan onların evlenmemiş olmasıdır. ***Pınar Kür****Yıldız* karakterini buna örnek olarak yaratmıştır (Kür 2002, 72-73)

Pınar Kür'ün romanında "*Tecavüz*" okurun karşısına, buna maruz kalan kadını, karşıcinse karşıaçımasız yapan toplumsal bir yara olarak çıkmaktadır. Romandaki kadın yazar *Akın Erkan*'ın başından geçen olaylar, onu suça iten asıl etkenlerdir. Küçük bir kızın cinsel istismara uğramasının anlatıldığı bölüm, romanın doruk noktasıdır. ***Ahmet Ümit'***te doruk nokta katilin ortaya çıktığı an iken, ***Pınar Kür'***de cinayet nedeninin öğrenildiği andır: "*Öyle birden bire hayvan gibi saldırmadı üstüme. Önceleri başımı okşardı, sonra dizlerimi… Başka bir seferinde öptü. Yavaş yavaş hazırlıyordu olayı belki. Belki de beceriksizliğinden uzatıyordu işi. Bilmiyorum. Neyse, sonunda oldu işte."* (Kür 2002, 304)

Kadın yazarın daha on iki yaşındayken kendinden oldukça büyük biri ile ilişkiye girmesi onu zamanından önce "kadın" yapmıştır. Ancak sevdiği erkeğin bu durumun sorumluluğunu almaması bir tarafa, onu arkadaşlarıyla paylaşması ileride (tam yirmi sekiz yıl sonra) cinayete sebebiyet verecek asıl büyük travmanın nedenidir: *"-„Sonra Rumelihisarı'nın tepelerinde bir yerlere götürdü beni. O zamanlar oralar öyle ıssızdı ki... Ağaçlar arasında dolaşırken üç arkadaşıyla karşılaştık." Susuyor, bir iki yutkunuyor devam etmeden önce. „hemen anlamadım. Rastlantı değildi bu. Bizi bekliyorlardı.""* (Kür 2002, 305-306)

Yazarın bu dramatik gerilimi, tecavüze uğramış kadın karakterin ağzından *"Kabahat hep kızlardadır"* (Kür 2002, 306) cümlesiyle güçlendirmiş olması, onun bu romanda asıl anlatmak istediğinin, toplumdaki "kadın-erkek" değer ve yargılarındaki adaletsizlik olduğunu göstermektedir.

2.1.1 Alt Sınıflar (Kültürler)

Kadının "cinsellik" üzerinden tanımlanması, bazı alt kültürlerin oluşmasına, buna bağlı olarak da "alt sınıf"ların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her iki romanda da içlerinden bu sınıflardan bir tanesi ***Pınar Kür***'de "*telekızlar*" Ahmet Ümit'te ise " *fahişelik*" olarak yer almaktadır. ***Ahmet Ümit'***in romanındaki "*fahişelik*" olgusu, oldukça gerçekçi çizilmiştir. Beyoğlu sokaklarında üç erkek arkadaşın rastladıkları fahişeler ve onları pazarlayan adamla olan diyalogları gerçek yaşamın içinden gibidir:

"Apartmanın önünde, en genci bizden en az on yıl daha yaşlı olan üç kadın oturuyordu. Abartılı makyajları, babamın zamanında moda olan süslü giysileriyle, şehvetten çok acıma hissi uyandırıyorlardı insanda. Önünde oturdukları, müşterilerini kabul ettikleri bina da tam kendilerine göreydi. Çöküntü içeride elektrik bile yoktu (…) Yanlarından geçerken, nereden çıktığını anlayamadığımız, orta yaşlı, uzun boylu bir pezevenk belirdi önümüzde:

-„Buyurun beyler, kızlar sizi bekliyor."

Pezevenkten uzak durmaya çalışarak, „Sağ ol kardeşim, istemeyiz." dedim. (…)

–„Abi", dedi sırdaşça bir sesle, „şimdi sen kızlara yaşlı diyorsun. Önemli olan gençlik değil tecrübedir abi. Karı malak gibi altında yattıktan sonra, on sekiz yaşında olsa ne olur. Bunlar da bir muamele var, zevkten kudurursun valla.." (Ümit 2003, 291)

Ahmet Ümit'in romanındaki bu tarz söyleyişler, hem "*sokak ağzı*" diye tabir edilebileceğimiz bir konuşma dilinin hem de "alt kültüre" ait jargonun örneklerini vermesi bakımından önemlidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu durum anlatılan olayların gerçekçiliğini arttırmaktadır. Ancak romandaki alt sınıflar fahişelerle sınırlı değildir. Yazar romanında eşcinselliğe de yer vermiştir. Ancak bu *eşcinsellik* sokak ağzında "oğlancılık" diye tabir edilen ve bireylerin özgür cinsel seçimiyle ortaya çıkmayıp cinsel taciz ve istismar ile oluşan bir durumdur (Ümit 2003,57).

Bu konuyla ilgili olarak, roman kahramanı Selim, Beyoğlu'nda herkesin cinsel tercihleri ne olursa olsa rahatlıkla yaşadıkları ve gezip eğlenebildikleri tespitini yapmakta, bunları yapabilmelerinin altında yatan gerçeğin ise "maddi güç" olduğu sonucuna varmaktadır (Ümit 2003, 59).

Romanda karşılaştığımız bir başka alt sınıf ise "*Rus kadınlar*"dır. Türk toplumunda, erkeklerin Rus kadınlara bakışı oldukça farklıdır. Ülkelerindeki ekonomik ve politik krizlerden kurtulmak için Türkiye'ye gelen Rus kadın ve kızlar, para kazanmak için fahişelik yapmalarıyla tanınmaktadırlar. Bu durum erkeklerin onlara olan ilgisini artırmakta iken, bir yandan da onlarla görünmekten tedirgin olmalarına sebebiyet vermektedir. Çünkü fahişelik yapmasa da Rus olduğu anlaşıldığında ona vurulacak damga bellidir: *"Vakit erkendi, yoldan geçenler arasında bir tanıdık olabilirdi. Beni onun kolunda görenler, „Selim Bey'e bak, Nataşa'yı takmış koluna" diye düşünmezler miydi?"* (Ümit 2003, 175)

Pınar Kür'ün romanında ise yabancı uyruklu kadınlar bir erkeğin gözünden şöyle anlatılmaktadır: *"... Bütün Amerikalı kızlar sarışın, mavi gözlü değildirler ama hepsi o izlenimi uyandırır nedense. Bir de, işte, buradakilere oranla (çok daha bilgili, tecrübeli olsalar bile) daha masumdurlar derinlerde bir yerlerde. Ne yaptıklarını, neden yaptıklarını, karşılaştıkları bir yabancıya, hem de hiç gereği yokken açıklayıverirler böyle."* (Kür 2002, 159)Buradaki erkek karakter yabancı kadınları kendi ülkesinin kadınlarıyla kıyaslamakta ve onları daha masum ve samimi bulmaktadır. Romandaki bu durum gerçek hayattaki "*erkek egemen*" görüşüyle de paralellik göstermektedir.

Pınar Kür'ün romanında yer alan alt sınıflardan birisi yine ***Ahmet Ümit***'te olduğu gibi para karşılığı ilişki yaşayan kadınlardır. Ancak burada söz konusu durum "telekızlık" olarak ifade edilmektedir. Büyük bir şirkettin yönetiminde yer alan Levent Caner, zaman zaman yurtdışından gelen misafirlerine ayarladığı telekızlardan bahsetmektedir: *"Yapılacak tek şey, kimi kez müşterilerimize sunmak zorunda kaldığımız gece güzellerinden biriyle temasa geçmek. Hülya mı ne, bir kız vardı. Hiç fena değildi. Hem onlar gündüz de çalışırlar*."(Kür 2002, 56)

Romandaki bir kadın karakterin "telekızlar" ile ilgili ifadeleri ise, kadınların bu "alt sınıfı" erkekler kadar iyi tanımadığının açık delili gibidir: *"Öyle amaçsızmış gibi dikilip durursam, otelin güvenlik görevlileri beni çalışmaya başlamış, dolayısıyla koruyucusuz bir telekız sanıp başıma dert olabilirler. Gerçi telekızlar öğlen saatinde müşteri avına çıkıyorlar mı, bilmiyorum. Ayrıca, ben, telekıza benzeteceklerini sanmakla kendime fazlaca iltifat mı ediyorum acaba?"* (Kür 2002, 161)

Görüldüğü gibi, ***Pınar Kür***'ün romanında yer alan "*telekız*" olgusu, ***Ahmet Ümit***'te yer alan "*fahişelik*" olgusundan farklı olarak, daha genel hatlarıyla anlatıldığı ve ayrıntılandırılmadığı için, Ahmet Ümit'in romanındaki dramatik ve gerçekçi etkiyi uyandırmamaktadır.

2.2. İkili İlişkilerde Erkek ve Kadın

Bu başlık altında, her iki romanda da yer alan kadın-erkek ilişkileri incelenecektir. ***Pınar Kür*** de ***Ahmet Ümit*** de romanlarında kadın ve erkek ilişkilerini belli başlı çerçeveler etrafında değerlendirmişlerdir. Bunlardan bazıları; *Cinsel yaşantıdaki uyumsuzluklar, erkeğin kaçamakları, kadının ihaneti kabullenmesi, "güçlü (şeytan) kadın- aptal erkek" ilişkisi ile "zayıf (melek) kadın-çapkın erkek" ilişkisidir.*

2.2.1. Kadın ve Erkeğin Karşı Cinse ve Hemcinslerine Bakış Açıları

Her iki yazarın romanında da, kadın-erkek ilişkileri söz konusu olduğunda öne çıkan başlık "*kadın- erkek söylemidir*". Bu söylemler ise değişik biçimlerde ifade edilmektedir. Kimi zaman bir erkeğin kimi zaman ise bir kadın karakterin ağzından hemcinsleriyle ve karşıcinsle ilgili görüşleri verilmektedir.

Pınar Kür'de bir kadın karakterin hemcinslerini –özellikle de şöhretli kadınları- ifade ediş şöyledir:

"Meşhur olmuşsama mutlu bir yuva kurabilmişmi bakalım? Üç kocadan birini bile elinde tutmayı başarabilmiş mi? Onun yaşındakilerin boyunca evlatları varmış da bu bir çocuk bile yapamamış şöhretse, böyle şöhret düşman başınaymış neler neler duyuluyormuş hakkında. Kendi yuva kuramadığı halde yıktığı yuvaların haddi hesabı yokmuş insan mazbut bir yaşam sürdüremedikten sonra…

Bu gibi sözler içittiğimde sinirlenip onu savunmaya kalkmam şimdi düşünüyorum da, aslında kendi kendime sinirlenme ve bir tür özümü savunma değil miydi? Sonsuz mazbut yaşamıma karşın mutlu bir yuva kuramamış üç değil bir tek kocaya bile varamamış ondan yalnızca birkaç yaş küçük olmama karşın boyumca evlada kavuşamamış değil miydim ben de-hem de şöhrete falan ulaşmaksızın?-

Benim yanımda böyle konuşurken pot kırdıklarını bile düşünmezler mi?" (Kür 2002, 36)

Romanda kadınların erkekler hakkındaki görüşleri çoğunlukla eleştireldir. Örneğin sekreter bir kadın patronunu idare etmek için çektiği eziyetleri anlatırken, kendisi olmasa beceriksiz patronun her işi eline yüzüne bulaştıracağından emindir: "*Aslında baş patron da biliyor ya işi gerçekte benim toparladığımı (...) Ben geri planda her şeyi yoluna koyayım damat bey de genel müdür yardımcılığı unvanını ve de aldığı onca parayı hak ediyormuş gibi görünsün.*" (Kür 2002, 41)

Ayrıca tıpkı romandaki erkeklerin kadınlar hakkında genellemeler yaptığı gibi kadın karakterler de erkekler hakkında bazı kesin yargılara sahiptirler.: "*Öf be! Erkeklerin dünyasında bir yere varabilmek için ne kadar çok gereksiz çaba ve dikkat gerekiyor!"* (Kür 2002, 41)

Bazı kadınlar ise, kadın-erkek ilişkisine daha duygusal açıdan yaklaşıp, romantik düşüncelere içine girmektedirler. Bu durum daha çok "aşk" söz konusu olduğunda böyledir: "*İçim içime sığmıyor derler ya, işte o durumdayım. Aklımı doğru dürüst başıma toplayamıyorum. İki de bir adını söylemek istiyorum. Durup dururken şarkı mırıldanıyorum*." (Kür 2003, 79)

Aşk, kadınları erkeklere karşı sahip oldukları olumsuz düşüncelerden uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle aşık kadınlara göre erkek ve kadın birbirlerinden ayrı düşünülemez dahası, birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu romanda aşık kadın rolündeki Yıldız, kadının erkekle anlam bulduğunu düşünecek boyutlara gelmektedir. Bu nedenle onun kendisinde yaptığı olumlu yöndeki her değişim sadece aşık olduğu erkeği etkilemek içindir. Burada okur, kendisi için değil, erkeği için olumlu değişimler geçiren bir kadın karakterle karşı karşıyadır: *"Sonra birden keyfim kaçtı. Kaçmadı da… Anlamsızlaştı. O yakında olmadıktan sonra; ne kadar güzel, ne kadar çekici, ne kadar esprili olduğumu, herkesin benimle konuşmak için nasıl can attığını görmedikten sonra, ne anlamı olabilirdi ki Bahçe Bar'da ulaştığım küçük zaferin?"*(Kür 2002, 80)

Pınar Kür'ün romanındaki erkeklerin kadınlar hakkındaki görüşleri ise genellikle gerçek hayatla örtüşmektedir. Örneğin bir koca karısını ihmal ettiğini, onun surat asmasından anlayabilmektedir: "*Kendisini ihmal ettiğimi sandığından bozuk çalıyor kaç gündür"* (Kür 2002, 50). Bir diğer ifadeyle erkeğin farkındalığı kadına bağlıdır. Kadın surat astığında onu kırdığını ya da ihmal ettiğini anlayan erkeğin yapacağı şey bellidir: kendini affettirmek için karısına hediye almak (Kür 2002, 51).

Erkeklerde saygı uyandıran kadınlar ise güzelliklerinin dışında zekâlarıyla var olduklarını belli eden kadınlardır. Böyle bir kadın duygularını belli etmez ve hayata karşı duruşu oldukça güçlüdür. Romandaki erkek karakterlerden birine göre bu tip kadınlar, saygının yanı sıra korku da uyandırmaktadırlar.

> "Evet, kadını duygusallıklardan, şımarıklıklardan tümüyle arınmış zeki, makul bir insan. Görünüşü ya da tavırlarıyla değilse bil, düşünceleri, mantığı ve amaçları açısından, kadından çok erkeğe yakın. Yani öyle erkeksi bir havası yok; tersine, çekici ve yumuşak. Ama o yumuşak görünüşün gerisinde çok güçlü bir kişilik, amansız bir başarma hırsı ve kararlılık olduğundan eminim. İstediklerini elde etmek için kadınlığını kullanabilir, ama daha çok aklını kullanır gibime geliyor. Ya da, kadınlığını aklının hizmetine sokar. Böylelerinden korkulur gerçi ama…" (Kür, 2002: 141)

Romandaki erkek karakterlerin kadınlar ile ilgili genel yargılarından birisi de edepsizlikleriyle ilgiliyken: "*Edepsizlenirler, tabii. Yani edepsizlik dediniz mi, ev kadınlarının hayat kadınlarından aşağı kalır yanları yoktur*." (Kür 2002, 188) bir diğeri de kadınların evliliklerinde mutlu olmadıklarında erkekler gibi aldatmaya yönelebilecekleridir. Romanda bu yargı oldukça kesin bir dille yer almaktadır: "*Hayır! Hiçbir kadın bu kadar namuslu olamaz! Yani, aslında bu işin namusla ilgisi yok tabii. Ama, hiçbir kadın bu kadar mutlu olamaz –hele de Levent Caner gibi bir hıyarla evliyse... Şimdiye dek hiçbir açık vermemesi, saklanmayı çok iyi bildiğini gösteriyor.*"(Kür 2002, 249)

Romanda bir erkeğin ağzından kadınlarla ilgili düşüncelerin en yoğun olarak verildiği bölüm "*soğukkanlı kadın*" tipiyle ilgili olan bölümdür. Erkek karakter karşısındaki kadını değerlendirmeye *"Gene de çok kendine özgü biri değildi Eser. Bir tipti. Daha önce pek çok kez karşılaştığım için (yakından tanımasam, iyi anlamasam da) bildiğim bir tip… Hepsi aşağı yukarı aynıdırlar bu tip kadınların…"*(Kür 2002, 226) diye başladıktan sonra, bu tipin özelliklerini dört sayfa boyunca sıralamaktadır. (Bakımlıdırlar: Makyajları kusursuz bir doğallıktadır. Üstlerini başlarını çekiştirmezler. Ayakkabıları tozsuzdur Sıcakta terlemez, yağmurda ıslanmazlar, rüzgârda dağılmazlar;ölçülüdürler: bağırıp çağırmazlar,heyecanlanmazlar, öfkelenmezler, kendilerini kaybetmezler,yürümezler salınırlar, koşmazlar uçarlar;temkinlidirler: korkmazlar, paniğe kapılmazlar,duyguları dikkatli, tepkileri temkinli, içtenlikleri yapaydır; mesafelidirler: olaylara karışmazlar, saklanırlar,aldatıldıklarını fark etmeye tenezzül etmezler, yalana yakındırlar.)

Romandaki erkek karakterin bir kadın tipini bu kadar ayrıntılı olarak bilmesi ve tarif etmesi, hiç şüphesiz ***Pınar Kür***'ün başarısıdır. Romanda bu tarifi yapan bir erkek ise de onun anlattığı bu kadın tipini yakından bilen ve tanıyan romanın kadın yazarıdır.

Bu başlık altında ele alınan, cinslerin birbirleriyle ilgili görüşlerine ek olarak, daha çok söylem boyutunda incelenebilecek olan kadın-erkek görüşlerine gelindiğinde, bu konuda da ***Pınar Kür'***ün oldukça bol malzeme verdiği söylenebilir. Özelikle de erkek karakterlere kullandırdığı argo ifadeler ve küfürlü konuşmalar, erkek söylemi içine giren başlıca unsurlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

"Dövebilirim bu karıyı" (Kür 2002, 71) *"Bu ahmak karıyı bir kez olsun düzmeden ölürsem, iki elim yakanda kalacak"* (Kür 2002, 73) *"Kızlığını elinden benim almam söz konusu değildir herhalde, o iş çoktan bitmiştir, onca nişanlı boş durmadı ya…"* (Kür 2002, 100) *"Adam bir karıyı, af buyurun, düzmekle meşgulse, telefona aldırır mı?"* (Kür 2002, 192) *"Adam otel odasında bulundu, manitalar bol diye hemen kancık olayı geliyor akla ama oralarda başka işler de çevrilebilir."* (Kür 2002, 193) *"Dünyadaki tüm kadınları orospu olduklarını öğrenmesine ne gerek var?"* (Kür 2002, 249) *"Kadın kısmının ağzını kapatmasını bilmek gerek*" (Kür 2002, 272)

Kadın söylemi ile ilgili örneklere geldiğimiz de ise, erkeklerin aksine kaba ve argo sözcüklere rastlamaz. Kadınların düşünce dünyaları, duyguları ve olayları algılayış biçimleri karakterlerine göre değişmektedir. Yani erkeklerin aynı olay karşısındaki genel-geçer yargılarının ve tepkilerinin aksine, aynı olay karşısında her kadının vereceği tepkinin oldukça farklı olduğu görülür. Bu nedenle kadın söylemini incelerken kadınları karakterleri bakımından ayırmak daha doğru olacaktır.

Erkek egemen tolumun kendisine yüklediği görevleri kabullenmiş bir kadın, evli bir erkekle yaşadığı ilişkide içler istediği gibi gitmediğinde, beklediği ilgiyi görmeyip mutsuz olduğunda, kendini kandırarak avutma yoluna başvurmaktadır (Kür 2002, 109). Buradan yola çıkarak, bir erkeğin hayatına ikinci kadın olarak girmeyi göze alan bir kadın "yetinmeyi bilmek" zorundadır denebilir.

Erkek egemen toplumda metres olmayı kabul eden kadınlar gibi, "kız kurusu" olarak adlandırılmayı kabullenen kadınlar da bulunmaktadır. Romanda bu tip kadınlara örnek olarak Yıldız karakteri seçilir: *"Tabii, herkesin on sekizinde yaşadığı aşkı yaşamak için kırkıma varmayı beklemişsem, kabahat benden başka kimde olabilir?"*(Kür 2002,116)

Gerçekçi ve güçlü bir kadın ise, kocasının kendisini aldatması karşısında oldukça soğukkanlı davranabilmektedir. "Erkektir aldatır" yargısını kabullenmiş görünen bu kadın tiplemesi için seçilen karakter Eser Caner'dir: "*Levent bu gibi konularda çok dikkatliydi. Benden başkasını gözü görmezdi demiyorum tabii. Hangi erkek on sekiz yıl dişini sıkabilir*" (Kür 2002,229)

Kimi kadın ise, yalnızlıktan sıkıldığı için karşısına çıkan bir erkeği kaybetmemek adına, ondan çok hoşlanmasa da rol yapmaktadır. Bu tip kadınlar erkekleri kandırdıklarını sanmakta ancak daha sonra asıl aldananın kendileri olduğunu fark etmekte böylece, daha büyük bir yalnızlık ve mutsuzluk yaşamaktadırlar. Romanda bu tip bir kadın olan sekreter Yeşim Erses de, patronuyla olan ilişkisinde rol yapmaktan şikâyet etmekte ve bu durumu sorguladığında, kadınların "*erkek egemen*" toplumun etkisiyle, "*–mış gibi*" yapmak zorunda kaldıklarını ve bu durumun "erkekler için yaşamak" şeklinde özetlenebileceği sonucuna varmaktadır (Kür 2002, 242). Romanda bir kadın karakterin ağzından anlatılan bu olaylar, gerçek hayatta kadınların belki de birçoğunun yaşadığı ancak dile getirmek bir yana, kendisine bile itiraf edemediği bir olgu olarak varlığı sürdürmektedir.

Kadın söyleminin belki de en güçlü örneklerinden birisi, erkeklerden nefret eden bir kadın yazarın duygularını aktarışıdır. Erkeğe eziyet edip, acı çektirerek geçmişin ruhunda açtığı yaraları tedaviye çalışan kadın, bu duyguları şöyle ifade etmektedir:

"Dedim ya artık başka birisin. Hayatta karşılaştığın insanlara insanca yaklaşma olanağını yitirmişsin. Belki farkında değilsin henüz ama, herkese, her şeye, dikkatle ve umutsuzca yaklaşıyorsun. Yıllar geçiyor. Bir sürü başka adamla sevişiyorsun. Bazılarını sevdiğine bile inandırabiliyorsun kendini. Evleniyorsun, normal kadınlar gibi davrandığını sanıyorsun. Ama olmuyor… Eninde sonunda… Güven duygusu tümüyle yok olmuşçiçinde, anlıyor musun? En sevdiğini sandığın kişiyle bile hiçbir zaman insanca ilişkiler kuramıyorsun. Sonunda hepsinden nefret ettiğini kavrıyorsun." (Kür 200,:307)

Çok küçük yaşta bir erkek tarafından cinsel istismara uğrayan kadın, yaşamının geri kalan kısmında, karşıcinsle olan ilişkilerinde yaşadığı olumsuzluklar sonrasında, çocukluktan gelen bu travmayı atlatamadığını anlamakta ve bütün erkeklerden nefret ettiğinin farkına varmaktadır. Tek bir erkeğin hatası, kadının tüm erkeklere karşıönyargılı davranmasına neden olmaktadır.

Ahmet Ümit'in romanında ise, erkek ve kadın söyleminin kullanılışı açısından yine cinsiyetçi geleneğin ön planda olduğu görülür. Erkeklerin kadınlar ile ilgili genel yargıları bu romanda da yer alır. Ancak ***Pınar Kür***'ün romanıyla karşılaştırıldığında örnekler oldukça azdır.

Anlatıcısı erkek olan romanda, kadınlar ile ilgili değinilen konulardan bir tanesi tıpkı ***Bir Cinayet Romanı***'nda da örneğine rastladığımız gibi "edepsizliktir". ***Ahmet Ümit*** yarattığı pısırık erkek tipinin karşısına edepsiz (şeytan) kadın tipini çıkartmaktadır. Bu romanda sanki erkeğin pısırıklığının nedeni edepsiz olan karısıdır:

" „Ama arkadaşların bile savunmamışseni. Bak Kenan Bey'de yara bere var mı? yok. Bir de kendi suratına bak. Burnun patlıcan gibi şişmiş dudakların yarılmış Yarın mosmor halkalar olacak gözlerinin önünde. Komşulara ne diyeceksin? Beni karım mı dövdü diyeceksin?"

Melek'in edepsizliklerine alışkındık ama bu kez kendini de aşıyordu. Nihat'ın yüzü bembeyaz olmuştu. Bu kadını durdurmak gerekiyordu, yoksa hiç dinlemez Nihat'ı tokatlamaya kalkardı." (Ümit 2003, 293)

Evli bir erkek olan Selim, karısı Gülriz'e yeteri kadar zaman ayıramadığının farkındadır. Erkeğin sürekli işte, kadının da evde olması, evlilikleri monotonlaştırmaktadır. Selim de bu durumun farkındadır. Bu nedenle bir gün sokakta vitrine bakan karısını tesadüfen uzaktan gördüğünde onun aslında ne kadar güzel bir kadın olduğunun farkına varır ve bunu karısına da söyleyerek onu mutlu eder. Bu durum çiftin sonraki günlerini, daha öncekilerden biraz daha heyecanlı geçirmelerine neden olur. Çünkü mutlu bir kadın bunu evine ve evdeki davranışlarına mutlaka yansıtacaktır: "*Evde muhteşem bir masa bekliyordu beni.(...) Ama itiraf etmeliyim ki bu akşam uzun süredir karşılaşmadığım, babamın değimiyle "bir zerafet ve nesafet numunesi" sofrayla karşılandım.*" (Ümit 2003, 274)

Selim'e göre evdeki bu güzel ve özenle hazırlanmışyemeklerin tek nedeni karısına yaptığı iltifatlar değildir. Ona göre başka bir kadının varlığından şüphelenen, şüphelenmese de kocasının etrafında başka bir kadın –özellikle de güzel ve yabancı bir kadın- olduğunu bilen bir eşin, kocasını elinde tutma çabalarını da yadsımamak gerekmektedir: "*bir gün önce Beyoğlu'ndaki hoş*

rastlantının, -biraz da Katya'nın varlığının- evliliğimize kattığı heyecan sürüyordu demek." (Ümit 2003, 275)

Ahmet Ümit, kadınların güçlü erkeklerden hoşlandıkları ve yanlarında güçlü ve kararlı erkek görmek istedikleri genellemesine uygun olarak, yarattığı kadın karakterlerden bir tanesinin ağzından, kocasının korkaklığı nedeniyle içinde bitirdiği aşk hikâyesini anlattırmaktadır. Kadın karakter Katya, intihar eden kocasını, korkaklığından dolayı eleştirdiği için pişmandır. Çünkü erkeklerin aksine kadınlar için aşkın bitmesi evliliğin de bitmesini gerektirmemektedir. Kadınlar, aşkları bitse de kocalarına duydukları sevgi ve saygıyla evliliklerini sürdürebileceklerini düşünmektedirler: *"Sermet ölünce ona yeniden aşık olduğumu sandım. Bu duygunun aşk değil suçluluk duygusu olduğunu fark edinceye kadar aylar geçti. Gerçek şuydu: Aladağlar'daki o gece ben de aşk bitmişti (...) Keşke aşkın kibrine aldanıp, onu aşağılamasaydım, keşke ona her insanın korkabileceğini, her insanın panikleyebileceğini anlatsaydım. Fakat yapmadım. Sustum. Onu susarak suçladım…"* (Ümit 2003, 198)

Kadınların çoğunun hemfikir olduğu "*her erkek içinde bir çocuktur*" yargısı ***Ahmet Ümit***'in romanında da kendisine yer bulmuştur. Ancak romanın anlatıcısı konumundaki erkek bu durumun kendisi için geçerli olmadığını da belirtmekten geri kalmaz*: "Onu izlerken aslında Gülriz'in bedenleri büyümüş ruhları çocuk kalmış erkek tanımlamasına Nihat'in da uyduğunu düşündüm. Bütün erkeklerin içinde büyümemiş bir çocuk olduğunu okumuştum. Sanılanın aksine kadının erkekten daha mantıklı olduğu, daha sorumlu davrandığı tezini ileri sürüyordu yazı. Fakat bu düşüncenin benim için geçerli olmadığını biliyordum."* (Ümit 2003, 51)

Erkek söyleminin öne çıktığı bölümler genelde üç erkek arkadaşın yaptığı sohbetler ve Beyoğlu sokaklarının mekân olarak seçilmiş olması dolayısıyla, sokak ağzı ve küfürlü söyleyişlerin (Ümit 2003, 56-57) yer aldığı diyaloglardır. ***Ahmet Ümit***'in romanında yer alan küfürlü ya da argo söyleyişlerin daha çok cinsel içerikli olduğunu da belirtmek gerekmektedir: "*Alayı ibne bunların, alayı orospu çocuğu…*" (Ümit 2003, 34), " *„Gülün lan ibneler! dedi „Siz de az puşt değilsiniz zaten*"" (Ümit 2003, 35)

Roman kahramanlarının çoğunun erkek olması ve olayların da onların etrafında dönmesi, diyalogların ağırlıklı olarak "erkek muhabbeti" denilen tarzda olmasını da beraberinde getirmektedir. Romanın yazarı da erkek olunca, söylemleri günlük hayatın içinden seçip gerçekçi bir şekilde yansıtabilmesi de mümkün olmuş görünmektedir.

Ahmet Ümit'in romanında erkek algı ve ifade dünyasını destekleyen bir başka konu da "*baba- oğul ilişkisi*"dir. ***Pınar Kür***'ün romanında böyle bir durumla karşılaşmak bir kenara, aile içi ilişkiler (anne-çocuk, baba –çocuk) ile ilgili bile çok fazla malzeme bulunmazken, ***Ahmet Ümit***'in romanında baba-oğul ilişkisi oldukça hâkim bir temadır. Romanda anlatıcı karakter Selim'in babası ile olan ilişkisi, kurgunun önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Çünkü Selim, geçmişte babasının işlediği cinayetlerin ortaya çıkmaması için başka cinayetler işlemiştir. Erkek karakterlerin hâkim olduğu romana bir de baba-oğul ilişkisi eklenince roman neredeyse bir "erkekler için/erkeklere göre" roman haline gelmektedir: *"Zavallı anneciğim hastalıklarla boğuştuğu için, küçük oğluyla ilgilenmek babama düşmüştü."* (Ümit 2003, 51) sözüyle babasının hayatındaki etkisini anlatmaya başlayan Selim, hayatta kalabilmek için maddi gücün çok önemli olduğunu, hayatta her daim yalnız olduğunu unutmaması ve bu nedenle de kimseye güvenmemesi gerektiğini de babasından öğrenmiştir (Ümit 2003, 52). Babasından devraldığı işi daha da ileriye götürebilmiş olmasında onun alışkanlıklarını devam ettirmiş olmasının da payı bulunmaktadır: "*Öğle yemeğini fabrikada idare personelle birlikte yedim. Bu da babamdan kalan alışkanlıklardan biriydi. Çalışanlarıyla son derece mesafeli, saygıya dayanan bir ilişki kurardı.*" (Ümit 2003, 276)

Babasıyla bu denli sıkı ilişkileri olan Selim'in annesiyle ilgili, hasta olması dışında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bunun yanı sıra, Selim'in oğlu ile olan ilişkisi üzerinde de fazla durulmamaktadır. Çünkü downsendromlu çocukla daha çok annesi Gülriz ilgilenir. Hatta zaman zaman, üzerindeki "babalık" gibi ağır bir sorumluluğu hafiflettiği için Selim'in karısı Gülriz'e minnet duyduğunu da hissettirilmektedir.

2.2.2. Kıskançlık

İkili ilişkilerde kadın ve erkeği sıklıkla karşı karşıya getiren durumlardan biri de kıskançlıktır. Ancak Pınar Kür ***Bir Cinayet Romanı***'nda olayları tamamen kadın-erkek ilişkileri etrafında kurgulamış olmasına karşın, *kıskançlık* konusuna hemen hiç değinmemiştir. Yarattığı kadın tipleri arasında "kıskanç kadın" yoktur. Hatta aldatıldığından şüphelenen eşbile bu duruma alışmış ya da bunu kabullenmiş görünmektedir. Âşık olduğu adamı öldürmeyi planlayan kadın ise bunu, sevdiği erkek kendisini başka bir kadınla aldattığı için değil, sevmediği halde seviyormuş gibi davrandığı için yapmayı istemektedir. Sadece kadın karakterlerde değil, erkeklerde de aynı derecede bir kıskançlık söz konusu değildir. Örneğin aynı kadına aşık olan ya da ilgi duyan erkekler birbirlerini kıskanmamaktadırlar. Bu durum biraz da iki erkek karakterin (Levent - Emin) birbirleriyle doğrudan ilişki içinden olmamasından da kaynaklanmaktadır. Ancak, birbirleriyle doğrudan ilişki içinde olan roman kişileri (Emin-Yazar veya Levent-Yeğen) için de durum böyledir. ***Pınar Kür***'ün romanında "kıskanç" bir kadın veya erkek tipi yoktur.

Ahmet Ümit'in ***Beyoğlu Rapsodisi***'ne bakıldığında, kıskançlığın çeşitli bağlamlar altında sınıflandırılacak kadar çok boyutlu işlendiği görülmektedir. Burada kıskanç kadın ve erkek karakterler olmakla birlikte, *"kıskançlık*" duygusu üzerine yorumlar da yer almaktadır. Ancak göze çarpan bir nokta daha çok kadınların kıskançlıklarının ön planda tutulduğudur. ***Ahmet Ümit***'in kadın karakterleri, kocalarını kadınlardan çok erkeklerden kıskanırlar. Örneğin evli bir kadın kocasının sürekli erkek arkadaşlarıyla birlikte olması dolayısıyla, bu erkek arkadaşlarını kendisine rakip olarak görmektedir: *"Doğru düşünüyorsun. Bence eşlerimiz Kenan'dan çok onun bizim üzerimizdeki etkisinden korkuyorlar. Neredeyse çocukluğumuzdan beri süren bu arkadaşlığın, kendi ilişkilerine alternatif olduğunu düşünüyorlar. Gülriz'i bilmeme ama Melek bu ilişkiden çok rahatsız. Beni pek umursamayan kadın, sizinle özellikle de Kenan'la birlikte olduğumu öğrenince başlıyor arıza yapmaya."* (Ümit 2003, 50)

Evli kadınların, kocalarının bekâr erkeklerle zaman geçirmelerinden duydukları rahatsızlığın altında yatan neden yine bir kadından kıskanma duygusudur. Bekâr erkek arkadaşların, çapkınlıklarına kocalarını da sürükleyeceği düşüncesi evli kadınları tedirgin etmektedir. Yani durum ne olursa olsun olay erkekleri kadınlardan kıskanmaktır.

" „Dün beni görmeye geldi. Biraz da samimi davrandı. Ben karşılık vermedim ama kadın yırtık…onun bana yaklaşmadığını görünce Katya küplere bindi. Çekip gitti. Sabah da aradı, bugün çalışmak istemediğini söyledi."

„Yanlış anladığını söylemedin mi?"

„Söylemem mi? Kadınları bilirsin. Kendi haline bıraktım şimdilik, öfkesi geçince daha kolay anlayacak olanları." " (Ümit 2003, 163)

Ahmet Ümit'in aslında pek de kıskanç olmayan erkek karakterlerinden biri olan Selim, yanında güzel bir Rus kadınla yemeğe gittiğinde, garsonun hareketlerinden rahatsız olur. Yemek esnasında, Türk ve Rus erkekleri kıskançlık açısından karşılaştırılır. Rus kadın karakter: "*Rus sevgililerim pek aldırmazlardı*."(Ümit 2003, 184) diyerek, Selim'in onu kıskanmasından memnuniyet duyduğunu ifade etmektedir. Bu durum, erkek egemen toplumun yaygınlaşmış bir düşüncesine de örnek teşkil etmektedir ki o da kadınların kıskanılmaktan hoşlandıklarıdır.

2.2.3. Aldatmak

Ahmet Ümit'te erkek anlatıcı başka bir kadına duyduğu ilgiden dolayı karısına karşı kendisini suçlu hissetmektedir. Ancak onunla aralarında bir şey geçmesine izin vermeyeceğini, karısına böyle bir şey yapamayacağını söyleyerek de aldatma fikrine karşı çıktığını göstermektedir. ***Ahmet Ümit***'in romanında aldatmak teması çok ayrıntılı olarak işlenmezken, ***Pınar Kür***'ün yarattığı erkek karakterler, aldatmak ile ilgili oldukça geniş düşüncelere sahiptirler. Kimi zaman yaptıklarını mazur gösterecek sebepler sunarken kimi zaman ise aldatmanın dereceleri hakkında bilgi verirler: "*Yani o kadar az ve sarhoşluğa bağlanabilecek olaylar ki, saymaya bile değmez.*" (Kür 2002, 11). Romandaki bir başka erkek karakter için, arkadaşlarının karılarıyla birlikte olması normaldir. Çünkü bunu her biriyle sadece bir kez yapmakta, bu durum süreklilik arz etmemektedir. Yani sürekli olmadığı sürece aldatmak, aldatmak sayılmamaktadır: "*Çok zengin olduğumu bilenler çok. Kimi iş arkadaşlarımın eşleri bana aşırı yakınlık gösteriyorlar kimi zaman.(On yılda yatağımı paylaşan on kadının dokuzu bunlardandır, ama hiçbiriyle ikinci kez yatağa girmemişizdir.*)"(Kür 2002, 13)

Yazarın aldatmak konusuyla ilgili ilginç bir gözlemi de romanda kendisine yer bulmaktadır. O da aldatan erkeğin, evliliğine ve karısına olan ilgisinin artmasıdır.

"Aramızdaki gerilim bile, gerilimsiz geçirdiğimiz, pek mutlu sandığımız yıllardaki ilişkimizden daha anlamlı sanki. Daha insancıl, daha… saygılı bile diyebilirim. Birbirimizin farkındayız, hiç olmadığımız kadar. Birbirimizi – ilişkimizi- çoktan kazanılmış, alışılmış, kaybedilmesi akla gelmeyen haklar ya da olgular olarak görmekten vazgeçtik gibi (…) Klasik mutlu bir aile yaşamı insanı nasıl körletiyormuş meğer. Sevdiğini çok iyi bildiği bir kadını nasıl da gözünün önündeyken unutabiliyormuş insan! Evet içinde bulunduğum karmaşık durum, bir sürü şeyin yanı sıra, karımı hatırlamama yaradı." (Kür 2002, 153)

Başka bir ifadeyle, çiftler artık birbirlerinin daha çok farkındadır. Çünkü evliliklerinin her an bitebileceğini hatırlamışlardır. ***Ahmet Ümit***'in romanındaki "aldatıldığından şüphelenen kadının kocasına güzel sofralar hazırlaması" durumundaki gibi, burada da aldatılma şüphesi evliliğe heyecan ya da en azından hareketlilik katmaktadır.

2.2.4. Cinsellik

Romanlarda cinsellik söz konusu olduğunda, ***Ahmet Ümit***'in bu konuyu iki farklı açıdan irdelediği görülür. Bunlardan birisi evli diğeri ise bekâr bir çiftin cinsel hayatıdır. Evli çifte bakıldığında, karı- kocanın birbirlerine bu anlamda çok da zaman ayırmadıkları, cinsel hayatlarını tekdüze yaşadıkları fark edilir: *"Terasın kapısına yaslanmış, yüzünde çok iyi tanıdığım bir ifadeyle bana bakıyordu. Sekiz gündür ayrıydık, sekiz gündür ayrı yataklarda yatmıştık."*(Ümit 2003, 154) Nitekim Selim, karısının bu yöndeki ihtiyaçlarına cevap veremediğinin farkında olduğunu "*Ama şimdi kapıya yaslanmış öylece dururken, bir eş olarak, bir kadın olarak hakkını istiyor gibiydi*."(Ümit 2003,154) cümlesiyle ifade ederken, karısının bu konudaki anlayışını da takdir etmektedir: "*Gülriz düş kırıklığına uğramıştı, ama belli etmedi. Üzülmüştüm, ben de belli etmedim*." (Ümit 2003, 154)

Selim karısının diğer konularda olduğu gibi cinsellikle ilgili de uyumlu olduğunu ve yetinmeyi bildiğini kabul etmektedir. Cinsellik hakkında kocasıyla hiçbir zaman açık açık konuşmayan, çekingen davranan Gülriz, bu konudaki isteklerini davranışlarıyla anlatma yolunu seçmiş,Selim de karısının bu hallerine alışmıştır (Ümit 2003, 154) .

Karısının cinsellik söz konusu olduğunda takındığı bu çekingen tavırlar Selim'in, romanın Rus kadın karakteri Katya ile karısı arasında karşılaştırma yapmasına neden olmaktadır: *"Gülriz de hiç çaba harcamıyor ama… Belki üsteleseydi… yapamaz ki, böyle yetiştirilmiş. Onun yerinde Katya olsaydı… Sahi Katya olsaydı ne yapardı acaba? Eminim uysalca çekip gitmez, beni kışkırtmaya, tahrik etmeye çalışırdı."* (Ümit 2003, 155)

Selim'e göre bir kadının yatakta nasıl olduğu önceden bilinemez. Gündelik hayatta erkeklerle çok rahat iletişime geçen bir kadın, cinsellik söz konusu olduğunda aynı rahatlığı

yaşayamayabilir. Bu durumun tam tersi de mümkündür. Dışarıdan iletişime kapalı gibi görünün ve "soğuk nevale" olarak nitelendirilen bir kadının cinsel hayatı oldukça renkli olabilir. Dolayısıyla Selim'in değimiyle: "*Davranışlarındaki rahatlığa bakarak bir kadının yatakta nasıl olduğunu anlayamayız*" (Ümit 2003, 155).

Yine Selim'in anlatımıyla, iki sevgilinin, yani Katya ile Kenan'ın arasındaki cinsellik oldukça "ateşli" ve evli çifte göre daha hareketli çizilmektedir (Ümit 2003, 131). Bu ana tesadüfen tanık olan Selim'in de yaşananlardan etkilenmeye başlaması, erkeklerin cinsellik söz konusu olduğunda iradelerine hâkim olamamalarının örneğidir: "*İniltiyi duyunca yutkunduğumu fark ettim. Ben de kendimi sevişmenin heyecanına kaptırmıştım. Katya'ya dokunamasam bile, sanki bu sevişmedeki üçüncü kişiymişim gibi bedenim tutkuyla gerilmiş, erkekliğim uyanmaya başlamıştı"* (Ümit 2003, 132)

Ahmet Ümit'in erkek karakterlerine oranla, ***Pınar Kür***'ün yarattığı erkekler cinsellikle daha yakından ilgilidirler. Onlar cinsellik üzerine yorumlar yapmaktadır. Örneğin romandaki bir erkeğe göre, karısının onu terk etmesi ve daha genç biriyle kaçması onun cinsel ilişkide tembelliğiyle alakalıdır: "*Yaşamımızın, özellikle cinsel yaşamımızın, hareketsizliğinin onu nasıl bir bunalıma sürüklediğini geç de olsa öğrenmiş oldum böylece."*(Kür 2002, 13)

Romandaki erkeklerden biri cinsellik konusunda ne kadar tembel ise, diğeri de bir o kadar aktiftir. Emin, karısını tembelliği yüzünden kaybederken, Levent, aldattığı karısını, aldığı bir hediye ve o hediyenin cinsel hayatlarına getirdiği hareketlilik sonucu geri kazanmaktadır (Kür 2002, 52).

Pınar Kür bu romanında sık sık "bekâr kadın- evli kadın" ya da "genç kadın-geçkin kadın" karşılaştırmaları yapmaktadır. Özellikle cinsellikle ilgili olarak bu tip kadınların neler yaşadıklarını gözler önüne sermektedir: *"Kırkına varmış yalnız kadınlar, otuzunu aşmış evli kadınlardan çok daha korkunçturlar...*" (Kür 2002, 20) Şeklindeki karşılaştırmayı diğerleri izlemektedir.

Romandaki kadın karakterlerden birine göre, erkekler kadınların bu konudaki beklentilerini anlayabilmekten uzaktırlar: "*Erkekler böyledir, dedi anlamazlar, çünkü anlayamazlar. Yapıları farklı. Ama sen yerden göğe kadar haklısın. Bunca yıl bekledikten sonra olay iyice bir şölen olsun istiyorsun, değil mi*?" (Kür 2002, 83) yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, cinselliği bir "şölen" olarak görmelerine rağmen, çoğu kadının bu olayı bir görevi yerine getirircesine yaşaması, romanda eleştirilen bir durumdur (Kür 2002, 83).

Kadınlar için cinsellik bir bütünlük arz etmektedir. Erkeklerden farklı olarak kadınlar bu konuya daha duygusal yaklaşırlar ve aceleye getirmek istemezler. Yukarıda bahsi geçen "şölen" ifadesi de bu tutumu simgelemektedir aslında. Bunun örneklerinden birini ***Pınar Kür*** yine yarattığı kadın karakterlerden biri aracılığıyla şöyle ifade etmektedir: *"Hiç bunca uzun sevmemişti beni. En ufak bir acelesi yok. Bir an önce kalkıp evine gitmeyecek*." (Kür 2002, 261)

Erkekler ise, cinsel ilişkide aradıklarının ne olduğunu daha çok kadın üzerinden tanımlarlar. Yani onların istediğine kavuşmaları kendileriyle değil karşılarındaki kadınla ilgilidir. Örneğin geçkin kadın ile genç kız arasındaki farkı dile getirmeleri bu duruma örnek sayılabilir: "*Evet erkeklerin bakirelere özellikle meraklı oldukları doğrudur. Ama, genç, güzel biri olacak ki işin tadı çıksın. Böyle kırkına merdiven dayamış bir kız kurusunun uyuşmuş kanını akıtmanın ne heyecanı var?"* (Kür 2002, 95) Görüldüğü gibi, erkeklerin cinsel zevkleri söz konusu olduğunda ***Pınar Kür*** karakterlerine oldukça acımasız yorumlar yaptırmaktadır. Onlar için birlikte olacakları kadının fiziksel özellikleri çok önemlidir. Erkek arzulamadığı biriyle birlikte olduğunda bu işi bir eziyet halini almaktadır: "*Yıldızı yatağa sürüklemek, doğrusu bu ya, bir o süpürge saçlarından yakalayıp sürüklemediğim kaldı, çabası ne kadar yorup ne kadar bezdirdiyse, sonunda ulaştığım başarı (!) da bir o kadar anlamsız ve tatsızdı."* (Kür 2002, 95) diyen erkek, aslında cinselliği bir

görev kabul etmektedir. Birlikte olduğu kadını doyuma ulaştırabildiği sürece bu görevi layığıyla yerine getirmiş olmaktadır (Kür 2002, 96).

Cinsel konularda kendine bu denli güvenen, kendinden herhangi bir şüphesi olmayan erkek, başarısızlıklarını doğal olarak kadına yükleyecek, kadını arzulamadığı için sonuç alamadığını düşünecektir: "*Başarısızlığımın tek nedeni ise isteksizlikti. Sırf bu yüzden acele aşk ilan etmiş, ömrümde hiç yapmadığım kadar beceriksiz davranmıştım. (...) Yoksa o sersemi halledemeyecek adam mıyım ben?"* (Kür 2002, 71)

Cinsellik söz konusu olduğunda kadınlar ne kadar çekingen ise erkekler de bir o kadar rahattır: *"Gecenin geç saatlerinde, hiç istemeyerek, çok zorlanarak Yeşim'i evine bırakıp kendi evime döndüğümde karımla da sevişmeye hazır olmam sırf onu yatıştırmak, başka bir kadının koynundan çıkıp geldiğimi saklamak için değil. Eser'i de istiyorum."*(Kür 2002, 153) Karısını da sevgilisini de aynı oranda arzulayan erkek için bu durum ahlak dışı olmadığı gibi gayet olumlu bir durumdur.

2.3. İş Hayatında Kadın ve Erkek

Beyoğlu Rapsodisi'nde Ahmet Ümit'in yarattığı roman kişilerinden iş hayatının yoğunluğunu yaşayanlar erkeklerdir. Bu romanda, söz konusu üç erkek de çalışmaktadır. Anlatıcı Selim tekstil ile ilgilenirken, Kenan aslında sigortacı olmasına rağmen, para konusunda sıkıntı çekmediği için kendisini hobilere vermiştir. Erkeklerden en yoksul olanı ise Nihat'tır ki o da sahaf dükkânı işletmektedir. Romandaki kadınlar ise ya anne ve fedakâr eş (Gülriz), ya şirin gibi - erkeklere göre gereksiz - işlerle uğraşan bir feminist (Melek), ya da güzel ve çekiciliğinin dışında herhangi bir niteliği olmayan bir varlıktır (Katya).

Romanda "*çalışan kadın*" olarak yaratılan karakterler Melek ve Katya'dır. Melek edebiyat öğretmenidir ancak onun mesleğini yürütürken yaşadığı zorluklar ya da haksızlıklar ile ilgili olarak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aynı şey sanat yönetmeni ve çevirmen olan Katya için de geçerlidir. Katya sevgilisi Kenan'a tabii olan, edilgen bir tiptir. Romanın diğer edilgen kadın tipi Gülriz'den tek farkı güzel bir Rus olmasıdır.

Pınar Kür'ün romanında ise durum oldukça farklıdır. ***Ahmet Ümit***'in tersine, o etken tip olarak kadınları seçmiştir. Bu romandaki beş kadından dördü çalışarak kendi hayatlarını kazanan kadınlardır:

- Akın Erkan: Yazar

- Yeşim Erses: Sekreter (metres)

- Yasemin: Reklam ölümünde asistan

- Yıldız: Tercüme bürosunda çevirmen (metres)

- Eser Caner: Eğitimli, ancak zengin olduğu için, sadece hobi olarak antikacı dükkânı işletmektedir. (romanda daha çok eş ve anne rolünde)

Özellikle de bir şirkette sekreterlik veya bir büroda tercümanlık yapan kadınlar erkek egemen iş hayatında yaşadıkları zorlukları, tacizleri, aşağılanmaları ve her anlamda istismar edilmelerini anlatmaları bakımından önemlidirler. Yazar bu tipleri, çalışan kadının sıkıntılarını dile getirmek için seçmiş gibidir. Her ikisinin de patronu bir erkektir. Ve onlara göre beceriksiz ve akılsız adamlardır bunlar. Bir başka ifadeyle, içlerinde sağladıkları başarıyı onlarla çalışan ve sağ kolları haline gelen kadınlara borçludurlar. Bu romanda "patron" ve "zengin" rolünde olan erkek, çalışıp hayatını devam ettirmek zorunda olan kadının gözünden şöyle tarif edilmektedir: "*Cici damat o kadar aptal ki, dizginlerin kendisinde olmadığını anlarsa ya da biri ona bunu anlatırsa beni tehlike olarak görüp başından atmaya kalkabilir.*" (Kür 2002, 41). Büyük patronun damadı

aynı işyerinin yönetimindedir. Yanında çalışan asistanı ise (Yasemin) işkonusunda oldukça hırslı bir kadındır. İşinde yükselmek için her şeyi göze alabilecek kadınlardan olan asistan, işyerinde bir erkeği çekip çevirmek konusunda yaşadığı zorlukları ve ikilemleri şöyle anlatmaktadır: "*Fikirlerimi uygulamama müsamaha(!) göstermesi için bir de kırıtmak zorundayım serseme! Ancak fazla kırıtırsam ve de herif fazla heveslenirse, bu kez baş patron sevgili kızının yuvası açısından tehlikeli görebilir beni ve her türlü umudum suya düşer*." (Kür 2002, 41)

Kadınlar sadece özel hayatlarında değil iş hayatlarında da erkekleri idare etmek zorunda kalmaktadırlar: *"Ömrüm insanları idare etmekle geçiyor. Patronu; patronu görmek isteyen ama patronun görmek istemediği kişileri; patron dalga geçtiğinde, bunu fark etmemesi gereken daha büyük patronları; başka patronların sekreterlerini; yaptığım işi önemli sanıp beni pohpohlayanları; yaptığım işi önemsiz sanıp beni küçümseyenleri (...) ve bütün bunları yaparken hep güzel ve sevimli ve şık ve güler yüzlü olmak..."* (Kür 2002, 42-43)

Patronunun, karısıyla kavga edip kendisini azarlamasından ya da sevgilisiyle mutlu bir gece geçirip kendisinin yanağını okşamasından bıkan, özel hayatındaki erkeğin sürekli onu anlamadığından yakınmasından sıkılan, eve geldiğinde ise, onu terk eden kocasını hatırlayıp onun kızı olduğu için kendisine saldıran yaşlı annesinin azarlamalarından usanan "çalışan kadın", hayattan istediklerinin, beklentilerinin ve hayallerinin bunlar olup olmadığını sorgulamaktadır: *"Başka ne olabilirdi? Başka ne amaçlamıştım hayatta? Halen neyi amaçlıyordum?*" (Kür 2002, 43) Zaman zaman etrafındaki zengin kadınlara bakıp, onların çalışmak zorunda olmadıkları için özenilecek durumda olduklarını düşünse de, çoğunlukla gerçeğin böyle olmadığını bilmekte: *"En kendinden emin kadınların, altınları kollarından, bileklerinden akan kadınların ister nikâhlı karı olsun ister sevgili oynaş telefonlarını ne zaman bağlayıp ne zaman „beyefendi toplantıda" diyerek atlatacağımı biliyorum.*"(Kür 2002, 44) diye düşünerek, bu durumda onlara özenmesinin anlamsız olduğunu anlamaktadır.

2.4. Suç Karşısında Kadın-Erkek

Pınar Kür'de kadınlar daha aktif çizilmiş, etken tipler oldukları için romanın asıl teması olan "suç" için de biçilmiş kaftandırlar. Romandaki hemen tüm kadın tipleri cinayetin birinci dereceden şüphelisi konumundadırlar. Ancak romanın asıl üzerinde durduğu düşünce, erkeklere ve erkek egemen topluma duyulan kin ve nefretin, geçmişte yaşanılan acı ve haksızlıkların, unutulamayan cinsel istismarların, kadında duygusal gelgitlere ve yıkımlara neden olup onu suça (cinayete) itebildiği gerçeğidir. Kadın ve erkeğin suç üzerine tartışmaları romanın sonunda şu şekilde verilmektedir:

" „Sana hiçbir zaman yazık olmamış" diye haykırıyorum. „Yirmi sekiz yıl önce cinayete kurban gittiğin yalan… ya da özenti. Ama hiç yakışıramıyorsun! Her şeyin üstesinden gelmişsin işte. Ünlü bir yazarsın, üç defa evlenip boşanmışsın, evlenmediğin halde perişan ettiğin adamların sayısını bir tek Allah biliyor, üstelik onca insan öldürdün…"

„Bütün bunları yapmak zorunda kalmak, gene de dayanmak, kolay mı sence? Ya da, acıklı değil mi? Herkes beni bir şey sanıyor, sen bile! Oysa, çok fena canı yanmış bir çocuktan başka bir şey değilim."

„O çocuğun canı çok yanmıştır, eminim. Ama sen onun acısını çoktan çıkardın… Tabii, anlattığın masalın aslı varsa…"" (Kür 2002, 310-313)

Kadın suç işlemek için kendince halkı sebeplere sahiptir. Bu nedenle geçmişte yaşadıklarını unutmamakla kalmayıp, bugün yaptıklarına ve yaşadıklarına da sahip çıkmakta, onların arkasında durarak güçlü bir kişilik örneği çizmektedir. Erkek ise kadının "Soğukkanlı bir katil" olabilmesi karşısında duyduğu şaşkınlığı gizleyememektedir:

"Biraz önce müthiş sarsılmıştım. Fena halde acımıştım ona. Küçük yaşta başına gelenlerin yaşamını alt üst etmiş olduğunu düşünerek, Levent'i öldürmeye hakkı olduğunu kabul etmiştim. Oysa şu anda, karşımdaki kadın, o korkunç çocukluk anısının yerini, „iyi bir roman yazma" çabasının aldığını, inanılmaz bir soğukkanlılıkla açıklıyor bana. Ona

bakarken, yirmi sekiz yıl önce olup bitmiş bir olay yüzünden üç, belki dört, Yıldız'ı da sayarsak beş kişiyi öldürebilmiş birinin hiç de acınacak durumda olmadığı gerçeği dank ediyor kafama." (Kür 2002, 308)

Erkeği dehşete düşüren, kadının işlediği suç karşısında takındığı güçlü tavırdır. O bir şeye inanmış ve bunu yapmıştır. Kendince, hayatını alt üst eden erkekten intikamını almıştır. Bunu yaparken zarar verdiği diğer kişiler ve hayatları önemsememektedir. Erkek bu durum karşısında hem tedirgin olmakta -hatta belki korkmakta- hem de, kadının bu soğukkanlılığından çok etkilenmektedir. Romanda, erkeğin kadına olan bu hayranlığı, ona evlilik teklif etmesine kadar gider: *"Benimle evlenirsen seni ele vermem. Romanı da istediğin gibi bitirebilirsin."* (Kür 2002, 311)Burada karşı karşıya kalınan durum, roman kahramanlarının (kadın ve erkek) suçu sadece kendi açılarından ele alıp değerlendirmeleridir. Ne kadın ne de erkek,suçun toplumsal etkileri üzerine kafa yormamaktadır. ***Bir Cinayet Romanı***'ndaki suç unsuruna toplumsal birçok nedeni ve sonucu katabilecekken, Pınar Kür romanın sonunda bunu bireysel bir suç şekline sokar ve kahramanlarını cezalandırmaz.

Ahmet Ümit'te ise durum farklıdır. Katil romanın sonunda, anlattıklarının hepsinin hapishanede yazdığı bir mektup olduğunu itiraf etmektedir. Kendi ağzından yakalanışını ve bunun üzerine bir cinayet daha işleyişini anlatan Selim, suç karşısında ***Pınar Kür***'ün kurguladığı "*kadın katil*" kadar güçlü ve kararlı değildir. O cinayetleri planlayarak işlememiştir. Pınar Kür cinayeti geçmişteki bir bağla suçun (tecavüz) sonucu olarak gösterirken, *psikanalitiği* kullanmıştır. Dolayısıyla daha on iki yaşındayken yaşadığı travmayı atlatamayan kadının bilinçaltında bu olay varlığını sürdürüşüdür. Psikolojisi bozuktur. Dengesizlikler sergilemektedir. Sırf intikam almak için "cinayet romanı" yazmayı düşünebilecek kadar nevrotik bir tiptir. Oysa ***Ahmet Ümit***'in katil olarak seçtiği erkekte buna benzer ruhsal dengesizlikler yoktur. Dolayısıyla işlediği cinayetlerden "pişmanlık" duymakta ve hapiste kendisini bu suça iten sebepleri sorgulamaktadır.

Beyoğlu Rapsodisi'nde işlenen suçun kadın-erkek ilişkileriyle bir ilgisi yoktur. Söz konusu olan,tamamen basiretsiz bir erkeğin geçmişi saklamak için düşüncesiz ve kontrolsüzce işlediği cinayetlerdir. Pınar Kür'deki kadar "haklı"-en azından kadınlara göre- cinayetler değildir bunlar. Pınar Kür'de suçun bir nebze de olsun haklı gösterilebilmesinin nedeni toplumsal bir suç olan "*tecavüz ve cinsel istismar*"dır. Yani ***Bir Cinayet Romanı***'ndaki suç toplumsal nedenlere bağlı iken, sonucu oldukça bireysel olarak noktalandırılmış,katil cezasını çekmeden, ya da çekeceğine dair bir bilgi, ipucu verilmeden roman sonlandırılmıştır. ***Beyoğlu Rapsodisi***'nde ise, suç tamamen bireysel iken, sonucu toplumun vicdanını rahatlatacak şekilde kurgulanmış,katilin hapiste olduğu ve cezasını çektiği bizzat katilin ağzından okura ilan edilmiştir.

SONUÇ

Pınar Kür'ün romanı tamamen kadın-erkek ilişkileri etrafından dönmektedir. Öncelikle bir kadın yazarın romanı, sonra polisiyedir. Oysa ***Ahmet Ümit***'te olay tam tersidir. Her ne kadar erkek söylemi kendini çokça hissettiriyorsa da, bu romanda olaylar cinayetler etrafında dönmektedir. Yani bu roman öncelikle bir polisiye sonra ise bir erkek yazarın romanıdır.

Buradan hareketle -sadece iki örnek eser ele alarak- kadın yazarların feminist yaklaşımın etkisinden kurtulamadıklarını, bu nedenle eserlerinin estetik dokusunu ve özellikle amacını -bir polisiyede amaç her ne ise- savsakladıklarını söylemek elbette ki haksızlık olur ve üstelik doğru da değildir. Ancak bu çalışmada incelenen romanlarda durum tam da böyledir. ***Pınar Kür*** polisiyesini kadın bakışaçısıyla yazmıştır. Bir suç karşısında kadının takınacağı tavırdan tutun, suça neden olan şeyin "erkek" ve "erkek egemen dünya" olmasına varıncaya kadar roman çok incelikle işlenmiş ve kurgulanmıştır. ***Ahmet Ümit***'te ise, olaylardan çok karakterlerin seçiminde erkek bakışaçısı dikkat çekmektedir. Mesela hemen tüm erkek yazarlarda görülen *melek* (ideal) ve *şeytan/canavar* (tehlikeli) kadın tiplemesiyle burada da karşılaşılır. Üstelik bir ironi yapar gibi, yazar şeytan kadın olarak yarattığı karaktere "Melek" ismini vermiştir. Bunun dışında, erkek söyleminin en ağırlıklı

hissedildiği durumlar, kadınların dâhil olmadığı sahnelerdir. Burada genellikle üç erkek arkadaş başbaşa eğlenmekte ya da dertleşmektedir. Romanın ağırlığını bu tür sahneler oluşturmaktadır. Üstelik bu bölümlerde, "erkekler arasında" konuşulan ve tartışılan konular, olduğu gibi, gerçek hayata uygun bir biçimde verilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla da bol argo ve küfürlü söyleyişler kullanılmıştır.

Pınar Kür'ün romanında, kadınlar genellikle erkek karakterlerin gözünden tanıtılmaktadır. Kendileri ile ilgili düşünce ve görüşleri erkek karakterler dile getirdiği için -belki de tıpkı gerçek yaşamda olduğu gibi- kadınlar kendilerini erkekler aracılığıyla tanımakta ve tanımlamaktadır. Ancak ***Ahmet Ümit***'te durum böyle değildir. Erkekleri bizzat yazar kendisi anlatmaktadır. Erkek karakterlerin dışında erkeklerle ilgili düşüncelere yer verildiyse de, bunlar yine erkek bakışaçısının –yani yazarın kişisel görüşünün- etkisindedir. Ayrıca, romanda anlatıcı değişmediği ve hep aynı erkek karakter olduğu için, kadın bakışaçısı görülmez. Oysa ***Pınar Kür***'ün romanında, anlatıcıların cinsiyetleri çeşitlidir. Dolayısıyla, olaylara her iki cinsin bakışaçısıyla da hâkim olunur. Ayrıca, cinslerin karşıcins ve hemcinsleriyle ilgili görüşlerine de rastlanılır.

Son olarak ***Bir Cinayet Romanı***'ndaki "kadın yazar" tiplemesine de dikkat çekmek gerekmektedir. Feminist görüşün bir edebiyat kuramı haline gelmesindeki en büyük etken olan kadın yazarlar ve onların erkek egemen edebiyat dünyasında, ayakta kalma savaşlarıdır. Dolayısıyla, "*En güç olanı ise muhakkak ki, Türkiye'de kadın yazar olmak... Bizimki gibi erkek egemen toplumda kadın yazarların yer edinebilmeleri, seslerini duyurabilmeleri bir mucize...*" (Tağızade-Karaca 2006, 264) diyen ***Pınar Kür***'ün romanın ana karakterini bir kadın yazar olarak kurgulaması tesadüf değil, gayet bilinçli bir seçimdir.

KAYNAKÇA

ALTAN Ertan (2007). "Nerede O Eski Zehir Hafiyeler " **Yeni Şafak,** 08-07-2007.

AYVAZOĞLU Beşir (2009). "Polisiye Roman Tarihi", **Zaman**, 12 şubat 2009.

AYTAÇ Gürsel (1999). "Feminist Yaklaşım", **Genel Edebiyat Bilimi**, İstanbul: Papirüs Yayınları, s. 108-111.

BAYRAKTAR Esin(2000). **1884-1918 Yılları Arasında Türk Edebiyatında Polisiye Roman**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ÇELENK Zehra (2005). "Esrâr-I Cinayât"tan Çoksatarlığın Esrarlarına: Ülkemizde Yazarın Ve Romanın Polisiye Macerası", **Pasaj**, S: 2 (Eylül-Aralık), s. 159-182.

DAĞARCIKOĞLU Aslı (2005). "Ahmet Ümit'le Söyleşi: Polisiye, Edebiyatın Kreması dır", **İletim Gazetesi**, S: Aralık , s. 95.

EGE Ufuk (2005). "Bir Yazın Kuramı Olarak; „Gynocriticism" (Jino-Eleştiri) Feminizm Geleneğinin İncelenmesi" **Littera: Yazınbilim Kuramları Özel Bölümü**, C: 17, S:Aralık, s. 41-46.

EREN Oğuz (2008). "Cins-i Latif Polisiyeleri", **Virgül**, S: 122 (Eylül)

EROĞLU Yelda (2008). "Polisiyeye Kadın Eli Değince", 30 Haziran 2008. http://agathachristiefan.blogspot.com/2008/06/en-sevdiiniz-agatha-christie-roman.html (ET: 24-08-2011)

GEZER Habibe (2006). **Türk Edebiyatında Polisiye Roman Ve Ahmet Ümit'in Polisiye Roman Kurguları,** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

K.Tarık Dursun (1982). "Polisiye Roman", **Gösteri**, 19 Haziran 1982, s. 68.

KILIÇ Tülay Güneş (2008). "Kadınlara Göre: Suç Edebiyatında Kadın Yazarlar", **Virgül,** S: 123 (Ekim)

KÜR Pınar (2002). **Bir Cinayet Romanı**, İstanbul: Can Yayınları.

MENTEŞE- BATUM Oya (2002). "Toplumsal Kimlik ve Kadın Yazarlığı", **Varlık Dergisi**, S: Mart , s. 1134.

MORAN Berna (2001). "Feminist Eleştiri Kuramı", **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 249-262.

Radikal Kitap (2008). "Korkmayın; Mr. Sherlock Holmes Geldi", **Radikal Kitap,** 31.10.2008

TAĞIZADE-KARACA Nesrin (2006). "Pınar Kür", **Edebiyatımızın Kadın Kalemleri**, Ankara: Vadi Yayınları, s. 258-265.

TÜRKER Ebru Aykut (2003). "Feminist Edebiyat Eleştirisi", **Hece Eleştiri Özel Sayısı,** C: 6, S: 77-78-79, s.293-305.

TÜRKEŞ A. Ömer (2007). "Türk Edebiyatın Farklı Tarihi" **Radikal Çevrimiçi Kitap**, 31-08-2007.

http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=6706 (ET: 24-08-2011)

UZUNER Buket (2004). "Türk Edebiyatı Dedektifine Kavuştu", **Radikal Kitap**, 23.07.2004.

ÜMİT Ahmet (2003). **Beyoğlu Rapsodisi**, İstanbul: Doğan Kitap.

ÜNLÜ Ferhat (2003). "Postmodern Polisiye ve Gizemcilik", **Virgül,** S: 66 (Ekim), s. 50-52.

ÜNLÜ Ferhat (2004). "Yerli Polisiye Tarihi", **Yeni Şafak**, 23.03.2004 Salı. http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/mart/23/kultur.html (ET: 24-08-2011)

ÜYEPAZARCI Erol (2002). "Türkiye'de İlk Polisiye Roman Yazarı", **Kitaplık**, S: 54 (Temmuz-Ağustos), s. 148-155.

ÜYEPAZARCI Erol (2008). **Korkmayınız Mister Sherlock Holmes!,** İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

YALÇIN-ÇELİK S. Dilek (2006). "Popüler Edebiyat", **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.365-383 , TURKEY

ОБ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЧУВАШСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ТУРЦИИ

Bülent BAYRAM[*]

РЕЗЮМЕ

Исследования о чувашах в Турции особенно начинались в 1990годах. Большинство исследований были в разных сферах исследователей как языка, истории религии и. т. д. Из-за того, что фольклор находится в общем пункте в разных науках, многие исследователи гуманитарных сфер писали о чувашском фольклоре. Исследования которые относятся именно к чувашскому фольклору появились в недавнем времени. Самостоятельные исследования о чувашском фольклоре увеличились только лишь после 2000 года. Эти работы не исследовали, их обычно переводили на турецкий язык. В настоящее время эти тексты стали много анализировать.

Ключевые слова/термины: чуваш, чувашский фольклор, чувашский фольклор в Турции, чувашская народная литература, исследования по чувашскому фольклору

ON CHUVASH FOLKLORE STUDIES IN TURKEY

ABSTRACT

The researches on Chuvashs in Türkiye, have begun especially since 1990's. Most of the publications about Chuvash folklore have based on researches of scientists who are studying on different areas like linguistic, history of religions. Because of intersecting many scientific branches, scientists studying on different areas of social sciences have also got in touch with Chuvash folklore. The researches only about Chuvash folklore belong to more earlier periods. The monographic researches written about Chuvash folklore can be increased just the beginning of 2000's. Via these researches many texts have been transferred to Turkish. It can be seen that the analysises on these texts have also increased.

Key Words: Chuvash, Chuvash folklore, Chuvash folklore in Turkey, Chuvash folk literature, Chuvash folklore studies

[*] Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: bulentbayram01@hotmail.com

TÜRKİYE'DE ÇUVAŞ FOLKLORU ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

ÖZET

Çuvaşlar üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalar özellikle 1990'lı yıllarda başlamıştır. Çuvaş folkloru konusunda yapılan yayınların büyük bir bölümü dil, dinler tarihi gibi farklı alanlarda çalışan bilim adamlarının çalışmalarına dayanmaktadır. Birçok bilim dalının kesişme noktasında yer alması sebebiyle sosyal bilimlerin farklı alanlarında çalışan bilim adamları, Çuvaş folkloruna da temas etmişlerdir. Sadece Çuvaş folkloruna özgü çalışmalar ise daha yakın dönemlere aittir. Ancak 2000'li yıllardan itibaren Çuvaş folkloru konusunda yazılmış müstakil çalışmalar çoğalabilmiştir. Yapılan çalışmalarla çok sayıda metin Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Bu metinler üzerinde yapılan tahlillerin de giderek arttığı görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Çuvaş, Çuvaş folkloru, Türkiye'de Çuvaş folkloru, Çuvaş halk edebiyatı, Çuvaş folkloru araştırmaları

Чуваши, отличающиеся от других тюркских народов такими особенностями как язык, история и религия, занимают особое место в тюркологических исследованиях. Между тем вопрос чувашей занимает важное место не только в российской тюркологии, но и вызывает особый интерес таких стран как Венгрия, Германия и Финляндия тюркология в которых находится на достаточно сильно развитом высоком уровне. Сравнивая научные труды вышеназванных стран с теми, что проводятся в Турции, где турецкий язык выступает как родной, можно заметить, что в последней, работы по изучению чувашей начались гораздо позже. Следует отметить, что в Турции большая часть исследований на данную тему, началась после 1990 годов. Как известно, с распадом Советского Союза международные отношения, а именно процесс потепления отношений между странами, возникший в связи с распадом Советского Союза, открыл доступ к научным источникам, предоставив возможность многим ученым побывать непосредственно в среде изучения, все это также способствовало и турецким тюркологам.

Следует отметить, что, как работы проведенные за пределами России, также и турецкие, относились в основном к чувашскому языку. К тому же турецкие ученые различных научных областей таких как, язык, литература, история религий и фольклор, начиная с 1990 годов, начали изучать чувашский фольклор. В данной статье речь пойдет о работах таких ученых как, Невзат Гèзайдын, Дурмуш Арык, Бюлент Байрам и Мустафа Ача. Также на основе работ по изучению чувашского фольклора, вкратце приводятся сведения об исследованиях в области турецкого языка, народной литературы, фольклора и религиоведения. Кроме этого в статье ставится одна из актуальных проблем на сегодняшний день –состояние чувашского фольклора в турецкой тюркологии. Целью работы не является простое изложение работ, проведенных в Турции, настоящая статья ставит целью привлечение должного внимания к вопросам чувашского фольклора, которые являются практически ключевыми в решении задач, поставленных различными зарубежными тюркологическими центрами.

В связи с тем, что целью данной статьи является дать наиболее целостную характеристику работ ученых, изучавших вопросы чувашского фольклора, здесь не представлена точная хронологическая цепочка проведенных исследований. При этом работы каждого автора даны в хронологическом порядке.

Количество работ, написанных на тему чувашского фольклора в период до 1990 годов, почти приравнивается нулю. Первой научной публикацией на данную тему является текст дастана *Biler Şehrinin Fethi* (Завоевание города Билера), текст которого был представлен и переведен на турецкий язык Ж. Бензингом в 1947 году. Важным представляется и то, что перед тем как представить сам текст дастана, Ж. Бензинг дает краткое пояснение про город Билер. К сожалению, полная информация, касающаяся этой темы, отсутствует[1].

После этого издания Бензинга турецкие исследователи чувашского фольклора долгое время оставались безмолвными. И после долгого молчания одной из первых работ, посвященных чувашскому фольклору, стал доклад *Çuvaşlarda Yağmur Duası* (Чувашские заклинания для вызывания дождя) Невзата Гèзайдына, где изложены сведения о заклинаниях, распространенных среди чувашей и используемых с целью взывания дождя. Автор работы, вышедшей в свет в 1976 году в Анкаре, дает краткую справку о чувашах и дает описание чувашского обряда заклинания дождя, переведенного с использованием материалов словаря Н. И. Ашмарина[2].

Следует отметить, что в Турции к теме чувашей впервые особый интерес был проявлен со стороны Нури Йюдже, который в своей статье *Einige Bemerkungen über tschuwaschische Sprichwörter* (Некоторые записки на тему чувашских пословиц и поговорок) исследует их, разделив на семь следующих групп:

1. пословицы и поговорки, идентичные в чувашском и турецком языках по смыслу и содержанию (использованные слова);
2. пословицы и поговорки, которые, как и в предыдущей категории, присутствуют как в чувашском, так и в турецком языках, однако отличаются по набору слов-состовляющих;
3. пословицы и поговорки с разным набором слов-составляющих, но схожие по значению в обоих тюркских наречиях;
4. пословицы и поговорки, связанные с географией и стилем жизни;
5. пословицы и поговорки, отсутствующие в турецком языке, но присутствующие в чувашском и других тюркских наречиях;
6. пословицы и поговорки, встречающиеся только в чувашском языке;
7. и наконец, пикантные анекдоты, которые встречаются больше в разговорной речи, нежели в письменном виде.

Йюдже, в данной статье представил транскрипцию чувашских пословиц, а затем дал их перевод на немецком и турецком языках[3].

В своем докладе *Çuvaşça ile Türkiye Türkçesi Arasındaki Münasebetler* (Отношения между чувашским и турецким языками) Йюдже сообщает о том, что им было проведено досконально фонетическое и морфологическое сравнение чувашского языка с Общим Тюркским. При этом автор подчеркивает, что сравнительный анализ во многих аспектах, в частности, народная литература, обычаи, традиции, и. т. д., все еще отсутствует. В процессе доклада Йюдже дает сравнительное описание чувашских и турецких пословиц и поговорок,

[1] Жоханнес Бензинг, "Biler Şehrinin Fethi (Çuvaş Halk Destanı) ", **Türk Dili Belleten**, III, Nisan-Aralık, 1946, c. 8-9.
[2] Невзат Гозайдын, "Çuvaşlarda Yağmur Duası", **Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri**, Анкара 1976, c. 44-48.
[3] Нури Юдже, "Einige Bemerkungen über tschuwaschische Sprichwörter", **ZDMG**, 130/3, Wiesbaden 1980, c. 453-457.

а также классифицирует последние параллельно к вышеуказанной статье, написанной на немецком языке[4].

В другой работе Йюдже, известной как *Çuvaş Folklorunda İslamî Unsurlar* (Элементы ислама в чувашском фольклоре), автор затрагивает тему, интересующую и многих других исследователей. Традиционные верования чувашей и элементы ислама, входящие в их состав, или отношение чувашей к исламу представляет собой интересную и вместе с тем достаточно дискуссионную тему. Йюдже берет за основу такие слова как *ахар*, *ахырсамана*, *ахрат* (*ахирет*) и, предоставляя в виде примера некоторые верования, связанные с ними, попытался дать объяснение элементам ислама в чувашском фольклоре[5]. Принимая во внимание обширность данной темы, можно заметить, что данное объяснение автора дано в довольно узком ракурсе. Необходимо сказать, что вместе с примерами, относящимися к верованиям, применяя словарь Ашмарина, данная работа представляет собой лишь краткое введение в данную тему.

В другой работе под названием *Türk Şivelerinde Atasözlerinde Uygunluk* (Соответствия пословиц и поговорок в тюркских наречиях) Йюдже отмечает важность изучения пословиц и поговорок в тюркских наречиях посредсвом сравнительного анализа и приводит в качестве примера пять пословиц в различных тюркских наречиях. Автор, сравнивая пословицы в каждом из тюркских наречий с теми, что в турецком языке, выявил некоторые несоответствия и определил их соотношения. В результате проведенного исследования из 800 чувашских пословиц в турецком языке встречаются 15-30%. Что касается якутского языка, то соотношение пословиц в турецком языке равно 15-20 %, и соответствие с тувинскими пословицами равно 15-25 %[6].

В статье под названием *Coğrafya, Tarih, Halk Bilgisi, Dil ve Edebiyat Bakımından Çuvaşlar* (География, история, фольклор, язык и литература чувашей) где дается основная информация про чувашей, Йюдже в основном затрагивает тему чувашского языка, а также дает краткую характеристику чувашскому фольклору. Автор, отмечая богатый частушками, сказками, пословицами и загадками фольклор чувашей, также отмечает значимость в изучении чувашской народной литературы работ следующих авторов – А. Фукс (1840), В. Сбоев (1851), С. М. Михайлов (1853), Н. И. Золотницкий (1871), и позднее работ Н. И. Ашмарина (1892, 1900), И. Н. Яркина (1898), Г. Тимофеева (1896, 1901), а также сборники финнского ученого Паасонена (1900) и его венгерского коллеги Гй. Месзароса (1906)[7]. Однако что касается сведений о богатстве чувашского фольклора с точки зрения героического эпоса, возможно это связано с затруднениями поиска источника. Так как и по сей день нет сведений о существовании чувашского эпоса в классическом понимании этого термина, что засвидетельствовано многими учеными[8].

Нури Йюдже, кому принадлежит большая часть проведенных в Турции работ на тему чувашей, сыграл важную роль в развитии этой сферы в Турции. Несмотря на то, что его работы и материалы на тему чувашского фольклора, были предоставлены через призму

[4] Нури Юдже, "Çuvaşça İle Türkiye Türkçesi Arasındaki Münasebetler" **(I) I. Millî Türkoloji Kongresi, Истанбул 6. - 9, Şubat 1978,** Истанбул 1980, с. 51-54.
[5] Нури Юдже, "Çuvaş Folklorunda İslamî Unsurlar", **II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Genel Konular**, T. I, Анкара 1982, с. 323-327.
[6] Нури Юдже, "Türk Şivelerindeki Ata Sözlerinde Uygunluk", **Faruk Kadri Timurtaş'a Armağan, Türk Dünyası Araştırmaları**, № 27, 1983, с. 263-268.
[7] Нури Юдже, "Coğrafya, Tarih, Halk Bilgisi, Dil ve Edebiyat Bakımından Çuvaşlar", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 1994, с. 205-229.
[8] Бюлент Байрам, **Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)**, Анкара 2010, с. 83-89.

изучения языка, они представляют собой первые труды на данную тему. Йюдже является одним из значимых ученых Турции в области чувашского фольклора.

Одним из исследователей по чувашскому фольклору в Турции является историк религий Харун Гюнгер. Его работы по истории религий сыграли важную роль в процессе ознакомления с чувашами и их религиозными верованиями в Турции начиная с 1990-х гг. Гюнгер в своей первой работе, где представлены краткие примечания о чувашских религиозных верованиях *Çuvaş Kültür ve Dini Hakkında Notlar* (Записки о Чувашской культуре и верованиях), дает краткую информацию о старой письменности народа, религиозных праздниках, посте, а также помещает переведенную с чувашского на турецкий язык молитву под названием *Молитва Природе*[9].

Гюнгер в статье *Çuvaş Folkloru İle İlgili Notlar* (Записки о чувашском фольклоре) сначала вкратце написал о чувашах, затем добавил короткие записки о чувашских верованиях. Несмотря на насильственную христианизацию чувашей со стороны России, привлекает внимание все еще сохранившиеся мусульманство и древнетюркские верования. В работе находят место краткие примечания о тенгрианстве, *юмза, хырпан, пихамбар, шуйтан, киремет,* похоронных обрядах и *юра* у чувашей. В этой статье также присутствует раздел с данными о цифрах и печатях чувашей. Кроме этого, даются разъяснения по поводу истории чувашского алфавита. Согласно Гюнгерю, чуваши широко применяли печати. Каждая семья использовала собственный оттиск, который ставился на домах, деревьях, надгробных камнях[10].

Статья Гюнгера *Kama-Ural Çuvaşlarının Yeni Yıl Bayramı Nartukan* (Празднование Нового Года Чуваш Нартуган) представляет собой самое подробное описание. В статье, в первую очередь, даны краткие сведения о чувашах и чувашской истории. Несмотря на то, что современные чуваши исповедуют христианство, особое внимание привлекают элементы традиционных религиозных верований, на которых автор подробно останавливается. После нескольких предложений *о туры, юмза, эййе, хырпан, пихамбар, йăрих и юра*, служащие кратким введением, автор переходит к главной теме статьи – празднику *нартуган*. Исследователь указывает на то, что этот праздник нового года популярный в Камско-Уральском регионе, одновременно является обрядом гадания с помощью кольца. Особенно детально автор описывает обряд гадания с кольцом и отмечаемый с 25 декабря нартуган. Автор также упоминает, что подобный чувашскому празднику нартуган существует у татар, башкир, и удмуртов под названием нардуган; у мордвин нардова (нарван). В то же время Гюнгер сообщает о многих общих признаках между ритуалами, проводящимися во время этих празднеств и празднованием навруза. Ученый пишет о том, что нартуган для чувашей является выражением особенностей весеннего праздника, но в отличие от других тюркских общин, празднование весеннего праздника в отличное время связано с климатическими особенностями[11].

Харун Гюнгер наряду с выше рассмотренными сведениями опубликовал интервью с профессором и доктором Петром Владимировичем Денисовым на тему религиозных верований чувашей, записанное в период 13-24.07.1998 во время исследовательской экспедиции по Чувашии[12].

[9] Харун Гюнгер, "Çuvaş Kültür ve Dini Hakkında Notlar", **Millî Folklor**, № 9, Анкара 1991, с. 56-58.
[10] Харун Гюнгер, "Çuvaş Folkloru İle İlgili Notlar", **Yesevî**, No: 23, Истанбул 1995, с. 22-23.
[11] Харун Гюнгер, "Kama-Ural Çuvaşlarının Yeni Yıl Bayramı Nartukan", **Nevruz ve Renkler**, Анкара 1996, с. 162-166.
[12] Харун Гюнгер, "Çuvaşların Dini Üzerine", **Türk Bodun Bilimi Araştırmaları**, Истанбул 2008, с. 240-242.

Эмине Джейлан (Елмаз) известная в Турции публикациями по чувашскому языку, писала не только о чувашском языке, но и еще о других темах относящихся к чувашскому народу. Она написала много статей и публикаций по чувашскому языку, но мы в этой статье будем рассматривать только публикации связанные с чувашским фольклором. Ее публикации по чувашскому фольклору обычно состояли из фольклорных текстов, которые она использовала для исследовния чувашского языка. Тексты, опубликованные Эмине Джейлан (Елмаз), оказались важным источником для фольклористов Турции, занимающихся изучением тюркского фольклора.

Эмине Джейлан в 1995 году опубликовала эпос *Biler Şehrinin Fethi* (Завоевание города Билера) ,который был ранее опубликован Ж. Бензингом в Турции. Она просмотрев его транскрипцию и перевод на турецкий язык,подкорректировала, добавила словарь и снова его опубликовала[13].

Эмине Джейлан в 1996 году опубликовала книгу *Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça-Türkçe/Türkçe-Çuvaşça Sözlük* (Чувашские пословицы и фразеологии, Чувашско-Турецкий/Турецко-Чувашский Словарь) Эта книга была первой самостоятельной работой о чувашской народной литературе. Во введении данной книги она дала информацию о чувашах и Чувашии, а также описание тех статей, книг, публикаций о пословицах и поговорках. В книге пословицы и поговорки, оригинальные тексты, их транскрипции на латинском алфавите и переводы на турецкий язык указаны один под другим. В конце работы, после текста она написала чувашско-турецкий, затем турецко-чувашский словарь, в котором были представлены слова, использованные только в текстах[14]. Эта работа стала значимой очень важна с точки зрения первой объемной публикации по чувашскому фолклору в Турции.

Абдуллах Шенгюль в 1999 году прочитал один доклад *Çuvaşlardaki Bazı Törenlerin Anadolu'daki Törenlerle Karşılaştırılması* (Сравнение некоторых обрядов чувашей с некоторыми обрядами в анатолии), который был опубликован в 2000 году. В данном докладе автор дает общую информацию о чувашах, а затем сравнивает некоторые чувашские обряды и народные верования с турецкими обрядами и верованиями. В процессе сбора информации о чувашских обрядах, он одновременно приводил примеры молитв и стихов, читающихся в данных обрядах. Особенно когда он разговаривал о свадебных песнях (Саламалик) некоторые строки из этих песен переводил на турецкий язык. После сравнений автор определял, что общая тема в данных обрядах показывает общность двух культур. И он определил что эта тема требует более сравнительного исследования[15]. Несмотря на то, что Абдуллах Шенгюл не является фольклористом, и было мало материалов по этой теме, это была первая сравнительная фольклористика по фольклору между чувашскими и турецкими народами.

Фейзи Эрсой – один из ученых, занимающийся чувашским языком в Турции, в 2000 году защитил магисторскую диссертацию об имени существительном на чувашском языке на основании текста (Сказания об улыпах). В данной диссертации 227 текстов (Сказания об улыпах) перевели на турецкий язык[16]. Тексты находящиеся в данной диссертации, были взяты из книги, которая в 1993 году публиковалась Г. Ф. Юмартом в Чебоксарах. В данной

[13] Жоханнес Бензинг, "Biler Şehrinin Fethi, Çuvaş Halk Destanı", (Emine Ceylan), **Türk Dilleri Araştırmaları**, T. 5, Simurg, Анкара 1995.

[14] Эмине Джейлан, **Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça-Türkçe/Türkçe-Çuvaşça Sözlük**, Анкара 1996, c. 211-225.

[15] Абдуллах Шенгул, "Çuvaşlardaki Bazı Törenlerin Anadolu'daki Törenlerle Karşılaştırılması", **Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslar arası Bilgi Şöleni, Elazığ, 18-20 Mart 1999, Bildiriler**, Анкара 2000, c. 313-329.

[16] Фейзи Эрсой, **UlĭpHalapĭsem Metni Esasında Çuvaşçada İsim**, Анкара 2000, Университет и. Гази (Неопубликованная диссертация)

книге, несмотря на то что есть подробная информация о текстах (источники, места собирания, даты, информация о библиотеках- архивах) Эрсой в данной диссертации на них не указывает. Эти тексты которые были указанны в ведении включают в себя характерные свойства формы и содержание (сказание об улупах) публиковались под названием *Çuvaş Alp Hikâyeleri Ulĭp Halapisem* в охвате проекта (Определения, переведения на турецкий язык и публикования эпосов тюркского мира). Эта книга была опубликовнна в издательстве фонда тюркского языка в 2009 году. Несмотря на то что в диссертации одна часть включает в себя фольклорные свойства этих текстов, в книге были опубликованны только тексты ,без указания части, о свойствах этих текстов сказания об улыпах[17]. Работа Эрсоя было первым сапостовительным исследованием о сказаниях об улыпах.

Эрсой в 5 томе книги *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi* (Антология литературных текстов тюркского мира) в части эпосов опубликовал некоторые тексты информация о которых была дана выше. В этой антологии транскрипции и переводы этих текстов на турецкий язык, указали в одной странице[18].

Эрсой в 2003 году опубликовал одно исследование о чувашской загадке, под названием *Çuvaş Bilmeceleri* (Чувашские загадки) опубликовал 109 чувашских загадок с транскрипциями и переводами на турецкий язык. Автор классифицировал чувашские загадки 9-ю группами:

1. Загадки о природе и природных явлениях.
2. Загадки о небе и небесных телах.
3. Загадки о растениях.
4. Загадки о животных.
5. Загадки о человеческих органах.
6. Загадки об одежде.
7. Загадки о еде и напитках.
8. Загадки о доме.
9. И прочие примеры загадок

В данной статье Эрсой указывает на некоторые особенности чувашских загадок. Согласно его мнению, чувашские загадки полностью изложены прозой. Однако загадки обладают внутренней рифмой. Данная особенность указывает на то, что их поэтическая форма изложения могла нарушиться. С точки зрения темы, чувашские загадки были связанны с людьми или предметами, связанными с ними. Внимание автора привлекают внимание имитация голоса, метафора и вопросы типа (Что это?), (Кто знает разгадку?)[19].

Эрсой в 2003 году опубликовал рецензию (Улып халапысем), которая Г. Ю. Юмартом публиковалась в 1993 году в Чебоксарах. В рецензии он коротко представил каждую часть данной книги[20].

[17] Фейзи Эрсой, **Çuvaş Alp Hikâyeleri Ulĭp Halapisem**, Анкара 2009.
[18] Фейзи Эрсой, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, T. V, Анкара 2004, c. 106-131
[19] Фейзи Эрсой, "Çuvaş Bilmeceleri", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, № 13, 2003, c. 367-379.
[20] Фейзи Эрсой, "Yumart, G. F. ; Ulĭp Halapisem, Çĭvaş Kinekiİzdatelʻstvi, Şupaşkar", 1993, 286 s., **Millî Folklor**, № 57, 2003, c. 158-160.

В 2010 году на международном симпозиуме *«Деде Коркут и Тюркские Дастаны из прошлого к будущему»*, организованном на территории Турецкой Республики Северного Кипра, Эрсой прочитал доклад на тему *Çuvaş Alp Hikâyelerinde Düşman Tipolojisi* (Типология врага в чувашских сказках о Алыпах), в котором помимо краткой информации о терминах Алыпы и Алп, в понятиях Алп у чувашей автор находит подтверждение по типологии врага.

Эрсой сказал, что враги улыпа могут принимать мифологические образы такие как Сехмет, Дракон, Алдыргуш (полифем) и могут принимать образы злых ханов таких как Терпет хан, Хан пан, падишах тура, Супетей и т. д. С помощью текста он утверждал какие особенности и таланты были у врагов улыпа, как улып боролся против них и какие средства он использовал[21].

В своих комментариях Эрсой, перечислив все существа, которые представали врагами перед Алпом, уделяет внимание и их отличиям.

Метин Йылмаз в своих многочисленных работах публиковал тексты чувашской народной литературы. Руководством Культурного Центра Ататюрка в I, VI, VII и VIII томах Антология текстов литературы Тюркского Мира содержится большое количество текстов народной литературы. В I томе Антологии представлено большое количество текстов мифов и легенд[22]; в VII томе – чувашские анекдоты[23]; в VIII –даны транскрипции и переводы на турецкий язык пословиц, поговорок, загадок, скороговорок/считалок и текстов народных песен[24]. Не указаны какие-либо источники, относящиеся к представленным текстам в разделах, в которых нет теоретических сведений, связанных с этой темой. Кроме этого, дана транскрипция, после которой перевод на турецкий язык каждого текста. После перевода каждого текста даны общепринятые комментарии (Архива Метина Йылмаза). Мифы и легенды, сказки, анекдоты, пословицы, взятые из архива исследователя, изданы вместе с комментариями как (Архив Метина Йылмаза).

Эти комментарии указывают на то, что автор собрал тексты из устных источников. При подробном их рассмотрении становится ясно, что они взяты из произведений, опубликованных в разное время. В российских изданиях, главным образом, Республики Чувашии содержатся подробное досье на эти тексты. Поэтому, представленное для верной публикации на каждый текст точное и ясное досье, составленное в соответствии с научными критериями, является одним из условий, на которое необходимо обращать внимание при научном анализе этих текстов.

В разделе (Литература Чувашей), подготовленном Метином Йылмазом в сотрудничестве с Йухма Мишши, и изданный Министерством Культуры в 2003 годув составе *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi* (Антология Турецкой литературы за пределами Турции), вышли в свет введение в чувашскую народную литературу, а также транскрипция и перевод на турецкий язык многочисленных образцов народной литературы.

В Антологии представлено большое количество текстов народной литературы под названием *Halapsem/Дастаны ve Destansı Anlatılar*, *Yumahsem/Сказки, Mifsem/Мифы, Yurrisem/Песни, Savra Yuri/Частушки, Ville Şinçen Yurisem/Плачи, Kili, Çilhe Tata Pil*

[21] Фейзи Эрсой, **UlĭpHalapĭsem Metni Esasında Çuvaşçada İsim**, Анкара 2000, Университет и. Гази (Неопубликованная диссертация)
[22] Метин Йылмаз, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi,** T. 1, Анкара 2001, c. 482-553.
[23] Метин Йылмаз, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, T. VII, Анкара 2006, c. 684-703.
[24] Метин Йылмаз, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, T. VIII, Анкара 2007, c. 54-87, 224-248, 440-446, 639-641, 709-717, 894-943.

Sımahisem/Молитвы, Sıpka Yurrisem/Колыбельные, Tutmallisem[25]*/Загадки, Attesen Sımahisem tata Frazologisem/ Пословицы и Поговорки.*

Непосредственно перед текстом дано краткое введение по каждому жанру, к которому относится определенный текст. В связи с тем, что работа представлена в виде *Антологии*, здесь не даются подробные сведения по чувашской народной литературе и изданным видам текстов. С другой стороны в работах отсутствуют комментарии либо часть, в которой содержались бы досье на источники опубликованных текстов. Исходя из источников становится ясно, что тексты были отобраны из материалов, опубликованных в Чувашии до этого времени, и подготовлены к изданию. Вместе с этим тексты различных жанров чувашской народной литературы впервые изданы в Турции в полном виде[26].

Метин Йылмаз в своей статье *Oğuz Kağan ve Dede Korkut Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma* (Исследование на тему Чувашских дастанов, сказания Огуз Каган и Деде Коркут) в 2007 г., не впадая в детали, сравнивает различные эпические произведения чуваш и сказания Огуз Каган и Деде Коркут. В этих произведениях автор останавливается главным образом на таких моментах как рождение, детство, юность, женитьба и смерть[27].

Метин Йылмаз в 2009 году опубликовал одну статью о сказках Кукша Йывана в чувашской народной литературе. Метин Йылмаз в статье *Çuvaşlarda Anlatılan Keloğlan (Kukşa İvan/Yĭvan) Masalları* (Сказки о лысом мальчике Кукша Иван/Йыван среди чувашей) сначала дал информацию о сказках про лысых мальчиков, которые среди тюркских народов расположенных именами Келоглан, Ташзабала, Кечель, Кечель Мехеммед, Кечельоглан, Кельдже Ватыр, Таз Ватыр, Таз, Таз Таракай и т. д. После этого он отметил общие точки между Кельогланом (Лысый мальчик) и чувашским Кукша Иваном. В статье часть сравнения занимает очень мало места. В статье большое место занимают сказочные тексты которые переводились с чувашского на турецкий. Среди текстов есть сказки Кирник кайык, Иван, Йыванпа пуп, Кукша Иван. Эти тексты публиковались в статье с транскрипциями на латинский алфавит и переводами на турецкий язык[28]. Это статья была введением на эту тему. Не смотря на то, что сказки о лысом мальчике в тюркском фольклоре очень важны, к сожалению они до сих пор очень мало исследовались. Особенно в исследовании о тюркском фольклоре турецкие науки очень мало использовали чувашские фольклорные материалы, поэтому эта статья с точки зрения показания общей темы между турецким и чувашским фольклором имеет большое значение. Такие темы до сих пор ждут внимания исследователей.

Из вышеприведенных работ видно, что Метин Йылмаз издал большое количество текстов из наследия чуваш. Им было переведено на турецкий язык огромное количество текстов как народной, так и современной литературы. Однако на этапе издания, особенно фольклорных текстов, обнаруживаются серьезные пробелы в показе источников.

С точки зрения исследователей данных текстов по Турции, их публикация имела огромное значение, но большой проблемой было то, что основные даты (где, кто, когда и от кого записал) не были указанны, хотя в Российских публикациях все эти даты были проставленны.

[25] Должно быть Tutmallisem “Tupmallsem”. Здесь написано в соответствии с написанием в антологии.
[26] Метин Йылмаз, Юхма Мишши, **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Çuvaş Edebiyatı**, Анкара 2003.
[27] Метин Йылмаз, “Çuvaş Destanları, Oğuz Kağan ve Dede Korkut Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, 242, Истанбул 2007, с. 41–44.
[28] Метин Йылмаз, “Çuvaşlarda Anlatılan Keloğlan (Kukşa İvan/Yĭvan) Masalları”, **Türk Dünyası Araştırmaları,** № 179**,** Истанбул 2009, с.145-180.

Так как известно, что некоторые фольклорные материалы, использованные в этих переводах, основанных на текстах, опубликованных в Чувашии, опираются на такие произведения современного периода как роман, поэзия, рассказ[29].

Эта ситуация имеет отношение и к другим опубликованным в Турции текстам на тему чувашского фольклора. Возможно, малозначащая деталь для языковеда представляется одной из главных необходимых составляющих для фольклористов. Изучение и анализ текстов в качестве оригинальных исследователями-фольклористами, не владеющими информацией о источниках, отрицательно сказывается на корректном определении.

В исследованиях по фольклору,главным образом, в которых пересекаются традиционные верования специалист в области истории религий Дурмуш Арык благодаря его работам фольклор чувашей стал известен в Турции.

Арык, в своем докладе *Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı* (Религия чувашей и ее понимание чувашами), опубликованном в сборнике (Симпозиум по истории религий – II) дает подробную информацию по традиционным поверьям чувашей, тенгрианству, йумса, жертвоприношению, о добрых и злых духах, переходные обряды, а также поверьям и практике, относящихся к этим обрядам. Религия и ее понимание у чувашей в данном докладе рассматривается в общих рамках[30].

Арык, опубликовавший свою докторскую диссертацию *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)* (Христианизированные Тюрки (Чуваши)), посвященную поверю чувашей, опираясь на устные и письменные источники по чувашским традиционным поверьям, дает достаточно полную информацию о них. В первой части исследования, где вместе с традиционными поверьями чуваш рассмотрены ислам и христианство, представлены подробные сведения о божестве, добрых и злых духах, традиционном народном лекаре йумса, жертвоприношении, переходных обрядах, о традиционных чувашских религиозных праздниках, народных верованиях. Более того, автор определяет место чувашской традиционной религиозной культуры в контексте системы традиционных тюркских верований. В процессе изучения темы и анализа автором было использовано большое количество материала по народной литературе[31]. Эта единственная изданная в Турции научная работа в области традиционных религиозных верований чуваш. В этой работе важно было то, что автор собирал материал непосредственно из первоисточников.

В статье *Çuvaşlarda Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar* (О религиозных поверьях чувашей) Дурмуш Арык приходит к выводу о том, что традиционные верования чувашей испытали влияние христианства и ислама. Арык приходит к заключению о том, что в результате контактов чувашей с татарами-мусульманами, обладающими сильно развитой культурой, неокторые этнические чуваши, оставив традиционные религиозные поверья, мусульманизировались и отатарились; также и деятельность различных миссионерских движений и давления в период Российского господства обусловило впоследствии принятие христианства. Однако обращает на себя внимание то, что поверья чуваш присутствуют в каждом случае, между христианством и традиционными поверьями выявляется синкретическое понимание[32].

[29] Бюлент Байрам, **Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)**, Анкара 2010.
[30] Дурмуш Арык, "Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı", **Dinler Tarihi Araştırmaları-II, (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)**, Анкара 2000, c. 221-264.
[31] Дурмуш Арык, **Hristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)**, Анкара 2005.
[32] Дурмуш Арык, "Çuvaşların Dinî İnanışları Üzerine", **İnternational Journal of Central Asian Studies**, Volume 11-1, 2007, c. 18-36.

Арык в своем докладе под названием (Поверья и практика чувашей, связанны со смертью) прочитанном в 2008 г., определяет поверья и их применение на практике, приуроченных у чуваш к смерти, исходя из письменных источников. Согласно сведениям Арыка, в поверьях чувашей и их применении на практике, связанной со смертью, продолжают существовать традиционные тюркские поверья. Интересен и факт существования в культуре чувашей древних тюркских поверий, культов предков, древних обрядов"юг" (обряд по захоронению). В то же время Арык пишет и о влиянии христианства и ислама на эти поверья[33].

Мустафа Ача в своей статье *Trabzon-Şalpazarı Çepnileri İle Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış Ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi* (Опыт сравнения Чувашской обрядовой практики после рождении с обрядами чепних[34] в Шалпазары-Трабзоне) по собственному выражению сравнивает культуру чуваш, сохранившую древние религиозные поверья с образцами поверий и обрядовой практикой (чепни), которые живут в Трабзон-Шалпазарах и пытается выявить общие и отличительные особенности поверий, приуроченных к обрядам после рождения между двумя тюркскими общинами, проживающими на северном и южном Причерноморье. Тогда как материал статьи по чувашам основан на письменных источниках, материалы по (чепни), которые живут в Трабзон-Шалпазарах основываются на письменных и устных источниках[35].

Можно сказать, что непосредственное исследование чувашского фольклора начинается с работ Булента Байрама. Байрам в 2002-2004 гг. по результатам исследований по чувашам, проживающим в Волго-Уральском регионе, в свете полученных материалов издал большое количество публикаций. Первая из них – перевод учебного пособия Н. И. Ашмарина (Введение в Курс чувашской народной словесности), изданного Байрамом под*"Çuvaş Halk Kültürü Derslerine Giriş"*[36]. После публикации учебного пособия Ашмарина, представляющего собой важный источник сведений для исследований чувашского фольклора, Байрам переходит к написанию собственных авторских работ.

Турецкие исследователи уделяют большое внимание традиционной чувашской культуре. А Бюлент Байрам в докладе *Çuvaş Türklerinin Halk Kültürünün Korunması, Aktarılması ve Şaman Tepesi* (Сохранение и передача чувашской традиционнойкультуры и холм киремета) в 2005 году исследовал место киремета которое находиться около санатория в Чебоксарах. Байрам в этом докладе исследовал это место с точки зрения сохранения традиционной чувашской культуры и в дальнейшем для передачи будущему поколению. Автор использует много опубликованных материалов, фотографий (которые сам снял) и устные материалы. По мнению автора такие места имеют большое значние в сохранении чувашской культуры и предназначены для ознакомления с богатством данной культуры с последущей передачей будущему покалению[37].

Доклад *Çuvaş Halk Edebiyatında Alp Hikâyeleri* (Сказания об Алыпах в чувашской народной литературе), прочитанный Байрамом на II Международном Конгрессе по Тюркской Истории и Литературе, проводившемся в г. Маниса (Турция) 11-13 Ноября 2005 г., был опубликован под этим же названием в 2006г. В работе рассматриваются

[33] Дурмуш Арык, **Çuvaşlarda Ölümle İlgili İnanış Ve Uygulamalar**, Анкара 2008.
[34] чепни –это группа огузских турков, которые очень хорошо сохраняют свои традиции.
[35] Мустафа Ача, "Trabzon-Şalpazarı Çepnileri İle Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış Ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", **Karadeniz (Black Sea-Черное Море)**, 2008, г. 1, №1, с. 21-34.
[36] Н. И. Ашмарин, "Çuvaş Halk Kültürü Derslerine Giriş", (Пер. Бюлент Байрам) **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,** Т. IV, № 2, Измир 2006, с. 495-518.
[37] Бюлент Байрам, "Çuvaş Türklerinin Halk Kültürünün Korunması, Aktarılması ve Şaman Tepesi", **Halk Kültürlerini Koruma-Yaşatmave Geleceğe Aktarma Uluslararası Sempozyumu Bildirileri**, Коджаели, 2005, с. 122-152.

повествования об Алыпах, а также особенности, связанные с историей, формой и содержанием исследований этих сказаний с примерами текстов. Здесь также содержатся переводы некоторых текстов, которые до этого времени не издавались в Турции. Доклад состоит из общего описания и определенного количества переведенных текстов, имеющим непосредственное отношение к отмеченным темам.

Байрам в своей статье *Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyelerinde Kutsal Kurt ve Tepegöz* (Эпические сказания Огузов и Священный Волк и Тепегез в Чувашских сказаниях о Алыпах), опубликаванном в 2006г., проводит сравнительный анализ между мотивом волка Огузского Дастана и мотивом волка в различных сказаниях о Алыпах чуваш. Если большинство работ отмечают языковые особенности, указывающие на параллели между Огузо-Тюркским и Чувашским языками, то параллели, отражающиеся в памятниках фольклора, остаются вне исследовательского внимания. Кроме этого сопоставляются и сказания Тепегез, занимающие место в сказаниях Деде Коркут, с Алтыркуш, самостоятельное повествование о котором ведется в чувашских сказаниях об Алыпах. Главным образом рассматриваются параллели между мотивом волчьего происхождения в чувашских сказаниях об Алыпах и легендами, в которых главный мотив о том, что волк вырастил героя, в Огузском дастане Бозкурд привел Хана Огуза в Поволжье и происхождением тюрок от волка[38]. Данная статья в 2007 году публиковалась в Чебоксарах под названием *Образцы священного волка и циклопа в огузских преданиях и чувашских богатырских рассказах.* Только публикация на русском языке намного шире раскрыла инфрмацию об огузких героических эпосах, чего не было сделано в публикациях на турецком языке.[39]

На "I Международном Курултае по кульутре Тюркского Мира", проходившего 9-15 апреля 2006г, Байрам в своем выступлении на тему *Çuvaş Alp Anlatmalarında Kahraman Üzerine Bir Araştırma* (Исследование о герое в чувашских сказаниях о Алыпах) предпринял попытку рассмотреть главного героя чувашских сказаний (Алп), его деяний, начиная с его рождения, в связи с его физическими особенностями, и выявить главные характерные черты и функции. Определяются особенности привлекающие внимание в исследовании чувашских Алпов героев тюркских дастанов без сравнительного анализа[40].

Байрам в своей работе *Halk Kültüründe Modernizme Çuvaş Türklerinde Yupa* (От народной культуры к Современной Yupa у тюрок-чуваш), изданной в 2009 г., рассматривает традицию "yupa", занимающую важное место в народных верованиях и практике чувашей, связанных со смертью. Автор отмечает, что "yupa", занимающая значимое положение в контексте традиционных верований, в то же время, являясь лишь элементом, связанным со смертью, является практически выражением зарождающей национальной идентификации[41].

Докторская диссертация Байрама, защищенная в 2008 г. на тему *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (İnceleme-Metinler)* (Героические сказания тюрок-чувашей „Анализ – Тексты"), была издана в 2010г. под названием (Героические сказания тюрок-чувашей „Алпы"). Можно сказать, что эта работа является первой монографией в Турции в области

[38] Бюлент Байрам, "Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyeleri"nde Kutsal Kurt ve Tepegöz", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,** VI/1, Лето 2006, Измир 2006, c. 19–27.

[39] Бюлент Байрам, "Образцы священного волка и циклопа в огузских преданиях и чувашских богатырских рассказах", **Проблемы Культуры В Современном Образовании: Глобальные, Национальные, Регионально-Этнические Сборник Научных Статей Част 3**, Чебоксары 2007, c. 14-20.

[40] Бюлент Байрам, "Çuvaş Alp Anlatmalarında Kahraman Üzerine Bir Araştırma", **I. Uluslar arası Türk Dünyası Kültür Kurultayı 9-15 Nisan 2006 Çeşme-İzmir, Bildiri Kitabı-I,** Анкара 2007, c. 359-367.

[41] Бюлент Байрам, "Halk Kültüründen Modernizme Çuvaş Türklerinde Yupa", **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, 270, Haziran, Истанбул 2009, c. 45-50.

чувашского фольклора. В монографии переведены на турецкий язык все изданные в Чувашии до этого времени тексты сказаний об Алпах (общий объем составляет 301 сказание). Здесь подробно рассматриваются место и проблема типа сказаний о Алпах в контексте чувашской народной литературы. Сказания об Алпах изучается с точки зрения формы и содержания, а также в тексте исследуются герои, религиозные, исторические и социальные элементы. Для удобства автор данной работы подробно указал все даты, источники получения информации, которые были указанны в Российских публикациях[42].

В следующей своей научной работе по чувашскому фольклору под названием *İdeoloji, Tarih ve Kimlik Bağlamında Çuvaş Edebiyatında Yapma Destan* (Искусственный дастан в чувашской литературе в связи с идеологией, историей и идентификации) Байрам пытался проанализировать процессы создания чувашами национального дастана и идеологического положения, находившимися под этим воздействием. Также автор попытался выявить был ли этот процесс результатом идеологического давления[43].

Бюлент Байрам после своей докторской диссертации, посвященной чувашскому фольклору, издал статьи. Первая из них опубликована в 2011 году под названием *Konstantin İvanov'un "Narspi" Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları* (Чувашские традиционные верования в поэме Константина Иванова "Нарспи"). В статье рассмотрены отражения чувашских традиционных народных верований в поэме Константина Иванова *"Нарспи"*. Байрам в поэме Иванова обнаружил следующее: Константин Иванов в период написания своей поэмы, несмотря на то, что чуваши в большем количестве приняли христианство, все же чувашские народные верования еще имеют сильное влияние. Иванов в своей поэме отразил силу воздействия традиционной культуры. Форма, тема и содержание поэмы находятся под сильным влиянием традиционной культуры и народной литературы. Это проявляется даже в именах героев. Ни один герой поэмы не имеет имени, связанного с христианством. Константин Иванов получил образование в Симбирском Чувашском Педагогическом училище, открытом И. Яковлевым. В этом учебном заведении наряду с тем, что давалось образование на чувашском языке, уделялось внимание и нюансам христианства. Период написания поэмы одновременно являлся периодом интенсивного и системного распространения христианства среди чувашей. Несмотря на все это, в поэме Константина Иванова *Нарспи* среди рассмотренных мотивов и элементов верований нет ни одного, связанного с христианством. Все элементы, обнаруженные в рассматриваемой теме, связаны с древними чувашскими религиозными верованиями. Источником этого вероятнее всего является сознательное предпочтение автора. События были переданы в контексте чувашской культуры. Большинство обрядов традиционных чувашских религиозных верований временами описываются детально, но иногда лишь упоминаются в произведении. Это может быть рассмотрено как один из показателей того, что вошедшая в мир верований новая религия, христианство, еще не воспринятое в полном смысле слова, как поэтом, так и чувашским обществом. Исторические источники, содержащие сведения, связанные с этим периодом, так же представляют доказательства, подтверждающие данную ситуацию. Все это показывает нам, что поэма *Нарспи* не ограничивается просто заимствованием особенностей форм народной литературы, но дошла до нас как легенда, применившая все главные элементы традиционных чувашских верований и существования, и имеющая трагическое завершение. Поэт настолько был избирателен в отношении этих традиционных элементов,

[42] Бюлент Байрам, **Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar),** Анкара 2010.
[43] Бюлент Байрам, "İdeoloji, Tarih Ve Kimlik Bağlamında Çuvaş Edebiyatında Yapma Destan", **II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi,** 19-25 Nisan 2010, Çeşme-İzmir.

что элементы, оставшиеся за пределами традиционных чувашских религиозных верований и традиций, не смогли повлиять на поэму[44].

Байрам тщательно подходит к вопросу истории исследований чувашского фольклора. Ему принадлежит достаточно протяженная статья под названием *Macar Türkoloji Araştırmalarında Çuvaş Folkloru* (Чувашский Фольклор в Венгерских Тюркологических Исследованиях), в которой он оценивает исследования, проведенные в Венгрии венгерскими учеными на тему чувашского фольклора. Как известно, Венгрия является второй после России страной, в которой проводилось самое большое количество исследований на тему чувашей. Главным образом, тюркология составляла главную область интересов для венгров. Согласно Байраму, интерес венгров к тюркологии, в частности к чувашам, в исследованиях на данную тему, должно быть связан с вопросами их собственного этногенеза. Венгерские тюркологи, которых непосредственно и опосредованно интересовал чувашский фольклор с позиций древних общих связей в этногенезе, написали большое количество работ. В своей статье Байрам подробно проанализировал около сорока публикаций по чувашскому фольклору, принадлежащих венгерским тюркологам. Вклад этих публикаций в изучение чувашского фольклора порой сопоставляется с параллельными работами, проводящимися в России. Вклад, который внесли работы в исследование чувашского фольклора, был оценен так же с точки зрения материала и метода изучений. Временами, используя в работах цитаты, ставились акценты на моментах, привлекавших особое внимание. Согласно Байраму, данные исследования венгерских тюркологов по чувашскому фольклору, если не с точки зрения количества, то с методологической точки зрения имеют огромную ценность. Особый пример в методологическом отношении представляют собой традиционно продолжающиеся работы в области сравнительного музыкознания. Наряду с этим сборники Дюла Месарош сохраняют свою значимость и сегодня. Эти сборники и записи к ним передают нам сведения и материалы, объективно оценивающие работы, проведенные в России[45].

Байрам в конце 2011 года на мероприятии, организованном в Анкаре в связи с 125-летием рождения Татарского поэта Габдуллы Тукая, в своем докладе *Folklor-Edebiyat İlişkileri Bağlamında Abdullah Tukay'ın Şüreli Ve Mihail Fedorov'un Arşuri Manzumeleri* (“Шурале” Габдуллы Тукая и поэма “Аршури” Михаила Федорова в свете связей Фольклора и Литературы), представил сведения об Аршури в чувашском фольклоре. Он также упоминает некоторые народные описания о *Шурале*. Кратко рассматривается образ *Аршури*, имеющего фольклорное происхождение, и его отражение в одноименной поэме Михаила Федорова и сопоставляется с образом *Шурале* в татарском фольклоре и одноименной поэмой Тукая. Помимо этого, статья содержит раздел, в котором особое внимание уделяется месту фольклора в становлении современной чувашской литературы[46].

Байрам опубликовал в 2012 году свою статью под названием *Çuvaş Edebiyatında “İstanbul Şehrinin Kuruluşu” Manzumesi Ve Onun Kaynakları Üzerine* (О Поэме „Становление города Стамбул“ и ее источниках В Чувашской Литературе), в которой исследует связи фольклора/факелое-литературы-идеологии у чувашей. В данной статье дается оценка и подвергается критике источники поэмы чувашского поэта Н. И. Шелепи *Konstantinapol" Huline Tuni,* изданной в 1915 году. Байрам в своей статье определяет в качестве источников этой поэмы материалы, собранные у старшего поколения чувашей, что служит причиной

[44] Бюлент Байрам, “Konstantin İvanov'un “Narspi” Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları”, **Modern Türklük Araştırmaları,** 8/2, Анкара 2011, с. 63-84.
[45] Бюлент Байрам, Macar Türkoloji Araştırmalarında Çuvaş Folkloru, **Türk Bilig**, № 22, 2011, с. 87-120.
[46] Бюлент Байрам, “Folklor-Edebiyat İlişkileri Bağlamında Abdullah Tukay'ın Şüreli Ve Mihail Fedorov'un Arşuri Manzumeleri”, Анкара 2011.

поиска текстов в чувашской народной литературе, содержащих тему данного стиха. После анализа стиха Н.И. Шелепи с точки зрения содержания, следует поиск произведений, послуживших тексту источниками. Бюлент Байрамом исследованы практически все тексты, опубликованные как в период Царской России, Советского периода, а также во время Российской Федерации. Однако не встретилось материала в народной литературе, в котором бы обрабатывалась тема становления Стамбула, его захвата турками и последующего отвоевания у них. Согласно Байраму, тема этого текста не должна рассматриваться в чувашской народной литературе. Религиозные воззрения чувашей, еще только что официально принявших христианство, находились не на таком уровне, чтобы способствовать формированию подобного стиха. Это связано с Византийско-Российским Христианством и политической историей этого периода. В 1453 году находящийся в рядах турецких войск, осаждающих Стамбул, Нестор Искендер, описал процесс осады в произведении под названием *Завоевание Стамбула,* в котором одна легенда сопоставляется с темой поэмы Н.И. Шелепина. Этот текст или другие подобные тексты указывают на то, что поэма Шелепина опирается на Византийско-Русские источники. В статье вместе с полученными выводами еще раз говорится о необходимости внимательного подхода к изданиям по чувашскому фольклору[47].

Халилем Ачыкгозем были прочитаны два доклада, связанные с чувашским фольклором. В докладе *İdil-Ural Havzasında Alp Batır Tipi Dönüşümü* (Трансформация типа Алп Батыра в Волго-Уральском бассейне) было рассмотрена трансформация типа Алп Батыра в Волжско-Уральском бассейне, произошедшая параллельно в историческом и жизненном опыте[48].

В другом сообщении Ачыкгоза *İdil-Ural Bölgesinde Alp Anlatmaları ve Destan Bütünlüğü Konusunda Dört Kök Eleman (Anâsır-ı Erba'i)* (Сказания об Алпах и система анализа о целостности дастана *„Четыре Основных Предмета" -Анасыры ербаа-*[49]*)* оценивались сказания об Алпев Волжско-Уральском регионе и система анализа с точки зрения целостности и единства эпического произведения, а также исследовалась в контексте системы композиционная и тематическая структура*"Четыре Основных Предмета" (Анасыры ербаа)* оразующую целостность[50].

В трудах, проведѐнных с научно-исследовательским интересом – в книгах, в статьях и в сообщениях, написанных до сегоднешнего дня, имелась краткая информация. В составе этих работ есть популярные статьи о чувашах. Чуваши особенно привекли к себе внимание своей традиционной верой шаманизмом и своим уникальным диалектом. В таких статьях иногда возможно найти сведения о фольклоре Чувашского народа. Ахмед Али Арслан в статье *Çuvaş Türkleri ve Göktanrı İnancı* (Чуваши и их вера в Гѐктанры) даѐт информацию о чувашах и в последствии исследует Чувашскую религию, с точки зрения Гѐктанры у Турков. Обьяснял, упоминая обряд, происходивший в Чебоксарах на вершине Киремет, в котором сам учавствовал. Эта вершина в виде этнопарка. Сделана на территории санаторно-курортного комплекса - «Чувашия». Посещали эту местность много исследователей из

[47] Бюлент Байрам, "Çuvaş Edebiyatında „İstanbul Şehrinin Kuruluşu" Manzumesi Ve Onun Kaynakları Üzerine", **Türk Dünyası Araştırmaları**, 196, 2012, c. 173-200.

[48] Халил Ачыкгоз, "İdil-Ural Havzasında Alp Batır Tipi Dönüşümü", **Проблемы филологии народов Поволжья Сборник Статей Вспуск, Материалс Всероссиской Наухно-Практихеской Конференции (19-21 Marta 2009 g)** ", Moskva-Yaroslav' 2009, c. 168-196.

[49] Основных Предмета" (Анасыры ербаа) В турецкой литературе четыре основных предмета которые строил космос обозначает : огонь, земля, вода и воздух.

[50] Халил Ачыкгоз, "İdil-Ural Bölgesinde Alp Anlatmaları Ve Destan Bütünlüğü Konusunda „Dört Kök Eleman" (Anâsır-ı Erba„a) Analiz Sistemi, **Актуалные Проблемы Современной Фольклористики Материалы Международной Наухно-Практихеской Конференции**,Казан, 29 Июля 2009 года, Казан, 2009, c. 35-39.

Турции и здесь же было написано многое об этой местности. В этой статье автор превозносит Бога у Чувашей с Гèктанры, а юмза вместе с шаманом[51].

Заключение.

Из проделанной нами работы/как показывают результаты данной статьи, тюркология Турции начала уделять внимание лишь в 1990-е годы. Недостаточный объем источников, а также невозможность контактов в течение долгого периода времени с регионом, в котором проживают чуваши, возможно недостаточное понимание значимости чувашского языка и чувашей в решении проблем тюркологии, в следствии чего и количество исследований, связанных с этим тюркским народом, до настоящего времени осталось ограниченным. Исследования же начатые в 1990-е годы по сравнению с работами, посвященными другим тюркским народам, в количественном соотношении значительно ниже. Большая часть существующих исследований посвящена вопросам языка и истории религий. Также и большая часть из публикаций исследователей различных областей относятся к темам и текстам определенной научной области. Важное место занимает и другая особенность привлекающая внимание, содержащаяся в этих публикациях – это публикация текстов. Можно сказать что в Турции уже имеется достаточное количество текстов, но для объективного анализа фольклористы требуют тексты в которых проставлены все даты. Только после этого можно сделать выводы о материалах.

Главным недостатком, обнаруживающим себя в исследованиях, как один из основных путей в достижении достоверных данных в работах по фольклору, недостаток области исследования. Практически все существующие работы сосредоточены на тексте. Невозможно вести речь в связи с недостаточным объемом на сегодняшний день. Несмотря на то, что представились более благоприятные научные возможности для региональных исследователей, малочисленность работ, написанных, опираясь на устные источники, возможно исходит из недостаточного внимания к чувашам которые по множественным исследованиям сохраняют самые архаические тюркские элементы. При внимательном рассмотрении оказывается, что большая часть опубликованных текстов опубликована языковедами.

Другая особенность, привлекающая внимание в исследованиях по языку используемый в качестве основного критерия, - тюркский чувашский язык и, несмотря на то, что уход из поля зрения архаичности религиозных верований чуваш, упущено из вида то, что чувашскому фольклору присущи эти же особенности.

Между тем как в работах, посвященных религиозным верованиям на тюркском языке и турок в качестве основного принципа наряду с чувашским языком и религиозными верованиями чувашей, и их фольклор мог бы пролить свет на многие архаические особенности, оставшиеся неосвещенными в исследованиях по турецкому фольклору.

Несмотря на обозначенные выше проблемы, следует отметить заметный рост за последние годы исследований, посвященных языку и культуре чуваш.

С каждым днем развитие исследовательской среды, увеличение и развитие контактов, указывает на то, что с точки зрения качества и количества, научные разработки приведут к хорошим результатам.

[51] Ахмет Али Арслан, “Çuvaş Türkleri ve Göktanrı İnancı”, **Türk Dünyası Tarih Dergisi**, Истанбул 1997, с. 48-52.

ЛИТЕРАТУРЫ

АЧА, Мустафа, "Trabzon-Şalpazarı Çepnileri İle Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış Ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", **Karadeniz (Black Sea-Черное Море),** Зима 2008, г. 1, №1, с. 21-34.

АЧЫКГОЗ, Халил, "İdil-Ural Havzasında Alp Batır Tipi Dönüşümü", **Проблемы филологии народов Поволжья Сборник Статей Вспуск, Материалс Всероссиской Наухно-Практихеской Конференции (19-21 Marta 2009 g)** ", Moskva-Yaroslav' 2009, с. 168-196.

АЧЫКГОЗ, Халил, "İdil-Ural Bölgesinde Alp Anlatmaları Ve Destan Bütünlüğü Konusunda „Dört Kök Eleman" (Anâsır-ı Erba„a) Analiz Sistemi", **Актуалные Проблемы Современной Фольклористики Материалы Международной Наухно-Практихеской Конференции**, Казан, 29 Июля 2009 года, Казан, 2009, с. 35-39.

АРЫК, Дурмуш, "Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı", **Dinler Tarihi Araştırmaları-II, (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)**, Анкара 2000, с. 221-264.

АРЫК, Дурмуш, **Hristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)**, Aziz Andaç Изд., Анкара 2005.

АРЫК, Дурмуш, "Çuvaşların Dinî İnanışları Üzerine", **İnternationalJournal of Central AsianStudies**, Volume 11-1, 2007, с. 18-36.

АРЫК, Дурмуш, "*Çuvaşlarda Ölümle İlgili İnanış Ve Uygulamalar",* Анкара 2008.

АРСЛАН, Ахмет Али, "Çuvaş Türkleri ve Göktanrı İnancı", **Türk Dünyası Tarih Dergisi**, Истанбул 1997, с. 48-52.

АШМАРИН, Н. И., "Çuvaş Halk Kültürü Derslerine Giriş", (Пер. БАЙРАМ, Бюлент) **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,** Т. IV, № 2, Измир 2006, с. 495-518.

БАЙРАМ, Бюлент, "Çuvaş Halk Edebiyatı"nda Alp Hikâyeleri", **II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, 11-12-13 Ноябр 2005** Маниса.

БАЙРАМ, Бюлент, "Çuvaş Türklerinin Halk Kültürünün Korunması, Aktarılması ve Şaman Tepesi", **Halk Kültürlerini Koruma-Yaşatmave Geleceğe Aktarma Uluslararası Sempozyumu Bildirileri**, Motif İzd., Коджаели, 2005, с. 122-152.

БАЙРАМ, Бюлент, "Çuvaş Halk Edebiyatında Alp Anlatmaları", **Akademi Günlüğü Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, S. 3, Güz, Анкара 2006, с. 117-141.

БАЙРАМ, Бюлент, "Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyeleri"nde Kutsal Kurt ve Tepegöz", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,** VI/1, Лето 2006, Измир, с. 19–27.

БАЙРАМ, Бюлент, "Çuvaş Alp Anlatmalarında Kahraman Üzerine Bir Araştırma", **I. Uluslar arası Türk Dünyası Kültür Kurultayı 9-15 Nisan 2006 Çeşme-İzmir, Bildiri Kitabı-I**, Анкара 2007, с. 359-367.

БАЙРАМ, Бюлент, "Образцы священного волка и циклопа в огузских преданиях и чувашских богатырских рассказах", **Проблемы Культуры В Современном Образовании: Глобальные, Национальные, Регионально-Этнические Сборник Научных Статей** *Част 3,* Чебоксары 2007, с. 14-20.

БАЙРАМ, Бюлент, "Halk Kültüründen Modernizme Çuvaş Türklerinde Yupa", **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, 270, Истанбул 2009, с. 45-50.

БАЙРАМ, Бюлент, "İdeoloji, Tarih Ve Kimlik Bağlamında Çuvaş Edebiyatında Yapma Destan", **II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi,** 19-25 Nisan 2010, Çeşme-İzmir (Неопубликованный доклад)

БАЙРАМ, Бюлент, **Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar),** Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Изд., Анкара 2010, 334с.

БАЙРАМ, Бюлент, "Konstantin İvanov'un „Narspi" Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları", **Modern Türklük Araştırmaları, 8/2,** Анкара 2011, с. 63-84.

БАЙРАМ, Бюлент, "Macar Türkoloji Araştırmalarında Çuvaş Folkloru", **Türk Bilig**, 22, Анкара 2011, с. 87-120.

БАЙРАМ, Бюлент, "Folklor-Edebiyat İlişkileri Bağlamında Abdullah Tukay'ın Şüreli Ve Mihail Fedorov'un Arşuri Manzumeleri", Анкара 2011.

БАЙРАМ, Бюлент, "Çuvaş Edebiyatında „Истанбул Şehrinin Kuruluşu" Manzumesi Ve Onun Kaynakları Üzerine", **Türk Dünyası Araştırmaları,** 196, Анкара 2012, с. 173-200.

БЕНЗИНГ, Жоханнес, "Biler Şehrinin Fethi (Çuvaş Halk Destanı) ", **Türk Dili Belleten**, Seri III, Nisan-Aralık, Анкара 1946, с. 126-135.

БЕНЗИНГ, Жоханнес, "Biler Şehrinin Fethi, Çuvaş Halk Destanı", (Haz. : Emine Ceylan), **Türk Dilleri Araştırmaları**, C. 5, Simurg, Анкара 1995.

ГОЗАЙДЫН, Невзат, "Çuvaşlarda Yağmur Duası", **Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri**, Анкара 1976, с. 44-48.

ГОЗАЙДЫН, Невзат, "Çuvaşlarda Yağmur Duası", **Folklor Dünyasından**, Yargı Изд. Анкара 1991, с. 91-97.

ГЮНГЕР, Харун, "Çuvaş Kültür ve Dini Hakkında Notlar", **Millî Folklor**, S. 9, Анкара 1991, с. 56-58.

ГЮНГЕР, Харун, "Çuvaş Folkloru İle İlgili Notlar", **Yesevî**, No: 23, Истанбул 1995, с. 22-23.

ГЮНГЕР, Харун, "Kama-Ural Çuvaşlarının Yeni Yıl Bayramı Nartukan", **Nevruz ve Renkler**, Atatürk Kültür Merkezi İzd., Анкара 1996, с. 162-166.

ГЮНГЕР, Харун, "Çuvaşların Dini Üzerine", **Türk Bodun Bilimi Araştırmaları**, Kum Saati İzd., Истанбул 2008, с. 240-242.

ДЖЕЙЛАН, Эмине, Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça-Türkçe/Türkçe-Çuvaşça Sözlük, **Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi** 10, Анкара 1996, с. 211-225.

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, C. 1, AKM Изд., Анкара 2001, с. 482-553.

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, C. VI, AKM Изд., Анкара 2004, с. 452-511

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, C. VII, AKM Изд., Анкара 2006, с. 684-703

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, C. VIII, AKM Изд., Анкара 2007, с. 54-87, 224-248, 440-446, 639-641, 709-717, 894-943.

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaş Destanları, Oğuz Kağan ve Dede Korkut Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma", **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi,** Şubat, H. 242, Истанбул 2007, c. 41–44.

ЙЫЛМАЗ, Метин, "Çuvaşlarda Anlatılan Keloğlan (Kukşa İvan/Yĭvan) Masalları", **Türk Dünyası Araştırmaları,** 179**,** Истанбул 2009, c.145-180.

ЙЫЛМАЗ, Метин, Юхма Мишши, **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Çuvaş Edebiyatı**, KB Изд. Анкара 2003.

ШЕНГУЛ, Абдуллах, "Çuvaşlardaki Bazı Törenlerin Anadolu'daki Törenlerle Karşılaştırılması", **Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslar arası Bilgi Şöleni, Elazığ, 18-20 Mart 1999, Bildiriler***,* AKM Изд., Анкара 2000, c. 313-329.

ЭРСОЙ, Фейзи, **UlĭpHalapĭsem Metni Esasında Çuvaşçada İsim**, Анкара 2000, Gazi Üniversitesi. (Неопубликованная диссертация)

ЭРСОЙ, Фейзи, Çuvaş Türkleri, **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi***,* C. V, AKM Изд., Анкара 2002, c. 106-301.

ЭРСОЙ, Фейзи, "Çuvaş Bilmeceleri", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi***,* Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'a Armağan, Bahar, № 13, Анкара 2003, c. 367-379.

ЭРСОЙ, Фейзи, "Yumart, G. F. ; Ulĭp Halapisem, Çĭvaş KinekiİzdatelʻstvI, Şupaşkar, 1993, 286 s.", **Millî Folklor Dergisi,** Bahar, № 57, Анкара 2003, c. 158-160.

ЭРСОЙ, Фейзи, "Çuvaş Türkleri", **Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi**, C. V, AKM Изд., Анкара 2004, c. 106-131

ЭРСОЙ, Фейзи, **Çuvaş Alp Hikâyeleri Ulĭp Halapisem**, TDKY, Анкара 2009.

ЭРСОЙ, Фейзи, "Çuvaş Alp Hikâyelerinde Düşman Tipolojisi", **Dede Korkut Ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslar arası Sempozyumu***,* 25-28. Ekim. 2010, Lefkoşa-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti 2010 (Неопубликованный доклад).

Юдже, Нури, "Einige Bemerkungen über tschuwaschische Sprichwörter", **ZDMG**, 130/3, Виэсбаден 1980, c. 453-457.

Юдже, Нури, "Çuvaşça İle Türkiye Türkçesi Arasındaki Münasebetler" **(I) I. Millî Türkoloji Kongresi, Истанбул 6. -9, Şubat 1978, Истанбул. —Birinci Millî Türkoloji Kongresi - Tebliğler** -, Истанбул 1980, c. 51-54.

Юдже, Нури, "Çuvaş Folklorunda İslamî Unsurlar", **II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Genel Konular,** C. I, Miili Folklor Araştırma Dairesi Изд., Анкара 1982, c. 323-327.

Юдже, Нури, "Türk Şivelerindeki Ata Sözlerinde Uygunluk", **Faruk Kadri Timurtaş'a Armağan, Türk Dünyası Araştırmaları,** S. 27, 1983, c. 263-268.

Юдже, Нури, "Coğrafya, Tarih, Halk Bilgisi, Dil ve Edebiyat Bakımından Çuvaşlar", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten***,* Анкара 1994, c. 205-229.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.385-404 , TURKEY

NEVVAB TEZKİRESİNDE ŞAİR VE ESER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Ömer BAYRAM[*]

ÖZET

Mir Möhsün Nevvab (1833-1919) Azerbaycan edebiyat tarihinde önemli yere sahip şahsiyetlerden biridir. O, tezkire yazarlığı, şairlik, ressamlık, müzik araştırmacılığı, eğitimcilik gibi yönleri ile Azerbaycan'ın kültür ve sanat hayatına hizmet etmiştir. Mir Möhsün Nevvab, yazdığı tezkireye kendi adını vermiştir. Tezkire-i Nevvab adlı eser, Azerbaycan'ın Karabağ bölgesi şairleri hakkında bilgi vermektedir. Yazar, tezkiresini iki kısma ayırmıştır: Birinci kısma, tezkirenin yazıldığı tarihte vefat etmiş şairleri, ikinci kısma ise hayatta olan ve birlikte şiir meclisi oluşturdukları şairleri almıştır. Nevvab, tezkiresinde, şairlerin fiziksel özellikleri, meslekleri, eğitimleri vb. hakkında ve eserlerinin muhtevası, şiirlerinin durumu hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Makalede, Nevvab'ın bu değerlendirmeleri incelenecektir.

Anahtar Sözler: Tezkire, Azerbaycan Edebiyatı, Nevvab, şair, şiir.

ABOUT POET AND WORK EVALUATIONS IN NEVVAB'S TEZKIRE

ABSTRACT

Mir Möhsün Nevvab (1833-1919) is one of the important personalities in the Azerbaijan literature history. Nevvab, served Azerbaijan's cultural and artistic life as a tezkire author, poet, painter, music researcher and educator. Mir Möhsün Nevvab, gave his own name to his tezkire. Tezkire-i Nevvab, gives information about the poets of the Azerbaijan Karabakh Region.

The author has dedicated his Tezkire into two parts: In the first part, he wrote about deceased poets who weren't alive at the time of Tezkire, in the second part, he wrote about the poets who was alive and from the same poet society. In this writing, Nevvab evaluated not only physical characteristics, professions, educations etc. of poets but also content and status of their poems. In this article Nevvab's reviews will be studied.

Key Words**:** Tezkire, Azerbaijan Literature, Nevvab, poet, poetry.

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: obayram@hotmail.com

Giriş

Nevvab Tezkiresi, Mir Möhsün Nevvab tarafından 1891-1892 yıllarında Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde bulunan Şuşa şehrinde yazılmıştır. Nevvab, bu şehirde bulunan iki edebî meclisten birini idare etmiştir. Meclis-i Ferâmuşân yani Unutulanların Meclisi adı verilen bu meclise yaklaşık 40 şair iştirak etmekteydi (Qarayev 2010: 200). Düzenli olarak meclise katılamayanlar, memleketlerinden mektup yazarak klasik tarzda yazdıkları şiirleri Nevvab'a ulaştırıp meclisteki şairlerin beğenisine sunmaktaydı.

Mir Möhsün Nevvab, hem kendi meclisindeki hem de Meclis-i Üns'teki faaliyetleri takip ettiği için Şuşa ve çevresindeki bütün şairleri tanıma imkânına sahipti. Ayrıca başka memleketlerden Şuşa'ya gelen yabancı şairler de mutlaka Nevvab ile tanışıyor, şiirlerini ona takdim ediyordu. Böylece Nevvab, pek çok şair ve onların eserlerinden haberdar olma imkânına sahipti. Nevvab, tezkiresinin giriş kısmında "*bu güzel devirde, mübarek 1309 (1891) yılında, din kardeşlerimden ve samimî din adamlarından bazıları şöyle arzu ettiler ki tarihin sayfalarında bir yadigâr olarak kalması için Karabağ şairlerinin adları, onların hayatları, bir tezkireye toplanıp tertip edilsin ve yüksek liyakat ve beceriye mâlik olmayan ben (Nevvab) onların güzel adlarını zamane âkilleri ve devir ârifleri için yadigâr koyayım*" (Mir Möhsün Nevvab 1998: 7-8) diyerek eserini yazma sebebini açıklamıştır.

Müellif, tezkiresinde pek çok şairin biyografisine, onların Farsça ve Türkçe şiirlerinden örneklere yer vermiştir. Nevvab, şairlerin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verirken, onların karakterleri, dış görünüşleri, sanatkârlıkları, eserleri, şiirlerinin özellikleri hakkında kendi yorumlarını da katmış, bazıları hakkında hükümler vermiştir.

Bu çalışmada, Nevvab'ın kendi tezkiresinde şair ve eser üzerine yaptığı değerlendirmeler irdelenecek, müellifin yaptığı bu değerlendirmeler alt başlıklarına ayrılarak incelenecektir.

1.Mir Möhsün Nevvab

Mir Möhsün Nevvab, 1833 yılında Karabağ'ın Şuşa şehrinde doğmuştur. Babasının adı Hacı Mir Ahmed Ağamirzade'dir. İlk eğitimini, dinî bilgilerin de öğretildiği mahalle mektebinde almış ve burada Arapça ve Farsçayı öğrenmiştir (Qarayev 2010: 211). Nevvab, daha sonraki yıllarda Doğu edebiyatından, İran klasiklerinden pek çok eseri okumuş ve derin bir edebî birikim elde etmiştir. O, ilk şiirini 13 yaşında yazmıştır. Şiirin adı "Semaverin Tarifi"dir. Nevvab, ilk evliliğini 29 yaşındayken Hanım adlı bir kadın ile yapmış, ancak eşi genç yaşta vefat etmiştir. O, ikinci evliliğini Mina hanımla yapmış, bu evlilikten iki kızı ve bir oğlu olmuştur. Nevvab, 24 yaşında akciğer hastalığına, 50 yaşında astım hastalığına yakalanmış ve güçlüklerle dolu bir hayat yaşamıştır (Hacıyeva 2004: 41-42).

34 yaşına gelince, Molla Abbas Cavanşir adlı âlimden Heyet, Reml ve Nücum ilimlerini tahsil etmeye başlamış, kendisini hem edebî hem de ilmî bakımdan yetiştirmiştir. O, 1890'lı yıllarda kurduğu, yeni tarzda eğitim veren okulda, çocuklara hem pozitif bilimleri hem de din bilimlerini öğretmeye başlamıştır. Ayrıca, bu okulda okutulan bazı ders kitaplarını da kendisi yazmıştır.

Nevvab'ın asıl mesleği öğretmenlik olmakla birlikte, o, klasik tarzda şiirler yazan bir şair ve pek çok konuda kitap yazan bir yazardır. Hatta Nevvab, kendi evinde litografya usulü ile çalışan bir matbaa da kurmuş, burada kendisinin ve başkalarının kitaplarını basmıştır (Qarayev 2010: 212).

Mir Möhsün Nevvab'ın eserleri: 1.Ziya'ü'l-Envar, 2.Kifayetü'l-Etfal, 3.Mezamir, 4.Şemsü'l-Hidaye, 5.Bahru'l-Hüzen, 6. Kenzü'l-Mühen, 7.Divan-ı Farisî, 8.Batılü's-Sihr, 9.Nurü'l-Envar, 10.Vuzuhü'l-Erkam, 11.Pendname, 12.Keşfü'l-Hakika, 13. 1905-1906 Yıllarında Ermeni-Müslüman Meselesi, 14.Tezkire-i Nevvab.

Nevvab, yaşadığı dönemde yayımlanan süreli yayınları da alarak devrin siyasî ve edebî hareketlerini yakından takip etmiştir. O, Molla Nasreddin dergisini, Bakü'den Ekinci, Tiflis'ten Ziya, Ziya-yı Kafkasiyye, Keşkül gazetelerini, Hindistan'dan Hablü'l-Metin dergisini getirterek okumuştur (Qarayev 2010: 227).

Nevvab, 3 Ocak 1919 tarihinde verem hastalığından Şuşa'da vefat etmiştir. Kabri, Şuşa'dadır. 1960 yılında, UNESCO tarafından kabrinin üstüne bir abide yaptırılmıştır (Hacıyeva 2004: 44).

2.Tezkire-i Nevvab

Mir Möhsün Nevvab, Tezkire-i Nevvab adını verdiği eserini Farsça olarak, 1891 yılında yazmaya başlamış ve 1892 yılında bitirmiştir (Bayram 2005: 12). Ancak daha sonra yeri geldikçe tezkireye aldığı şairlerle ilgili bilgileri eklemeye devam etmiştir. Bazı şairlerin vefat tarihi 1892 tarihinden sonra da tezkireye eklenmiş ve bu tür bilgileri kaydetmek için, müellif boş sayfalar bırakmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 4). Nevvab, tezkiresine, Karabağ bölgesinde yaşayan şairleri almıştır (Semedova 2003: 75-79). Tezkire, bu yönüyle bölgesel bir özellik gösterir (İsen 1997: 32). Nevvab, tezkiresini, sistem olarak iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölüme, tezkiresini yazdığı tarihte hayatta olmayan 31 şairi, ikinci bölüme ise tezkiresini yazdığında sağ olan 56 şairi almıştır. Müellif aslında, tezkiresine üçüncü bölümü eklemeyi de planlamış ve buraya Karabağ bölgesi dışındaki Şirvan, Gence, İrevan, Ordubad, Derbend, Badikube (Baku), Guba, Laçın, Lenkeran ve Kafkas bölgelerinde yaşayan bazı şairlerin adını liste şeklinde yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 548-556). Ancak müellif, bu bölümü tamamlayamamıştır.

Nevvab Tezkiresi, tezkirecilik geleneği bakımından orijinal bir özellik göstermektedir. Nevvab, tezkiresini yazarken, şairlerden, kendi otobiyografilerini ve şiirlerinden örnekleri, el yazıları ile yazıp göndermelerini istemiştir. Kendisine gelen bu metinleri de tezkiresine aynen almıştır. Bu yönüyle tezkire, İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Son Asır Türk Şairleri (Kemalü'ş-Şuara) adlı eserini hazırlarken başvurduğu yöntemin ilk örneği sayılabilir (İnal 1999). Tezkirenin bir diğer özelliği "antolojik tezkire" özelliği göstermesidir (İsen 2010: 87). Bu tip tezkirelerde kısa şekilde biyografi verilmekte, daha sonra şiir örneklerine geçilmektedir (Kılıç 2010: 22).

Nevvab Tezkiresi, her ne kadar antolojik bir tezkire özelliği gösterse de hakkında bilgi verdiği şairlerle ilgili yaptığı değerlendirmeler, bu şahsiyetlerle ilgili çalışma yapan günümüz araştırmacılarına ışık tutacak niteliktedir.

Tezkire, Nevvab tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmada, tezkirenin 1995 yılında Ekrem Bağırov, Nizami Meherremov, Kamil Allahyarov ve Ferruh Fermanov tarafından Farsçadan Azerbaycan Türkçesine yapılmış tercümesi esas alınmıştır.

3.Tezkirede Şair ve Eser ile İlgili Değerlendirmeler

3.1. Biyografik Bilgi ve Değerlendirmeler

3.1.1. Şairin Kimliği

3.1.1.1. İsim, Unvan, Lakap, Mahlas

Nevvab, tezkiresinde şairlerin adlarını daha çok baba ve dedelerinin adlarını zikrederek ifade etmiştir: "*Samed Bey, merhum Esed Beyin oğlu olup Kasım Bey Zakir'in torunu, Abdulla Bey Asi'nin kız kardeşinin oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 175).*" Eserde, bir şairin lakabı olarak "Sagarî" gösterilmiştir. Aslında Sagarî o kişinin mahlasıdır: "*Molla Zeynelabidin'in lakabı Sagarî'dir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104)*." Çoğu şairin mahlasını kısa bir ifade ile net bir şekilde söylemiştir: "*Molla Penah Vakıf'ın mahlası Vakıf olmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 12), Kerbelayi Safi'nin mahlası Valeh'dir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35), Mirza Muharrem Hacı*

oğlunun mahlası Mariz'dir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 46), Kasım Beyin mahlası Zakir idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49)" şeklinde ifade edilmiştir.

Nevvab, bir şairin mahlasını söylerken esmer rengi sebebiyle böyle bir mahlas aldığı şeklinde bir açıklamaya girmiştir: "*Meşedi Murtaza, esmer yüzlü, köse, zayıf bünyeli birisidir. Bu sebeple de Ru-siyah mahlasını kullanmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 529).*" Nevvab, bir edebî meclisi yönettiği ve çevresinde üstad olarak tanındığı için bazen şairlere mahlas vermiştir. Mesela, Mirza Hasan için bir mahlas seçtiğini, ancak şairin bu mahlası kullanmadığını ifade eder: "*Ben onun için Kaşifi mahlasını seçtim. Lakin mahlası yoktur. Şiirlerini Hasan adıyla yazar (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200).*" Mahlasını değiştiren şairler de vardır: "*Abdul, Mahlası Rehzen'dir. Ancak şimdi mahlasını değiştirip Şahin mahlasını kullandığını söylüyorlar (Mir Möhsün Nevvab 1998: 464).*" Tezkireye, biyografisini kendi el yazısı ile gönderen şairler, burada kendi mahlaslarını da net bir şekilde ifade etmişlerdir: "*Bunları yazan Cafer mahlaslı Cafer Hacı Seyyid Kasımoğlu Karabağı'dir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 437).*" Şiirlerinde bazen adını, bazen de mahlasını kullanan şairler de vardır: "*Ahund Molla Abbas ise şiirlerini kah Abbas, kah da Cavanşir adı ile söylemiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81).*" Nevvab, mahlas kullanmayan şairleri de açıkça ifade etmiştir: "*Abdulla Bey, şiirleri kendi adıyla yazar, mahlası yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 402). Meşedi Mahmud Beyin mahlası yoktur, şiirlerini kendi adıyla söylemektedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 404). Mirza Süleyman, şiirlerini kendi adıyla yazar, mahlas kullanmaz (Mir Möhsün Nevvab 1998: 447).*"

3.1.1.2. Mekân(Şairin Doğduğu, Bulunduğu, Öldüğü Yerler)

Nevvab Tezkiresi, Karabağ bölgesi şairlerini ele aldığı için tezkirede zikredilen mekân ile ilgili kavramlar daha çok Karabağ ve onun şehirleridir. Nevvab, şairlerin nerenin ahalisinden olduklarını ve doğum yerlerini şöyle ifade etmiştir: "*Abdulla Bey, Karabağ ahalisindendir. 1256 (1841)'de Karabağ'ın Şuşa şehrinde doğmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 85). Kanber Ahmed oğlu, Gülablı'dandır. Ve orada doğmuştur. Gülablı, Karabağ'ın Şuşa şehrine bağlı bir köydür (Mir Möhsün Nevvab 1998: 42). Mirza Muharrem Hacı oğlunun aslı Güvendük'tendir. Ancak Karabağ'ın Şuşa şehrinde doğmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 46).*"

Nevvab, tezkiresinde kendi biyografisini de vermiştir. Burada, kendi doğum yerini kaydetmiş ve dedesinin türbesinin bulunduğu yeri tarif etmiştir: "*Nevvab 1249 (1833) yılında Şuşa şehrinde doğmuştur. Merhum Mir Fasih'in, Şuşa şehrinin güney tarafında türbesi bulunmaktadır ve bu türbe şehir halkı tarafından ziyaretgâh olarak kabul edilmektedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 236).*" Bazı şairlerden bahsederken doğum yerleri veya başka bir bilgiye değinilmemiş sadece o yörenin ahalisinden oldukları söylenmiştir: "*Kerbelayi Safi, Karabağ'ın Gülablı köyünün ahalisindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Mirza Hüseyin Salar, Karabağ'lıdır, Şuşa şehrinin Hacı Yusuf mahallesindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119).*" Bir şairin doğum yeri ile yaşadığı yer farklıysa Nevvab bunu belirtmiştir: "*Kasım Beyin doğduğu yer, Hızrıstan (Hındırıstan) köyüdür. Yaşadığı yer ise Şuşa kalesidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49).*" Nevvab, kendisinden bazı ilimleri öğrendiği Ahund Molla Abbas'ın İran'ın Kürdüstan eyaletinde tahsil aldığı ve yine oraya döndüğü bilgisini verir: "*Ahund Molla Abbas, Kürdüstan şehrinde tahsil almıştır. 1284 (1867) yılında Şuşa şehrine gelip ders vermeye başladı. Yukarıdaki tarihten üç yıl sonra yine Kürdüstan'a gitti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81).*" Başka şehirlere gidip yerleşen şairlerin mekân değişikliği de tezkirede vurgulanmıştır: "*Mirza Necefkulu, Karabağ halkından olup Şuşa'da doğmuştur. Bir kaç yıl önce ailesiyle birlikte Tebriz'e göçmüştür. Orada evlenerek çoluk çocuğa karışmıştır. 8 yıl önce, yeniden Karabağ'a yerleşmiştir. Şimdi Şuşa'dadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 418). Abdul, 10 yıl önce Rusya tarafına gitti ve hala orada ömür sürmektedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 464).*"

Tezkirede, Karabağlı olmayan şairler hakkında da mekânla ilgili bilgiler verilmiştir: "*Molla Penah Vakıf, Gence şehrine bağlı Gazag'ın Şemseddin ahalisindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 11). Balaca Ağa Han Karadaği, 1220 (1804) yılında Karadağ'dan gelerek Karabağ'a yerleşmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166). Mirza İbrahim Seba, onun aslı Bayezid memleketindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95).*"

3.1.1.3. Zaman

Tezkirede zaman kavramı bazı bilgileri vermek için kullanılmıştır. Bunların başında şairin doğum tarihi veya yaşının belirtilmesi gelmektedir. Bundan sonra şairin vefatı, çağdaşı olduğu şair veya devlet büyükleri, tahsil aldığı zaman gibi bilgiler verilmektedir.

Nevvab, tezkiresinin hem birinci hem de ikinci bölümünde, tarihleri daha belirgin hale getirmek için, o devirde, yakın memleketlerin başında bulunan padişahlar hakkında bilgi vermiştir: "*Birinci bölümde isimlerini söylediğimiz şairler; Ağa Mehemmed Şah Kacar, ondan sonra Feteli Şah, Mehemmed Şah zamanında yaşamışlardır. Her üç padişah da Kacarlar sülalesinden olup İran'da şahlık etmişlerdir. Rusya ülkesinde ise Nikolay Nikolayeviç, Aleksander Nikolayeviç, Aleksander Aleksanderoviç birbirinin ardınca çarlık tahtında bulunmuşlardır. Bu sırada Rum-Osmanlı ülkesinde Sultanlar sultanı Sultan Mahmud Han, ondan sonra Sultan Mecid Han ve Sultan Aziz Han padişah olmuştur.*

Önceleri Karabağ, Penah Hanın ve ondan sonra İbrahim Halil Hanın hükmü altında idi. Ondan sonra Rus çarı Karabağ'ı ele geçirdi ve Karabağ hanlığının yönetimini şanlı Mehdikulu Han bin İbrahim Halil Han Cavanşir'e verdi.

İsim ve hayatlarından bu tezkirenin 2. kısmında bahsettiğimiz şairler, şimdi İslam tarihi olarak 1309, Rum-Rus tarihi olarak 1892 yılıdır, İran tahtında Nasreddin Şah bin Mehemmed Şah Kacar devri şairleridir. Rus ülkesinde imparator III. Aleksander Aleksanderoviç'tir. Osmanlı memleketinde ise kara ve denizlere hükmeden Sultan Abdulhamid Han bin Sultan Mecid Han'dır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 147-148)."

Doğum tarihiyle ilgili en net bilgi verilen şair, Miriş mahlasıyla şiirler yazan Nevvab'ın oğludur: "*Mir İbrahim, 28 Rebiü's-sani 1288 yılında, güneş doğduktan 3 saat 52 dakika sonra Sünbüle burcunun 9. derecesinde doğmuştur. Yukarıda zikredilen tarihte yaşı 21 civarındadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 428).*" Bunun dışında müellif, kendi doğum tarihini ve başka bir kaç şairin daha doğum tarihini vermiş, diğer şairlerin doğum tarihlerine değinmemiştir: "*Nevvab, 1249 (1833) yılında Şuşa şehrinde doğmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 236). Cenap Ahund Molla Celal, 1277'de doğmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 367).*"

Zaman ile ilgili diğer bilgilerde, bir hanın, hanlık zamanı ile eşleştirme, başka bir şair ile muasır olduğunu vurgulama, başka bir şairden önce yaşadığını zikretme, tezkireyi yazdığı sıradaki yaşını tahmini bir rakamla vurgulama, çocukluk dönemi ile ilgili bir bilgiyi aktarma gibi yöntemlerin kullanıldığını görüyoruz. "*Molla Penah Vakıf, İbrahim Halil Han Cavanşir'in hanlığı devrinde Şuşa kalesine (M. 1766) gelmiştir. Molla Penah Vakıf, 1801'de sağ imiş (Mir Möhsün Nevvab 1998: 12). Mirza Veli Vidadi, Molla Penah Vakıf'la muasırdır. Vefat ettiğinde yaklaşık 80 yaşındaydı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 31). Kerbelayi Safi, 1250 yılında sağ idi. Kerbelayi Abdulla Canı oğlu ile muasırdır. Yukarıdaki tarihte yaklaşık 70 yaşındaydı. Kanber adlı bir şair de onunla muasır olmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Abdulla Canı oğlu, 1255 (1839) da sağ idi ve tahminen 50 yaşındaydı. 1259 yılında vefat etti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Yusuf Koca Karabağı, Vakıf'tan ve birinci bölümde adları geçen şairlerden önce yaşamıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 45). Kasım Bey Zakir, 1259 yılında sağ idi ve ben onu gördüğümde yaklaşık 55 yaşındaydı. 1271'de vefat etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Mehemmed Ali Bey Mahfi, Şimdi 1309 (1890) yılıdır. O da iki ay önce rahmetli oldu. Yaklaşık 70 yaşında idi (Mir Möhsün*

Nevvab 1998: 141). İbrahim Bey Azer, çocukluğunun ilk yıllarında Mehdikulu Han Cavaşir tarafından eğitilmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 117)."

Nevvab, tezkiresinde şairlerin kendi otobiyografilerine de yer verdiği için şairler, kendileri ile ilgili bazı zamanları burada daha teferruatlı anlatmışlardır. Mesela, Meşedi Eyyub Baki, "*17 yaşında evlendim. Şimdi 25 yaşındayım (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379).*" şeklinde yaşı ile ilgili bilgileri vermektedir. Ayrıca, "*Bunları yazan Cafer mahlaslı Cafer Hacı Seyyid Kasımoğlu Karabaği, 1255 yılında Şuşa kalesinde doğmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 437). Şaki Abdal, şimdi 1309 yılının Rebiü'l-evvel ayının 20'sidir. Yaşım 50'ye yakındır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 489).*" diye şairler kendileri hakkında bilgiler vermişlerdir.

3.1.1.4. Soy, Aile ve Akrabalık

Tezkirede, şairin soy, aile ve akrabalık durumları ile ilgili değerlendirmelerde şairin babası, kardeşi, kardeşinin oğlu gibi akrabalık ilişkileri üzerinde durulmuştur. Şairin, soylu bir aileye mensup olması vurgulanmıştır. Mesela, "*Cenap Kinyaz Mehdikulu Han, Lezkiyye (Lezgi) ahalisinin neciplerinden sayılan yüce rütbeli Kinyaz Hasay Han'ın oğludur. Onun Cengiz Han'ın soyundan geldiği rivayet olunmaktadır. Bu husus Han'ın mühründeki yazıda da belirtilmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 156). Mir Hasan Ağa, Seyyid Hüseyin Ağanın oğludur. Karabağ'ın sevilen ve necip ayanlarındandır. Annesi Mehdikulu Han Cavanşir'in kızı muhtereme Hurşid Banu Beyim Natevan'dır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 160). Kasım Bey, Karabağ'ın beyzadelerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Cenap Balaca Ağa, babası Hasan Ali Ağa ile aynı ismi paylaşmakta olup mahlası Han Karadağı'dir. Asılları İran'ın Karadağ bölgesindeki soylu bir ailedendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166).*"

Tezkirede bazı şairlerin babaları hakkında da bilgi verilmiştir: "*Kerbelayi Abdulla, Canı'nın oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Mirza Hasan, Mirza Cafer'in oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 70). Mirza Fatma, Mirza Bey Baba Aliyarbeyzadenin sevgili kızıdır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 161). Hurşid Banu Beyim, rahmetli Mehdikulu Han ibn İbrahim Halil Han ibn Penah Han Cavanşir'in kızıdır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 150). Karabağ'ın önceki hâkimi merhum Caferkulu han, Mehemmed Hasan ağanın oğlu, o da rahmetlik İbrahim Halil hanın oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60). Mir İbrahim, Mir Möhsün Nevvab'ın oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 428)*." Tezkire müellifi, kendi baba ve dedelerinin adlarını da zikretmiştir: "*Mir Möhsün Nevvab bin merhum Mir Ahmed bin Mir Ferzend bin Mir Fasih bin Mir Sabur'dur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 236).*"

Tezkirede, iki şairin annesi hakkında bilgi verilmiştir: "*Kinyaz Mehdikulu Han'ın annesi muhtereme Hurşid Banu Natevan'dır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 156). Abbas Bey, Hasan Bey oğlu, Karabağ Şuşa'sına bağlı olan Perioğlular'dandır. Annesinin adı Peri olduğu için onu Perioğlu diye çağırıyorlardı. Kendisi Karabağ beylerinden idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 137).*"

Kasım Bey Zakir'in torunları genellikle bu yönleri vurgulanarak tezkirede ele alınmıştır: "*Abdulla Bey Ali bey oğludur. Kasım Bey Zakir Hındırıstani'nin torunlarındandır. Onun bacıoğlu maarifperver Meşedi Samed Bey onun tarihini şu beytlerle demiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 85). İbrahim Bey Azer, Abdulla Bey Asi'nin ağabeyi, Kasım Bey Zakir'in torunudur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 117). Bahış Bey, Behram Bey Fedai'nin kardeşi, Asi'nin kız kardeşinin oğlu ve Zakir'in torunudur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 471). Samed Bey, merhum Esed Beyin oğlu olup Kasım Bey Zakir'in torunu, Abdulla Bey Asi'nin kız kardeşinin oğludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 175).*"

Tezkirede kardeşleri hakkında bilgi verilen şairler de vardır: "*Mirza Hakverdi, merhum kadı Mirza Abdulkasım'ın kardeşidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 97). Hudadad Bey Ali Bey oğlu, Asi'nin kardeşidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 146). Fahir'in hayatı hakkında malumat elde*

edemedim. Sonradan öğrendim ki Süleyman ibn Hüseyin Ali ibn Meşedi Murad'dır. Ağa Abdul Rehzen'in abisidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 488)."

Tezkirede bazen bir şairden bahsedilirken onun babası hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte ve meşgul olduğu iş söylenmektedir. Tezkire yazarı, babasını tanıdığı bir şairi şu şekilde tanımlamaktadır: "*Denildiğine göre Kerbelayikulu Harrat Yusufi'nin babası, Mehemmed İbrahim Han Cavanşir devletinin nağara (def) çalıcısı olmuştur. Ben onu gördüm. Eğlence meclislerinde nağara çalardı, oyunbaz idi, pazarda tellallık ederdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 115).*"

3.1.1.5. Evlilik ve Çocuk Durumu

Tezkirede, müellifin kendisi ile beraber 4 şairin evliliği ile ilgili bilgi verilmiştir: "*Ben, Mir Möhsün Nevvab, 29 yaşında evlendim (Mir Möhsün Nevvab 1998: 238).*" Kendi otobiyografisini tezkire yazarına gönderen Meşedi Eyyub Baki, "*17 yaşında evlendim (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379)"* şeklinde evliliği hakkında bilgi vermiştir. Müellif, "*Meşhedi Nesir Karabağı, ilk gençlik yıllarında ticaret amacıyla Şiraz'a gitmiş ve orayı beğendiği için evlenerek oraya yerleşmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 373). Mirza Necefkulu, bir kaç yıl önce ailesiyle birlikte Tebriz'e göçmüştür. Orada evlenerek çoluk çocuğa karışmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 418).*" şeklinde bu iki şairin evliliğine değinmiştir.

3.1.1.6. Vefat Kaydı

Vefat kayıtları, şairin ölümü ile ilgili bilgi vermenin yanı sıra, tezkire müelliflerinin ölüm hadisesine bakış açılarını vermesi, daha geniş ifade ile bizim kültürümüzde, bu dünyadan ahirete göçmenin değişik şekillerde ifade edilmesi yönüyle bir orijinallik içerir. Tezkirelerde, doğum hadisesinin aksine şairlerin ölüm tarihleri, ölüm yerleri, ölüm şekli ve sebepleri, mezarının yeri, vefat anındaki son meslekî durumları imkânlar ölçüsünde aydınlatılmaya çalışılmıştır (Kılıç, 1998: 142). Tezkireciler, bazen şairin vefatı için yazılmış tarih beyitlerinden de istifade etmişlerdir (Çapan 1993: 136).

Nevvab, tezkiresinde bazı şairlerin ölümlerini kısa bir ifade ile "vefat etti, rahmetli oldu, Allah'ın rahmetine gitti, ömrü vefa etmedi, dünyadan göçtü" şeklinde ifade etmiştir: "*Kanber Gülablı, öğrendiğime göre yaşı seksene yaklaştığında vefat etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 42). Mirza Mehdi Bey Allah'ın rahmetine gitmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 58). Caferkulu Han, Allah rahmetine gitti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60). Ahund Molla Abbas, gurbette rahmetli oldu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81). Abdulla Bey Asi'nin ömrü vefa etmedi. Yoksa şairlik için lazım olan her şey onda var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 85).*" Mirza Hüseyin Salar'ın ölümüne sebep olan hastalık da söylenmiştir: "*O, vodyanka (karnın su toplaması) hastalığı ile dünyadan göçtü (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119).*"

Nevvab, tezkiresinde, Molla Zeynelabidin Sagarî'nin vefatını edebî bir dille ve ayrıntıları vererek anlatmıştır: "*Bu dünya ancak hadiseler sahnesi olduğundan 1271 (1854)'te güneşin batmasına üç saat kala şiddetli yağmur başladı. Merhum Molla Zeynelabidin Sagarî, misafirleri ve sohbet arkadaşları için çay hazırlamakla meşgul idi. Birden yıldırım o biçareye isabet etti ve derhal canını cihanı yaratana emanet etti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104).*" Şairlerden Kinyaz Mehdikulu Han-ı Sani'nin vefatı anlatılırken, şairin mahlasıyla ilgi kurulmuş ve "*Onun mahlası Vefa'dır. Ancak ömür ona vefa etmedi. 26 Cemaziye'l-evvel 1318 (5 Eylül 1900) tarihinde rahmetli oldu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 156).*" denmiştir.

Tezkirede, katledilen şairlerle ilgili bilgiler de verilmiştir: "*Abbas Bey, 70 yaşında idi. Yukarıdaki tarihten 5 yıl önce kendi köylerinde, onu ansızın tüfek kurşunu ile vurdular. Katili malum olmadı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 137).*" Kerbelayi Mehemmed'in katledilmesinin sebebi, nasıl katledildiği anlatılmıştır: "*Kerbelayi Mehemmed, 1309'un mübarek Ramazan ayında Araz'ın*

kenarında eşini ve kayınvalidesini öldürüp kaçmıştır. Kayınbiraderi onu takip etmiş, yakalamış. Kollarını ve başını kesmiş. Cesedi ortalıkta kalmış. Nihayet birisi onu defnetmiş (Mir Möhsün Nevvab 1998: 463)."

Molla Penah'ın nasıl katledildiği konusunda Nevvab, uzun uzadıya bilgi vermiş, bir bakıma onun ve oğlunun katlini, tezkiresinde hikaye etmiştir: "*Molla Penah'ın ömür kağıdına mühür vurulmasına yani öldürülmesine hükmetti. Hizmetçiler Molla Penah'ın evine gelip Mehemmed Bey seni çağırıyor dediler. O da çaresiz bir şekilde oğlu Ali Ağa ile birlikte hizmetçilerin önüne düşüp yola koyuldu. Hacı Azim adındaki köprüye ulaştılar. Molla Penah istedi ki Mehemmed Beyin evine doğru gitsin. Hizmetçiler dediler ki köprüden geç ve biz nereye gidiyorsak sen de oraya git. Molla Penah dedi, Mehemmed Beyin evi aşağıdadır. Hizmetçiler, sözü uzatma ve bizimle gel, dediler. Köprüyü geçince Molla Penah, oğluna bizi nereye götürüyorlar dedi. Oğlu da ona, bir zamanlar senin milleti gönderdiğin yere demiş. Oğlunun babasına işaret ettiği şey şuydu: Molla Penah, kudret sahibi olduğu zamanlarda, halkın kusur işleyenlerinden bazılarının yüksek bir dağın başına gönderilmesine sebep olmuştu. Şimdi de o dağa "adam atılan" derler. Molla Penah'ı, şimdi de kabrinin bulunduğu yere getirdiler. Onu oğluyla birlikte öldürmek istediler. Molla Penah feryat edip, bizi öldürmekten başka çareniz olmadığından bari önce beni öldürün ki oğlumun ölümünü görmeyeyim, dedi. O insafsızlar o biçarenin yalvarmasına kulak asmayıp önce oğlunu sonra kendisini öldürdüler ve orada defnettiler. Sonradan kabrinin üstüne taştan ve demirden bir türbe yapılmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 11-12).*"

3.1.2. Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Durum

3.1.2.1. İlmi Durum ve Seviye

Tezkirelerde şairlerin ilmî durumu ve seviyesi üzerine yapılan değerlendirmeler bazen onun şiir sanatındaki başarısını da aydınlatacak özellikler taşır. Nevvab da tezkiresine aldığı şairler hakkında, bu konularda bilgi vermiştir.

Nevvab, kendi hocası Ahund Molla Abbas'ın ilmî durumu hakkında şu bilgileri verir: "*Ben, astronomi, reml, usturlab ve nücum ilmini o cenaptan öğrendim. Astronomi ilmine dair kendisi bir kitap yazmıştı. Bazı riyaziyat kitaplarına Cavanşirî adı ile haşiye de yazardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81).*" Müellif kendi ilmî durumunu da tezkiresinde anlatmıştır: "*7 yaşımdan itibaren ilim öğrenmeye başladım. Zamanın ilimlerinden bazı garip ilimlere özel ilgi duydum. Ömrümü şu ilimleri öğrenmeye adadım: Cifr, remel, usturlap, nücum, musiki, kimya, simya, himya, rimya, limya, vüfuk, havatim, şairlik, ressamlık. Allah'ın yardımı ile üç yıl önce ruh çağırma ilmini de öğrendim (Mir Möhsün Nevvab 1998: 236).*"

Tezkirede, Kerbelayi Abdulla'nın ilmî durumu ve yazmak istediği kitap anlatılmıştır: "*Bazı garibe ilimlere ilgisi vardı. İşittiğimize göre Kimya'yı meşk ediyordu. O vakitler artık bilgi birikimi de var idi. Murtaza'nın "Cifr-i Cami" kitabını yazmak istiyordu. Bu falnamenin cüzlerinden 10 cüz yazmıştı ki fani dünyadan göçtü. Ben o 10 cüzü incelediğimde kendi gözlerimle gördüm ki gerçekten de zahmet çekmiştir. Ama sayfaların çoğunda yanlışlar gördüm (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35).*" Mirza Hakverdi adlı şairin dini ilimleri öğrenmek için başka şehirlere gittiği anlatılmıştır: "*Mirza Hakverdi, gençliğinde bu şehirde ilimle meşgul olmaya başlamış ve bir müddet sonra tahsilini devam ettirmek için dinî merkezlere gitmiştir. Bir müddet tahsil aldıktan ve ilahi-ruhani taleplerin derinliğine varid olduktan sonra merhamet güneşi marifet ufuklarından onun talihine doğdu. Bu hevesi onu terk-i dünya etmeye sevk etti ve saadetin yerleşen noktasına ulaştırıp onu mutlu etti. Ömrünü Allah'a ibadet ve itaatle geçirdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 97).*"

Bazı şairlerin ilmî durumu, kimin yanında ne kadar süre ile ilim tahsil ettiği tezkirede kısa ifadelerle anlatılmıştır: "*Mirza Ali, tanınmış âlim olup tıp ilminde de mahareti var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 48). Behram Bey Fedai, Etik ilminde emsalsizdir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 177).*

Mustafa Bey, Rus ve İslam ilimlerinde iyi derecede bilgi sahibi oldu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 411). Ahund Mirza Celal, Karabağ âlimlerindendir. Kirman'da cenap Hacı Mehemmed han bin Hacı Kerim han bin Zahirü'd-devlet İbrahim han Kacar'ın yanında yaklaşık 10 yıl ilim tahsil etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 367)."

İki şair ise ilmî yönden zayıflığı ile tezkirede söz konusu edilmiştir: "*Abdul'un cüzi bilgisi vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 464). Meşedi Murtaza, fazla bilgili değildir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 529).*"

3.1.2.2. Meslek, Mevki, Geçim Durumu

Tezkirede, meslek, mevki ve geçim durumu ile ilgili bilgiler, benzer konulara göre biraz daha ağırlıklı olarak verilmiştir. Bu bahiste, esnaflık yapan, muallimlikle meşgul olan, avukatlık ve tabiplik yapan ve devlet kademelerinde değişik vazifelerde bulunan şairlerden bahsedilmiştir.

Ticaretle meşgul olan şairler şu şekilde anlatılmıştır: "*Kerbelayi Safi, ticaretle uğraşıyordu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Abdulla Canı oğlu ticaretle de uğraşıyordu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Mirza Hasan, mesleği tacirliktir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200). Memo Bey Memai, mesleği tacirliktir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 216). Hasan Kara Karabaği, ticaretle meşguldür (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421). Meşedi Mahmud Bey, içinde bulunduğumuz 1309 yılında Horasan ve Aşkabat'ta ticaret yapmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 404). Mirza Beybaba, sonra zenginleşti, binalar yaptırdı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 112). Hacı Abbas Agah'ın kervansaray ve dükkanları vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 112).*"

Kadılık, mersiye-hanlık, mollalık (imamlık), cenaze defin işleri yapan şairler şu şekilde ele alınmıştır: "*Mirza Ali, Karabağ'ın Şuşa şehrinde birinci kadı olmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 48). Mirza İbrahim Seba, Karabağ'ın Şuşa ahalisinin molla ve şairlerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95). Mirza Hakverdi, Karabağ'ın Şuşa şehrinin önceki kadısı olmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 97). Molla Zeynelabidin Sagarî'nin sanatı mollalık ve mersiyehanlık idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104). Mirza Necefkulu'nun mesleği mersiyehanlıktır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 418). Molla Mehemmed'in mesleği mollalık ve cenaze işleri ile ilgilenmektir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 498). Molla İbrahim'in mesleği cenaze yıkamak, Muharrem ayında şebih çıkarmak (Kerbela olayını dram şeklinde canlandırmak), şiir yazmaktır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 534). Kerbelayikulu Yusufi, son zamanlarda şebih-gerdanlık (dinî dramlarda rejisörlük) yapıyordu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 115).*"

Rusça bildiği için devlet dairelerinde çalışan şairler de vardır: "*İbrahim Bey Azer, Rusçayı iyi bilirdi ve Rus mahkemelerinde avukatlık yapıyordu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 117). Mirza Hüseyin Salar, çoğu vakit Rus idaresine hizmet ederdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119). Mirza Mariz, önceleri yoksul ve miskin idi. Bir şekilde Rusça ve Farsça'da mahir oldu. Bu şekilde rütbe ve makam sahibi oldu. Rus devletinin sayesinde şeref sahibi oldu. Rus serdarının yanında Tiflis'te ona büyük bir makam verdiler. 45 yaşında bu dünyadan göçene kadar o makamda bulundu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 46).*"

Tezkirede adı geçen şairlerden bazıları, değişik mesleklerle meşgul olmuşlardır: "*Molla İsmail, ilk gençlik yıllarında saraçlık, sonra aktarlık yapmıştır. Şimdi ise molladır. Mesleği çocuklara ders anlatmaktır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 443). Mirza Muhtar'ın meşguliyeti muallimliktir. Çocuklara Rusçayı öğretir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 453). Şaik'in mesleği muallimliktir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 542). Mirza Haydar'ın mesleği tabipliktir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 438). İsmail Bey Daruğe, şehrin darga yönetimi (zabıtalık görevi) onun elindedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 417).*"

Tezkire müellifi Nevvab'ın müzikle de yakından ilgisi vardır. Bu sebeple müzikle meşgul olan şairlere de eserinde yer vermiştir: "*Mirza Sadık, ilk gençlik yıllarında hanendelik yapmıştır. Şimdi merhum Mehdikulu Hanın kızı Hurşid Banu beyimin himayesinde onun yardımlarıyla yaşamaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 408). Meşedi Mehemmed'in güzel sesi vardır. Bazen hanendelik de yapmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 493).*"

Nevvab, bazı şairlerin mesleğini biraz küçümser bir ifade ile anlatmıştır: "*Ali Meded, ilk gençlik yıllarında gece bekçiliği yapardı, tanbur çalardı. Düğünlerde bedaheten şiir söyler, kafiye düzerdi. Onun bununla aşkbazlık ederdi. Ömrünün sonlarında derviş olup pazarlarda kendi şiirlerini okurdu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 138). Hasan Lala'nın mesleği yiyip içmek, düğünlerde irticalen şiir söylemek ve oynamaktır. Def de çalardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 535).*"

Devlet adamlarına yakın olduğu ve önemli görevlerde bulundukları için mevki sahibi olan şairler de vardır: "*Mirza Veli Vidadi, Karabağ'ın önceki valisi merhum İbrahim Han Cavanşir'e yakın idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 31). Molla Penah Vakıf, Hana ve oğluna çok yakın olduğu için hanın çevresindekilerin kıskançlığına maruz kalmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 11). Balaca Ağa Han Karadağı'nin ecdadı, Safevi padişahlarının huzurunda halifeler halifesi makamında bulunmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166). Kinyaz Mehdikulu Han-ı Sani, Rusya devletinde büyük mansıp sahibidir ve yüksek bir maaşı vardır. Rusça ve Farsça bilmektedir. Bir kaç yıl önce Rusya devleti tarafından büyük bir vazife ile Tahran'a gönderilmiş ve İran şahı ile görüşmüştür. Rus-Osmanlı savaşına da iştirak etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 156).*"

3.1.3. Kişilik Yapısı ve Özellikleri

Tezkirede, şairlerin kişilik yapısı, karakteri ve ahlakıyla ilgili bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Müellif, bu değerlendirmelerinde genelde olumlu bir tutum sergilemekle birlikte, zaman zaman da şairlerin eksik ve olumsuz yanlarını söylemekten geri kalmamıştır.

3.1.3.1. Saf Yaradılışlı

Nevvab, iki şairin yaradılışça biraz saf olduğu bilgisini vermiştir: "*Mirza Mehemmed Katib, saf yaradılışlı bir kişiydi. Kim ne derse inanırdı. Çoğu zaman gülmek için, bazı şakacı kimseler, başka kimselerin dilinden ona yalan haberler ulaştırırlardı ki falanca sana böyle demedi, şöyle dedi. Aynı gün veya akşam o biçare günahsız kimseye hiciv yazardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 129). Meşedi Eyyub Baki, saf yaradılışlı bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379).*"

3.1.3.2. Mizaç ve Ahlak

Nevvab, şairlerin mizaç ve ahlaklarını aşağıdaki ifadelerle değerlendirmiştir.

3.1.3.2.1.Hoş Ahval, Geçimli

Tezkireciler, genel olarak pek çok şairi güzel huy ve ahlak sahibi olmaları bakımından överler (Tolasa 2002: 148). Nevvab'ın değerlendirmelerinde kişinin güzel davranışlı ve geçim ehli olması ön plana çıkmaktadır. Bu da tezkire müellifinin, genelde insanlarda özelde ise şairlerde dikkat ettiği özelliği vermesi açısından önemlidir. Müellif yedi şairi bu yönüyle takdire değer bulmuştur: "*İbrahim Bey Azer, hoş ahval bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 117). Mirza Elesker Nevres, etrafındakilerle iyi geçinen, herkese gereken saygıyı gösteren, insanlara yardım eden bir kişidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 188). Ahund Mirza Celal'in kendine has güzel bir yaratılışı vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 367). Meşhedi Nesir Karabağı, çok akıllı, beğenilen, iyi davranışlı ve vakarlı, temkinli bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 373). Hasan Kara Karabağı, güzel ahlaklı biridir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421). Mirza Süleyman, halim, insanlarla iyi geçinen, hoş endamlı bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 447).*"

3.1.3.2.2. İhmalci

Müellif, tezkiresinde, iki şairin ihmalci yaradılışından şikayet etmektedir: "*Balaca Ağa Han Karadağı, Meclis-i Ferâmuşân'ın üyelerinden biri olmasına rağmen, yaşayan bütün Karabağ şairleri büyük hevesle kendi el yazıları ile şiirlerini yazarak bu tezkirede yer alması için bana gönderdikleri halde, (hepsini de buraya yazdım) o, bugün deyip yarın deyip 2 yıl boyunca beni oyalamıştır. Buna rağmen ben, onun aşağıdaki şiirlerini yazdım. Hacı Abbas Agah, işlerinde çok yavaş ve ağırcanlıdır. Şiirlerinden seçip bu tezkirede yer almak üzere bana göndermesi için ona kâğıt göndermiştim. Beni bir yıl bekletti. Ben tekrar tekrar söylemekten yoruldum. Sonunda çaresiz kalarak aşağıdaki şiirleri yazdım (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166).*"

3.1.3.2.3. Cömert

Tezkirede, Natevan'ın cömertliği ve hayırseverliği, "*O her zaman eli açık ve hayır membaı olmuş, hürmetli nesli ve ecdadı gibi ihsanda bulunmuştur. Özellikle 1291 (1872) yılında Şuşa şehri halkı için şehrin batı tarafındaki uzak bir mesafeden çok büyük zorluklarla ve çok para harcayarak içme suyu çektirip şehrin kuzey tarafına ulaştırmıştır. Suyu depolamak için de büyük ve sağlam bir sarnıç yaptırmıştır. Şehir halkının dinlenme ve gezintisi için Cennet gibi bir bahçe yaptırdı. Aynen cennette olduğu gibi ağaçların ve çiçeklerin dibinden gece gündüz su akmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 149).*" şeklinde ve Caferkulu Han'ın cömertliği ise "*her gün onun sofrasında 30-40 kişi karnını doyururdu. Kendisi ne yiyorsa misafirlerine de ondan ikram ederdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60)*" şeklinde anlatılmıştır.

3.1.3.2.4. Şakacı

Tezkirede Meşedi Eyyub Baki'nin şakacı bir yaradılışta olması, "*hoş simalı, şen şakrak, hoş sohbet bir gençtir. Bütün sözleri şakalaşma ile doludur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379)*" şeklinde ifade edilmiştir.

3.1.3.3. İnanç Dünyası

Tezkirede, şairlerin inançları ile ilgili olarak genellikle mezheplerinden bahsedilmiştir. Bir şairin mümin bir kişiliğe sahip olduğundan söz edilmiştir: "*Mirza Veli Vidadi hakkında dedikleri gibi, kendi sözlerinden de bellidir ki o Sünni'dir. Ancak şimdi onun bütün nesli Karabağ'da Şia mezhebindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 31). Ahund Molla Abbas, Şia mezhebinden idi. Bazıları onu sehven avam sayarlardı. Ancak ben emin idim (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81). Molla Sadi, işittiğime göre sıradan halktandır. Sonra bir söylenti yayıldı ki itikadını değiştirip Şia mezhebine geçmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 123). Kerbelayi Elekber, mümin bir kişidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 521).*"

3.1.3.4. Şahsiyet Zenginliği ve Olgunluğu

Tezkire yazarlarının şairler ile ilgili olumlu değerlendirmelerde bulunduğu bahislerden birisi, şahsiyet zenginliği ve olgunluğu ile ilgili kısımdır. Mir Möhsün Nevvab da eserinde beş şair hakkında bazı olumlu kanaatlerini bildirmiştir: "*Molla Penah Vakıf, zarafet sahibi olmuştur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 12). Mirza Mehdi Bey vakarlı, nükteli ve akıllı bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 58). Mehemmed Ali Bey Mahfi, zamanın âriflerinden sayılırdı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 141). Mirza Hasan, kusursuz bir şahıstır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200). Memo Bey Memai, hoş simalı, nezaketli, kusursuz, hoş huylu bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 216).*"

3.1.3.5. Hüner ve Kabiliyetler

Tezkirede şairlerin müzik, resim, hüsn-i hat ve hakkaklık konusundaki hüner ve kabiliyetleri ifade edilmiştir: "*Caferkulu Han, musiki sever bir şahıs idi. Onun meclisinde her zaman saz u*

nevaz, tar ve tanbur, çeng ve çigane, hanende ve muganniler olurdu. Kendisinin de musiki ilmine, destgah ve mugamata, onun şubelerine mahareti çok idi. Berbutda her türlü müziği çalar idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60). Molla Zeynelabidin Sagarî'nin musiki ilminde de mahareti ve bilgisi var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104). Mirza Ali'nin güzel hattı vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 48). Ağa Mir Mehdi, çalışkan bir insandır. Güzel hattı vardır. Hakkaklık işini de bilir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 413). Mirza Mehemmed Katib, Gubari hat ile güzel yazardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 129). Mirza İbrahim Seba'nın sanatı muallimlik idi ve güzel hattı var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95)."

Müellif, Natevan'ın bir kadın olduğunu vurgular ve onun yeteneklerini de şöyle anlatır: "*Natevan, kadınlara has olan yetenekler konusunda çok mahirdir. Ressamlık sanatında kabiliyetli ve kâmildir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 150).*"

3.1.3.6. Alışkanlıklar

Tezkirede, bir şairin hobi sayılabilecek bazı alışkanlıklarından şu şekilde söz edilmiştir: "*Caferkulu Han, oyunbazları, sihirbazları severdi ve onun meclisinde her zaman böyle adamlar bulunurdu. Çoğu zaman başka vilayetlerden gelmiş pehlivanlar onun huzurunda güreşirdi. Erkek develeri, öküz ve koçları birbirinin üzerine salar, horoz ve keklik dövüştürür, köpek boğuştururdu. Merhum, nükte ve şakayı çok severdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60).*"

3.1.4. Fizikî Durum ve Görünüm

Tezkirelerde, ele alınan şairin dış görünüşüyle ilgili bilgiler de verilir. Nevvab da tezkiresinde hem vefat etmiş hem de sağlığında kendisiyle görüşmüş olduğu şairlerin dış görünüşü ile ilgili bilgiler vermiştir.

3.1.4.1. Güzellik

Nevvab, tezkiresine aldığı şairlerin güzelliklerinden bahsederken genellikle hoş simalı, hoş kametli ifadelerini kullanmıştır. Müellif, bazen şairin göz rengi hakkında da bilgi vermektedir: "*Kasım Bey Zakir, hoş simalı, uzun boylu, ince kametli ve mavi gözlü bir adam idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Mirza Mehdi Bey, uzun boylu, hoş simalı biri idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 58). Mirza Hasan, denildiğine göre, güzel simalı, hoş kametli ve şirin dilli bir genç idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 70). Ahund Molla Abbas, hoş yaratılışı ve hoş simalı idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81). Molla Zeynelabidin Sagarî, uzun boylu, hoş görünüşlü, hoş simalı, mavi gözlü bir kimse idi. Güzel sesi ve avazı var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104). Mustafa Bey, kusursuz görünüşlü, zayıf yapılı, mavi gözlü, cana yakın ve şakacıdır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 411). Natevan, davranışları ve mizacı tabii bir insan, dış görünüşü kusursuz ve zarif bir kadındır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 150). Kinyaz Mehdikulu Han-ı Sani, yüce boylu, hoş huylu, güzel yüzlü ve hoş yaradılışlı bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 156). Mir Hasan Ağa, güzel simalı, güzel huylu, güzel görünüşlü bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 160). Mirza Fatma Kemine, hoş simalı, iyi huylu ve etrafındakilere iyi davranan bir kadındır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 161). Hasan Kara Karabağı, siyah gözlü bir kişidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421)."*

3.1.4.2. Bedensel Özürler

Müellif, ele aldığı şairlerin daha çok burun, yüz ve gözlerindeki bozuklukları, çirkin görünüşü dile getirmiştir. Bazen bedenlerinin zayıflığı da vurgulamıştır: "*Mirza Hüseyin Salar, geniş bedenli, iri göbekli, patlak gözlü bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119). Ali Meded, kara simalı bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 138). Meşedi Eyyub Baki, zayıf bedenli bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379). Abdulla Bey, zayıf cüsseli bir gençtir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 402). Meşedi Mahmud Bey, iri burunlu, gözleri zayıf gören bir kişidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 404). Hasan Kara Karabağı, esmer yüzlü biridir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421).*

Molla İsmail, uzun boylu, iri burunlu bir kişidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 443). Molla Salih, zayıf bedenli küçük gözlü bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 461)."

3.1.4.3. Hastalık

Nevvab, tezkiresinde, şairlerin geçirdikleri hastalıklara fazla değinmemiştir. Sadece iki şairin hastalığı ile ilgili bilgi vermiştir. Bunlardan biri olan Valeh'in bir cilt hastalığına yakalandığı anlaşılmaktadır: "*Merhum Valeh'in suratı öyle bir hale gelmişti ki kim onu görseydi onunla nesr veya nazmla alay edip eğlenmek isterdi. Bu mevzuda Kanber ve Baba Bey adlı şairler ile birbirlerine hiciv söyleyip müşaare etmişlerdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 37).*" Bir diğer şair olan Mirza Hüseyin Salar'ın ölümüne sebep olan hastalık söylenmiştir: "*O, vodyanka (karnın su toplaması) hastalığı ile dünyadan göçtü (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119).*"

3.1.4.4. Heybetlilik

Nevvab'ın, tezkiresine aldığı şairlerle ilgili vurguladığı hususlardan biri de onların güçlü kuvvetli olmaları, heybetli görüntüleridir. Bu konuda Caferkulu Han hakkında çok teferruatlı bilgiler verilmiştir: "*Caferkulu Han, uzun boylu, iri cüsseli, enli bedenli bir adam idi. Dediklerine göre gençliğinde çok güçlü ve kuvvetli bir adam imiş. Şecaatli olduğu yüzünden gözünden belli oluyordu. Ben onu ata bindiği sırada gördüm. Az kala, ayakları atın üzengisinden yere değecekti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60)."* Bu şair dışında, Nevvab, üç şairi daha bu şekilde betimlemiştir: "*Mehemmed Bey, heybetli bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 68). Rahim Bey, heybetli, sağlam bedenli, uzun boylu, çok dolgun ve iri göbekli bir adam idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 77). Mirza İbrahim Seba, heybetli bir kişi idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95).*"

3.2. Edebî Kişilik ile İlgili Bilgi ve Değerlendirmeler

Nevvab, tezkiresine aldığı şairlerin edebî kişiliklerini ifade ederken benzer kelime ve kavramları kullanmıştır. Birkaç şairin farklı yönlerini vurgulamış, kendisini ise oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.

3.2.1. Şairlerin Eserlerinin Kemiyet ve Keyfiyeti

3.2.1.1. Şiirlerin Kemiyeti

Nevvab, eserinde ele aldığı şairlerden birkaçının şiirlerinin kemiyetine temas etmiş, bunları gazel sayısı ya da beyit sayısı şeklinde ifade etmiştir. Tezkirede, Mirza Hakverdi adlı şairden bahsedilirken, bu şairin divanının olmadığı, bir miktar şiirinin müellifin eline geçtiği ancak işin çokluğu sebebiyle bunların hepsinin tezkireye yazılamadığı gibi bir açıklama yapılmıştır: "*Mirza Hakverdi'nin divanı yoktur. Gizli kalmasın ki merhumun 32 gazeli elime geçti. Ancak işin çokluğu onların hepsini yazmaya engel oldu. Bu sebeple onlardan 16'sı ile bu tezkire bezendi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 97).*" Sagarî'nin iki divan tertip ettiği şu şekilde söylenmiştir: "*Molla Zeynelabidin Sagarî, şiirde iki cild kitap nazma çekmiştir. İki divanı var. Biri Farsça, biri Türkçe (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104).*" Başka bir şairin şiirlerinin sayısı belirtilirken bunları türü de açıklanmıştır: "*Mirza Mehemmed Katib'in sanatı şiir söylemek idi. Şiirlerinin çoğu hiciv idi. Kaside, gazel, muhammes, murabba, müstezad, kafiye, müzehrefat (hezeliyat) ve hicivlerinin sayısı tahminen 2000 beyit vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 129).*" Nevres'in şiirlerinin beyit sayısı, Mirza Fatma Kemine ve Abdulla Bey'in ise şiirlerinin adedi yaklaşık olarak ifade edilmiştir: "*Mirza Elesker Nevres'in şiirleri 1000 beyit civarındadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 188). Mirza Fatma Kemine'nin benim hesabıma göre 300-400 civarında şiiri vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 161). Abdulla Bey'in şiirlerinin sayısı 300 civarındadır.*" Molla Penah Vakıf'ın şiirlerinin dağınık olarak pek çok yerde yazılı olduğu, ancak divanının olmadığı vurgulanmıştır: "*Molla Penah Vakıf'ın güzel şiirleri dağınık halde çok yerde kaydedilmiştir. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 12).*"

3.2.1.2. Şiirlerin Keyfiyeti

Genel olarak şairlerin biyografilerini bir araya toplayan tezkirelerin bu fonksiyonlarının yanı sıra icra ettikleri başka bir görev daha vardır. Bu da şiir eleştirisi konusudur. Tezkire yazarlarının, müellifliklerinin yanı sıra iyi birer eleştirmen oldukları da söylenebilir. Biz bunun en güzel örneğini Anadolu sahası tezkire müelliflerinden Latifî ve Âşık Çelebi'de görürüz. Bu iki tezkire yazarı, Anadolu sahasında hem tezkireciliğin temellerini atmış, hem de klasik şiir tenkitçiliği konusunda bir yol açmışlardır.

Nevvab da tezkiresine aldığı ve biyografisini kendi yazdığı şairlerin şiirlerini değerlendirmiş, bu şiirlerin keyfiyeti hakkında hükümler vermiştir. Nevvab'ın bu değerlendirmelerde yaklaşımı genellikle olumludur. Hatta kendi oğlunun şiirlerini tezkireye dahil etme sebebi olarak, onu şiir yazmaya teşvik etmek şeklinde bir açıklama yapmıştır. Şairlerin kendi yazdıkları otobiyografiler de tezkirede yer almıştır. Burada, tezkire müellifinin herhangi bir müdahalesi olmadığından, şiirin keyfiyeti ile ilgili değerlendirmelere de rastlanmamaktadır. Nevvab, tezkiresine aldığı bazı şairlerin sadece hezeliyat yazdığını belirterek, bu şiirleri tezkireye yazmanın uygun olmayacağını söylemiştir: "*Meded imzası ile söylemiştir. Muhtelif hezeliyatı var ki yazılmasını uygun bulmadım (Mir Möhsün Nevvab 1998: 138).*"

3.2.1.2.1. Revan

Müellif, Kerbelayi Abdulla'nın şiirlerini revan, akıcı olarak nitelendirmiştir: "*Kerbelayi Abdulla revan şiirler demiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 36).*"

3.2.1.2.2. Köy Şairlerine benzer

Nevvab, Kerbelayi Safi Valeh'in şiirlerini köy şairlerinin şiirlerine benzetmiştir. Burada, şairin, halk şiirine yakın şiirler söylediğini ve Nevvab'ın muhammes, müstezad ve terci-bend nazım şekillerini halk şiirine de dâhil ettiğini anlayabiliyoruz: "*Kerbelayi Safi Valeh, köy şairleri gibi şiirler söylerdi. Mesela: muhammes, müstezad, terci-bend, koşma vb. (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35)*"

3.2.1.2.3. Hiciv içerikli

Müellif, eserine aldığı şairleri değerlendirirken, en çok onların şiirlerinin hiciv içerikli olmasına vurgu yapmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir: "*Kasım Bey Zakir, çok vakit ince hicivler derdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Caferkulu Han, çoğu zaman mollalarla hicivle karışık şiir söylerdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 60). Hasan Kara Karabağı'nin hiciv, satir, gazel vb. oluşan dağınık şiirleri vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421).*"

3.2.1.2.4. Muhtelif

Nevvab, tezkiresine dâhil ettiği iki şairin farklı türlerde şiir yazdığını belirtmek için bu kelimeyi kullanmıştır: "*Mirza Mehdi Bey, bana muhtelif şiirlerinin olduğu söylendi. Ancak ben görmedim (Mir Möhsün Nevvab 1998: 58). Rahim Bey, ara sıra çeşit çeşit şiirler söylerdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 77).*"

3.2.1.2.5. Metin ve Melih

Nevvab, iki şairin şiirlerini bu ifadelerle değerlendirmiştir: "*Meşhedi Nesir Karabağı, metin şiirler, melih gazeller söyler (Mir Möhsün Nevvab 1998: 373). Meşedi Eyyub Baki'nin metin ve melih şiirleri muhtelif gazelleri vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379).*"

3.2.2. Şairin Tabiatı

Nevvab, tezkiresinde, şiirin kemiyeti ve keyfiyeti ile ilgili değerlendirmelerin yanında şairin tabiatı ile ilgili bazı değerlendirmeler de yapmıştır. Burada, sahib-tab', şiir heveslisi, sahib-hayal gibi değerlendirme ifadeleri kullanmıştır.

3.2.2.1. Sahib-tab'

Müellifin, şairin, şairlik yaradılışını değerlendirirken en sık kullandığı ifadelerden biri budur. Aslında "tab'" yaradılış demektir. Ancak Nevvab, bu kelimeyi "şairlik yaradılışı" anlamında kullanmıştır. Molla Penah Vakıf'la ilgili değerlendirmede, "*Aşağıdaki şiirler, o merhumun tab'ının neticesidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 12).*" denmiştir. Kasım Bey Zakir hakkında, "*Aşağıdaki şiirler o cenabın tab'ının mahsulüdür (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49).*", Behram Bey Fedai hakkında, "*Şairlik tab'ı vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 177).*" ve Mirza Haydar hakkında, "*Aşağıdaki şiirler onun tab'ından dır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 438).*" ifadeleri kullanılmıştır.

3.2.2.2. Şiiri seven, şiire hevesli

Nevvab, şairlik yaradılışı konusunda emin olamadığı, yani tam olarak şair nitelemesini yapamadığı bazı kişileri "şiiri seven, şiire hevesli" şeklinde tanımlamıştır: "*Mirza Mehdi Bey, şiiri severdi, kendisi de bazen şiir söylerdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 58). Mir Hasan Ağa, nesri ve şiiri sever. Kendisi de ara sıra şiir yazmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 160). Ağa Mir Mehdi'nin şiir söylemeye de hevesi vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 413). Mirza Haydar, şiir söylemeye heveslidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 438).*"

3.2.2.3. Sahib-hayal

Tezkirede, bazı şiirler nitelenirken, "şairin hayalinin ürünü" olarak nitelenmiştir. Tezkire yazarı, bu şiirlerin şairlerinin, şairlik yaradılışına sahip olduğunu ve bu şiirleri güzel bir hayal ile söylemiş olduğunu ifade etmiştir. Mehemmed Bey, İbrahim Bey Azer (Mir Möhsün Nevvab 1998: 117), Mirza Hüseyin Salar (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119) ve Kerim Bey'in (Mir Möhsün Nevvab 1998: 122) şiirleri için, "*Aşağıdaki şiirler o merhumun hayalindendir.* ", Ağa Mir Mehdi Hazani'nin şiirleri için, "*Aşağıdaki şiirler o seyidin hayalatındandır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 413).*" denmiştir.

3.2.3. Edebî Kültür ve Gelenek Bakımından Şair

3.2.3.1. Şiire Başlama, Çalışma ve Yetişme

Nevvab, tezkiresinde ele aldığı şairlerin şiire başlama ve yetişmeleriyle ilgili fazla bilgi vermemiştir. Mirza İbrahim Seba'nın bir gün bedaheten şiir söylemesini, "*Bir gün merhum hanımı Ayna'nın yüzünü kederli görür, vecde gelip derhal bu ferd ile ona seslenir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95).*" şeklinde bir beyit örnek vererek açıklamıştır. Kerim Bey için, "*Yenice şiir söylemeye başlıyordu. Rahmetli oldu (Mir Möhsün Nevvab 1998: 122).*" şeklinde, şiire daha yeni başlamışken vefat ettiği bilgisini verir. Bahış Bey için, "*Şiir söylemeye yeni başlamıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 471).*" der. Müellif, Molla Salih için, "*Bazen şiir de yazardı. Aşağıdaki şiirler onundur. Bu şiirlerden malum olur ki şiir yazmaya yeni başlamıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 461)*." diyerek şiirlerindeki üsluptan hareketle onun şiire yeni başladığı çıkarımını yapar. Hasan Lala'nın ise herhangi bir eğitimi olmamasına rağmen, şiir söyleme becerisine sahip olduğu ifade edilir: "*Hiç bir tahsili olmamasına rağmen kafiye bilgisine sahiptir ve şiir söyler (Mir Möhsün Nevvab 1998: 535).*"

3.2.3.2. Yabancı Dil ve Edebiyatlar

Nevvab, "Tezkire-i Nevvab" adını verdiği eserine Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde, özellikle de Şuşa şehrinde yetişen şairleri almıştır. Burada yetişen şairlerin ana dili de Azerbaycan

Türkçesidir. Dolayısı ile tezkiredeki şairler, esas olarak Azerbaycan Türkçesi ile şiir yazmışlardır. Ancak, geleneğin etkisi ile bu sahada Farsça ve Arapça da şiir dili olarak kullanılmıştır. Hatta Nevvab, bu tezkiresini Azerbaycan Türkçesi ile değil Farsça olarak kaleme almış, tezkirede yer verdiği şairlerin de pek çok Farsça şiirini örnek olarak göstermiştir. Bunun yanında en az Farsça şiirler kadar, Azerbaycan Türkçesi ile yazılmış şiirler de tezkireye alınmıştır. Tezkirenin yazıldığı 1890'lı yıllar, Çarlık Rusya'sının bu coğrafyada büyük etkisinin olduğu yıllardır. Yönetimin de etkisi ile Rusça, bu coğrafyada yaygınlaşmaya başlamıştır. Rusçadan Azerbaycan Türkçesine şiir çevirileri yapılmaya başlamıştır. Balaca Ağa Han Karadaği, Rus şairlerinden şiirler tercüme etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166). Müellif, kendi oğlu Mir İbrahim'in de Rusça öğrenmesini sağlamıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 428).

Tezkirede, yabancı dil ve edebiyatlarla ilgili şu bilgiler yer almaktadır: "*Kasım Bey Zakir, Türkçe ve Farsça kaside, gazel, muhammes, dörtlükler yazıp herkese verirdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Ahund Molla Abbas, Arapça, Farsça ve Türkçeyi mükemmel bilirdi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 81). Mirza Hüseyin Salar'ın, Arapça ve Farsça konusunda bir miktar bilgisi var idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119). Mir Hasan Ağa, Farsça ve Rusçayı yeni öğrenmeye başlamıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 160). Balaca Ağa Han Karadaği, bazen Farsça, bazen Azerbaycan Türkçesinde şiirler söyler. Rus şairlerinden Krılov'un bazı şiirlerini manzum olarak tercüme etmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166). Behram Bey Fedai, Farsça ve Rusçayı iyi bilmektedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 177). Mirza Nevres, Farsça ve Rusçayı bilir. Çoğu zaman Farsça ve Türkçe şiirler yazmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 188). Meşhedi Nesir Karabaği, Şiraz'da Farsçayı mükemmel bir şekilde öğrenmiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 373). Ağa Mir Mehdi, Arapça, Farsça ve Türkçeyi iyi bilir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 413). İsmail Bey Daruğe, Farsça ve Azerbaycan Türkçesiyle şiirler yazmaktadır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 417). Mir İbrahim, Farsça, Arapça, Rusça, Fransızca okuyabilir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 428). Kanber Gülablı, Farsça konusunda biraz bilgisi vardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 42).*"

3.2.4. Şair ve Çevresi

3.2.4.1. Şairler Arası Yakınlık ve Münasebetler

Nevvab tezkiresinde şair ve çevresi ile ilgili hususlardan biri, şairler arası yakınlık ve münasebetler konusudur. Bununla ilgili olarak müellif, şairlerin birbirlerine hiciv yazmaları, müşaare ve münazarada bulunmalarını vurgulamış, şairlerin muasır olup olmadıklarını belirterek onlarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle tezkirenin başında Molla Penah Vakıf ile Mirza Veli Vidadi arasındaki deyişmelerden pek çok örnek verilmiştir. Müellif de bu hususu, "*Mirza Veli Vidadi, Molla Penah'a rakip olmuş ve birbirleriyle şiirleşip hiciv yazmışlardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 31).*" şeklinde ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili, tezkiredeki diğer değerlendirmeler şunlardır: "*Valeh, Kanber ve Kerbelayi Abdulla Canızade ile bazı vakitlerde şiirleşmiştir. Birbirlerine hicivler söylemişlerdir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Mirza Hasan, bazen şiir yazardı. Hem de şiirleşirdi. Mehemmed Bey ve Aşık Peri Maralyani ile şiirleşmesi vardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 70).*" Nevvab, kendisinin Mirza Hasan ile şiirleşmesini şu şekilde anlatmıştır: "*Bir yıl önce, ben Meclis-i Üns'ün üyeleri ile birlikte onunla müşaarede bulundum (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200).*"

3.2.4.2. Edebî Meclis Mensubu Olması

Nevvab'ın yaşadığı Şuşa şehri, hem o dönemde hem de 8 Mayıs 1992 tarihinde Ermeniler tarafından işgal edilinceye kadar, edebiyat ve müzik etkinliklerinin yoğun olarak icra edildiği bir kültür ve sanat şehri idi. Günümüzde Bakü'de yaşayan pek çok şair ve müzisyen de aslen Şuşa'lıdır. Şuşa gibi bir edebiyat şehrinde faaliyet gösteren iki edebî meclis vardı. Bunlar, Meclis-i Üns ve Meclis-i Ferâmuşân'dır. Tezkirede adı geçen şairlerden pek çoğu Meclis-i Üns'ün veya

Meclis-i Ferâmuşân'ın, bazen de her ikisinin üyesidir. Nevvab, aynı zamanda Meclis-i Ferâmuşân'ın başkanlığını da yapmıştır. Tezkiresinde, bu meclislere mensup olan şairleri şu şekilde ifade etmiştir: "*Balaca Ağa Han Karadağı, bizim Meclis-i Ferâmuşân'ın üyesidir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 166). Meşedi Eyyub Baki, bizim Meclis-i Ferâmuşân'ın üyelerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379). Mirza Hasan, Meclis-i Üns'ün üyelerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200). Memo Bey Memai, Meclis-i Üns'ün üyeleri içinde altı şairden biri sayılır. Çoğu zaman Meclis-i Üns'te şiir söyler (Mir Möhsün Nevvab 1998: 216). Hacı Abbas Agah, Meclis-i Üns'ün üyelerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 370). İsmail Bey Daruğe, Meclis-i Üns'ün şairlerindendir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 417).*"

3.2.5. Eseri Bakımından Şair

Tezkirelerin verdiği biyografik bilgilerin içinde şairlerin eserleri, bu eserlerin nicelik ve nitelikleri de vardır. Tezkire yazarı, eserinden hareketle şairin sanatkârlığını değerlendirir, ona bir kıymet biçer. Nevvab da tezkiresine aldığı şairlerin eserlerinin adı, türü ve durumu hakkında bilgiler vermiştir. Burada, en ayrıntılı bilgiyi kendi biyografisini verdiği bölümde, kendi eserleriyle ilgili vermiştir.

3.2.5.1. Eserin Adı, Türü, Miktarı, Telif-Tercüme Oluşu

Nevvab, eser hakkında bilgi verirken genellikle şairin şiirlerinin dağınık olup olmadığını, şiirlerini bir divanda toplayıp toplamadığını, eserin türünü, şiirlerin miktarını belirtir. Müellif, genelde şairin şiirlerinin nazım şeklini belirtmiş, özellikle mersiye şairlerinin bu yönünü vurgulamıştır. Hezeliyat türünde yazan şairlerden bazılarının şiirlerinin, tezkireye alınmaya uygun olmadığını da söylemiştir. Örneğin Ali Meded hakkında, "*Muhtelif hezeliyatı var ki yazılmasını uygun bulmadım (Mir Möhsün Nevvab 1998: 138).*" denilmiştir.

Şiirleri dağınık halde bulunan ve divanı olmayan şairlerle ilgili Nevvab'ın değerlendirmeleri şöyledir: "*Kerbelayi Abdulla'nın şiirleri dağınıktır. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 35). Mirza Mariz, bazen şiir de söylemiştir. Dağınık halde şiirleri var (Mir Möhsün Nevvab 1998: 46). Hali hazırda Kasım Bey Zakir'in şiirleri dağınık halde yazılıdır ve malumdur. Ancak divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 49). Mirza İbrahim Seba, bazen şiir de söylemiştir. Divanı yoktur ve şiirleri dağınık haldedir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 95). Mirza Fatma Kemine'nin, çeşitli şiirleri varsa da divanı yoktur. Benim hesabıma göre 300-400 civarında şiiri vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 161). Ahund Mirza Celal'in, şiirleri dağınıktır. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 367). Memo Bey Memai'nin kendisinden duyduğuma göre her türde ve her konuda şiirleri bulunmaktadır. Ancak dağınıktır. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 216). Hacı Abbas Agah, çoğu zaman Farsça ve Azerbaycan Türkçesi ile gazel, kaside, terci-bend, mesnevi vb. yazmaktadır. Bazı mesnevileri benim Meclis-i Üns ile müşaarelerim sonucunda yazılmıştır. Ancak divanı yoktur. Şiirleri dağınıktır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 370). İsmail Bey Daruğe'nin divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 417). Mirza Necefkulu, ara sıra şiir de yazar. Maalesef şiirleri dağınıktır. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 418). Hasan Kara Karabağı'nin hiciv, satir, gazel vb. oluşan dağınık şiirleri vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421). Mirza Haydar'ın şiirleri dağınık olup divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 438). Molla İsmail, bazen şiir de yazar. Divanı yoktur. Şiirleri dağınıktır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 443). Abdul, dağınık satirik şiirleri, hezeliyatı ve mersiyeleri var (Mir Möhsün Nevvab 1998: 464). Asef Lemberani'nin çeşitli nazım şekilleri ile yazılmış dağınık şiirleri vardır. Divanı yoktur (Mir Möhsün Nevvab 1998: 537).*"

Çok yönlü bir insan olan Nevvab, matbaacılıkla da uğraşmış ve bazı şairlerin eserlerinin adını ve basılıp basılmadığını, hangi eserin kaç adet basıldığı bilgisini de vermiştir: "*Ağa Mir Mehdi, 1300'de dinî hüküm ve konularla ilgili ilkokul çocukları için manzum bir risale yazmıştır. O*

risalenin adı "Şeraitü'l-İslam"dır. 1302 yılında bu risale benim matbaamda 200 adet basılmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 413)."

Müellif, Abdulla Bey Asi'nin eserleri hakkında, "*Bu kısmı yazdığım sırada onun şiir defteri benim karşımda idi. Tahminime göre şiirleri 1400 ferd civarında ve hepsi de Hz. Hüseyin'e mersiyelerden muhammes, müstezad, terci-bend, tecnis, gazel vb. ibaret idi (Mir Möhsün Nevvab 1998: 85).*" şeklinde ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Eserleriyle ilgili ayrıntılı sayılabilecek bilgilerin verildiği diğer şairler ve verilen bilgiler de şöyledir: "*Molla Zeynelabidin Sagarî, şiirde iki cild kitap nazma çekmiştir. İki divanı var. Biri Farsça, biri Türkçe. Mükemmel şiir ve gazelleri var. O iki kitaptaki gazel, rubai, muhammes vb. sayısı binden çoktur. Gazelleri ekseriyetle yedi beyittir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 104). Kerbelayikulu Harrat Yusufi, Hz. Hüseyin hakkında pek çok mukaleme ve mersiye inşa etmiştir. Hiciv ve pek çok cefengiyat (hezeliyat) da demiştir. Şiir ve gazel yazardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 115). Mirza Hüseyin Salar, şiir de söylerdi. Şehitlerin efendisine (Hz. Hüseyin) mersiyeler söylerdi. Kasideler ve gazeller, hiciv ve satirik parçaları vardı (Mir Möhsün Nevvab 1998: 119). Mehemmed Ali Bey Mahfi, Rusçayı çok iyi bilirdi. Rusçadan Azerbaycan Türkçesine eserler çevirmiştir. Şiir ve gazel söylemekte de benzeri yok idi. Divanı var (Mir Möhsün Nevvab 1998: 141). Molla Sadi, söylenildiğine göre Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'a mersiye ve kaside söylemiştir. Başka şiirleri de var. Ancak ben görmedim. Bu müşaaresi elime geçti, onu da yazdım (Mir Möhsün Nevvab 1998: 123). Mirza Mehemmed Katib'in sanatı şiir söylemek idi. Şiirlerinin çoğu hiciv idi. Kaside, gazel, muhammes, murabba, müstezad, kafiye, müzehrefat (hezeliyat) ve hicivlerinin sayısı tahminen 2000 beyit vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 129). Mirza Elesker Nevres'in şiirleri 1000 beyit civarındadır. Şiirleri, murabba, müstezad, kafiye, tecnis ve gazelden ibarettir. Hz. Hüseyin hakkında mersiye söylemiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 188).*"

Tezkirenin müellifi Mir Möhsün Nevvab, kendi biyografisini yazarken çoğu yerde 3. tekil şahıs kipi kullanmış, eserleri hakkındaki bilgileri de bu tarza vermiştir: "*Mir Möhsün Nevvab, Arapça, Farsça ve Azerbaycan Türkçesinde maharet göstermiş, bu üç dilde hem mensur hem de manzum eserler yazmıştır. "Cifr-i Cami-i Murtazavi" bu türdendir. 28 iklimden ibarettir. Her iklimi 28 şehirden, her şehri 28 mahalleden, her mahallesi 28 evden oluşmaktadır. Her evde de 4 bağımsız harf bulunmaktadır. Bu kitabın birçok özelliği vardır. Mesela, bir kişi iğneyi fal harflerinden, birinci, ikinci veya üçüncü sayfadan herhangi birine batırsa, kitabın sonuncu sayfasında o harften çıkacak. Mesela bir kişi, birinci sayfanın birinci evinden iğneyi birinci evin ikinci harfi olan elif harfine batırsa, bütün sayfalarda iğne, elif harfinden çıkacak veya be, cim vb. harflerde de durum aynı olacaktır. İkinci özelliği eğer bir kişi geçmiş veya gelecek olaylar hakkında Cifr-i Cami vasıtasıyla bilgi almak isterse, istediği dilde, istediği sözle bunu yapabilir. Ancak bunun cevabını aynı dilde ve aynı sözle bulacaktır. Arap alfabesinden ve Arapçada olmayan birkaç harf dışında. Onları da Arapçaya ya da Farsçaya uygun hale getirmek gerekir. Kısacası bütün bu özelliklerin tamamını yazarsak çok uzun olur. Ben bu kitabı ne az ne çok 14 ayda yazdım. Bunun dışında bir nüshasını da çıkardım. Bu nüshayı şanlı, cömert ve büyük padişah Nasreddin Şah Kacar'a ithaf ettim. Benim yazdığım eserler arasında nazımla yazılmış 2 ciltlik "Kenzü'l-Mihen" ve "Bahru'l-Hazan", bir citlik "Muhtarname" eserleri de bulunmaktadır. Bunların her üçü tahminen 12000 beyitten ibaret olup, Kerbelâ olayına, 12 imamın musibetine, imamlığına, şehitliğine ve defnolunmasına hasrolunmuştur. Hz. Davud'un Mezamir'ine benzer bir cilt "Mezamir" eseri, bir cilt "Batılu's-sihr" İslam alfabesinin faydaları ve başka alfabeyle değiştirilmesinin zararları hakkındadır. "Nasihatname" kitabı 500 faydalı hakimane öğütten ibarettir. Protestan din adamlarının iddialarına, kendi kitaplarına esasen verilen cevaplardan oluşan bir ciltlik "Şemasü'l-hidaye" kitabı, nücum ilmine ait "Kifayetü'l-Etfal" kitabı, Hz. Muhammed'in şeriat hükümlerinin faydası hakkında "Nurü'l-Envar" risalesi, "Karabağ Şairlerinin Tezkiresi" kitabı, Hakiki'nin Farsça ve Türkçe şiir kitapları, 3 ciltlik herkes için faydalı*

alegorik şiir ve hikâyelerden oluşan "Keşfü'l-Hakikat" mesnevisi, açık ve kısa şekilde musiki ilmi hakkındaki "Vuzuhü'l-Erkam" kitabı, peygamberlerin çektiği çileler hakkında "Mesayibü'l-Ahyar" kitabı, peygamberlerin ve Şia imamlarının hayatını anlatan "Asaru'l-E'imme" kitabı, bir cilt nesirle yazılmış "Muhtarname", mel'un Babi tarikatına reddiye olarak yazılmış bir ciltlik "Ziyau'l-Envar" kitabı, bir cilt "Ermeni ve Müslüman davasının tarihi" kitabı, bir cilt Türkçe "Musibetname" kitabı da hali hazırda vardır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 236-238)."

3.2.5.2. Eserin El Yazısı ile Gönderilmiş Olması

Nevvab, tezkiresinde, bazı şairlerin kendi el yazıları ile biyografi ve şiirlerini göndermelerini özellikle belirtmiştir: "*Behram Bey Fedai, kendi el yazısı ile yazıp göndermiştir (Mir Möhsün Nevvab 1998: 177). Mirza Elesker Nevres, kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 188). Ağa Mirza Hasan, kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 200). Memo Bey Memai, aşağıdaki şiirler onundur. Kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 216). Ahund Mirza Celal, 1310 yılının Rebiülevvel ayında kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 367). Meşedi Eyyub Baki, aşağıdaki şiirleri kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 379). Mirza Necefkulu, aşağıdaki şiirleri o, kendisi getirip bu tezkireye dahil edilmesi için Meclis-i Ferâmuşân'da bana teslim etti (Mir Möhsün Nevvab 1998: 418). Hasan Kara Karabağı'nin kendi el yazısı ile yazılmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 421). Mirza Haydar, kendi el yazısı ile yazmıştır (Mir Möhsün Nevvab 1998: 438).*"

Sonuç

Tezkirecilik geleneği içinde, Nevvab Tezkiresi, bazı yeniliklere kapı açan ilk örneklerden biridir. Müellif, tezkiresine alacağı şairlerden, kendi hayat hikâyelerini ve şiirlerinden örnekleri yazılı olarak istemiş ve gelen mektupları, şairlerin el yazıları ile tezkiresine almıştır. Nevvab, tezkiresinde yaptığı şair ve eser üzerine değerlendirmelerde oldukça isabetli hükümler vermiştir. Yakın dönemde, tezkirede yer alan şairlerle ilgili hazırlanmış pek çok monografi, Nevvab'ın hükümlerini doğrulamaktadır. Nevvab, vefat etmiş şairler hakkında yaptığı araştırmalarla onların hayat hikâyeleri ve eserleri hakkındaki bilgileri gün ışığına çıkarmayı amaçlamış, sağlığında kendileriyle görüştüğü şairler ve onların şiirleri hakkında da tarafsız hükümler vermeye çalışmıştır.

Tezkirede zaman zaman karşılaşılan isim ve tarih hataları ise o dönemin şartları dikkate alınarak normal kabul edilmelidir. Nevvab, bazı şairleri değerlendirirken, alaycı ve tahkir eder bir üslup da kullanmıştır. Bu da onun ruhundaki hicve meyilli tarafı göstermesi açısından önemlidir.

Antoloji tipli bir tezkire olan Nevvab Tezkiresinde, benzerlerine nazaran şair ve eser üzerine daha fazla değerlendirme bulunmaktadır. Dönemin edebî hayatının merkezinde bulunan Nevvab gibi bir şair ve tezkire yazarının bu değerlendirmeleri günümüz araştırmacısı için önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

BAYRAM, Ömer (2005). Azerbaycan Sahası Tezkireleri ve Seyyid Azim Şirvanî'nin Tezkiresi, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

ÇAPAN, Pervin (1993). 18. yy. Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi, Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.

HACIYEVA, Ayten (2004). Mir Möhsün Nevvabın Edebi-Bedii İrsi, Bakı: Nurlan.

İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (1999). Son Asır Türk Şairleri I (Hazırlayan: Müjgan Cumbur), Ankara: AKM Yayınları.

İSEN, Mustafa (1997). Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Ankara: Akçağ Yayınları.

İSEN, Mustafa (2010). Tezkireden Biyografiye, İstanbul: Kapı Yayınları.

KILIÇ, Filiz (1998). XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Ankara: Akçağ Yayınları.

KILIÇ, Filiz (2010). Klâsik Türk Edebiyatının Peşinden, Ankara: Grafiker Yayınları.

MİR MÖHSÜN NEVVAB (1998). Tezkire-yi Nevvab, Neşre Hazırlayan: Ekrem Bağırov, Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı.

QARAYEV, Nesreddin (2010). XIX Esr Azerbaycan Edebi Meclisleri, Neşre Hazırlayan: Vüsale Musalı, Bakı: Nurlan.

SEMEDOVA(MUSALI), Vüsale (2003). "Azerbaycan tezkireçiliyinin XIX-XX esrler merhelesi" Filologiya Meseleleri, S. 1, Bakı: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi M. Füzuli adına Elyazmaları Enstitüsü Yayınları, s. 75-79.

TOLASA, Harun (2002). Sehî, Lâtifî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, Ankara: Akçağ Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.405-417 , TURKEY

AZERBAYCAN VE TÜRKİYE'DE YAYIMLANAN SEYYİD NİGÂRÎ DİVANLARI HAKKINDA

Parvana BAYRAM[*]

ÖZET

19. yüzyıl Azerbaycan-Türk tasavvuf edebiyatının önemli temsilcilerinden Seyyid Mir Hamza Nigârî, Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinin Cicimli köyünde doğmuştur. O, Rus baskısı sebebiyle Anadolu'ya gelerek Amasya'da İsmail Siraceddin Şirvânî'nin müridi olmuş, ondan icazet almıştır. Osmanlı Devletinde ve Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde irşad faaliyetlerinde bulunan şair, bulunduğu çevrelerde hem tasavvufî hem de edebî muhit oluşturmayı başarmıştır. Etkileri günümüze kadar devam eden şair, Nakşibendiye tarikatının Halidiye koluna mensuptur.

Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanı, Türkiye ve Azerbaycan'da birkaç defa farklı araştırmacılar tarafından yayımlanmıştır.

Bu çalışmada Türkiye ve Azerbaycan'da Seyyid Nigârî ile ilgili yapılan bütün akademik çalışmalar hakkında bilgi verilerek şairin Türkçe divanının neşirleri ve bu neşirler arasındaki farklardan bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Nigârî, Azerbaycan, Türkiye, Türkçe divan

DEWANS OF SEYYID NIGARI PUBLISHED IN AZERBAIJAN AND TURKEY

ABSTRACT

One of the most crucial representatives of the 19th century Azerbaijan-Turk literature of Sufism, Seyyid Mir Hamza Nigârî was born in the village of Cicimli Azerbaijan which is in Karabag region. Due to the pressure of the Russia, he came to Anatolia and became a student of İsmail Siraceddin Şirvânî in Amasya and got an authorization diploma from him. Nigari who educated people from e religious perspective in Ottoman Empire and different part of Azerbaijan succeeded in constituting both a religious and literal surrounding. Having still some effects lasted up to now, Nigari is a member of Halidiye branch of Nakşibendiye tariqah.

Seyyid Nigârî's Turkish Dewan was published a couple of times in Turkey and Azerbaijan by various researchers.

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Ü. Fen-Ed. Fak. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Böl. El-mek: pervane32@yahoo.com

In this paper, I will give information about all academic works done about Nigari and will talk about the poet's Turkish Dewan publishing and differences among these publishing.

Key Words: Seyyid Nigârî, Karabağ, Amasya, Turkish dewan

Giriş

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan edebiyatında, klasik edebiyatın araştırılması sahasında önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Bu gelişmeler son on iki yılda oldukça ivme kazanmıştır. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'ne bağlı Fuzuli adına Elyazmaları Enstitüsü bünyesinde Türk Dilli, Arap Dilli, Fars Dilli Elyazmaları Şubesi adı altında farklı şubeler faaliyet göstermektedir. Her yıl bu şubelerde çalışan akademisyenler tarafından çok sayıda divan, tezkire, mesnevi gibi klasik eserler araştırılarak Latin alfabesine çevrilmekte ve Azerbaycan Türkçesine aktarılarak geniş okuyucu kitlesine sunulmaktadır. Bu eserler uzman akademisyenler tarafından hazırlanmakla birlikte, alanla ilgili bir komisyondan onay aldıktan sonra yayımlanmaktadır.

Son dönemde yapılan bu çalışmaların en önemli özelliği Sovyet döneminde Sosyalist Realizminin veya güdümlü bakışın etkisiyle, tarafsız bir yaklaşımla incelenmeyen veya konusundan dolayı araştırılmayan klasik eserlerin, yeniden, modern araştırma yöntemleriyle ve tarafsız bir bakış açısıyla incelenmiş olmasıdır. Çünkü Sovyet döneminde Hâkânî, Nizamî, Nesîmî, Fuzûlî, Hasanoğlu ve Hatâî gibi klasik şairler bile ideolojik yaklaşımla değerlendirilerek adeta birer Sosyalist gibi yansıtılmışlardır.

Klasik Türk-İslam medeniyetinin etkisinde eserler veren bu şairlerin şiirleri, şiirlerinde kullanmış oldukları mazmunlar, bu mazmunların gerçek anlamı Sovyet döneminde bilinçli bir şekilde çarpıtılmış ve aslından uzaklaştırılmıştır. Bu konuda en çok mutasavvıf şairler ve onların eserleri tahrif edilmiştir.

Öyle ki önceki yüzyıllarla birlikte özellikle 19. yüzyılda, Azerbaycan'da yazılan tasavvuf edebiyatı örnekleri, yetmiş yıllık Sovyet dönemi edebiyatında mürtecî edebiyat olarak tanımlanmıştır. En büyük darbeyi alan isimlerden biri de tasavvufî mücadelesini Çar Rusya'sına ve onun Kafkaslardaki sömürge hareketlerine karşı yapan Seyyid Mir Hamza Nigârî'dir.

1. Yaşadığı Dönemde ve Vefatından Sonra Azerbaycan Edebiyatında Seyyid Nigârî ile İlgili Bilgiler

Seyyid Nigârî, müritleriyle birlikte Çar Rusya'sına karşı mücadele etmiş ve tutuklanıp Sibirya'ya sürüleceği için vatanından ayrılarak Osmanlı devletine göçmüştür. O, Kırım Savaşında Kafkas Süvari Alayı'nın komutanı olarak müritleriyle birlikte Osmanlı ordusu saflarında savaşmıştır. Rus-Türk Savaşı sırasında hasta olduğu için kendisi savaşa katılamasa da müritleri Ruslara karşı kahramanca savaşmıştır. 19. yüzyılda hem kalemi hem de kılıcı ile savaşarak tasavvufî görüşlerini Anadolu ve Azerbaycan topraklarında yeniden coşkun bir şekilde yaydığı için Çarlık Rusya'sı döneminde ve Sovyet dönemi Azerbaycan edebiyatında, Seyyid Nigârî'nin ismi ve eserleri yasaklanmış ve halkın hafızasından silinmeye çalışılmıştır.

Onun ve mürşidi İsmail Siraceddin Şirvânî'nin vasıtasıyla Nakşibendiye tarikatı 19. yüzyılda Azerbaycan'da yaygınlaşmış ve bu tarikatın mensupları aynı zamanda vatanları uğruna düşmanla mücadele içinde olmuşlardır. Onların vasıtasıyla Kafkaslarda Şeyh Şamil önderliğinde Müridizm harekâtı başlamış, bu da Çar Rusya'sının Kafkasları işgalini belli bir süre geciktirmiştir. Kısacası, Azerbaycan ve Kafkaslardaki Müslümanların millî-manevî değerlerinin korunmasında İsmail

Şirvânî ve Seyyid Nigârî'nin çok önemli faaliyetleri olmuştur. Şairin etkili olduğu Gazah ve Gürcistan'la sınır boylarında hala bu tarikatın etkileri güçlü bir şekilde devam etmektedir[1].

Yaşadığı dönemde Azerbaycan edebiyatında yazılan tezkirelerin çoğunda Seyyid Nigârî'den bahsedilmemiştir. Şairin çağdaşı olan Seyyid Azim Şirvânî dahi tezkiresinde ondan bahsetmez. Şiirlerinde Karabağlı olduğunu defalarca tekrar eden, her fırsatta Karabağ'ın güzelliklerini, Karabağ hasretini dile getiren Nigârî'nin ismi, Mir Möhsün Nevvab'ın Karabağ şairlerinden bahseden Tezkire-i Nevvab'ında dahi geçmez. Oysa ki Seyyid Nigârî, Karabağ'da, Kafkaslarda Ruslara karşı mücadele ettiği için vatanından ayrı düşerek bir ömür boyu gurbette, vatan hasretiyle yaşamak zorunda kalmıştır.

19. yüzyılda yazılan birçok tezkire içinde sadece 19.yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli kaynaklarından olan Ağa Muhammed Müctehidzade'nin *Riyâzü'l-Âşıkîn* tezkiresinde Nigârî'nin adı anılmaktadır. Müellif burada Nigârî'nin şiirlerinden örnek vermeden Seyyid Nigârî hakkında kısaca şöyle yazmaktadır: "*Bu Seyyid-i âli-neseb ki dârâ-yı ilm ü edeb imiş, ism-i şerifi Hacı Mir Hamza Efendi'dir. Karabağ'ın Zengezur Uyezdinin (bölgesinin) Cicimli nam karyesinde tevellüd etmiş. Safahat-ı meserret-ayat Karabağ'da tahsil-i kemâlat etdikden sonra Amasya beldesine muhaceret eylemiş ve orada ilm ü marifeti sayesinde şöhret-i tâmeye mazhar olmuş. Ehl-i tarikat olmak hasebiyle hakikat ehlinin hüsn-i nazarlarını kazanmış. Hülasa sahib-i tebdir mazhar-ı hüsn-i teveccühleri olan (Nigar) namındaki bir afet-penahın ismiyle müsemma olan bir divanı var ise de işbu kitabın hin-i tabında ele geçirilemediği cihet ile müntahabatı ile tezyin-i sahife müyesser olmadı.[2]"* (Topalova, 1999: 367).

Seyyid Nigârî ile ilgili bilgi içeren tezkirelerden biri de 20. yüzyılda yazılmış olan *Qulam Memmedli Tezkiresi*'dir. Burada o, yanlışlıkla Mirza Hamza Seyyid Nigârî olarak tanıtılmış ve XVI. yüzyıl şairi olarak gösterilmiştir. Tezkirede şairin bir şiiri örnek olarak verilmiştir (Topalova, 1999: 25).

Azerbaycan edebiyatında Seyyid Nigârî ile ilgili en geniş bilgiyi veren kaynaklardan biri de 20. yüzyılın başlarında (1903) (Müctehidzade'nin *Riyâzü'l-Âşıkin* tezkiresi ile aynı yıllarda) yazılan F. B. Köçerli'nin *Azerbaycan Edebiyyatı* adlı eseridir. Bu eserde, şairin hayatı, sanatı ve tasavvufî yönü anlatılmış, ailesi ile ilgili bilgiler ve şiirlerinden örnekler verilmiştir[3]. Bu eserde şairle ilgili diğer kaynaklarda bulunmayan önemli ve açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır.

20. yüzyılda yazılan Hasan Ali Han Karadağî'nin (1847- 1929) *Tezkire-i Karadağî* adlı eserinde de Seyyid Nigârî ile bilgi bulunmaktadır.[4]

2. Sovyet Dönemi Azerbaycan Edebiyatında Seyyid Nigârî İle İlgili Bilgiler

Bu dönemde, Sovyet ideolojisi gereği Azerbaycan'da Seyyid Nigârî'nin adı edebiyat tarihlerinden çıkarılmış ve o bir şair olarak tamamen unutturulmaya çalışılarak bazı yerlerde hakkında mürtecî ruhlu mersiye şairi, tarikatçı gibi o dönem için aşağılayıcı ifadeler kullanılmıştır. Bazen de 19. yüzyıl şairlerinden bahsedilirken sadece birkaç yerde şairin ismi ve faaliyetleri küçümsenerek anlatılmıştır.

[1] Yaşadığı dönemde şairin şiirleri belli bir ahenk ile zikir meclislerinde okunmaktaydı. Bu gelenek yukarıda adı geçen bölgelerde hâlâ "meyhana" adı verilen zikir meclislerinde devam etmekte ve şairin şiirlerinden örnekler okunmaktadır.

[2]Müctehidzade, bu eserini 1910 yılında İstanbul'da bastırdığına göre bu tezkire tahmini olarak 1900'lü yıllardan sonra yazılmıştır. Oysa ki Seyid Nigârî'nin Türkçe Divanı 1884 yılında İstanbul'da basılmıştır ve tezkirenin yazıldığı tarihlerde şairin şiirleri sevilerek okunmaktadır ve çok yaygındır. Buna rağmen, tezkire yazarı "bu satırları yazarken örnek vermek için şairin şiirlerini bulamadık" notunu düşmüştür. Kanaatimizce, bunun sebebi İstanbul'da yaygın olan bu divanın, o dönemde Çarlık Rusya'sının baskısıyla Azerbaycan'da fazla yaygınlaşamamış olmasıdır.

[3]Firidun Bəy Köçərli. Azerbaycan Ədəbiyyatı, II. cild, Bakı 1991. s.142.

[4]Həsənəli Xan Garadağı Təzkirəsi, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmaları Fondu, arşiv № 7602.

Bu dönemde yazılan Azerbaycan Bilimler Akademisi bünyesinde hazırlanan *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*'nin II. cildinde şairle ilgili kısa bir bilgi verilmiştir. Burada Seyyid Nigârî'nin tarikat mensubu bir şair olduğu vurgulanmaktadır.

"...keçen esrin ortalarında ve ikinci yarısında Qazax rayonunda ve Qarabağ'ın bezi sahelerinde yene eyni Neqşibendi teriqeti esasında yaranan Seyid Nigari'nin (1815–1886) teriqeti yayılmış, etrafına Sünni mülkedarlardan çoxlu mürid toplanmışdı. Seyid Nigari, Zengezur rayonunun Cicimli kendinden çıxmış, genc yaşlarında Türkiyenin Amasiya şeherine getmiş ve orada teriqet mürşidi kimi hazırlanmışdı" (Qasımzade,1960: 63).

Aynı bilgi Feyzulla Qasımzade'nin *XIX. asır Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi*'nde de bulunmaktadır (Qasımzade, 1974: 18).

3. Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Edebiyatında Seyyid Nigârî İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Son yıllarda, özellikle 1990 yılından sonra Azerbaycan'da Seyyid Nigârî ve onun gibi tarikat mensubu şairlerle ilgili araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bunlardan ilki 1991 yılında Baha Doğramacı tarafından yayımlanan yazıdır.[5] Bu tarihten sonra Azerbaycan edebiyatında şairle ilgili birçok popüler, edebî ve akademik yazılar kaleme alınmıştır. Azerbaycan ve Türkiye'de hâlâ Seyyid Nigârî'nin soyundan geldiğini ifade edenlerin ve izinden gidenlerin bulunduğu, bu yazılardan sonra ortaya çıkmıştır.

Azerbaycan'da şairle ilgili önemli akademik çalışmalar 2000 yılından sonra başlamıştır. Bu döneme kadarki çalışmalar daha çok bazı edebiyatçıların ve şairin takipçilerinin, torunlarının gazetelerdeki yazıları ve televizyon programlarındaki konuşmaları ile sınırlıdır.

3.1. Tariyel Cahangir-Mir Sedi Ağa

2001 yılında Bakü'de Seyyid Nigârî hakkında yazılan eserlerden biri Tariyel Cahangir tarafından hazırlanan *Mir Sedi Ağa* adlı kitaptır.[6] Kitapta bu gün de hâlâ ocak olarak faaliyet gösteren Seyyid Nigârî neslinden ve bu neslin temsilcilerinden bahsedilmektedir. Ne yazık ki müellif, eserde şairin Seyyid Nigârî'nin kaçıncı kuşaktan ve kim aracılığıyla bu nesle bağlı olduğunu yazmamıştır. Bu husus açıklığa kavuştuğu takdirde Seyyid Nigârî'nin soy kökünün nasıl ve kim vasıtasıyla günümüze kadar devam ettiği ortaya çıkacaktır. Eserde, Mir Sadi Efendi vasıtasıyla bu ocağın, Seyyid Nigârî öncesi, Seyyid Nigârî zamanında ve bu neslin sonraki temsilcilerinde görülen kerametlerine dair önemli bilgiler verilmiştir.

3.2. Şahlık Çelebi -Hâk-i Payin Tâc-ı Serim

2004 yılında Azerbaycan'da Nigârî'nin devamcılarının soyundan gelip hayırsever bir hanım olan Şahlık Çelebi'nin şahsî imkânları ile *Hâk-i Payin Tâc-ı Serim* adlı bir kitap yayımlanmıştır.[7] Kitap, şairin şiirlerinin çok az bir kısmını kapsayan şahsî bir elyazmasındaki şiirlerden oluşmaktadır. Eserin adı Seyyid Nigârî'nin "Hak-i payin tâc-ı serimdir diye/Gerden eğer arş-ı muallâ bana" beytinden alınmıştır.

Kitap, Azerbaycan'da Seyyid Nigârî'nin şiirleri hakkında bilgi veren ilk eserdir. Kitapta, Nigârî'nin çok az şiiri bulunsa da bu eser, Seyyid Nigârî'nin çağdaş Azerbaycan okuyucusuna tanıtılması açısından ilk kitap olması yönüyle önemlidir. Şiirlerin yer aldığı elyazması, şairin halifelerinden olan Hacı Kasım Çelebi'nin soyundan gelen Merhum Yahya Çelebi Alı Çelebi oğlu tarafından Arap harfleriyle oluşturulmuştur.

[5] Baha Doğramacı. Seyid Nigari Haqqında, Bakı, Elm Gazetesi, Nu: 9–10, 2 Mart 1991, s. 5–7.
[6] Tariyel Cahangir. Mir Sədi Ağa. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası Nəşriyyatı, Bakı: 2001.
[7] Yahya Çələbi, Seyid Nigari, Xaki-Payin Taci-Sərim. Azərbaycan Nəşriyyatı, Bakı:2004.

Eser ilmî bir metin değildir. Divandaki şiirlerin cüzî bir kısmı bu eserde yer almıştır ve okuma hataları bulunmaktadır. Eserde, Azerbaycanlı şair ve gazeteci Eli Rıza Helefli'nin Seyyid Nigârî hakkındaki bir araştırması da yer almaktadır.

3.3.Pervane Bayram-Qarabağlı Seyid Mir Hemze Nigarinin Heyatı, Yaradıcılığı ve Türkce Divanının Poetik Strukturu

2008 yılında Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanı ile ilgili Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nizami adına Edebiyat Enstitüsünde Pervane Bayram tarafından bir doktora tezi yapılmıştır.[8] Bu çalışmada Seyyid Nigârî'nin şiirlerinden hareketle şairin ilmî biyografisi oluşturulmuş, Nakşibendiye tarikatının tarihi geçmişi, tarihi süreç ve 19. yüzyılda Azerbaycan'daki temsilcileri ve şairin sanatı, eserleri, tasavvufî faaliyetleri hakkında geniş bilgi verilerek ilk defa şairin Türkçe divanı strüktür yönünden incelenmiştir. Bu çalışmada, şairin divan tertip sisteminde uyguladığı yöntemlerden ve kullandığı bütün nazım şekillerinden, bu nazım şekillerindeki problemlerden de bahsedilmiştir.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, *19. Asırda Azerbaycanda Edebi-Medeni Mühit ve Teriqetler* başlığı altında *Dövrün Tarixi, İctimai, Medeni-Edebi Ve İdeoloji Menzeresi, Neqşibendiliğin Tarixi Teşekkülü, Anadolu ve Azerbaycanda Yayılması, 19. Asırda Azerbaycan Edebi Felsefi Fikrinde Neqşibendilik Teriqetinin Rolu* alt başlıklarında değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü *Seyid Mir Hemze Nigarinin Heyatı ve Yaradıcılığı* başlığı altında *Seyid Nigarinin Heyatı Ve Yaradıcılığı, Seyid Nigarinin Müraciet Etdiyi Esas Mövzular ve Seyid Nigari ve Selefleri* alt başlıklarından oluşmuştur. Üçüncü bölüm, *Seyid Nigarinin Türkce Divanının Poetik Strukturu* başlığı altında *Seyid Mir Hemze Nigarinin Divan Tertibi Sistemine Getirdiyi Yenilikler ve Seyid Mir Hemze Nigarinin Divanındaki Şeir Şekilleri* adlı iki alt başlık ve Netice, İstifade edilen Edebiyatın Siyahısı başlıklarından oluşmaktadır.

3.4. Nezaket Memmedli – Mir Hemze Seyyid Nigârî – Divan

2010 yılında Nezaket Memmedli tarafından Bakü'de şairin Türkçe divanının neşri yapılmıştır. Bu konuda Seyyid Nigârî'nin Türkçe Divanının Neşirleri bölümünde geniş olarak bahsedilecektir.

4. Yaşadığı Dönemde ve Vefatından sonra Anadolu'da Seyyid Nigârî İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Osmanlı döneminde, daha kendi sağlığındayken Seyyid Nigârî ile ilgili çeşitli kaynaklarda bilgiler verilmiştir. 19.yüzyılda Osmanlı edebiyatında yazılmış biyografik eserlerde, daha çok 20. yüzyılın başlarında yazılan biyografik kaynaklarda ve dinî-tasavvufî eserlerde Seyyid Nigârî ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Bu dönemde şairle ilgili bilgi veren çok sayıda kaynak bulunmaktadır.[9] 20. yüzyılın ilk yarısında yazılan bu yazılar daha çok şairin Amasya ve İstanbul'daki edebî ve tasavvufî çevresinde bulunanlar ve takipçileri tarafından yazılmıştır.[10]

[8]Pərvanə Bayram, Qarabağlı Seyid Mir Həmzə Nigarinin Həyatı, Yaradıcılığı və Türkcə Divanının Poetik Strukturu. Azərbaycan Milli Elmler Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Danışman Prof. Dr. Azadə Rüstəmova; Doç. Dr. Nüşabə Araslı. Bakı. 2008.

[9]Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, cilt 1,(Sadeleştirenler: Dr. Ali Yılmaz, Dr. Mehmet Akkuş). Amasya Belediyesi Kültür Yayınları. No:1, Ankara. (1986),s. 464+XXIII, s.90,157.
Turan Böcekçi, *Amasya Evliyaları,* Lazer Ofset Matbaası, Amasya 2002.
Turan Böcekçi, *Amasya Ünlüleri, H*azırlayan. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002;
Yavuz Akpınar, *Azerî Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1994; *Nigârî Mir Hamza*, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1990, s.58-59.

5. Son Yıllarda Seyyid Nigârî İle İlgili Türkiye'de Yapılan Çalışmalar

Azerbaycan ve Türkiye'de, Seyyid Nigârî ile ilgili çalışmaların araştırılması işi aynı yıllarda hız kazanmaya başlamıştır. Kronolojik sırayla takip edecek olursak Seyyid Nigârî'nin eserleri ile ilgili çalışmalardan ilki, 1992 yılında Gazi Üniversitesi'nde başlatılmıştır. Bu çalışmalar lisans düzeyinde yapılan iki bitirme tezidir. Bunlardan biri 1992 yılında Gazi üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü'nde Cemal Kurnaz danışmanlığında Mustafa Akyüz tarafından yapılan *Seyyid Nigârî'nin Hayatı, Sanatı ve Gazellerinin Bir Kısmının Transkripsiyon Alfabesiyle Yazılması* adlı çalışmadır. Diğer çalışma ise yine 1992 yılında aynı bölümde Cemal Kurnaz danışmanlığında İnci Akyüz tarafından yapılan *Seyyid Nigârî'nin Çayname Mesnevisi ve Hece Vezniyle Yazdığı Şiirlerin Transkripsiyon Alfabesiyle Yazılması* adlı çalışmadır.

Bir sonraki çalışma ise 1998 yılında Çanakkale Üniversitesi'nde Muammer Mete Taşlıova tarafından yapılan *Mir Hamza Nigârî'nin Nigarname Mesnevisi'dir*. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma 494 sayfadan oluşmaktadır. Çalışma, Giriş ve üç Bölümde toplanmıştır. Kapsamlı bir girişle başlayan tezde, *XIX. Yüzyılda Anadolu'nun Siyasî, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durumu, XIX. Yüzyılda Azerbaycan'ın Siyasî, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durumu, XIX. yüzyılda Amasya İli* başlıkları ve bu konulardaki çeşitli alt başlıklarda konu ile ilgili araştırmalar yapılmıştır. I. Bölüm, *Mir Hamza Nigârî'nin Hayatı, Menkıbevi Hayatı, Tarihî Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti gibi* çeşitli alt başlıklarda değerlendirilmiştir. Çalışmanın II. Bölümünde, Nigarname mesnevisi şekil bakımından, dil, üslup ve anlatım çeşitleri yönünden incelenmiştir. III. Bölüm, *Nigarname'de Din ve Tasavvuf* başlığıyla verilmiştir. Çalışma, *Netice, Umumi Bibliyografya, Metin, Sözlük ve İndeks* bölümleri ile tamamlanmıştır. Metin kısmı 119.sayfadan başlamış ve 454. sayfada son bulmuştur. 4545 beyitten oluşan bu hacimli mesnevi, konuyla ilgili çeşitli başlıklarla anlatılmıştır. Çalışmanın sonunda 18 sayfalık *Sözlük* ve 20 sayfalık *Dizin* kısmı bulunmaktadır. Zaman zaman okuma hatalarıyla karşılaşılmasına rağmen bu çalışma Seyyid Nigârî ile ilgili Türkiye'de yapılan ilk yüksek lisans tezi olması yönünden önemli bir çalışmadır[11].

Bunlardan başka 2000 yılında Niğde'de Muzaffer Akkuş[12], 2003 yılında İstanbul'da Azmi Bilgin[13], 2004 yılında ise Samsun'da Kurtuluş Altunbaş[14] tarafından hazırlanan divan neşirleri de bulunmaktadır. Bu çalışmaların içeriği ile ilgili aşağıda bilgi verilecektir

---

Abdürrahman Güzel, *Karabağı ve Tehâfütü,* KBY, İstanbul, 1991.
İnal, İbnülemîn Mahmûd Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri,* Dergâh Yayınları, 3.cilt. İstanbul 1988.
Kaçar, Burhan, *Karabağlı Seyyid Nigârî'nin Şiirlerinde Tasavvuf,* VII. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, (08–12 Kasım 1999).
Kalafat, Yaşar, *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II,* Ankara Tarihsiz.
Kara, Mustafa, *Harput'ta Bir Dervîş Şâir: Nigârî*, Dünü ve Bugünüyle Harput, (24.09.1998)-Tebliğ. Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu, TDV Yayınları. Ankara 2005, s.179–198.
Özköse Kadir, Erzurum'da Faaliyet Yürüten Hâlidî Şeyhleri", Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu, 26–28 Haziran 2006, Erzurum." Yayımlanmamış Tebliğ Metni.
Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Maral Yayınları, Sadeleştiren: A. Fikri Yavuz- İsmâil Özen, İstanbul, Tarihsiz.
Elşen Musayev, *Mir Hamza Nigarî Karabağî,* Tasavvuf Dergisi, sayı:6, Aralık 2001. s.241–246.

[10] Bu yazılar daha çok Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti, 1920 yılında Sovyet Rusya'sı tarafından işgal edildikten ve Azerbaycan muhaceret edebiyatı temsilcilerinin Türkiye'de toplanmasından sonra yazılmaya başlamıştır. Daha çok Azerbaycan Yurt Bilgisi Dergisi'nde ve dönemin diğer dergi ve gazetelerinde yayımlanan bu yazılardan birçoğunun müellifi Ahmet Caferoğlu, Mirzade Fahreddin, Mirzade Şakir vb.dir (PB).

[11]Muammer Mete Taşlıova, Mir Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi, İnceleme-Metin Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Abdurrahman Güzel. Çanakkale 1998.

[12]Muzaffer Akkuş, Seyyid Nigârî Divanı, Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Niğde 2001.

[13]A. Azmi Bilgin, Divan-ı Seyyid Nigârî, Kule Yayınları. İstanbul 2003

[14]Kurtuluş Altunbaş, Divan-ı Seyyid Nigârî. Cilt I-II, Ekim 2004, Samsun 2004.s. 639 +662

Seyyid Nigârî ile ilgili bilinen en son akademik çalışma Fatih Çınar tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezidir[15]. Bu çalışma şairin tasavvufî yönünün ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Giriş ve iki bölümden oluşan çalışmanın Giriş kısmında, *Hamza Nigârî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış* başlığı altında şairin yaşadığı dönemin sosyal, siyasî ve kültürel özelliklerinden bahsedilmiş, özellikle 19. yüzyıl tasavvuf tarihi ve bu dönemdeki tarikatlarla ilgili bilgi verilmiştir. I. Bölümde *Hamza Nigârî'nin Hayatı ve Mücadelesi* başlığı altında şairin hayatı, sanatı, eserleri, eğitimi, tarikata intisabı ve tasavvufî hizmetleri incelenmiştir.

Hamza Nigârî'nin Tasavvufî Görüşleri başlıklı II. Bölümde, şairin *İbadet ve Ahlakla İlgili Tasavvufî Yaklaşımları,* (tevbe, havf, recâ, zühd, zahid, vefa), *Seyr ü Süluk İle İlgili Kavramları* (tarikat, mürid, mürşid, derviş, salik, fakr, Fenâ, Bekâ, Etvâr, Riyâzet, Sohbet, Halvet, Devrân, Melâmet), *Kalbi Hayatla İlgili Kavramları* (Gayb, Hızır, Kutb, Evtâd, Abdâl, Ahrâr, Kalb/ Kalb-i Selîm, Ruh, Tecellî, Esrâr, Sırr, Kurbet, Hicâb, Himmet, Rahmet, İlm-i Ledünnî), *Varlıkla İlgili Kavramları* (Vahdet, Gûşe-i Vahdet, Kesret, Adem, Bâisü'l-Cem, Tenzîh,Visâl/ Visâl-i Mevlâ, Vuslat) alt başlıkları içinde şairin tasavvufî yönü ortaya konmuştur. Çalışma, *Hamza Nigârî'nin Divanında ve Diğer Eserlerinde Geçen Beldeler, Hamza Nigârî'nin Divanında ve Diğer Eserlerinde İsmi Geçen Şahıslar, Sonuç* ve *Kaynaklar* bölümü ile tamamlanmıştır. Ekler kısmında ise şairin Amasya'daki türbesi, oğlu, yeğeni ve kendisinin, türbenin bulunduğu Şirvanlı Camii'nin avlusunda ise eşi Emine Hanım ile şairin kızları olduğu bildirilen üç kadının mezarının fotoğrafı yerleştirilmiştir. Zengin bir bibliyografyası bulunan bu çalışmada, Seyyid Nigârî'nin tasavvufî yönü ilmî değerlendirmeler çerçevesinde yorumlanmıştır.

6. Seyyid Nigârî'nin Türkçe Divanının Neşirleri

6.1. Muzaffer Akkuş-Seyyid Nigârî Divanı

Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanı ile ilgili ilk akademik çalışma 2000 yılında Muzaffer Akkuş tarafından yapılmıştır. Bu neşirde şairin Türkçe divanı doktora çalışması olarak dil yönünden incelenmiş, metin transkripsiyon alfabesiyle günümüz alfabesine aktarılmıştır[16]. 709+337 sayfalık karton kapaklı bu çalışmada, 646 gazel[17], her harfin başlangıcında 59 ve divanın gazellerden sonra gelen kısmında 70 olmak üzere toplam 129 rubai, 49 kıta, biri 28 bentlik bir Saki-name olan 3 adet terkib-i bent, 21 beyitlik 1 Çarpare, ikisi yaiyye, biri raiyye, biri kafiyye ve biri de baiyye olmak üzere 5 kaside, İstanbul nüshasında olmayan "ey yar-ı hayranet şevem/ey yar-ı mestanet şevem" beytiyle başlayan 23 beyti Farsça, gerisi Türkçe yazılmış 73 beyitlik mülemma bir terci-i bent başta olmak üzere toplam 18 adet terci-i bent, 3 müstezat, Fuzuli'nin gazellerine yazılmış 5 tahmis, 49 tane hece vezniyle yazılmış şiir, 521 beytlik Çayname mesnevisi, Seyyid Nigârî'nin Karakaşlı Ahmed Efendi'ye manzum-mensur olarak yazdığı mektubu ve Menâkıb-ı Seyyid Nigârî yer almaktadır.[18]

Muzaffer Akkuş'un hazırladığı *Seyyid Nigârî Divanı* Niğde'de, 2001 yılında Niğde Üniversitesi Yayınları'ndan çıkmıştır. Kitap, İnceleme-Metin-Sözlük, Tıpkı Basım olmak üzere dört bölümden oluşmakatdır. İnceleme kısmında müellif, *Önsöz, Metinde Kullanılan Transkripsiyon İşaretleri, Kısaltmalar, Giriş, Edebi Kişiliği, İktibaslar, Divanı, İmla Özellikleri,*

[15]Fatih Çınar, Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Hayatı, Sanatı, Eserleri Ve Tasavvufi Düşüncesi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı Alanında Yapılmış Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Danışman: Doç. Dr. Kadir Özköse. Sivas 2008.

[16]Muzaffer Akkuş, Seyyid Nigârî Divanı, Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Niğde 2001.

[17]Müellif, eserin başında şairin edebi kişiliğini incelerken Divandaki gazel sayısını 643 olarak gösterse de gazelleri sayarken bu sayının 646 olduğunu fark ettik. Numaralandırmada da sayı 646 olarak gösterilmiştir.

[18]Bu mektup Azmi Bilgin ve Nezaket Memmedli neşrinde Çayname mesnevisinden önce gelse de Muzaffer Akkuş neşrinde "Bina-yı Ter Be-kenz-i Fâtımatü'z-Zehra Nigâr-ı Dil-ârâ İçün Seyyid Nigârî'nün Karakaşlu Ahmed Efendi'ye yazdığı Mektubun Suretidür" başlığıyla Çayname mesnevisinden sonra gelmektedir.

Türkçe Köklerin İmlası, Ünlülerin Yazılışı, Eklerin Yazılışı, Fonetik Özellikleri alt başlıkları altında Seyyid Nigârî'nin hayatı, sanatı ve Türkçe divanının içeriği, şekil bilgisi, ekleri, kökleri, dil ve üslup özellikleri hakkında önemli bilgiler vermiştir.

Divanın 1–106. sayfaları arasındaki kısmında Seyyid Nigârî Divanı dil özellikleri açısından değerlendirilmiştir. Bu bölümde, eserde kullanılan kaynakların bibliyografyası da verilmiştir. Eserde, özellikle dipnotlarda, şairin hayatı ile ilgili birçok kaynaktan faydalanan müellif nedense bibliyografya kısmında bunların hepsini vermemiştir. Divan titizlikle okunmaya çalışılmış, Önsözde, önce matbu iki nüshadan faydalanılarak ortak bir metin oluşturulduğu belirtilmiştir. Daha sonra eserin Ankara Milli Kütüphane'deki elyazması elde edilince bu nüshayla da karşılaştırılarak edisyon kritiğe tabi tutulmuştur. Kitapta, Metin kısmından sonra 69 sayfalık bir sözlük kısmı yer almaktadır. Eserin en önemli özelliği ise Ankara Milli Kütüphane'de bulunan 337 varaklık Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanının elyazmasının tıpkıbasımının eserin sonunda verilmiş olmasıdır. Bu yönüyle eser diğer neşirlerden ayrılmaktadır. Çalışmada İstanbul ve Tiflis matbu nüshaları ile Ankara Milli Kütüphane'deki nüshaların mukayesesi yapılmış ve farklar sayfa altında gösterilmiştir. Bu uygulamanın metinde titizlikle yapılmadığı, metin tenkidi sırasında üç nüshanın da her zaman titiz bir şekilde mukayese edilerek farkların dipnotta yansıtılmadığı görülmektedir. Eser transkripsiyon alfabesiyle yazılmıştır. Çalışmanın Metin kısmında Seyyid Nigârî Divanı yer almaktadır. Burada diğer nüshalardan farklı olarak uzun bir terci-i bent ve fazladan birkaç gazel bulunmaktadır.

Müellif eserde iyi bir tasnif uygulamış, gazellerle rubailer iç içe olduğundan numaraların karışmaması için rubaileri Romen rakamları ile gazelleri ve diğer nazım şekillerini ise kendi içinde normal rakamlarla sıralamıştır.

Seyyid Nigârî'nin Karakaşlı Ahmed Efendi'ye yazdığı mektubunda bulunan *Bina-yı Türbe Be-keniz-i Fâtımatü'z-Zehra Nigâr-ı Dil-ara İçün Seyyid Nigârî'nün Karakaşlu Ahmed Efendi'ye yazdığı Mektubun Suretidür* şeklindeki başlık diğer neşirlerde bulunmayıp sadece Akkuş neşrinde yer almaktadır. (Akkuş, 2001:627).

Çalışmada Arapça, özellikle Farsça kelimelerin okunuşunda yanlışlıklar bulunsa da bunlar, *Seyyid Nigârî Divanı* gibi hacimli ve dil yönüyle girift bir eseri hazırlamak için verilen çabalara gölge düşürmemelidir. Bu çalışmanın diğer çalışmalardan farkı, hazırlanmış olan *Seyyid Nigârî Divanları* içinde ilk olması, matbu nüshalarla birlikte bir elyazması nüshadan da mukayeseli olarak faydalanılması, eserde edisyon kritiğin uygulanması, diğer çalışmalarda olmayan bazı şiirlerin bu çalışmada yer alması, yazmanın tıpkıbasımının divan sonuna eklenmiş olması, inceleme kısmında şairin hayat ve sanatına dair geniş yer verilmesi ve eserin dil yönünden incelenmiş olmasıdır. Bu neşirde faydalanılan yazma önemlidir. Zira bu yazmadan hareketle divanda, diğer neşirlerde olmayan bazı başlıkların, beyit ve kelime farklılıklarının bulunduğu görülmektedir. Eserin dil yönüyle incelenmiş olması ise çok önemli bir husustur. Müellif bu kısımda şairin şiirlerinde geçen kelimeleri dil yönünden incelemiş, Azerbaycan ve Anadolu Türkçesindeki eklerle ilgili mukayeseli bilgiler vermiştir.

6.2. A. Azmi Bilgin-Mir Hamza Nigârî, Divan-ı Seyyid Nigârî

Seyyid Nigârî Divanıyla ilgili ikinci bir çalışma 2003 yılında İstanbul'da yapılmıştır. *Mir Hamza Nigârî, Divan-ı Seyyid Nigârî* adlı bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. A. Azmi Bilgin tarafından hazırlanmıştır. Çalışma Prof. Dr. İskender Pala'nın Seyyid Nigârî'nin hayatı ve sanatıyla ilgili yazdığı bir takriz yazısıyla başlar. Bu yazıyı Azmi Bilgin'in *Önsöz* ve *Mir Hamza Nigari'nin Hayatı, Sanatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri* başlıklı bir incelemesi takip eder. Kaynakçadan sonra metin kısmı başlar: 369 sayfalık divanın Metin kısmında 642 gazel, 119 rubai, 49 kıta, 28 bentlik terkib-i bent şekliyle

yazılmış bir Saki-name, 19 bentlik başka bir terkib-i bent, 18 terci-i bent, 5 kaside, 3 müstezat, Fuzûlî'nin gazellerine yazılmış 5 tahmis, 49 tane hece vezniyle yazılmış şiir ve Çayname mesnevisi yer almaktadır.

Bu çalışmada, diğer neşirlerden farklı olarak Çayname'den hemen sonra *Dağıstan eyaletinden Karabağ kazasına mülhak Lenberani Mehmed Şerifzade Ahmed Hamdi Efendi'nin âcizane tab-ı dîvan-ı aşk-ı Hazret-i Seyyid Nigari'ye tesvid itdigi mücevher tarihi havi bir takrizdir* başlıklı 15 beytlik bir şiir, *Mir Nigârî Divan-ı belagat ünvanı içün Fatih Dersi'âm hocalarından Şirvani el-Hac Yusuf Ziya Efendi'nin Farisiyü'l-ibare takriz ve neşri içün tarih-i tâmlarıdır* başlıklı beş beytlik Farsça bir şiiri de yer almaktadır. Eserin sonunda Arapça 1301 tarihini veren bir tarih beyti yer almaktadır.

İzzü ehli'l kemâl bi'izzeti'l-kadim

Temme tab'ul-kitâb bi-lütfihi'l-amim (Bilgin, 2003:321)

Kitabın Ekler kısmında, Ek I, II, III, IV'te İstanbul baskısında olmayıp Tiflis baskısında olan ve Tiflis baskısında olmayıp İstanbul baskısında bulunan 4 gazel, 20 kıta, şairin "*parça yahşı biz yaman/parça buğday biz saman"* vasıta beyitli terci-i bendinden 5 beyitlik bir bölüm, tahmisler başlığı altında 12 beyitlik bir şiir, hece vezniyle yazılmış biri 4 bentli, biri ise 5 bentli iki şiir, "*ey yar hayranet şum/ey yar kurbanet şum*[19]*"* mısralarıyla başlayan 31 bentli, her bendi 3 beyitli mülemma terci-i bend, bundan başka biri 11 bentli 3 beyitli, ikincisi 5 bentli 3 beyitli, üçüncüsü ise 5 bentli her bendi 4 beyitli olmak üzere toplam 4 terci-i bent yer almaktadır. Ayrıca, İstanbul baskısında bulunmayıp Tiflis baskısında yer alan 210 beyitli *Menâkıb-ı Seyyid Nigârî* adlı eser de Ekler kısmında yer almıştır. Eserin sonundaki Tahmisler bölümünde Seyyid Nigârî'nin şiirlerine yazılmış 3 tahmis yer almaktadır. Bu tahmislerden birincisi *Meşayih-i Nakşbendiye'den Emir Nigârî Hazretlerinin Eş'arına Tahmistir* başlığıyla Esad Erbilî tarafından yazılmıştır. 7 bentten oluşan bu tahmis Seyyid Nigârî'nin "*Sinemdedir ol dâğ-ı temennâ-yı Muhammed/Gönlümdedir ol nâr-ı tevellâ-yı Muhammed"* matlalı na'tına yazılmıştır. İkinci şiir Abdülaziz Mecdi tarafından Seyyid Nigârî'nin *Ele girmez* redifli gazeline 1934 yılında yazılmış 5 beyitlik bir naziredir. Üçüncü şiir ise Seyyid Nigârî'nin "*Gönlümde gezer lâl-i güher-bârı Muhammed/Peymâne-i candır leb-i gül-zâr-ı Muhammed"* matlalı şiirine yine Abdülaziz Mecdi tarafından yazılmış *Amasya'da Medfun Seyyid Nigârî Hazretleri'nin Naleyn-i Nebevi'yi İstikbal Münasebetiyle Söylediği Gazelin Tahmisidir* başlıklı 8 bentlik bir tahmistir. Kitabın sonundaki Ekler kısmında yer alan bu tahmisler Seyyid Nigârî'nin vefatından sonraki şöhretini göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Divanın sonunda 11 sayfalık Lügatçe ve 5 sayfalık Dizin bulunmaktadır.

Eserde, bazı Farsça ve Azerbaycan Türkçesine has kelimelerde yanlış okunmalar görülmekle birlikte, bu çalışma hazırlanan bütün Seyyid Nigârî divanları içinde konuya hâkimiyeti, klasik ve tasavvufî Türk edebiyatının içeriğini doldurması yönüyle en başarılı olanıdır. Müellif, Önsöz'de divanı neşre hazırlarken sadece İstanbul ve Tiflis baskılarından faydalanıldığını, bunun dışında matbu nüshadan faydalanılarak oluşturulan yazma nüshayı gördüğünü, fakat değerlendirmeye almadığını ifade etmiştir. Ayrıca amacının karşılaştırmalı bir metin ortaya koymak olmadığından dolayı bu çalışmada transkripsiyon işaretlerinin ve nüsha farklarının da gösterilmediğini belirtmiştir. Eserde, daha önce 2001 yılında yayımlanmış olan Muzaffer Akkuş neşri ile ilgili bilgi verilmemektedir.

6.3. Kurtuluş Altunbaş-Dîvân-ı Seyyid Nigârî Bezbân-ı Türkî

Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanı ile ilgili bir çalışma da Amasya şehrinde Kurtuluş Altunbaş tarafından yapılmıştır. Kendisi bir edebiyat öğretmeni olan ve Amasya şehrinin edebî-kültürel ve

[19] Bu kelime "şevem" olarak okunursa anlamlı olur.

sosyal muhitiyle sıkı bağları bulunan müellif, eserin Önsöz kısmında bu eseri şairin torunlarından olan Muzaffer Özbay'ın rica ve teşvikleri sonucunda hazırladığını bildirmiştir. İki kalın ciltten oluşan bu eser, şairle ilgili birçok bilgi vermesi açısından önemli bir kaynaktır. Eser, 2004 yılında Samsun'da basılmıştır. Eserde, şairin Türkçe Divanındaki şiirlerinden başka, hayatı hakkında diğer kaynaklarda yer almayan önemli bilgiler de bulunmaktadır. Bu bilgiler içinde, ikinci cildin 562–661. sahifeleri arasında yer alan şairin hayatı, sanatı, faaliyetleri, oğlu Sirâcî ve takipçileri hakkında yazılanlar oldukça değerli malumatlardır. Kitapta eserin İstanbul, Tiflis nüshasıyla birlikte el yazma nüshasından da faydalanılmıştır. Eserin en önemli özelliği, kitabın sonunda yer alan ve müellife Amasya milletvekili Ahmet İyimaya tarafından verilen birçok sayfası eksik ve üzerinde "Mali–1304" ifadesinden başka bir tarihin ve müellif isminin bulunmadığı bir yazmada, Seyyid Nigârî hakkında bugüne kadar bilim alemince malum olmayan bilgilerin yer almış olmasıdır.

Çalışmada, Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanı Latin alfabesine aktarılarak bütün şiirleri nesre ve günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Dili tasavvufî terimlerle zengin olan Seyyid Nigârî'nin şiirlerinin bu şekilde sadeleştirilerek yayımlanması hem klasik edebiyatımız hem de Seyyid Nigârî okuyucuları için önemli bir çabadır. Bütün bu özelliklerine, içerdiği bilgilere, müellifin Seyyid Nigârî biyografisinin oluşturulmasında göstermiş olduğu azamî çabalara rağmen kitabın içindeki bazı şiirlerde ve dış kapakta yanlış okunmuş bazı ifadeler bulunmaktadır.[20] Bu çalışmada müellif, kendisine kadarki Muzaffer Akkuş'un ve Azmi Bilgin'in hazırlamış oldukları Seyyid Nigârî Divanı neşirleri ile ilgili bilgi vermemiştir.

6.4. Nezaket Memmedli- Mir Hemze Seyyid Nigari - Divan

Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanının dördüncü neşri 2010 yılında, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Muhammed Fuzuli adına Elyazmaları Enstitüsü çalışanlarından Yrd. Doç. Dr. Nezaket Memmedli tarafından Bakü'de, *Elm ve Tahsil Yayınevi*'nde yayımlanmıştır. Bu çalışmada divanın Tiflis ve İstanbul baskıları esas alınmakla birlikte, İstanbul baskısına sonradan el yazısı ile bazı şiirlerin ilave edildiği müellife ait şahsî bir nüshadan da faydalanılmıştır. Bu nüshada şairin bilinmeyen birkaç şiiri de bulunmaktadır ki müellif bunları İlaveler bölümünde ayrıca vermiştir. 823 sayfadan oluşan eser Azerbaycan Türkçesi ile hazırlanmıştır. Bu zamana kadarki Seyyid Nigârî Divanı neşirleri hep Türkiye'de hazırlandığından Azerbaycan doğumlu şairin şiirleri de Türkiye Türkçesi ile yayımlanmaktaydı. Bu çalışmada Seyyid Nigârî'nin şiirleri tamamen Azerbaycan Türkçesi özellikleri esas alınarak okunmuştur. Bu neşirle Seyyid Nigârî okuyucuları, şairin şiirlerini ana dilinde okuyup anlama fırsatı bulmuşlardır.

Eserde, *Seyid Nigarinin Heyatı ve Yaradıcılığı (Cijimliden Amasiyaya), Seyid Nigari ve Qarabağ, Seyid Nigari Yaradıcılığında Neqşibendiliyin Rolu,* (burada Nakşibendiye tarikatının silsilesi, özellikle Hindistan, Maveraünnehr, Türkiye ve Karabağ kolu da verilmiştir), *Seyid Nigarinin Yaradıcılığının İdeya ve Senetkarlıq Xüsusiyyetleri, Seyid Nigari ve Füzuli, Seyid Nigarinin Dini Görüşleri, Seyid Nigari Divanının Çap ve Elyazma Nüsxeleri* başlıkları altında 39 sayfalık bir inceleme bulunmaktadır. Kaynaklar bölümünden sonra şairin Amasya'daki mezarının ve Şirvanlı Camii'nin resmi yer almaktadır. Diğer neşirlerden farklı olarak bu neşirde şiirlere ve beyitlere numara verilmemiştir. Divanın sonunda İlaveler bölümü bulunmaktadır. Burada şairin diğer nüshalarda bulunmayan beş gazeline yer verilmiştir. İlavelerden sonra 18 sayfalık Lügat bölümü yer almaktadır.

Metinde şiirler numaralandırılmamış ve şiirlerin vezni verilmemiştir. Bu da metinde yer alan her hangi bir beytin gösterilmesinde zorluğa sebep olmaktadır. Seyyid Nigârî divanı gibi hacimli bir eserde, şiirlere belli özelliklerine göre numara vermenin veya en azından Azerbaycan'daki

[20] Eserin dış kapağındaki Bezbân-ı Türkî ifadesi, Be-zebân-ı Türkî olarak yazılırsa daha anlamlı olur.

yaygın kullanımlardan biri olan şiirlerin ilk mısralarının ve bulundukları sayfaların numarasının eserin İçindekiler kısmında verilmesinin, bu eserin değerini daha da artıracağını ve okuyuculara kullanım kolaylığı sağlayacağını düşünmekteyiz. Azmi Bilgin neşrinde, zaman zaman ayet ve hadislerle ilgili yer alan açıklamalar, bu neşirde daha teferruatlı bir şekilde ve geçtiği her sayfada verilmiştir. Divanda geçen bütün ayet ve hadislerin, İslam dini ile ilgili terimlerin, İran mitolojisindeki kahramanların ve özel terimlerin çoğunun açıklaması dipnotlarda verilmiştir. Eserde iki matbu ve matbu yazma karışık bir nüsha karşılaştırılarak edisyon kritik yapılmış, farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Memmedli, yayımlanan neşirler içinde sadece Azmi Bilgin neşrinden bahsetmiş ve bu çalışmayı kaynaklar kısmında göstermiştir.

Müellif, zaman zaman anlamı günümüz okuyucusu tarafından bilinmeyen Arapça ve Farsça kelimelerin açıklamasını vermiş, Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki harf farklılıklarını belirtmiştir.

Bu çalışma, iki yüz yıldan fazla sürede, mutasavvıf ve şeyh kimliğinden dolayı Azerbaycan okuyucusuna yasaklanan Seyyid Nigârî'nin XX. yüzyılda kendi vatanında beraat ettiğinin de bir göstergesidir.

Sonuç olarak, 19. yüzyılda yaşayan, bu yüzyılda Kafkaslarda Ruslara karşı mücadele eden, Nakşibendiye tarikatının Halidiye koluna mensup şeyh ve mutasavvıf şair Seyyid Mir Hamza Nigârî, iki yüz yıldır Azerbaycan ve Anadolu Türklerinin gönlünde taht kurmuştur. Yaşadığı dönemde ve vefatından sonra etkisini sürdüren şair, daha çok Azerbaycan'ın Gazah ve Karabağ, kısmen de Şirvan bölgesinde, Osmanlı Devletinde ise Tokat, Sivas, Erzurum, İstanbul, Amasya, Zile, Muş ve Harput'ta yaşamış, bulunduğu her yerde etrafında bir edebî ve tasavvufî muhit oluşturmayı başarmıştır.

Seyyid Nigârî'nin şiirleri eşliğinde gerçekleştirilen ve "meyhana" adı verilen semah törenleri bu gün bile Azerbaycan'ın Gazah ve Gürcistan'la sınır bölgelerinde yapılmaktadır. Nakşibendiye tarikatına ve buna bağlı olan Hâlidiye'ye kendisine has yeni ritüeller getiren Seyyid Nigârî, yasaklarla dolu Sovyet döneminde bile manevi etkisi ile bölge insanını irşad etmeye devam etmiştir. Bu sebepten Sovyet döneminde yazılan edebiyat tarihlerinde, roman, hikâye vb. eserlerde her fırsatta şair karalanmış, halkın gözünden düşürülmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri, 20. yüzyıl Azerbaycan yazarlarından İsmayıl Şıhlı'nın yazdığı Deli Kür romanıdır.

Seyyid Nigârî'nin en önemli eserlerinden olan Türkçe divanı ile ilgili bugüne kadar 4 ayrı neşir yapılmıştır. Şairin Türkçe divanının ister yazmasından isterse de matbu baskısından faydalanılarak hazırlanan bütün neşirleri arasındaki en önemli fark Türkiyeli akademisyenlerin Seyyid Nigârî'nin Azerbaycan Türkçesi ile yazdığı kelime ve özel isimlere anlam verip tam olarak okuyamamasıdır. Benzer durum, kısmî olmakla birlikte Azerbaycan'da yapılan neşir için de geçerlidir. Bunu söylemekteki amaç, yıllarca emek verilerek ortaya konmuş birbirinden değerli bu neşirleri asla yermek veya çekilen bunca zahmeti görmezlikten gelmek değil, Seyyid Nigârî gibi Azerbaycan ve Anadolu halkına mâl olmuş önemli bir şahsiyetin şiirlerinin pürüzsüz bir şekilde okunup anlaşılmasını sağlamanın yollarını aramaktır. Bu çalışmanın asıl amacı, bu neşirlerin içeriğini, araştırmacıların bu divanı yayımlarken hangi hususlara dikkat ettiklerini ortaya çıkarmak ve bütün araştırmacıların ve bu alanda çalışma yapmak isteyenlerin mevcut neşirler hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamaktır.

Seyyid Nigârî Divanı, çok az şaire kısmet olacak şekilde 4 defa farklı araştırmacılar tarafından neşredilmiştir. Muhtemelen ilerleyen yıllarda da şairin divanını neşrettirmek isteyen araştırmacılar bulunacaktır. Bu işe kalkışacak araştırmacıların dikkat etmesi gereken birkaç husus vardır:

Şu an kütüphanelerde bulunan Seyyid Nigârî'nin Türkçe divanının yazma nüshalarının

birçoğu, el yazma nüshadan değil matbu neşirlerden çoğaltılarak yazılmıştır. Şairin divanı, daha sağlığındayken basılsa da sevenlerinin ve okuyanlarının çokluğundan dolayı matbu neşri elden ele dolaşmış ve nüshaları yazmalar şeklinde çoğaltılmıştır. Matbaaya verilen son yazma nüshasına ise şimdiye kadar ulaşılmamıştır. Eldeki yazma nüshalarının birçoğu tam değildir; tam olanların da yazılış tarihlerini tespit etmek çok zor, hatta imkânsızdır.

Bu zamana kadar üçü Türkiye'de, biri Azerbaycan'da olmak üzere dört kez neşredilen Seyyid Nigârî Divanının eğer beşinci neşri gerçekleşecekse, bunu hem Azerbaycan hem de Anadolu Türkçesini, her iki kültürü ve coğrafyayı iyi bilen birisinin yapması, çalışmanın kapsayıcılığı açısından verimli olur. Ayrıca her iki ülke kütüphanelerinde ve özel arşivlerde, özellikle Amasya'daki şahsî kütüphanelerde bulunan bütün yazmalar, matbu nüshalar, mecmua ve cönkler bir araya getirilerek tam anlamıyla bir edisyon kritik yapıldığı takdirde, şairin vefat edinceye kadar yazmış olduğu bütün eserlerini içeren tam bir metin elde etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin (1986), Amasya Tarihi, I. cilt (Sadeleştirenler: Dr.Ali Yılmaz, Dr. Mehmet Akkuş). Amasya Belediyesi Kültür Yayınları. No:1, Ankara. s. 464+XXIII.

AKKUŞ, Muzaffer (2001), Seyyid Nigârî Divanı (İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkıbasım), Niğde Üniversitesi Yayınları.

AKPINAR, Yavuz (1990), "Nigârî Mir Hamza", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul. 7.C. s.58–59.

ALTUNBAŞ, Kurtuluş (2004), Divan-ı Seyyid Nigârî Bezbân-ı Türkî. Cilt I-II, Ekim 2004, Samsun. s. 639+662.

Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi (1960), (Ən qədim dövrdən XVIII əsrin sonuna qədər) C. II. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı. Bakı.

BAYRAM, Pərvanə (2008), Qarabağlı Seyid Mir Həmzə Nigari'nin Həyatı, Yaradıcılığı və Türkcə Divanının Poetik Strukturu. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Danışman Prof. Dr. Azadə Rüstəmova; Doç. Dr. Nüşabə Araslı. Bakı.

BİLGİN, A. Azmi (2003), Mir Hamza Seyyid Nigârî, Divanı Seyyid Nigari, Kule İletişim Hizmetleri, İstanbul.

Bursalı Mehmet Tâhir (1333), Osmanlı Müellifleri, C.I, s.65.İstanbul.

CAHANGİR, Tariyel (2001), Mir Sədi Ağa. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası Nəşriyyatı, Bakı.

ÇƏLƏBİ, Yahya (2004), Seyid Nigari, Xaki-Payin Taci-Sərim. Azərbaycan Nəşriyyatı, Bakı.

ÇINAR, Fatih (2008),Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Hayatı, Sanatı, Eserleri Ve Tasavvufi Düşüncesi, C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı Alanında Yapılmış Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Danışmanı: Doç. Dr. Kadir Özköse. Sivas.

Həsənəli Xan Garadağı Təzkirəsi, Azerbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmaları Fondu, nu:7602.

İNAL, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (1988), Son Asır Türk Şairleri, C. 3., Dergâh Yayınları, İstanbul.

KÖÇƏRLİ, Firidun Bəy (1981), Azərbaycan Ədəbiyyatı. I.C, Bakı.

MƏHƏMMƏDCƏLİL, Məhəmməd., XƏLİLİ, Fariz (2003), Mövlanə İsmayıl Siracəddin Şirvani Həyatı, Fəaliyyəti və Ardıcılları. Adiloğlu Yayınevi. Bakı.

MƏMMƏDLİ, Nəzakət (2010),Mir Həmzə Seyid Nigari Divan, Elm və Təhsil Nəşriyyatı, Bakı.

QASIMZADƏ, Feyzulla (1974), XIX Əsr Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi. Maarif Yayınevi. Bakı.

TAŞLIOVA, M Muammer (1998), Mir Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi (İnceleme-Metin) Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı/ Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Abdurrahman Güzel. Çanakkale.

TOPALOVA, Aljira (1999), Ağa Mehemmed Müctehidzade, Riyazü'l-Aşıkin. İnceleme-Metin. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalında Yapılan Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Danışman: Mustafa İsen, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.419-438 , TURKEY

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE DÜZ TÜMLEÇ (NESNE)

Şahap BULAK [*]

ÖZET

Bu çalışmada hakkında çözülmesi gereken birçok sorun bulunan cümlenin yardımcı ögelerinden düz tümleç incelendi. Düz tümleç; düz tümleç terimi, düz tümleç tanımı, yüklem düz tümleç ilişkisi, düz tümlecin aldığı ekler, edilgen cümlelerde düz tümleç, dönüşlü cümlelerde düz tümleç, yüklem tamlayıcı ilişkisi açısından düz tümleç, kelime gruplarında düz tümleç olmak üzere sekiz farklı açıdan ele alındı. Böylece düz tümleç hakkındaki tartışmalı konulara çözüm bulma gayretine katkıda bulunulmaya çalışıldı.

Düz tümleç hakkındaki sorunların çözümü için dilciler tarafından ileri sürülen birbirinden çok farklı görüşler bulunmaktadır. Bu çalışmadaki gaye, bu alanda yapılan çalışmalar ışığında düz tümleç hakkındaki sorunların çözümüne yardımcı olmaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi, dil bilgisi, söz dizimi, cümlenin ögeleri, tümleçler, düz tümleç, nesne.

THE DIRECT COMPLEMENT (OBJECT) IN TURKEY TURKISH

ABSTRACT

In this study we examined the direct complement of elements of the sentence about which there are lots of problems to be solved. We have discussed the direct complement in eight different ways; direct complement, the definition of term of direct complement, the relationship between verb and direct complement, the suffixes of direct complement, the direct complement in passive sentences, direct complement in reflexive sentences, the direct complement in terms of subordinate relationship, direct complement in word groups. Hence, we tried to contribute the efforts of finding solutions to controversial issues about direct complement.

There are a lot different ideas about solving the problems dealing with direct complement put forward by the philologist. In this study our aim is to help the solving problems about direct complement in the light of the studies done in this area

Key Words: Turkey Turkish, Grammar, syntax, elements of the sentence, complements, direct complement, object.

[*] Siirt Üniversitesi Türk Dili Okutmanı. El-mek: sahapbulak@mynet.com

1. Giriş

Bu çalışmadaki amaç, düz tümleç hakkındaki değişik görüşlerin nedenlerinin aydınlığa çıkmasını sağlamak ve hakkında çok farklı görüşlerin öne sürüldüğü cümlenin yardımcı ögelerinden düz tümleç (nesne) hakkındaki sorunların çözümüne yardımcı olarak doğruluğuna inanılan bir görüşe birleşmeye katkıda bulunmaktır. Terim ve bu terimin anlam, tanım ve şekil özellikleri üzerinde durulup daha önce yapılan çalışmalara da değinilerek bir açıklık ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada öneri olarak sunulacağı için, alıntılar dışında, geleneksel dilbilgisinde "nesne" olarak adlandırılan terim için *düz tümleç*; "belirtili/belirli nesne" için *belirli düz tümleç*; "Belirtisiz/belirsiz nesne" için *belirsiz düz tümleç* terimi kullanılacaktır.

Türkçe dilbilgisi alanında yapılan araştırmalardan cümle, söz dizimi ve cümlenin ögeleri ile ilgili olanlar diğer alanlara göre daha fazladır. Bu alanda yapılan birçok araştırma neticesinde doğal olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Gramer ve söz dizimi kitaplarında birbirinden çok farklı değerlendirmeler görülmektedir. Bu farklı değerlendirmeler bir temel görüş etrafında birleşememiş gittikçe çeşitlenmiştir. Özellikle söz dizimi hakkında çok değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bu değişik fikirlerden dolayı cümlenin ögeleri ve cümlenin yapısıyla ilgili terimlerde bir görüşe da kabul birliği sağlanamıyor. Daha çok söz diziminde olmak üzere gramer konularının çoğunda dilbilimcilerin metot, terim, değerlendirme ve yaklaşım farklılıkları dilimizin öğrenilmesi, öğretilmesi çalışmalarında büyük zorluklar oluşturacak boyutlara ulaşmıştır. Bu durum dilimizin gramer yapısının, özelliklerinin, kurallarının, terimlerin kapsamının belirlenmesinde ve dilimizin dilbilgisi öğretiminde güçlük çekilmesine neden olmaktadır. Bu karışıklıklar bugüne kadar birçok bilimsel yayınlara konu olmuştur. (Demir, 2010:453-472) (Doğan, 2010:226-230) (Üstüner, 1998: 553: 18-30) (Erden,1998: 560: 107-115) vb.

Gramer ve söz dizimi kitaplarındaki düz tümleç tanımlarıyla verilen örneklerdeki düz tümleç kabul edilen unsurlar arasında çoğu zaman bir çelişki bulunmaktadır. Bu çelişki, düz tümlecin anlamı, aldığı ekler, yüklem veya özne ile ilişkisi, fiil-tamlayıcı ilişkisindeki yeri, geçişlilik düz tümleç ilişkisi gibi özelliklerinin tamamen değil kısmen göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu unsurların herhangi biri veya birkaçı tek başına göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak farklı bir düz tümleç yaklaşımı ortaya çıkmakta ve farklı açılardan yaklaşımlar ortaya çıktıkça da araştırmacılar arasındaki görüş ayrılıklarının giderek büyümesine ve bunun sonucunda bilimsel iletişimin kopmasına neden olabilmektedir, (Boz, 2007: 59).

Cümlenin ögeleri konusunda, oluşan bu karışıklığı "Cümlenin Ögeleri Konusundaki Karışıklıklar" (1998, 553: 18-30) adlı çalışmasında dile getiren Ahat Üstüner: "Türkçeyi bütün yönleriyle ele alan gramer kitaplarımızda veya sadece söz dizimini konu edinen yayınlarda birbirinden çok farklı değerlendirmeler görülmektedir. Gramerimizin diğer konularında da karşımıza çıkan terim, metot ve değerlendirme farklılıkları, daha çok söz diziminde, dilin öğretilmesi ve incelenmesi çalışmalarında büyük zorluklar yaratacak seviyeye ulaşmaktadır." dedikten sonra özellikle cümlenin yapısı ve ögeleri kısmında karışıklık olduğunu belirterek, farklılıkların temeli olarak, gramer incelemelerimizin Türkçenin yapısının göz önüne alınmadan yapılmış olmasını gösterir. "Araştırmacılarımızın her biri, eserlerini orijinal hâle getirmek düşüncesiyle, yeni terimler kullanmak veya mevcut terimler için değişik tanımlar yapmak yoluna gitmişlerdir." diyen Üstüner, aslında konuyu derinleştirmek, yeni ölçütlerle zenginleştirmek yerine sadece terim farklılığıyla yeni bir şey söylenmeye çalışıldığını söyler. Daha sonra, cümlenin ögeleri konusunda, ilgili eserlerde görülen farklı değerlendirmeleri veya eksiklikleri belirterek; cümle tahlillerinin daha sistemli ve düzenli bir şekilde yapılabilmesini sağlayacak bir takım düşünce ve teklifleri dile getirir.

Üstüner'in yazısında dile getirdiği sorunları Aysu Erden de "Cümlede Yüklemi Tamamlayan Ögeler Üzerine" (1998, 560: 107-115) adlı yazısında dile getirir ve ilköğretim okullarında okutulan Türkçe dilbilgisi kitaplarına kadar yansıyan adlandırma karmaşasını eleştirir. Özellikle ders kitaplarındaki dolaylı tümleç, edat tümleci, zarf tümleci; dolaylı tümleç, zarf tümleci gibi ayrımların ne kadar sorunlu olduğunu örneklerle ortaya koyar. Ergin, Banguoğlu ve Gencan gibi gramer kitabı yazarlarındaki farklı adlandırmaları da eleştiren Erden, konuyla ilgili bazı kurallar belirlemeye çalışır: "Türk dili araştırmacılarının, sadece cümlenin yüklemini tamamlayan unsurları değil, cümlenin diğer tüm temel yardımcı unsurlarını, özne ve nesneyi de oluşturan kelime gruplarını, temel ve yan cümle türlerini ve aralarındaki ilişkileri, yetersizlik ve tutarsızlıklardan arındırılmış belirli bir sistem içinde yeniden belirleme, tanımlama, sınıflandırma ve örnekleme yöntemleri geliştirmeleri gerekmektedir." sözleriyle yapılması gerekeni belirler. Nurettin Demir'in, bu türden gramer ve söz dizimi kitaplarındaki tartışmalı konularda Türk Dili Dergisi'nde yazılan söz dizimi konusundaki yazıları değerlendirdiği yazısı (Demir, 2010:453-472) sadece bir süreli yayında bile ne kadar çok söz dizimi konulu yazı ve eleştiri yazıldığı konusunda; fikir edinilmesi, incelenmesi ve görülmesi gereken bir yazıdır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden düz tümleçle ilgili sorunları "Türkçede Nesneyi Belirleme Sorunu"(Doğan, 2010:226-230) adlı yazısında ele alan Nuh Doğan, düz tümleç konusundaki sorunları; kaynakları ve örnekleriyle ele alarak incelemiş ve bu sorunların çözümü konusunda çözüm önerilerinde bulunmuştur. Türkçede tartışmalı bir konu olan düz tümlecin belirlenmesinin üç farklı kaynağı olduğunu belirlemiş:"Nesnenin belirlenmesinde ögenin semantik rolü ve fiil-tamlayıcı ilişkisinden ziyade bir yapı unsuru oluşuna ve şekline dikkat edilmesi gerekir. Çünkü nesne cümlenin hem derin yapısında hem yüzey yapısında gramatikal bir işlev üstlenir. Nesnenin söz dizimindeki semantik rolleri gramatikal bir ilişkiyi karşılayan nesneyle her zaman örtüşmez. Bir yapı unsuru olan nesne cümlede farklı semantik rolleri taşıyabilir. Bu yüzden Türkçe cümle çözümlemelerinde gramatikal ilişkiler ve semantik roller ayrımı yapılması gereği vardır. Bu bakımdan cümle yapısal ve semantik açıdan çözümlenebilir. Yapısal çözümlemede nesne, yüzey yapıda, +I ekli ya da eksiz akuzatifle gerçeklesen bir yapısal ilişki olarak görülmüştür. Cümlenin semantik çözümlemesi, fiilin taşıdığı anlamı sunabilmek için gerek duyduğu tamlayıcılara yüklediği semantik roller ya da işlevlere göre yapılması gerekir. Bunun için ise bir dizi semantik rol işaretleyicilerinin benimsenmesi gerekir. Bütün tartışmalardan anlaşılıyor ki, Türkçede yüzey yapıdaki durum ekli unsurların semantik rol çözümlemesine, söz dizimsel çözümlemenin yapısal temellere oturtulmasına ve fiillerin geçişlilik-geçişsizliğinin idrak anlambilim (cognitive linguistics) açısından yeniden değerlendirilip sınıflandırılmasına ihtiyaç vardır." sonucuna varmıştır.

Düz tümleç konusunda birçok çalışması bulunan Erdoğan Boz: "Geleneksel dilbilgisinin nesne tanımındaki kalıplaşma, birçok dilbilgiciyi tümceler karşısında sıkıntıya sokmaktadır. Nesnenin tümcede eylemin etkilediği varlık olarak kabul edilmesi, biçimsel olarak nesne konumunda olmasına karşın anlamsal olarak buna olanak tanımayan durumlarda bir çıkmaza neden olmaktadır. Buradaki asıl sorun tümce ögelerinin sınırlarının tam olarak çizilememiş olmasıdır." diyerek düz tümleç hakkındaki sorunların kaynağı olarak, düz tümlecin farklı açılardan ve eksik olarak ele alınmasını gösterir. (Boz, 2007:58).

Yukarıdaki özet görüşlerde görüldüğü üzere, çoğu dilci birçok gramer konusunda olduğu gibi söz dizimi ve düz tümleç konusunda da bir sorun olduğunu ve bu sorunun çözülmesi gerektiği görüşünü dile getirmektedir. Bu çalışmadaki gaye, düz tümleç hakkındaki sorunların bu alanda yapılan çalışmalar ışığında çözümüne yardımcı olmaktır. Düz tümleç, düz tümleç terimi, düz tümleç tanımı, yüklem düz tümleç ilişkisi, düz tümlecin aldığı ekler, edilgen cümlelerde düz tümleç, dönüşlü cümlelerde düz tümleç, fiil - tamlayıcı ilişkisi açısından düz tümleç, kelime

gruplarında düz tümleç olmak üzere sekiz başlıkta ele alındı. Böylece düz tümleç hakkındaki tartışmalı konulara çözüm bulma gayretine katkıda bulunmaya çalışılmıştır.

2. Düz Tümleç Terimi

Türkçede çoğu gramer terimi için ikiden fazla isim kullanılmaktadır. Hatta bazıları için kullanılan isimlerin sayısı yediyi sekizi bulabilmektedir. Örneğin düz tümleç için: "mef'ulün sarîh, düz tümleç, nesne, objekt, asıl tümleç, dolaysız tamamlayıcı, dolaysız tümleç" olmak üzere yedi terim kullanılmaktadır. Gittikçe içinden çıkılmaz bir hâl alan bu terim kalabalığının ve karmaşıklığının önüne geçmemiz gerekir. Aksi takdirde bu karmaşıklık, dilimizin gramer yapısının öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda çok büyük sorunlara yol açacaktır.

Terimler belirlenirken yabancı dillerdeki özellikle Türkçeden farklı dil ailelerine ve farklı yapılara sahip dillerdeki karşılıklarına bakmak yerine dilimizin yapı, anlam ve gramatikal özelliklerini göz önünde bulundurulmalıdır. Daha sonra gerekirse öncelikle Türkçeyle aynı dil ailesine mensup, aynı yapıya sahip diller olmak üzere yabancı dillerdeki karşılıklarına bakılmalıdır. Terimlerin içlem ve kaplamları arasında bir tutarlılık olmasına dikkat edilmelidir. Bunun için öncelikle terimlerin neye göre belirleneceğine karar verilmelidir. Çünkü terimlerin belirlenmesi için birbirinden farklı ölçüt ve yaklaşımları esas almak terimlerin içerik ve kapsamlarını belirlemekten çok onları belirsizleştirir.

Kemal Demiray "Edat Tümleci Konusunda Doğan Düşünceler" (1967, 193: 16-18) başlıklı çalışmasında düz tümleç, dolaylı tümleç, zarf tümleci ayrımlarının anlam esasına göre konduğunu belirterek, kullanılan terimlerin Fransızcadaki eşdeğerlerine işaret ettikten sonra: "Türkçenin kendi yapı özelliğine göre ayrımlara gitmenin gerektiğine, Hint-Avrupa ya da Arap dilleri gramercilerinin ayrımlarından, onların kullandıkları terimlerin çevirilerinden ayrılmak gerektiğine inandığımızı belirtmek isteriz. Dil incelemelerinde yöntemler elbette ortaktır, fakat terimler, tanımlar çeviri yolu ile konamaz, konursa böyle bir gramer dilin özelliklerini tam belirtemez, eksik olur, birtakım çelişmeler ortaya çıkar." der. Daha sonra bir "ana gramer" hazırlanması düşüncesini dile getirir: "Klasik anlayışı yıkıp, yepyeni bir anlayışla, yeni ayırım, terim ve tanımlarla ortaya çıkmak da okullar için hazırlanmış gramerlerden beklenemez. Bu görev, olsa olsa, ancak bir 'ana gramer' olanağı içinde düşünülebilir." Demiray'ın bu görüşleri, dilbilgisi terimlerinin önemli bir kısmının bir türlü yerli yerine oturmamasına ya da kabul görmemesine açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

Erdoğan Boz: "Nesnenin tümcede eylemin etkilediği varlık olarak kabul edilmesi, biçimsel olarak nesne konumunda olmasına karşın anlamsal olarak buna olanak tanımayan durumlarda bir çıkmaza neden olmaktadır." diyerek "nesne" teriminin içlem-kaplam tutarsızlığına dikkat çekmektedir, (Boz, 2007:58).

Bilgegil: "Nesne terimi, nesne kelimesinden çok geniş bir kapsamla karşımıza çıkıyor. Zira bu görevi taşıyan cümle ögesi, maddi manevi her varlık ve niteliğe delalet eden söz olabiliyor. Terimin kaplamı ile ona tahsis edilen kelimenin içlemi arasında bir uygunsuzluk meydandadır. "*Ben Allah'ı severim"* cümlesini tahlil eden, "*Allah'ı"* sözünü nesne terimi ile ifade edecektir; hâlbuki "*Allah"* nesne değildir. Bu kadar büyük ve geniş anlamlı sözü bir yana bırakalım: *"Hasan Ali'yi görmüş."* cümlesini inceleyen kimse, sıra "*Ali"* kelimesinin görevine gelince, yine nesne sözcüğüne başvuracaktır. Hâlbuki "*Ali"* de nesne değildir. Acaba eski terimle, mef'ul-i bih denseydi, "Ali" olabilse bile, "Allah" hakikatte mef'ul olabilir miydi? Hayır. Kelimelerin sözlük anlamlarıyla, terim olarak kullanışlarındaki bu ayrılık her bilimde karşımıza çıkar. Biz; muhtemel karışıklığı önlemek için, burada nesne teriminin sözlük anlamından çok geniş sahayı kapladığını işaretle yetineceğiz."(Bilgegil, 2009: 32-33) diyerek nesne teriminin içlemi ile kaplamı arasındaki tutarsızlığa dikkat çekmektedir.

Düz tümleç hakkındaki farklı görüş,yaklaşımların önemli bir kısmı Bilgegil'in işaret ettiği terimin içlem ve kaplamının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu ögeyi oluşturan kelime ya da kelime gruplarının büyük çoğunluğunun *"nesne"* kavramıyla karşılanamayacağı açıkâr dır. Çünkü bu öğeyi oluşturn kelime ya da kelime gruplarının karşıladığı varlıkların tamamının nesne olmadığı göz önüne alınırsa bu terimi *"nesne"* olarak karşılayamayacağımız gün gibi ortadadır. Zaten bunun farkında olan Bilgegil düz tümleci yeniden tanımlama gereği duymuştur. "Yeniden tanımlayalım yüklemi geçişli fiil olan cümlede bu yüklemin etki alanını ifade eden kelime veya kelime grubu nesneyi teşkil eder. Buna düz tümleç de deniyor. "Ahmet, kapıyı açtı." cümlesinde "açtı" eyleminin etki alanını gösteren "kapıyı" kelimesi; "Çocuk camı kırdı." cümlesinde "kırdı" eyleminin etki alnını gösteren "camı" kelimesi, "Çoban koyunları otlatıyor." cümlesinde, "otlatıyor" eyleminin etki alanını gösteren "koyunları" kelimesi; "Annesi Ali'yi payladı." cümlesinde "payladı" kelimesinin etki alanını gösteren "Ali'yi" kelimesi hep nesnedir. Demek ki nesne yüklemde anlatılan eylemin kendisine geçtiği varlık veya niteliği ifade eden bir söz oluyor."(Bilgegil, 2009: 32-33). Bilgegil tanımı genişletmiş fakat kelimelerin sözlük anlamıyla terim anlamının farklı olabileceği düşüncesiyle terimi değiştirme gereği duymamıştır. Bilgegil'in değindiği içlem-kaplam tutarsızlığı, kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamının farklılığıyla izah edilerek geçiştirilecek bir durum değildir. Bu yaklaşım çözüm olmaktan ziyade sorunu büyütür. Hâlbuki bu tutarsızlık söz konusu ögeyi *"nesne"* terimiyle karşılama yerine Bilgegil'in de "nesne"nin eşanlamlısı olarak verdiği *"düz tümleç"* terimiyle karşılayarak rahatlıkla giderilebilir.

Bugüne kadar düz tümleç için; "düz tümleç, nesne, objekt, asıl tümleç, dolaysız tümleç, mef'ulün sarîh" gibi değişik isimler kullanılmıştır. (Topaloğlu,1989:109) Gramer ve söz dizimi kitaplarına bakıldığında bu terimlerden en çok "nesne" teriminin kullanıldığı görülür. Fakat (Meydan-Larousse 1973, XII, 335-2), (Gencan1979,96), (Vardar 1980,1988) gibi kaynaklarda düz tümleç teriminin kullanıldığı görülürken, (Bilgegil, 2009:33), (Hengirmen, 2007:328) gibi gramer kitapları ve (Akın, 2007, 208), (Boz, 2004:502) gibi makalelerde düz tümleç teriminin "*nesne*"nin eşanlamlısı olarak verildiği görülür.

Yukarıda değindiğimiz üzere bu öge için "*nesne*" terimi kullanıldığında, "*nesne*" teriminin içlemi(*Belli bir ağırlığı ve hacmi bulunan her türlü cansız varlık, şey, obje.)* bu ögenin kaplamı(*gr. Geçişli fiili bütünleyen yalın veya belirtme durumunda bulunan tümleç)*nı (Türkçe Sözlük,1998: 1647) karşılamadığı için birtakım tutarsızlıklar ortaya çıkmakta ve yanlış yaklaşımlara neden olmaktadır. Örneğin, Alaaddin Mehmedoğlu'nun, "nesne"nin, cümlede eşya bildiren yalın ve ilgi hâllerinden başka, kalan hâllerde kullanılan öge olduğunu, yani düz tümleci, diğer tanımların büyük bir kısmında olduğu gibi, sadece yalın ve yükleme hâlleriyle yükleme bağlanan bir öge olarak değil, "gerektiğinde diğer hâl ekleriyle de yükleme bağlanabilen bir öge" olarak tanımlamak gerektiğini ifade etmesi, onun "nesne" kelimesinin sözlük anlamını esas alarak bu tür yanlış yaklaşım içine girdiğini gösterir. (Mehmedoğlu, 2001: 80).

Bir terim için isim olarak seçilen kelime ya da kelime grubu, o terimi oluşturan unsurların hepsini içine almalı, yabancı unsurların hepsini dışında bırakmalıdır. Bu anlayışla yazımızın konusu olan öge için "düz tümleç" terimi kullanıldığında içlem ve kaplam tutarsızlığı ortadan kalkacaktır. Örneğin "Fatma derslerini geçip geçmediğini bilmiyor.", "Fatma kitap okudu.", "Fatma Ayşe'yi dövdü." "Ayşe mutluluğumu kıskanıyor." "cümlelerinde altı çizili dört ayrı düz tümleç vardır." dediğimizde burada terimin isminde bir içlem-kaplam tutarsızlığı yokken "cümlelerinde altı çizili dört ayrı nesne vardır" dediğimizde içlem-kaplam ya da sözlük anlamı-terim anlamı arasındaki tutarsızlık başgösterir. Çünkü *"kitap"* nesne iken, *"Ayşe"* kişi, *"derslerini geçip geçmediği"* fiilimsi grubu, "*mutluluk"* soyut bir kavramdır. Buradan anlaşılıyor ki bu öge için "***düz tümleç"*** terimi kullanıldığında içlem-kaplam ya da sözlük anlamı-terim anlamı arasındaki tutarsızlık ortadan kalkmışoluyor. Onun için bu öge için, ***"düz tümleç"***; düz tümlecin eksiz olanı için, ***"belirsiz düz tümleç");*** belirtme eki alanı için de, ***"belirli düz tümleç"*** terimi kullanılmalıdır.

3. Düz Tümleç Tanımı

Düz tümleç hakkındaki yayınlarda sorun olarak en sık değinilen konu düz tümlecin tanımıdır. Nuh Doğan Türkçe söz diziminde en sorunlu ve tartışmalı cümle unsurlarından birinin düz tümleç olduğunu, hangi unsurların düz tümleç olup olmadığının Türk dilcileri arasında uzun bir süredir tartışıldığını ve düz tümleç belirleme sorununa dönüşen bu tartışmanın kaynağının başta düz tümlecin tanımı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca dilcilerimiz tarafından yapılan düz tümleç tanımının yetersiz, tek yönlü ve verdikleri örneklerle uyumsuz olduğunu vurgulamış ve bunu örneklerle ortaya koymuştur. (Doğan, 2010:226-230)

Geleneksel dilbilgisinin düz tümleç tanımındaki kalıplaşmanın birçok dilbilgiciyi cümleler karşısında sıkıntıya soktuğunu, düz tümlecin cümlede eylemin etkilediği varlık olarak kabul edilmesinin, biçimsel olarak düz tümleç konumunda olmasına karşın anlamsal olarak buna olanak tanımayan durumlarda bir çıkmaza neden olduğunu belirten Boz, dilbilgisindeki tartışmalı konularında henüz bir uzlaşmaya varılamamış olmasının araştırmacılar arasındaki görüş ayrılıklarının giderek büyümesine ve bunun sonucunda bilimsel iletişimin kopmasına neden olabildiğini belirtmiştir. Geleneksel dilbilgisi dışında değişik dilbilim kuramlarının, bu türden sorunlu bir çok konuya değişik bakış açıları kazandıran bağımsal ve değerlilik dilbilgisinin cümle çözümleme yöntemlerinin, bu konuda pratik çözümler sunabileceğini vurgulamıştır (Boz, 2007:58-59).

Gramer ve söz dizimi kitaplarında genellikle birbirine yakın bir düz tümleç tanımı esas alındığı için burada hepsini tek tek ele almanın bir yarar sağlamayacağı düşüncesindeyiz. Boz'un deyimiyle geleneksel dilbilgisini esas alan gramer ve söz dizimi kitaplarında genellikle: "Yüklemi geçişli fiil olan bir cümlede, öznenin eyleminden etkilenen belirtme ekli veya eksiz kelime veya kelime grubu şeklindeki ögeye denir."(Akın,2007: 207) şeklinde tanımlanan düz tümleç, aslında eksik tanımlanmaktadır.

Düz tümlecin sözlük ve gramer sözlüklerindeki tanımları çeşitlilik arz ettiği için birkaç kaynağın tanımını ele almakta yarar var. Düz tümleç Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde *"nesne"* adıyla yer almış ve: "1. Belli bir ağırlığı ve hacmi bulunan her türlü cansız varlık, şey, obje. 2. Fel. Öznenin dışında her konu obje. 3. gr. Geçişli fiili bütünleyen yalın veya belirtme durumunda bulunan tümleç: Ali kitap almış cümlesinde "kitap" nesnedir."diye tanımlanmıştır.(Türkçe Sözlük,1998: 1647) Eş anlamlısı olan düz tümleç ise*: "düz tümleç, -ci* is. gr. Yalın durumda bulunan tümleç: para biriktirmek, yemek seçmek örneklerindeki para, yemek kelimeleri." şeklinde tanımlamıştır. (Türkçe Sözlük,1998: 665) Görüldüğü üzere eş anlamlı olan iki kelimeyi farklı maddeler olarak alan ve düz tümleç maddesinde sanki (sanki diyorum, çünkü emin değilim.) belirsiz düz tümleci tarif eden Türkçe Sözlük, verdiği örneklerde ayrı bir yanlışa imza atmıştır. Yüklemleri olmadığı için örnekler cümleden oluşmamaktadır. Yüklemin olmadığı yerde düz tümlecin varlığından söz edilemez. Verilen örnekler isim fiil grubu olup düz tümleç olarak gösterilen kelimeler de isim fiil grubunun isim unsurunu oluşturmaktadır.

Gramer Terimleri Sözlüğü'nde düz tümleci *"nesne"* olarak alan Zeynep Korkmaz: "Cümlede öznenin, dolayısıyla fiili geçişli olan yüklemin etkilediği şahıs veya şeyi gösteren, yalın veya yükleme durumu eki almış kelime." şeklinde tanımlamıştır.(Korkmaz, 2010: 157) Ahmet Topaloğlu ise, Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü'nde düz tümleci, "*nesne*" olarak almış ve: "Nesne: (osm. Mef'ulun Sarih, Fr. Comlement direct, object), geçişli fiilin zorunlu kıldığı cümlede yüklemin doğrudan etkisinde kalan tümleç. Nesne cümlede ekli veya eksiz olarak daima yükleme halinde bulunur. Ör. Yazıyı yazmak, yazı yazmak, adamı dövmek, adam dövmek, merdiveni çıkmak, merdiven çıkmak." şeklinde tanımlamış ve örneklendirmiştir. Verdiği örnekler isim fiil grubu olup düz tümleç olarak gösterdiği kelimeler isim fiil grubunun isim unsurunu oluşturmaktadır.

Düz tümleç bugüne kadar genellikle öznenin yaptığı işten "*etkilenen*" diye tanımlanmıştır. Ancak "etkilenen" kavramı düz tümleç olmasa da "*nesne*"nin söz konusu olduğu her yerde bulunma ihtimali olduğu için düz tümleci oluşturan unsurların da her zaman nesne olamayacağı, bir kavram, soyut/somut bir varlık, kişi, iş/oluş/hareket bildiren fiilimsi olabileceği göz önüne alınırsa bu ögenin öznenin yaptığı işten "etkilenen" yerine "öznenin gerçekleştirdiği eylemle zorunlu ilişkisi olan" diye tanımlanması daha isabetli olacaktır.

Görüldüğü üzere başta Türkçe sözlük olmak üzere gramer sözlükleri, gramer ve söz dizimi kitaplarında düz tümleç yanlış ya da eksik tanımlanmaktadır. Düz tümleç tanımlanırken; düz tümlecin alacağı ekler, düz tümlecin işlevi, geçişlilik algılaması ve fiil-tamlayıcı ilişkisi dikkate alınmalıdır. Düz tümleç hakkındaki görüş ayrılığı, düz tümlecin anlamı, aldığı ekler, yüklem veya özne ile ilişkisi, fiil-tamlayıcı ilişkisindeki yeri, geçişlilik düz tümleç ilişkisi gibi özelliklerinin tamamen değil kısmen göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu unsurların herhangi biri veya birkaçı tek başına göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak farklı bir düz tümleç yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Bu durum, öncelikle düz tümlecin bütün özelliklerinin kısmen değil tamamen göz önünde bulundurularak tanımlanması gerektiğini göstermektedir.

Yukarıdaki hususlar göz önünde bulundurulursa; " *Yüklemi geçişli fiil olan bir cümlede, geçişli fiilin bir parçası ve özneden sonraki zorunlu tamlayıcısı olarak öznenin gerçekleştirdiği eylemle zorunlu ilişkisi olan, eksiz (+∅) veya belirtme (yükleme) durum ekli (+I / +U), kelime veya kelime grubu şeklindeki ögeye düz tümleç denir."* şeklinde bir düz tümleç tanımı yapılır. Düz tümleç tanımlanırken veya belirlenirken tanımdaki hususlardan biri ya da birkaçı yerine tamamı göz önünde bulundurulursa, düz tümleç hakkındaki tanımlamadan kaynaklanan sorunlar çözülebilir.

4. Yüklem Düz Tümleç İlişkisi

Yüklem tümleç ilişkisi birçok bilimsel yazıya konu olmuş ve bu konuda çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ancak bu konuda çoğu dilcinin hemfikir olduğu bir konu vardır. Başta geçişli fiiller olmak üzere bazı fiiller öznenin dışında durum ekli tamlayıcı ister.

Yüklem tümleç ilişkisini; kısaca, fiillerin yönetici olarak atandıkları cümlede hangi tümleçleri kullanacaklarının belirlenmesi diye tarif eden Erdoğan Boz, "değerlilik dilbilgisi"nin yöntemini esas alarak, cümlenin yöneticisi ve birincil öğesinin yüklem olduğunu, yüklemlerin kurdukları cümleler dolayısıyla değerlilikler kazandıklarını ve tümleyenlere sahip olduklarını; işte bu değerlilik ve tümleyenlerin de zorunlu ve seçimlik tümleçleri oluşturduğunu söyler. (Boz, 2007:59-61).

Kononov, yüklem tümleç ilişkisinde yüklemin anlamının ve yüklem tümleç ilişkisini anlayıştaki ayrılığın tümlecin niteliğini nasıl değiştirdiğini şu örneklerle verir: "Hendeği atlamak./Hendekten atlamak.", "Merdivenleri inmek./ Merdivenlerden inmek.", "Onu konuşmak./Onunla konuşmak./Ondan konuşmak." (Kononov, 1956:274-276).

Korkmaz, yüklem tümleç ilişkisinin fiillerin rejimi ile ilgili olabileceğini söyler. (Korkmaz, 1995:224). Karahan ise, tümleçlerin almak zorunda oldukları durum eklerini o dili kullananların belirleyeceğini söyleyerek bazı fiillerin tümleçlerindeki durum eklerinin lehçe ve ağızlara göre farklılık göstermesini, "atı bin-" ve "ata bin-" örneklerini vererek bunların ilişkiyi algılayıştaki tasavvur farklılığından kaynaklandığını belirtir (Karahan, 1997:212).

Karahan'ın bu görüşüne katılan Boz, ayrıca fiilin değişik anlamlarda kullanılmasına bağlı olarak da tümleçteki eklerin değişebildiğini ve yüklem-tümleç ilişkisinde, hangi durum ekinin kullanılacağının, o dili (lehçe/ağız) kullananların bilinçlerinde oluşan tercihe bağlı olduğunu belirtir (Boz, 2007:59-61).

Sonuç olarak yukarıdaki görüşler değerlendirildiğinde şu kanıya varılır: Yüklem-tümleç ilişkisinde, hangi durum ekinin kullanılacağı, o dili (lehçe/ağız) kullananların bilinçlerinde oluşan tercihe bağlıdır. Yüklem tümleç ilişkisi durum ekleriyle kurulmaktadır. Bu eklerin hangi ekler olacağına ise dili kullananlar karar verir. Fiilin değişik anlamlarda kullanılmasına bağlı olarak da tümleçteki ekler değişebilir.

Yüklem düz tümleç ilişkisi geçişlilik üzerine kurulmuştur. Yüklemi geçişli fiil olan bir cümlede geçişli fiil, geçişli fiilin bir parçası ve özneden sonraki zorunlu tamlayıcısı olarak öznenin gerçekleştirdiği eylemle zorunlu ilişkisi olan, eksiz (+∅) veya belirtme (yükleme) durum (+I/+U) ekli, kelime veya kelime grubu şeklindeki ögeye ihtiyaç duyar. Bu öge de düz tümleçtir. Düz tümleç geçişliliği sağlayan unsur olup geçişli bir fiilin oluşturduğu yüklemin bir parçasıdır. Onun için sadece yüklemi geçişli fiillerden oluşan cümlelerde bulunur. Geçişsiz fiillerin yüklem olduğu cümleler ile yapma veya olmanın söz konusu olmadığı isim cümlelerinde düz tümleç bulunmaz.

5. Düz Tümlecin Aldığı Ekler

Cümlenin unsurları arasındaki yapısal ya da gramatikal ilişkileri belirleyen durum eklerinin ögelerin belirlenmesinde en önemli ölçüt olduğunu söyleyen Doğan: "Bir durum dili olan Türkçenin söz diziminde, cümlenin yapı unsurları belirli durum biçimbirimleriyle görünecektir. Dolayısıyla cümlenin ögelerinin de aldığı durum biçimbirimine göre belirlenmesi gerekir. Çünkü cümle ögeleri adı verilen kavramlar gramatikal ya da yapısal ilişkileri karşılar, gramatikal ilişkiler yüzey yapıda fiilin belirlediği sınırlı sayıda dizimsel (syntagmatic) ilişkilerle görünür. Zira fiilin ihtiyaç duyduğu tamlayıcıların söz dizimindeki sentaktik biçimi de sınırlı sayıda durum ekleriyle şekillenir." der (Doğan, 2010:226-230).

Günümüzde birçok dilciye göre düz tümleci oluşturan ekler +∅ ve +I / +U ekleridir. Belirsiz düz tümleç, eksiz (+∅); belirli düz tümleç, belirtme durumu eki (+I / +U) alır. Ancak dilciler arasında düz tümlecin başka durum ekleriyle de karşılanabileceği konusu yapılan çeşitli bilimsel araştırmalarda tartışılmaktadır. (Banguoğlu, 2000:528) (Deny, 1941:185) (Emre, 1945:289–290) (Karahan, 1997:213) (Börekçi-Tepeli, 1996:52) (Boz, 2007:52–53) ve (Özkan, 1991:129) +A durum ekini almış bir düz tümleç öğesini; (Emre, 1988:143–144), (Deny,1941:185) (Sinanoğlu, 1957:371) (Sev, 2004:2664–2665) ve (Boz, 2004:501–511) + DAn ekini almış bir düz tümleç öğesini; (Sinanoğlu, 1957:371) +lA ekini almış bir düz tümleç öğesinin varlığını kabul ederler.

Banguoğlu: "Kullanış yerine göre anlam farkıyla kimi geçişli kimi geçişsiz olan fiiller de çoktur. "Kırlarda çiçek topladık." "Yazın biraz toplamışsınız." "Eve bir kat çıkacağız." "Yarın Uludağ'a çıkacağız" Bunlara *ortada fiiller* deriz."(Banguoğlu, 2000:409) dedikten sonra "Şimdi sistem yönünden *ortada olan fiiller*den ve *kime halli nesne* isteyen fiillerden bahsettik. Gerçekten az sayıda bazı fiiller anlamca geçişli olmalarına beraber kime halini istediklerini belirterek; "Hemşire hastaya bakıyor." "Bu çocuğa kıymayın." , "Kamyon bir ineğe çarptı." ve "Çocuklar erkenden işe başladılar." gibi buna da *kime halli nesne* adını veririz." der (Banguoğlu, 2000:528).

Sinanoğlu; örnek verdiği "Çocuk dokundu." cümlesinde cümlenin iki temel ögesi özne ve yüklem olmakla birlikte, "kime?" , "neye?" sorusunu akla getiren bir anlam boşluğunun "sobaya", gibi bir ögeyle doldurulacağını belirterek, cümledeki bu zorunlu ögenin düz tümleç olduğunu söyler. Daha sonra da bu düz tümlece *"-e'li nesne*" der. Sinanoğlu, Türkçede *–i'li* ve *–e'li* olmak üzere iki çeşit düz tümleç olduğunu, bazı eylemlerin anlam farkı ile "birini vur-, birine vur-; bir yeri teşrif et-, bir yere teşrif et-", hatta bazılarının anlam farkı olmaksızın "Kitabı arkadaşınıza veriniz.", "Bu işi size danışacağım.", "Yemeğe tuz koydunuz mu?" iki çeşit düz tümleç ile kullanıldığını belirtir (Sinanoğlu, 1957:370). "Nesneler yalnız yalın hâl, -i hâli ve -e hâli ile mi ifade edilir?" diyerek, "Düşündüğümü kimseden saklamam.", "Kurt kartaldan korkmaz.", "Herkesten nefret ediyor.", "İnsandan hoşlanmıyor." örneklerini veren Sinanoğlu, sonra da

Türkçede +DAn hâli ile ifade edilen düz tümleçlerden başka "Sakat kimselerle alay etmeyiniz.", "Kötü insanlarla konuşmamalı." örnekleriyle de *ile* edatı ve yalın hâl ile bildirilen (dolaylı) nesnelerin de bulunduğunu söyler (Sinanoğlu, 1957:371).

+DAn durum ekini almış bazı ögelerin de cümlede düz tümleç işlevinde kullanıldığını söyleyen Sev: "Çıkma durumu ekinin cümle içerisindeki görevlerinden biri de cümlede nesne görevinde kullanılmasıdır. Dilimizde anla-, çık-, dön-, iç-, tat-…vb. pek çok geçişli fiil +I tamlayıcısının yanında +DAn tamlayıcısıyla da kullanılabilmektedir. Söz konusu fiillerin çok anlamlı fiiller olması dikkat çekmektedir. Bu tip kullanımlarda cümlenin anlamında herhangi bir değişme ya da bozulma olmamaktadır. Çıkma durumu eki, bu özelliği ile cümleye ayır-, kıs-, ye-…vb. fiillerde görüldüğü gibi bütünden parça özelliği katsa da bu onun nesne görevinde kullanıldığı gerçeğini değiştirmez." der (Sev, 2004:2664-2665).

Emre: "Vekil uzun uzun ekonomik ilişkilerden bahsetti.", "Kendisini gördüm ama o işten söz açmadım.", "Herkes ondan şüpheleniyordu." örnekleri üzerinden +DAn durum ekini alan bazı ögelerin cümlede düz tümleç işlevini yerine getirebileceğini belirtir, (Emre, 1988:143-144). Deny ise kork- fiilinin +DAn ekli ögesini, geçişsiz fiillerdekine denk düz tümleç kabul eder (Deny,1941:185).

"Zorunlu +DAn ekli tamlayıcılar hangi durumda nesne olabilmekteler?" sorusunu yönelten Boz: "Sanırım sorunun cevabı; fiilin anlamı ve buna bağlı olarak, kullanıcının zorunlu tamlayıcıdaki hâl eki tercihiyle izah edilebilir. Burada asıl olan; geçişsiz fiillerde olduğu gibi eylemin özne dışında bir başka varlığa dönük olmasıdır. Aşağıya alacağımız örnek cümlelerdeki +DAn ekli ögenin durumuna bir bakalım. "Annem hep babamdan söz açardı." (Annemin söz açtığı kişi?), "Ali kuşkudan korktu." (Ali'nin korktuğu nesne?), "Ayşe çalışmaktan bıkmıştı." (Ayşe'nin bıktığı şey?) "Ahmet kirden arındı." (Ahmet'in arındığı şey?) "Serdar müfettişten şüpheleniyor." (Serdar'ın şüphelendiği kişi?) şimdi elimizdeki en sağlam nesne ölçütüyle soralım; Yukarıdaki cümlelerin tamamında eylemin açıkça özne dışında başka bir varlığı etkilediği söylenebilir mi? Bir kısmı için evet desek bile, bir kısmı için tereddütler ortadadır. Sonuçta "evet" diyebileceklerimiz için +DAn ekli nesne ögesinin varlığını kabul etmek sanırım yanıltıcı olmayacaktır." der (Boz, 2004:509-510).

Yukarıda görüldüğü gibi dilcilerimiz düz tümlecin aldığı ekler konusunda bir görüş birliği sağlayamamıştır. Ancak hepsinin kabul ettiği eksiz (+∅) ya da belirtme (yükleme) durum (+I/+U) ekli kelime ya da kelime gruplarının düz tümleç olduğu gerçeğidir. Eksiz (+∅) ya da belirtme (yükleme) durum (+I/+U)ekli kelime ya da kelime gruplarının dışında +A, +DAn, +lA durum ekli kelime ya da kelime gruplarının düz tümleç ögesi kabul edilmesinin temel nedenini Doğan: "Nesnenin durum eki ile işlevi ya da semantik rolü arasında bir ayrımın yapılmamasıdır. Genel tanımlardaki "etkilenen" özelliği nesne olarak kabul edilen çoğu akuzatif ekli ya da eksiz unsurda bulunmazken, farklı durum ekli cümle unsurlarında "etkilenen" niteliği bulunmaktadır. Dolayısıyla bir kesim, nesnenin sentaktik biçimi ya da durum biçimbiriminden hareketle tüm akuzatif ekli ve eksiz unsurları; bir kesim de "etkilenen" semantik rolünden ötürü farklı durum ekli unsurları nesne kabul etmiştir. Sinanoğlu (1960)'un akuzatif ekli ya da eksiz unsurlar dışında farklı durum ekli ögeleri nesne olarak kabul edişinde fiillerin zorunlu olarak istediği ve *tamlayıcı* adını verdiği unsurlara olan ihtiyacı belirleyici olmuştur. Kononov, Deny ve Sev'in ileri sürdüğü fiillerin geçişliliğinin başka cümle unsurlarıyla da gerçekleşebileceği düşüncesi, fiilin belirli durum ekli tamlayıcılara ya da sentaktik istemlere olan ihtiyacı ve onları yönetebilme kabiliyetine dayanır. Bu doğrultuda Karahan (1997, s. 212)'in bazı fiillerin hangi hâl ekini taşırsa taşısın mutlaka bir tamlayıcının varlığına ihtiyaç duyduğu fikri, fiillerin geçişliliğinin başka cümle unsurlarıyla da gerçekleşebilecegi anlayışını pekiştirmiştir. Geçişlilikle ilgili bu yaklaşım, zorunlu sentaktik bir biçimle bulunması gereken fiilin geçişli sayılmasını ve aldığı sentaktik biçimin de nesne kabul edilmesini doğurmuştur." (Doğan,2010: 226) şeklinde açıklamıştır.

Düz tümleçlerden; belirsiz düz tümleç, eksiz (+∅); belirli düz tümleç belirtme (yükleme) durum (+I/+U) ekini alır. Bu ekleri alan kelime ya da kelime grupları geçişli fillerin yüklem olduğu cümlelerde zorunlu tamlayıcı olarak kullanılırlar. +A, +DA, +DAn, ve +lA ekli zorunlu tamlayıcılar hem geçişli hem de geçişsiz fiillerin yüklem olduğu cümlelerle isim cümlelerinde zorunlu tamlayıcılar olarak kullanılırlar. +A, +DAn, +lA durum ekli kelime ya da kelime gruplarının düz tümleç ögesi kabul edilmesinin temel nedeni düz tümlecin anlamı, aldığı ekler, yüklem veya özne ile ilişkisi, fiil-tamlayıcı ilişkisindeki yeri, geçişlilik düz tümleç ilişkisi gibi özelliklerinin tamamen değil kısmen göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu unsurların herhangi biri veya birkaçı tek başına göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak farklı bir düz tümleç yaklaşımı ortaya çıkmaktadır.

6. Edilgen Cümlelerde Düz Tümleç

Etken cümlede düz tümleç olan ögenin edilgen cümlede ne olacağı, sık tartışılan önemli bir sorundur. Bu konuda dilcilerimiz arasında bir görüş birliği yoktur. Kimileri etken cümlelerdeki düz tümlecin edilgen cümlelerde sözde özne görevinde kullanıldığını savunurken, kimileri ise etken cümlelerde düz tümleç olan ögenin edilgen cümlede de aynı görevde kullanıldığını savunmaktadır.

Etken cümledeki düz tümlecin edilgen cümlelerde sözde özne olduğunu savunanlardan Ediskun: "Edilgen çatılı fiil ya da fiilimsilerle kurulan cümlelerde özne gibi görünen ama gerçekte özne olmayan kelime ya da kelime öbeklerine sözde özne adı verilir. "Meşin havuzlara boza ve kımız dolduruldu." ("Dolduruldu" fiili, edilgen çatılıdır. Cümlede "boza" ve "kımız" kelimeleri "gerçek özne" gibi görünüyorlarsa da bunlar "doldurma" işini yapanlar değil, "doldurma" işine konu olanlardır. Bu sebeple "boza" ve "kımız" kelimeleri, bu cümlede, "sözde özne"dirler) der (Ediskun;2010:333). Yaptığı tanım ve verdiği örneklere bakılırsa Hengirmen de Ediskun ile aynı görüştedir: "Edilgen cümlelerde bazı sözcükler özne gibi görünür, ama gerçekte özne değildir. Özne gibi görünen, ancak gerçekte özne olmayan bu sözcüklere sözde özne denir. Kapı açıldı (ne açıldı? Kapı) bu cümlede kapı sözcüğü özne gibi görünmektedir. Ancak kapıyı açan kişi ya da şey belli değildir. Bu nedenle kapı sözcüğü sözde öznedir." (Hengirmen, 2007:325).

Özneyi "*kimse*" olarak adlandıran Banguoğlu, Ediskun ve Hengirmenle aynı görüştedir. Banguoğlu, edilgen cümlelerde düz tümleci gramerce ve mantıkça gereklilik açısından ele alarak: "Edilgen görünüşlü fiil yüklem olduğunda bir *güçte kimse* ile uylaşır. Bu gramerce *kimse* fiilin yalın görünüşüne göre kılanı ve olanı temsil etmez. Cümle – bilinsin, bilinmesin- bir başlıca mantıkça *kimse*yi gerektirir. O gramerce *kimse* ise mantıkça nesne hükmünde kalır: "Mektup yarın (tarafımdan) postaya atılacak." "Haftalıklar (fabrikaca) cuma günü verildi." (Banguoğlu, 2000:544) açıklar ve örneklendirir.

Cümlenin ögelerini konu edinen "Özneyle İlgili Sorunlar" (1996, 529: 7-15) başlıklı çalışmasında Nurettin Koç, "Özne, cümlede yüklemin belirttiği işi yapan; bir oluşu, kılışı gerçekleştiren; yargıyı üzerine alan varlıktır." tanımını yaptıktan sonra, "Ancak etken fiille kurulmuş cümlenin öznesi olur; edilgen fiille kurulmuş cümlenin öznesi (gerçek öznesi) olmaz. Bütün diller için geçerli olan bu kuralın tartışılacak bir yanı yoktur."diyerek bu soruna nokta koymak ister. Fakat bu sorun böyle bir yaklaşımla çözülmez. Koç'un, "Hiçbir dilde edilgen fiil gerçek özne almaz." görüşüyle aslında, geleneksel anlayışta "gizli özne", "sözde özne" gibi dolambaçlı yollara kapı açan görüşü savunduğunu söyleyen Demir: "Koç'un yaklaşımının arkasında öznenin işi yapan, eden olarak algılanması yatar. Oysa söz dizimi çalışmalarında özne işi sadece yapan eden değil, edilgen yapılarda işten etkileneni gösteren ögedir. Modern çalışmalarda gizli özne, sözde özne gibi dolambaçlı, anlaşılmaz durumlar bir tarafa bırakılmıştır." (Demir, 2010:453-472) diyerek sözde özne terimine karşı çıkar.

Karaağaç: "Olma bildiren edilgen çatılı eylemle kurulmuş cümlelerde de nesnelik hâl söz konusu olamaz. Gösterim cümlesi gibi bu tür cümlelerde de nesne bulunmaz." (Karaağaç, 2011:193) derken; Uzun'a göre, edilgenleştirme sürecinin en tipik yönü, gerçekte düz tümleç olan ögelerin, özne konumuna geçirilmesi ve bu işlem birçok şeyin yanı sıra temelde cümlenin öznesiz bırakılması adına yapılan işlem olduğu için, bu tür cümleler öznesi olmayan cümleler değildir. (Uzun, 2000:11). Uzun'un bu belirlemesinden yola çıkan Boz: "Edilgen tümcelerde mantıksal olmayan öznenin yani nesnenin, sözde özne olarak kabulü yerine bu tür tümcelerin öznesiz kurulduğunu ve edilgen tümcelerin de nesne alabileceklerini kabul etmek daha doğru olmaz mı? Ör. "Ayşe çok sevildi." tümcesinde "sevilen yani nesne "Ayşe"dir, "seven" yani özne yoktur. Bu durumda "Ayşe"nin sözde özne olarak kabul edilmesinin gereği var mıdır? Bu durum geleneksel dilbilgisine göre "özne ve yüklemin" bir tümcede bulunması zorunlu iki temel unsur olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır." (Boz, 2007:57-58) diyerek edilgen cümlelerin öznesiz kurulduğunu ve edilgen cümlelerin de nesne alabileceklerini vurgulayarak sözde özneye karşı çıkmaktadır.

Bugüne değin, Türkiye Türkçesini inceleyen yapıtlarda yüklemin etken ya da edilgen çatılı bir fiil oluşundan yola çıkılarak değişik özne türleri söz konusu edildiğini, oysa öznenin, yalnızca yüklemi etken fiille kurulmuş cümlelerde ve ad cümlelerinde bulunduğunu dile getiren Atabay, Özel, Çam: "Tümcede anlatımın gereği, yüklemin belirttiği iş yapanın ya da yargının oluşmasını sağlayanın önemli olmadığı durumlarda özne kullanılmaz ve yüklem edilgen çatılı bir eylemden oluşur Bilindiği gibi, dilbilgisinde eylemlerin geçişli ya da geçişsiz oluşları nesne almalarına göre belirlenir. Türkçede edilgen eylemler nesne alışlarına göre geçişli ve geçişsiz olarak ayrılmaktadırlar. Bu durumda, nesne ile kullanılan edilgen eylemler, geçişli; nesnesi olmayanlarsa geçişsiz eylemlerdir. Yüklemi ister geçişli, ister geçişsiz edilgen eylemle kurulmuş olsun bu tür tümcelerde özne yoktur. Ancak geçişli edilgen eylemin yüklem olduğu tümceler değişik bir özellik göstermektedir. Eylemin özelliği nedeniyle, bu tür tümcelerdeki belirtisiz nesneler, şimdiye değin kimi dilbilgisi yapıtlarında sözde özne adıyla incelenmiştir. Bu tür tümcelerde yapılan işkadar işe konu olan nesnenin de önemli olmasına karşın eylemi yapan açıkça belirtilmediğinden nesne, özne olarak belirlenemez. Örneğin "Kaç liralık makbuz kesilecek?" tümcesinde makbuzların kimin tarafından kesildiği belli olmadığından özne yoktur ve "kesilecek" yüklemiyle birlikte, belirtisiz nesne olan "makbuz" sözcüğü de önemlidir." (Atabay, Özel, Çam,2003:44-45) diyerek sorunun çözümüne önemli bir katkı sağlarlar.

Yüklem cümlenin ana unsuru yani olmazsa olmazıdır. Cümlenin bütün yapısı yüklem üzerine kurulduğundan özne ve tümleçler yüklemin anlamını tamamlamak ve desteklemek üzere cümlede bulunurlar. Türkçede cümlenin kurulması için yüklemin olmasının yeterli olması öznenin her cümlede buluma zorunluluğunun olmadığını göstermektedir. Öznenin zorunlu öge olması her cümlede mutlaka bulunması gerektiği anlamına gelmez. Türkçede etken fiiller gibi edilgen fiiller de düz tümleç alışlarına göre geçişli ve geçişsiz olarak ayrılmaktadırlar. Düz tümleç ile kullanılan edilgen fiiller geçişli; düz tümleci olmayanlarsa geçişsiz edilgen fiillerdir. Fiillerin geçişli ya da geçişsiz oluşları düz tümleç almalarına göre belirlendiğinden edilgen cümlelerdeki belirsiz düz tümleçler, sözde özne olarak adlandırıldığında geçişli edilgen fiilin edilgenliğini sağlayan düz tümleç ortadan kaldırılmış olur. Yüklemi ister geçişli, ister geçişsiz edilgen fiille kurulmuş olsun bu tür cümlelerde özne yoktur. Söylem sahibi ya da konuşan tarafından, yüklemin bildirdiği iş, oluş ve hareketi yapanın yani öznenin önemli görülmediği durumlarda özne kullanılmaz ve yüklem edilgen çatılı bir fiilden oluşur

7. Dönüşlü Cümlelerde Düz Tümleç

Dönüşlü cümlelerde özne ile düz tümlecin aynı kelime ya da kelime grubundan oluşup oluşmadığı düz hakkındaki çözülmesi gereken sorunlardan biridir. Dönüşlü cümlelerde düz tümleç konusunda yine diğer konularda olduğu gibi dilciler arasında bir görüş ayrılığı söz konusudur. Birçok dilci dönüşlü cümlelerde özne ile düz tümlecin aynı kelime ya da kelime grubundan oluştuğunu söylese de bu konuda farklı düşünenler var.

Rasim Şimşek, "Kız süsleniyor" örneğiyle konuyu ele alarak: "- Süsleyen kim?" "- Kız: Özne." "–Süslenen kim?" "– Kız: Nesne." "Kız" adının üzerinde "kurucu öğe" olarak iki işlev var: "Öznelik" ve "Nesnelik" işlevleri. Bunun nedeni, "kız"ın yaptığı kılışın etkisinin başka bir nesneye geçecek yerde, kendisi üzerinde kalmasıdır." (Şimşek, 1987:105-106) der. Şatire Aliyeva, Şimşek'in bu değerlendirmesine: "Bizce "kız süsleniyor." cümlesinde "süsleniyor: yüklem", "kız: öznedir." Böyle cümlelerde kız kelimesinin hiçbir zaman nesne olarak adlandırılması mümkün değildir." (Aliyeva 2004:159) diyerek dönüşlü cümlelerde öznenin hiçbir zaman düz tümleç olarak adlandırılmayacağını savunur.

Banguoğlu dönüşlü fiillerin yüklem olduğu cümlelerdeki özneyi "*dönük kimse*" diye adlandırarak: "Dönüşlü görünüşteki fiil yüklem olduğunda "*dönük kimse"* ile uyluşur. Bu bir "*gerçek kimse"* olmakla birlikte üzerinde ikinci bir işleyiş vardır: Kendi etkisini kendi üzerine çekerek cümlenin aynı zamanda mantıkça nesnesi olur." der (Banguoğlu, 2000:544).

Dönüşlü cümlelerde düz tümlecin kabul edilmeyişinin anlamsal değil biçimsel olduğunu söyleyen Boz: "Geleneksel dilbilgisine göre, dönüşlü tümcelerde, yüklemin bildirdiği eylemi yapan ve bundan etkilenen öznenin kendisidir. Daha açıkçası, bu eylemler kendi kendine yapma ve olma bildirirler ve nesne almazlar. Ancak burada geleneksel özne ve nesne tanımları çakışır. Her iki işlevi de aynı öğe gerçekleştirmiş olur. Ör. "Adam tarandı." tümcesinde, tarama eylemini yapan yani özne; "adam", tarama eyleminden etkilenen yani nesne yine "adam"dır. Bize göre, dönüşlü tümcede özne ve nesne aynı ögedir." der (Boz, 2007:57-58).

Yüklemi dönüşlü olan cümlelerde aynı kelime ya da kelime grubu, cümlede hem yüklemin bildirdiği iş, oluş ve hareketi yapan hem de o iş, oluş ve hareketten etkilenen olabilir. "Ali camı kırdı." dediğimizde "kırdı" işini yapan "Ali" özne, "camı" da düz tümleçtir. Bu cümlenin yüklemi etken bir fiilden oluştuğu için özne ve düz tümleç net bir şekilde birbirinden ayrı kelimelerden oluşmaktadır. Ancak dönüşlü fiillerin yüklem olduğu cümlelerde özne ile yüklem aynı kelime veya kelime gruplarından oluşmaktadır. Örneğin; "Genç adam, beş dakikada yıkandı." dediğimizde "yıkandı" işini yapan yani özne, "genç adam"dır, aynı şekilde yıkanan yani "yıkandı" fiiliyle ilgili olan ya da "yıkandı" fiilinden etkilenen de "genç adam"dır. Dolayısıyla dönüşlü fiillerin yüklem olduğu cümlelerde özne ile düz tümleç aynı ögedir.

8. Fiil-Tamlayıcı İlişkisi Açısından Düz Tümleç

Cümlede fiilin bildirdiği iş, oluş ve hareketi tamamlayan ve pekiştiren unsurlara tamlayıcı denir. Düz tümleç ile ilgili sorunlardan biri de düz tümleç tamlayıcı farkının olup olmadığıdır. Dilciler arasında çokça tartışılan fiil tamlayıcı ilişkisi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Akerson, fiilleri, yönetim çerçevelerinde bulunması zorunlu ögelere göre; yalnızca özne isteyen fiilleri, *tek değerli fiiller*; özne ve -(y)I, -(y)A –DAn, ile (-ylA) ekli tümleyicilerinden biri veya özne-ad tümleci (yer gösterme şeklinde de olabilir --- -DA ekiyle), özne –sıfat tümlecinden birini isteyen fiilleri, *Çift (iki) değerli fiiller*; özne-yön tümleci (bazen -DA, -DAn ekli iki tümleçle); özne -(y)I, -(y)A tümlecinden birini isteyen fiilleri, *Üç değerli fiiller;* özne -(y)I, -(y)A tümleci - tutar gösteren bir öge isteyen fiilleri, *Dört değerli fiiller* şeklinde dört gruba ayırır, (Akerson, 2002:128). Akerson'un bu tasnifine değinen Boz: "Geçişli veya geçişsiz fiille kurulmuş

bir cümlede +(y)A, +DA, +DAn, ve +ylA hâl eklerinden herhangi birini almış zorunlu ögenin adlandırması nasıl yapılacak? Nesne, eskiden beri kullandığımız ve sınırları az çok belirli bir kavram, peki hepsine birden nesne diyebilecek miyiz? Kaldı ki bunların tamamına nesne de diyemiyoruz. Acaba bunların hepsini içine alabilecek daha kapsamlı bir kavram yok mudur? Bir teklif olarak zorunlu tamlayıcı kavramı kabul edilemez mi?"(Boz, 2004: 509) diye sorar. Boz'un bu yaklaşımını fiil-tamlayıcı ilişkisine dayandırdığı anlaşılıyor.

"Ata bir dost gibi bakmalı." ve "Cama taş atmayın." örneklerini veren Sinanoğlu'na göre; birinci cümledeki "ata" kelimesi gerekli tamlayıcı öge, ikinci cümledeki "cama" kelimesi ise gerekli olmayan katma, genişletici ögedir. Düz tümleçlerin yalnız geçişli fiillerle kullanılan zorunlu ögeler olduğunu tamlayıcıların ise geçişli veya geçişsiz her türlü fiille kullanıldığını ancak her zaman zorunlu ögeler olmadıklarını belirtir (Sinanoğlu, 1957: 371).

Tamlayıcıların fiille kullanılıp kullanılmayacağının, fiilin anlamının belirlediğini söyleyen Sev, fiillerden durum eki almak zorunda olanlara tamlayıcılı eylemler, durum eki almak zorunda olmayan özne ile kullanılanlara tamlayıcısız eylemler demektedir (Sev, 2002:249).

Karahan'ın: "Fiillerin bir cümlede isimlerle olan ilişkisini, karşıladıkları kılış, oluş ve durumun niteliği belirler. Bazı fiiller tamlayıcıya ihtiyaç duymayan bir anlam özelliğine sahiptir. Bazılarıysa mutlaka bir tamlayıcı ile kullanım alanına çıkarlar. Bu sebeple fiil-tamlayıcı ilişkisini esas alan bir sınıflandırmada fiillerin 1. Tamlayıcısız fiiller (öl-, doğ-, piş-,terle-, uza- vs) 2. Tamlayıcılı fiiller (ara-, iç-, döv-,temizle-, dans et-,evlen- vb.) şeklinde iki gruptan oluşmaktadır." (Karahan,1997;211-213) şeklinde yaptığı tasnifin fiillerin zorunlu tümleç alıp almamalarına göre olduğunu ifade eden Boz, Karahan'ın "tamlayıcısız fiiller" dediği fiillerin, zorunlu tümleç almayan fiiller olduğunu belirtir. Ancak bu fiillerin seçimlik tümleçler alabildiklerinin gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulayarak buradaki eksikliği giderir ya da yanlış anlaşılmanın önüne geçer (Boz, 2007:62-63).

Bir fiille doğru ve anlamlı bir cümle kurabilmek için o fiilin yönetim çerçevesine giren bütün ögeleri kullanmak gerektiğini söyleyen Erdoğan Boz: "Eylemin yönetim çerçevesinde mutlaka bulunması gereken ögeler; zorunlu tümleçler; diğerleri ise seçimlik tümleçlerdir. Özne de bir zorunlu tümleçtir. Ancak bu zorunluluk eylemin yönetim çerçevesinde bulunmaya bağlıdır. Ör. Edilgen eylemlerde böyle bir zorunluluk yoktur. Seçimlik tümleçler ise eylemlerin yönetim çerçevesinde bulunmayan yani eylemin gerçekleşmesiyle doğrudan ilgili olmayan ögelerdir. Zorunlu olmayan bu tümleçler; yer, yön, zaman, durum vb. bildirirler. Ör. "Başbakan bugün Antalya'da bir fabrikanın açılışını gerçekleştiriyor." tümcesinde zorunlu tümleçler; "Başbakan" ve "bir fabrikanın açılışını", seçimlik tümleçler ise; "bugün" ve "Antalyada" dır." diyerek tamlayıcıları zorunlu ve seçimlik tamlayıcılar olarak ikiye ayırmıştır (Boz, 2007:62-63).

Karahan'ın tümleçlere eklenerek yönelme, bulunma ve uzaklaşma bildiren ekler, gerektiğinde seçimlik tümleç olabilirler (Karahan, 2004:29) şeklindeki yaklaşımı ile Kahraman'ın, fiilleri anlam ve özelliklerine göre "geçişli filler" ve "geçişsiz fiiller" diye ikiye ayırarak geçişliliğin temel şartının düz tümleç almak olduğunu kabul edip geçişsiz fiillerin de +A, +DA, +DAn, +lA ekli tamlayıcılardan birine ihtiyaç duyabildiğini belirtmesini (Kahraman, 1996:360) dikkate aldığımızda; Doğan'ın: "Fiil, özne dışında, etkilenen semantik rolünde olsun ya da olmasın, başka bir unsura gerek duyuyorsa fiilin ifade ettiği anlamın sunulması için gerekli olma ölçütüne dayanılarak geçişli sayılmış ve yönettiği sentaktik unsur da nesne kabul edilmiştir. Genellikle Türkçede geçişlilik, tamlayıcıya duyulan gereklilik ölçütüne göre değil, hem sentaktik biçime hem de semantik role göre yapılır. Yani cümlede bir varlığı etkileyen, nesne isteyen fiiller geçişli kabul edilir (Korkmaz 2003, s. 95). Bu nesne türü ya da yaklaşımı nesneden öte fiilin tamlayıcı ya da belirli sayı ve türde mantıksal ve sentaktik istem alma kapasitesiyle ilgilidir. Dolayısıyla fiilin aldığı bu ikinci tamlayıcıya nesne demek yanlış bir yaklaşım ve farklı bir dil düzeyi ile ilgilidir.

Çünkü nesne sentaktik bir unsurdur, fiilin iki ya da daha fazla tamlayıcı alabilmesi ise fiilin istemiyle ilgilidir ve idrak anlam bilimi açısından değerlendirilmelidir." (Doğan,2010: 229) şeklindeki tespitinin ne kadar doğru ve yerinde olduğu anlaşılır.

Düz tümleç cümlede özneden sonra gelen zorunlu bir tamlayıcıdır. Ancak bu onun yardımcı öge olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim öge ile tamlayıcı farklı şeylerdir. Düz tümleç zorunlu tamlayıcıdır. Ancak bütün zorunlu tamlayıcılar düz tümleç değildir. Durum ekli tamlayıcıların genellikle zorunlu tamlayıcı olduğu göz önüne alınırsa durum eki alan dolaylı tümleç, zarf tümleci olan ögelerin de zorunlu tamlayıcı olabildiği görülecektir. Ayrıca +A, +DA, +DAn, ve +lA ekli zorunlu tamlayıcılar hem geçişli hem de geçişsiz fiillere gelirken +I/+U ekli ve eksiz +∅ tamlayıcılar sadece geçişli fiillere gelmektedir.

9. Kelime Gruplarında Düz Tümleç

Filimsi gruplarının kendi içinde ögelerine ayrılması, yaygın olmasa da söz diziminde önemli bir sorundur. Cümlenin ögeleri bulunurken kelime gruplarından fiilimsi gruplarının ve deyimlerin bölünmesi büyük bir kavram karışıklığına yol açmaktadır.

Kelime grubu, bir varlığı, bir kavramı, bir niteliği bir durumu veya bir hareketi karşılamak üzere, belirli kurallar içinde yan yana gelen kelimeler topluluğudur. (Karahan, 1999:11) Kelime grupları yapıca ve anlamca bir bütünlük gösterirler. Cümle içinde tek bir kelime gibi vazife görürler. (Özkan-Sevinçli, 2011:15–17) Cümlede tek bir kelime gibi vazife görmesi gereken kelime gruplarındaki unsurları öge gibi değerlendirmek büyük bir kavram karışıklığına yol açmaktadır.

Kimi gramer kitaplarında deyimler ve fiilimsi gruplarının içindeki unsurların öge gibi değerlendirildikleri görülür. Yazımızın konusu olduğu için düz tümleç ile ilgili bu türden örnekleri buraya aldık. Haydar Ediskun, "Türk Dilbilgisi" adlı gramer kitabında cümlenin ögeleriyle ilgili verdiği örneklerde fiilimsi gruplarında öge bulma yoluna gitmiş,bunları örnek olarak göstermiştir. Ediskun: "Minareyi çalan / kılıfını hazırlar."(Çalan öznedir. Öznenin yaptığı çalma ve hazırlama işlerinden, yani "çalan" yan yargısı ile "hazırlar" temel yargısının sonuçlarından "minareyi" ve "kılıfını" kelimeleri, birer "nesne"dir.) demektedir, (Ediskun, 2010:349). Hâlbuki burada cümlenin öznesi "minareyi çalan"dır. Kelime grubunun bölünmemesi gerekir. "Kılıfını" ise düz tümleçtir. Yine Ediskun, "O bir pire için bir yorgan yakar." (O, öznedir. Öznenin yaptığı yakma işinden, yani cümledeki yargının sonucundan etkilenen yorgan kelimesi nesnedir.) demektedir, (Ediskun,2010:349). Bu örnek cümledeki "o" öznesi dışındaki kısmın tamamı deyim olduğu için yüklemdir. Zaten Ediskun da: "Hasta düşmek (=hastalanmak); taş çıkarmak (=üstün gelmek); el açmak, avuç açmak (=dilenmek)…vb. gibi birleşik fiillerde "hasta", "taş", "el" ve "avuç" kelimeleri her ne kadar nesne gibi görünürlerse de anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş sözler olduklarından bu sözlerdeki düşmek, çıkarmak, açmak fiillerinin nesnelerini göstermeye çalışmak yararsız ve gereksizdir." Demektedir, (Ediskun, 2010: 351). Yukarıda verdiğimiz örnekteki "(bir) pire için (bir) yorgan yakmak" da deyim [http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori =atalst&kelime =pire+i%E7in+ yorgan+yakmak &hng=tam (ET:11.01.2012)] olduğundan kelime grubu şeklinde değerlendirilmelidir. Banguoğlu, düz tümleç konusunda "Eve bir kat çıkacağız." cümlesini örnek vermiş, "kat çık-" da deyim [http: //tdkterim.gov.tr/atasoz /?kategori=atalst&kelime=kat+%E7%FDkmak&hng=tam(ET:11.01.2012)] olmasına rağmen Banguoğlu, "kat"ı düz tümleç, "çıkacağız"ı yüklem olarak değerlendirmiştir, (Banguoğlu, 2000:409). Örnek cümledeki "kat çıkmak" deyim olduğundan kelime grubu şeklinde değerlendirilmelidir. Bu türden örneklere gramer ve söz dizimi kitaplarında rastlanması, kelime gruplarının söz diziminde bölünüp bölünemeyeceği tartışmasını gündeme getirmektedir.

Özmen: "Cümleyi ve cümledeki unsurların kimliğini yüklem belirler. Nasıl kelimeler, söz dizimi içerisinde birbirlerine karşı olan durumları bakımından türlere ayrılıyorsa, cümle

içerisindeki çeşitli unsurlar da, yüklem karşısında, özne, nesne, zarf tümleci, dolaylı tümleç ve bağımsız tümleç diye beş ögeye ayrılır. Cümledeki öge sayısı, yüklemle birlikte altı olur. Bu ögelerin benzerlerinin fiilimsilerde de bulunduğunu biliyoruz. Eğer, yüklem, özne, nesne, zarf tümleci, dolaylı tümleç ve bağımsız tümleç cümle ögesi ise, fiilimsilerdeki benzerlerine ne dememiz gerekir? Fiilimsileri, hüküm bildirmedikleri, bir duyguyu bir düşünceyi tam olarak ifade edemedikleri, şahıs ve kip bildirmedikleri için cümle olarak kabul etmediğimizi yukarıda belirtmiştik. Hâl böyle olunca, fiilimsi gruplarında bulunan unsurlara, yüklem, özne, nesne, zarf tümleci, dolaylı tümleç ve bağımsız tümleç adını vermemiz ne kadar uygundur? Bir fiilimsi öbeğinde, kip ve kişi ifadesi olmayan, bir duyguyu bir düşünceyi tam olarak anlatmayan fiilimsiye yüklem demek kavram karışıklığına yol açmaz mı? Sanırım aynı şeyi özne açısından da söyleyebiliriz. Bir cümledeki özneyle, bir fiilimsideki eylemi yapan veya bir eyleme maruz kalan unsuru eşdeğer sayabilir miyiz? Yapılan bütün tanımlarda, öznenin yalın hâlde bulunduğu ifade edilmiştir. Oysa sıfat fiil öbeklerinde özne, tamlayan durumunda bulunabilmektedir. "çocukların getirdiği çiçekler" sıfat tamlamasında, sıfat, sıfat-fiil grubundan oluşan bir isim tamlamasıdır. Bu isim tamlamasında "çocuklar" hem isim tamlamasının tamlayanı hem de, "getirdik" sıfatfiilinde işi yapandır. Böyle bir yapı içerisinde "işi yapan" unsuru, cümledeki özne ile eşdeğer saymanın güç olduğunu düşünüyorum." diyerek bu konuya dikkat çekmiştir.

Yukarıda açıklanan nedenlerle kelime grupları yapı ve anlamca bir bütünlük gösterdiğinden ve cümle içinde tek bir kelime gibi vazife gördüğünden kelime gruplarının söz diziminde tek kelime gibi değerlendirilmesi gerekir. Cümlenin ögeleri belirlenirken kelime gruplarının bölünmesi doğru değildir. Cümlede kelime gruplarının bölünerek içindeki unsurların öge olarak değerlendirilmesi, söz dizimi açısından bir yarar sağlamaz. Aksine cümlenin ögeleri konusunda zaten var olan karışıklığı tamamen içinden çıkılmaz bir hâle getirir.

10. Sonuç

Dilimizin gramer kurallarının belirlenmesi ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılması; iyi araştırılması ve kurallarının doğru ve net olarak ortaya konmasına bağlıdır. Türkçede bütün gramer konularının dolayısıyla yazımızın konusu olan düz tümlecin neye göre belirleneceğinin ortak ölçüt ve yaklaşımlara bağlanması elzemdir. Aksi takdirde herkes farklı ölçüt ve yaklaşımlarla hareket ettiği sürece gramer terimleri ve kapsamları bir sorun olmaya devam edecektir.

Bir terim için isim olarak seçilen kelime ya da kelime grubu, o terimi oluşturan unsurların hepsini içine almalı, yabancı unsurların hepsini dışında bırakmalıdır. Cümlede geçişliliği sağlayan öge için "nesne" ismi kullanıldığında, "nesne" teriminin içlemi(Belli bir ağırlığı ve hacmi bulunan her türlü cansız varlık, şey, obje.) kaplamı(gr. Geçişli fiili bütünleyen yalın veya belirtme durumunda bulunan tümleç)nı (Türkçe Sözlük,1998: 1647) karşılamadığı için birtakım tutarsızlıklar ortaya çıkmakta ve bu durum yanlış yaklaşımlara neden olmaktadır. Bu öge için "düz tümleç" terimi kullanıldığında içlem-kaplam tutarsızlığı ortadan kalkacaktır. Bu ögeyi oluşturan unsurların soyut/ somut bir varlık veya kavram, nesne, kişi ve iş, oluş, hareketin adı olan filimsi olabileceği düşünülürse bu öge için "***düz tümleç"*** terimi kullanıldığında içlem-kaplam ya da sözlük anlamı-terim anlamı arasındaki tutarsızlık ortadan kalkmış oluyor. Onun için söz konusu öge için; "***düz tümleç"***, eksiz olanı için; ***"belirsiz düz tümleç"***, belirtme (yükleme) eki alanı için de; ***"belirli düz tümleç"*** terimi kullanılmalıdır.

Türkçe sözlük başta olmak üzere gramer sözlükleri, gramer ve söz dizimi kitaplarında düz tümleç eksik ya da yanlış tanımlanmaktadır. Düz tümleç tanımlanırken; düz tümlecin alacağı ekler, düz tümlecin işlevi, geçişlilik algılaması ve fiil-tamlayıcı ilişkisi dikkate alınmalıdır. Düz tümleç hakkında dilciler arasındaki görüş ayrılığı, karışıklık ve karmaşıklık; düz tümlecin anlamı, aldığı ekler, yüklem veya özne ile ilişkisi, fiil-tamlayıcı ilişkisindeki yeri, geçişlilik düz tümleç ilişkisi

gibi özelliklerinin tamamen değil kısmen göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu unsurların herhangi biri veya birkaçı tek başına göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak farklı bir düz tümleç yaklaşımı ortaya çıkmakta ve farklı açılardan yaklaşımlar ortaya çıktıkça da durum içinden çıkılmaz bir vaziyet almaktadır. Bu durum, öncelikle düz tümlecin bütün özelliklerinin kısmen değil tamamen göz önünde bulundurularak tanımlanması gerektiğini göstermektedir.

Düz tümleç hep öznenin yaptığı işten "etkilenen" diye tanımlanmıştır. Ancak "etkilenen" kavramının düz tümleç olmasa da "nesne"nin söz konusu olduğu her yerde bulunma ihtimali olduğu için düz tümleci oluşturan unsurların da her zaman nesne olamayacağı, soyut/somut bir kavram veya bir varlık, kişi, iş/oluş/hareket bildiren fiilimsi olabileceği göz önüne alınırsa bu ögenin "etkilenen" yerine "öznenin gerçekleştirdiği eylemle zorunlu ilişkisi olan" diye tanımlanması daha doğru olacaktır.

Düz tümleç bütün özellikleri göz önünde bulundurularak; " *Yüklemi geçişli fiil olan bir cümlede, geçişli fiilin bir parçası ve özneden sonraki zorunlu tamlayıcısı olarak öznenin gerçekleştirdiği eylemle ilişkisi olan, eksiz (+{∅}) veya belirtme (yükleme) durum ekli (+{I} / +{U}), kelime veya kelime grubu şeklindeki ögeye düz tümleç denir."* şeklinde tanımlanmalıdır. Düz tümleç belirlenirken bu tanımdaki hususların biri ya da birkaçı yerine tamamı göz önünde bulundurulursa, düz tümleç hakkındaki tanımlamadan kaynaklanan sorunlar çözülür.

Türkçe Sözlük her türden dil kullanıcısının ilk başvuru kaynağı olduğu için Türkçe Sözlük'teki yanlışlıklar daha çabuk yaygınlaşır. Dolayısıyla dile daha çok zarar verir. Kelimelerin veya terimlerin anlamı verilirken bu husus göz önünde bulundurularak çok daha titiz davranılmalıdır. Sözlükler dil dağarcığının mahfazasıdır. Onun için ne kadar yanlışlardan ve eksikliklerden arınırsa dile hizmeti o kadar büyük olur. Türkçe Sözlük'ün yeni basımında yazımızın konusu olan öge için asıl terim olarak düz tümleç terimi kullanılmalı, yukarıdaki tanım esas alınarak var olan yanlış tanımdan vazgeçilmelidir.

Fiil düz tümleç ilişkisi geçişlilik üzerine kurulmuştur. Geçişli fiilden oluşan yüklemler, cümlede geçişsiz fiilin bir parçası ve özneden sonraki zorunlu tamlayıcısı olarak öznenin gerçekleştirdiği eylemle zorunlu ilişkisi olan, eksiz (+∅) veya belirtme (yükleme) durum (+I/+U) ekli kelime veya kelime grubu şeklindeki ögeye ihtiyaç duyar. Bu öge de düz tümleçtir. Düz tümleç geçişliliği sağlayan unsur olup geçişsiz bir fiilin oluşturduğu yüklemin zorunlu bir parçasıdır. Onun için sadece yüklemi geçişli fiillerden oluşan cümlelerde bulunur. Geçişsiz fiillerin yüklem olduğu cümleler ile yapma veya olmanın söz konusu olmadığı isim cümlelerinde düz tümleç bulunmaz.

Düz tümleçlerden; belirsiz düz tümleç, eksiz (+∅); belirli düz tümleç, belirtme (yükleme) durum (+I/+U) ekini alır. Bu ekleri alan kelime ya da kelime grupları geçişli fillerin yüklem olduğu cümlelerde zorunlu tamlayıcı olarak kullanılır. +A, +DA, +DAn, ve +lA ekli zorunlu tamlayıcılar hem geçişsiz hem de geçişsiz fiillerin yüklem olduğu cümlelerle isim cümlelerinde zorunlu tamlayıcılar olarak kullanılırlar. +A, +DAn, +lA durum ekli kelime ya da kelime gruplarının düz tümleç ögesi kabul edilmesi, düz tümlecin anlamı, aldığı ekler, yüklem veya özne ile ilişkisi, fiil-tamlayıcı ilişkisindeki yeri, geçişlilik düz tümleç ilişkisi gibi özelliklerinin tamamen değil kısmen göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu özelliklerden herhangi biri veya birkaçı tek başına göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak farklı bir düz tümleç yaklaşımı ortaya çıkmakta ve farklı açılardan yaklaşımlar ortaya çıktıkça da durum daha karmaşık hâle gelmektedir.

Yüklem cümlenin ana unsuru yani olmazsa olmazıdır. Cümlenin bütün yapısı yüklem üzerine kurulduğundan özne ve tümleçler yüklemin anlamını tamamlamak ve desteklemek üzere

cümlede bulunurlar. Türkçede cümlenin kurulması için yüklemin olmasının yeterli olması öznenin her cümlede buluma zorunluluğunun olmadığını göstermektedir. Öznenin zorunlu öge olması her cümlede mutlaka bulunması gerektiği anlamına gelmez. Türkçede etken fiiller gibi edilgen fiiller de düz tümleç alıp almalarına göre geçişli ve geçişsiz olarak ayrılmaktadırlar. Düz tümleç ile kullanılan edilgen fiiller, geçişli; düz tümleci olmayanlarsa geçişsiz edilgen fiillerdir. Fiillerin geçişli ya da geçişsiz oluşları düz tümleç almalarına göre belirlendiğinden edilgen cümlelerdeki belirsiz düz tümleçler, sözde özne olarak adlandırıldığında geçişli edilgen fiilin edilgenliğini sağlayan düz tümleç ortadan kaldırılmış olur. Yüklemi ister geçişli, ister geçişsiz edilgen fiille kurulmuş olsun bu tür cümlelerde özne yoktur. İfade sahibi ya da konuşan tarafından, yüklemin bildirdiği iş, oluş ve hareketi yapanın yani öznenin önemli görülmediği durumlarda özne kullanılmaz ve yüklem edilgen çatılı bir fiilden oluşur

Yüklemi dönüşlü fiillerden oluşan cümlelerde aynı kelime ya da kelime grubu, cümlede hem yüklemin bildirdiği iş, oluş ve hareketi yapan hem de o iş, oluş ve hareketten etkilenen olabilir. Yüklemi etken fiillerden oluşan cümlelerde özne ve düz tümleç birbirinden ayrı kelime ya da kelime gruplarından oluşmaktadır. Ancak dönüşlü fiillerin yüklem olduğu cümlelerde özne ile yüklem aynı kelime veya kelime gruplarından oluşmaktadır. Dolayısıyla dönüşlü fiillerin yüklem olduğu cümlelerde özne ile düz tümleç aynı ögedir.

Öge ile tamlayıcının cümledeki görevleri birbirine yakın olsa da bu iki unsur birbirinden farklıdır. Düz tümleç cümlede özneden sonra gelen zorunlu bir tamlayıcıdır. Düz tümlecin dışında durum ekli kelime ya da kelime grupları da üç istemli fiillerin yüklem olduğu cümlelerde zorunlu tümleç olarak kullanılmaktadır. Düz tümleç zorunlu tamlayıcıdır. Ancak bütün zorunlu tamlayıcılar düz tümleç değildir. Durum ekli tamlayıcıların genellikle zorunlu tamlayıcı olduğu göz önüne alınırsa durum eki alan dolaylı tümleç, zarf tümleci olan ögelerin de fiillerin yönetim çerçevesinde bulunduğu durumlarda zorunlu tamlayıcı olduğu görülecektir. Ayrıca +A, +DA, +DAn, ve +lA ekli zorunlu tamlayıcılar hem geçişli hem de geçişsiz fiillere gelirken +I/+U ekli ve eksiz +∅ tamlayıcılar sadece geçişli fiillere gelmektedir.

Kelime gruplarını oluşturan kelimeler yapı ve anlamca bir bütünlük göstermektedir. Cümle içinde tek bir kelime gibi vazife gördüğünden kelime gruplarının tek kelime gibi değerlendirilmesi gerekir. Söz diziminde cümle ögeleri belirlenirken kelime gruplarının bölünmesi doğru değildir. Cümlede kelime gruplarının bölünerek içindeki unsurların öge olarak değerlendirilmesi, söz dizimi açısından bir yarar sağlamaz. Aksine cümlenin ögeleri konusunda zaten var olan karışıklığı gidermek yerine daha da içinden çıkılmaz bir hâle getirir.

KAYNAKÇA

ACARLAR Kevser, (1971) *"Çıkma Durumunda „–den halinde" Sözcüklerin Tümcede Türlü Kullanılışları"* Türk Dili XXIV, Sayı:235, Ankara, s.34–37.

ADALI Oya, (2004) *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler, TDK Yay.,* Ankara.

AKERSON Fatma Erkman,(2000) *Dile Genel Bir Bakış*, Multiligual Yayınları, İstanbul.

AKIN Cüneyt, (2007) *"Türkiye Türkçesinde Cümlede Tümleçler"* Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: IX, Sayı: 2, Aralık 2007, s.205-220

ALİYEVA A. Hatire, (2004), *"Türkiye Türkçesinde İsmin Halleri ve Nesnenin İfade Vasıtaları",* V. UTDK 1. TDK Yay., Ankara, s. 157-164.

ATABAY Neşe, ÇAM, Sevgi, ÖZEL, Ayfer, (2003) *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi,* Papatya Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.

BABA Okan, (2001) *"Tamlayan Durumu Üzerine Bir Deneme"*, Türk Dili Dergisi, C.14, S.83, TDK Yayınları, Ankara, s.29-33.

BANGUOĞLU Tahsin (2000), *Türkçenin Grameri,* Türk Dil Kurumu Yayınları, 6.Baskı, Ankara.

BÜLGEGİL M. Kaya (2009), *Türkçe Dilbilgisi*, Salkımsöğüt Yayınları, 3. Baskı, Erzurum.

BOZ Erdoğan, (2004) *"Türkiye Türkçesi'nde + DAn Ekli Nesne Ögesi Üzerine"*, V. UTDK 1, Ankara, s. 501-512.

BOZ Erdoğan,(2007) *Türkiye Türkçesi'nde +{A} Durum Biçimbirimi,* Gazi Kitabevi, Ankara.

BOZ Erdoğan,(2007) *"Adın Yükleme (Nesne) Durumu ve Tümcenin Nesne Öğesi Üzerine"* Turkish Studies / Türkoloji AraÇtırmaları Volume 2/2 Spring, s.102-108

CEMİLOGLU İsmet, (2000) *"Nesne Kavramı Üzerine"*, Milli Eğitim Dergisi, S. 148. Ankara.

DEMİR Nurettin, (2010) *"Türk Dili Dergisi ve Söz Dizimi Yazıları"* , Türk Dili 700, Ankara, 453-472.

DEMİRAY Kemal. (1967), *Edat Tümleçleri Konusunda Doğan Düşünceler,* Türk Dili Dergisi, Sayı:193, s.16-18.

DENY Jean (1941), *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi),* Çev. Ali Ulvi Elöve, Maarif Matbaası, İstanbul.

DOGAN Nuh (2010), *"Türkçede Nesneyi Belirleme Sorunu"* 19 Mayıs Üniversitesi, Soysal Bilimler Enstitüsü Uluslararası Sosyal AraÇtırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research Volume 3 / 10 Winter 2010, s. 225-230.

EDİSKUN Haydar (2010), *Türk Dilbilgisi*, Remzi Kitabevi, 12. Baskı, İstanbul.

EMRE Ahmet Cevat, (1945) *Türk Dilbilgisi,* İstanbul.

EMRE Ahmet Cevat, (1954) *"Türkçede Cümle"*, Türk Dili AraÇtırmaları Yıllığı (Belleten) 1954, TDK Yay., Ankara, s. 128-129.

ERDEN Aysu (1998) *"Cümlede Yüklemi Tamamlayan Öğeler Üzerine"* Türk Dili (Dil ve Edebiyat Dergisi), 1998/2, Sayı:560, s.107-115

ERGİN Muharrem (1993), *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, 20. Baskı, İstanbul.

GENCAN Tahir Nejat (1997), *Dilbilgisi,* Kanaat Yayınları, İstanbul.

GÖKNEL Yüksel (1974), *Modern Türkçe Dilbilgisi*, İzmir.

GÖKÇEN Enver Naci (1974), *"Çıkma Durumunun (-den) ve Kapsamı"*, TD, S. 279 Ankara, s. 973-978.

HATİPOĞLU Vecihe (1972), *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü,* TDK Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

HATİPOĞLU Vecihe (1972), *Türkçenin Sözdizimi,* Ankara.

HEMGİRMEN Mehmet (2007), *Türkçe Temel Dilbilgisi*, Engin Yayınevi, 9. Baskı, Ankara.

KAHRAMAN Tahir, (1996) *Çağdaş Türkiye Türkçesindeki Fiillerin Durum Ekli Tamlayıcıları*, TDK Yayınları, Ankara.

KARAAĞAÇ Günay, (2011) *Türkçenin Söz Dizimi,* Kest Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

KARAHAN Leyla (1999) *Türkçede Söz Dizimi –Cümle Tahlilleri-* Akçağ Yayınları, 6. Baskı, Ankara.

KARAHAN Leyla, (1997) *"Fiil-Tamlayıcı İlişkisi Üzerine"*, *Türk Dili,* S. 549, TDK Yayınları, Ankara, s. 209-213

KARAHAN Leyla, (1999) *"Yükleme (Accusative) ve İlgi (genetive) Hali ekleri Üzerine Bazı Düşünceler"*, 3. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 1996, TDK Yayınları, Ankara, s. 605-611.

KARAHAN Leyla, (2004) *"Belirtisiz Nesnenin Söz Dizimindeki Yeri üzerine",* V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I, TDK Yay., Ankara, s.1615-1624.

KOÇ Nurettin,(1996) *"Özneyle İlgili Sorunlar"* Türk Dili (Dil ve Edebiyat Dergisi), Sayı:529, s.107-115

KONONOV A. N., (1956) *Çağdaş Türk Edebi Dilinin Gramer*i, (Tercüme: Sabit Paylı) Moskova-Leningrad.

KORKMAZ Zeynep (2010) *Gramer Terimleri Sözlüğü,* TDK Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

KORKMAZ Zeynep (1995) *" Batı Anadolu Ağızlarında Yazı Dilinden Ayrılan İsim Çekimi Ekleri ve Fonologie-Morphologie Bağlantısı"*, Türk Dili Üzerine Araştırmalar II, TDK Yayınları, Ankara.

MEHMEDOGLU Alâeddin, (2006) *Türkiye Türkçesi Ögelerine Yeni Bir Bakış*, Değişim Yayınları, İstanbul.

ÖZKAN Abdurrahman, (1991) *"Türkçede Fiil ve Tamlayıcı İlişkisi ve Fiillerin İstem Değiştirmesi"*, Arayışlar - İnsan Bilimleri Arastırmaları, S.1, Isparta, s.125-143.

ÖZKAN-SEVİNÇLİ Mustafa-Veysi (2011) *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli),* Akademik Kitaplar Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul.

ÖZMEN Mehmet, (1999) *"Eksik Olan Dil Bilgisi Terimlerimiz Üzerine",* Uluslararası Sözlükbilim Sempozyumu Bildirileri (1999),Doğu Akdeniz Üniversitesi, s. 111-125.

SEV Gülsev, (2004) *"Çıkma Durum Ekinin Nesne Görevinde Kullanımı",* V. UTDKB II, TDK Yay., Ankara, s.2655-2666.

SEV Gülsev, (2002) *"/+DAn…+A/ Yapısına İlişkin",* Türkoloji Dergisi C.XV, S.1, TDK Yayınları, Ankara, s.247-259.

SEVORTYAN E. V. (1960) *"Türk Dillerinde Fiillerin Geçişli (Transitif) Geçişsiz (İntarnsitif) Olmalarına Dair"* Bilimsel Bildiriler 1957, Ankara, s.181-190.

SİNANOGLU Samim, (1957) *"Basit Cümlede Nesne ve Tümleç"*, Türk Dili, S.5-6, TDK Yayınları, Ankara, s.370

SİNANOGLU Samim, (1960) *"Yöneliş Düşümlü Ad"*, Türk Dili, S.103, TDK Yayınları, Ankara, s.337-339.

SULTANOV Vugar, (2001) "*Türkçe Sözlüklerde Semantik-Sentaktik Bilgilerin Verilmesi"*, Uluslararası Sözlükbilim Sempozyumu Bildirileri, Gazimağusa, s.20-23

ŞİMŞEK Rasim, (1987) *Örneklerle Türkçe Sözdizimi,* Trabzon.

TOPALOĞLU Ahmet, (1989) *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü,* Ötüken Yayınları, İstanbul.

TUĞRUL Mehmet,(1968) "*Tümleç Tartışması",*Türk Dili, XVII, Nr. 199, Ankara.

UZUN Nadir Engin, (2000) *Anaçizgileriyle Evrensel Dilbilgisi ve Türkçe*, Multiligual Yayınları, İstanbul.

ÜSTÜNER Ahat, (1998), *Cümlenin Ögeleri Konusundaki Karışıklıklar*, Türk Dili Dergisi, Sayı: 553, s.18-30.

ZÜLFİKAR Hamza, (1991) *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları,* TDK Yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.439-446 , TURKEY

ÖMER SEYFETTİN'İN *"BAHAR VE KELEBEKLER"* İLE *"AŞK DALGASI"* ADLI İKİ HİKÂYESİNDE ESKİ VE YENİ DEĞERLER ALGISI

Gülten BULDUKER[*]

ÖZET

Ömer Seyfettin, öncüsü olduğu *Genç Kalemler* hareketi içerisinde hikâye ve makaleleriyle öne çıkan bir yazardır. Eserlerini sade bir dil ve millî bir duyuş-düşünüşle kaleme almayı amaçlamıştır. Tanzimat sonrası fikir adamlarının "Doğu ve Batı"ya ait değer yargıları karşısındaki düşünceleri ile almış oldukları tavır, az çok onun eserlerinin de muhtevasını belirlemiştir. Yazar, eski gelenek ve göreneklerin önemini yitirmesi durumunda, topluma şekil verecek yeni değerlerin arayışı içerisindedir. Bu makalede Ömer Seyfettin'in *Bahar ve Kelebekler* ile *Aşk Dalgası* adlı hikâyelerinde eski ve yeni yaşam tarzı konusundaki düşünceleri ile düştüğü bazı çelişkili durumlar sergilenmeye çalışılmıştır. Daha medenî bir toplum yapısının katı taassupların kırılmasıyla sağlanabileceğine inanan yazarın, kadın-erkek eşitliğini savunduğu, görücü usulünü eleştirdiği; ilim ve fen ışığında bir yükselme, ilerleme hayal ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğu, batı, eski, yeni, değer yargısı

THE PERCEPTION OF OLD AND NEW VALUES IN THE TWO STORIES OF ÖMER SEYFETTİN *"BAHAR VE KELEBEKLER"* AND *"AŞK DALGASI"*

ABSTRACT

Ömer Seyfettin, a Pioneer within them ovement of Genç Kalemler, is a distinguished writer with his essay sand stories. He has aimed to write his work swith a pure language and national in an emotional way. The attitude, the post Tanzimat philosophers had taken, with the ideas towards the value judgements, more or less have defined the contents of his works. The writer is in search of new values to shape the society. In this article it has been the main goal toindicate Ömer Seyfettin's ideas about the old and the modern way of life, and some sort of dilemmas he has been through in *Bahar ve Kelebekler* and *Aşk Dalgası*. It is seen that the writer, who believes that maro cilised society can be provided only by breaking hard fanaticism, supports equality of men and women, criticises arranged marriage style, is dreaming of a progressand development.

Key Words: East, west, old, value judgement

[*] Dr., MEB Öğretmen. El-mek: gultenbulduker@hotmail.com

Giriş

Ömer Seyfettin'in *Bahar ve Kelebekler* ile *Aşk Dalgası* adlı hikâyelerindeki düşüncelerini anlayabilmek için önce *Genç Kalemler* hareketine kaynaklık eden temel felsefeyi kavramak gerekir. *Genç Kalemler* dergisinde eser kaleme alan yazarlar, (11 Nisan 1911) *"dilde ve edebiyatta millî benliğe dönüş"* (Parlatır,1985:s.94) ilkesini edebiyat dünyamıza kazandırmayı amaçlamışlardır. Türkçülük hareketinden etkilenmişler, özellikle 1900 sonrası faaliyetlere bizzat tanık olmuşlardır. Onların millî bir edebiyat yaratma yolunda bu hareketten beslendiklerini gözden uzak tutmamak gerekir.

Ömer Seyfettin, dilde sadeleşme ve edebiyatta millîleşme düşüncesini *Genç Kalemler*'in 2.C.,1. sayısında kaleme aldığı ilk "Yeni Lisan" makalesinde dile getirmiştir. Yazarın savunduğu dil anlayışına uygun ve millî düşünceye sahip *Genç Kalemler*'de yayımlanan hikâyelerini şöyle sıralayabiliriz: *Bahar ve Kelebekler* (C.II, No: 1, s.14), *Pamuk İpliği* (C.II, No: 4, s.64), *İrticâ Haberi* (C.II, No: 6, s.103), *Bomba* (C.II, No: 9,s.147), *Primo Türk Çocuğu* (C.III, No: 13, s.3), *And* (C.III, No: 19, s. 166), *Aşk Dalgası* (C.III, No: 24-25, s.4).

Dilde ve edebiyatta millî benliğe dönüş ilkesi, Tanzimat'tan sonra belirmeye başlar. Tanzimat hareketi, halka yönelme, onu eğitme ve onun kültür seviyesini yükseltme prensibini esas alırken uygulama sahasını da edebiyatta buluyordu. Halkın kolaylıkla anlayabileceği bir dille eser kaleme alma düşüncesi Şinasi'nin temel hedefiydi. *"Başta meşrutiyet fikri olmak üzere medeniyet, hürriyet, kanun, hukuk, adalet, terakki, eşitlik vatan gibi çok değişik ve yeni kavramlar onların düşünce dünyasının süzgecinden geçerek gün yüzüne çıkmıştır."* (Parlatır,1994:s.557) Batı medeniyetinin esası kabul edilen ve *"insan hak ve hürriyetini"* ifade eden bu kavramlar, edebî eserlerde ferdi bir özgürlüğü ifade etmektedir. Bu anlayışla kaleme alınan eserlerde birey, sosyal çevresi içerisinde ele alınarak tüm sorunları dile getirilecektir. Böylece kendi kimliğinin farkına varan birey, haklarına sahip çıkarak insan haysiyetine uygun yaşamayı öğrenecektir. Bu anlayışla görücü usulü, batıl inançlar ve kabul gören yanlış âdetleri eleştiri, kölelik, cariyelik, kadın-erkek eşitliği, kadın hakları ele alınan konuların başında gelir. Batılılaşmanın yanlış anlaşılmasını eleştiri ise kimi romanlarda kahramanlarının düştükleri gülünç durumlarla sergilenir. Servet-i Fünun Dönemi'nde ise her ne kadar yazar bilinci hissedilse de artık bireylerin –özellikle kadınların- haklarının farkına varmaya başladığı bir gerçektir.

Tanzimat sonrası kadın hakları ve yeni kültür unsurlarının neyi esas alacağı konusunda Şemsettin Sami ve Ziya Gökalp'in yanı sıra birçok dönem yazarı dikkate değer eserler kaleme almıştır. Şemsettin Sami, *Kadınlar* adlı eserinde Türk kadınının eğitilmesiyle değerinin yükseleceğine olan inancını dile getirir. Avrupalı kadının sanılanın tersine gerçek insanlık hakkından yoksun olduğunu anlatır. Ziya Gökalp ise *"zevk, meşrep, vecd"* gibi hissî unsurların değiştirilemez olduğuna inanmaktadır (Gökalp, 1976-1977:s. 620). Gökalp'e göre *"içtimaî inkılâp"* çok çetin bir mücadele olacaktır. Eski hayatın kıymetlerini beğenmeyerek yeni bir hayat ortaya koymaya çalışanların, eski hayatın yerini alabilecek *"hakikî kıymetlerin"* ne olduğunu da açıklaması gerekir (Gökalp,1999:s.236-239). Yeni hayatın hangi değerler üzerine kurulacağı konusu, çağdaşı olduğu birçok yazar gibi Ömer Seyfettin'in de zihnini bir hayli meşgul etmiştir. *"Cemiyeti düzeltmek sevdası, Ömer Seyfettin'in vazgeçilmez sevdasıydı. Onun bütün hikâyeleri buram buram cemiyeti düzeltme sevdası kokar. Hem de mensubu olduğu cemiyetin insanları ile birlikte aynı hayatı yaşayarak."* (Aydemir 2005: 61) Yazar, aşağıda inceleyeceğimiz *Bahar ve Kelebekler* ile *Aşk Dalgası* adlı hikâyelerinde, iki zıt düşünceye sahip kişilerin diyaloguyla sosyal hayatta dair gözlemlerini, eski-yeni bağlamında açıklamak gereği duymuştur.

Bahar ve Kelebekler

Ömer Seyfettin, *Genç Kalemler*'de yayımlanan ilk hikâyesi olan *Bahar ve Kelebekler'*de sade bir dil kullanmıştır. İşlenen konuya ise millî kültüre dönüş hâkimdir. Değişen sosyal hayat içinde yeni insan kimliği çizme düşüncesi, eskinin karşılaştırılması ile sergilenir. Sosyolojik manada genç ve yaşlı kuşağın bir arada yaşaması, değer yargılarındaki değişmeyi, nesil çatışması boyutunda sergilemesi bakımından önem arz eder.

Ömer Seyfettin, yaşına rağmen bilinci yerinde, güngörmüş bir kadın tipini kendisine sözcü seçerek yeni değerlerin eleştirisini yapar ve eskiye olan özlemini dile getirir. Aynı çatı altında yaşayan genç kuşak ile yaşlı kuşağın birbirine yabancılaşması, onların konuşması ile verilir. Yeni değerleri on yedi yaşında batılı değerlerle yetişmiş bir genç kız, eskiyi ise doksan yedi yaşındaki nine temsil etmektedir. Nine, geçmişte kalan manevî değerlerden ve yaşam tarzından bahsederek kadınların o günkü durumunu şimdikiyle kıyaslar. Her ikisinin de sahip olduğu sosyal değerler farklıdır. Kadınların eğlence anlayışı, giyim kuşamı, hayatı algılayış ve düşünüş şekli değişmiştir.

Hikâye pencereden seyredilen bahçenin tasviriyle başlamakta ve ardından nine ve torunu tanıtılmaktadır. Henüz hikâyenin başında nineden bahsedilirken *"Bahar ve hayata karşı dargın gibi arkasını dışarıya çevirmişti."* denilerek yaşlı kadının hüznüne işaret edilmektedir. Genç kız ise kitap okumaktadır.

Yazar bakış açısıyla kaleme alınan hikâyede Ömer Seyfettin, genç kızı tanıtırken *"Genç ve esmer kız yeni neslin, son Türk kadınlarının o asla hâl ve tatmin edilemeyecek olan ebedî hicran ve elemiyle bulutlanan siyah gözlerini kitabından ayırmayarak!*

Okuyorum büyük nineciğim."dedi" diyerek kendi düşünce ve gözlemlerini açığa vurmaktan çekinmez. Hikâyenin başında iki kez genç kızın okumasına dikkat çekilmiştir. Okunulan şeyin ne olduğunu nine kadar okuyucu da merak eder. Genç kız bir roman okumaktadır. *"Neden bahsediyor?"* sorusunun cevabı ise bir *"Hiç."*ten ibarettir. Yazar, *"Söyle yavrum, o roman ne diyor?"*diye ısrarla nineye okunan şeyin mahiyetini kavratmaya çalışır; aynı zamanda okura da:

"…Fransızca bir roman işte…

-İsmi ne?

-Dezanşante…

-Ne demek?

„Sevinç ve saadetten mahrum kadınlar"demek.

-Onlar kimmiş?

-Biz… Türk kadınları…"

Nine, karşısındaki henüz hayatın baharında olan genç kızın halini hiç iyi görmemekte ve sebebini tartışarak ortaya koymak istemektedir. Nitekim genç kızın meçhul matemini nisan rüzgârı bile gizleyememektedir. *"Bu kız tıpkı büyük matemler geçirmiş, felâketler görmüş bir zavallı gibi idi. Hiç gülmüyordu, açtı ve mahzun duruyordu. Ah işte bu kitaplar onları zehirliyor, onları solduruyordu. Onları bahara, saadete yabancı bırakıyordu."*(s.93) Genç kıza acıyan yaşlı kadın, Türk kadınlarının asla sevinç ve saadetten mahrum olduğuna katılmaz. Asıl sevinç ve saadetten mahrum olan şimdiki kadınlardır. Şimdiki büyük annelerine benzemeyen kadınlar bozulmuştur. Oysa kendileri çok mesut yaşamışlardır. Baharı algılayış biçimleri bile farklıdır. Kendileri neşeyle eğlenirken şimdiki nesil, baharın farkında bile değildir. Zehirleyici kitaplar üzerine düşerek sararıp solmakta, hırçın, bedbaht, tahammül edilmez bir mahluk olmaktadırlar.

Yazar, bu eleştirinin ardından sözü önceki neslin okuduğu kaynaklara getirerek "Doğu" ve "Batı"ya ait eserlerin hayatı algılayış üzerindeki etkisini göstermek ister. Bu karşılaştırma, onun edebiyatta millî benliğe dönüş düşüncesini açıklığa kavuşturması bakımından çok önemlidir. Ayrıca yaşlı ve güngörmüş bir kadının, torununun ruh halini gözlemleyerek nesiller arasındaki hayatı algılayış ve yaşayış tarzını anlama çabası oldukça gerçekçi bir diyalogla sunulmuştur: *"Kibar ve zengin efendiler kızlarına Farisî öğretir, cami dersi gösterirdi. Tuhfe-i Vehbî'yi okuturlardı. Füzulî'nin, Bâkî'nin gazellerini ezberlerdik.. Mesnevî'yi anlardık. Mükemmel seciler, kafiyeler yapar, kocalarımızla müşa'ire eder, hafızamıza, zekâmıza, nüktelerimize onları hayran ederdik. O vakit bir kadın için en büyük meht: „Fâzıla, edîbe, Şâire, âkıle,.."idi"* diyen nine, Frenk mürebbiyeler elinde büyüyen yeni neslin kendi lisanının güzelliklerine vakıf olamamasından yakınır. Yabancı kültürle yetişen gençler, yabancılara benzemek istedikçe kendi kimliklerinden uzaklaşmakta, nefret duygusuyla sevinç ve saadetten mahrum kalmaktadırlar. Fransız romanlarının okur üzerindeki olumsuz etkisi ve millî kültürden uzaklaşmanın doğurduğu problemler bu şekilde yorumlanmaktadır. Torununun haline acıyan nine, genç kıza *"At elinden o kitabı!"* diye seslenirken okumanın değil, okunulan şeyin değerli olması gerektiğine işaret eder. Burada yazarın batılı kaynakların okunmasına karşı olduğu sanılmasın. Tam tersine, edebiyatta gerek teknik gerek içerik yönüyle yenileşmeye açık olan yazar, batı kültürünün taklit düzeyinde algılanmasını ve yeni neslin millî kimliğini öğrenemeden yetişmesini ciddî bir sorun kabul etmektedir.

Genç kız, ninesine okumayıp da ne yapacağını sorduğun da ise çevrenin bir "hapishaneye" döndüğü konusunda birleşirler. Seksen sene evvelki hayatın kendine mahsus eğlenceleri ve zevklerini hatırlayan nine, erkeklerden ayrı bir kadınlar âleminin varlığından söz eder. Bu âlemde herkes birbiriyle iletişim halindedir. Moda yoktur. Annelerin esvaplarını kızları giyer, büyük ninelerin mücevherlerini torunları takar. Oysa şimdiki *"mariz ve müteverrim muhit…"*te hiçbir şeyi beğenmeyen karamsar bir nesil yetişmektedir. Bu muhitte âdetlerimiz ile beraber sevinçlerimizde solmuştur. Frenklik bir veba gibi eşya, esvap ve evleri değiştirmekle kalmayıp ruhları da değiştirmiştir. Çevrenin değişmesine vurgu yapılması, İstanbul'un jeopolitik ve coğrafî konumu itibarıyla Tanzimat'tan sonra yabancı etkilere ne denli açık olduğuyla ilgilidir. Burada fazla üzerinde durulmasa da kentleşmenin olumsuz etkileri de hissedilmektedir. Ninenin gençliğini yaşadığı günler ile torunun yaşadığı devir karşılaştırıldığında, son bir asırda, hiçbir devirde olmadığı kadar hızlı bir sosyal değişim yaşanmıştır. Nine geleneksel kültürün alışılmış kalıpları içerisinde doğayla iç içe kimliğine uygun bir hayat sürmüşken, ruh sıkıntısı yaşayan yeni neslin geleceği bir hayli düşündürücüdür.

Nine can sıkıntısının ne olduğunu bilmediklerini, bahar gelince odalarda duramayıp baharın kendine has âdetleriyle eğlendiklerini anlatır. Bahçeye koştuklarında ilk gördükleri kelebeği bir senelik talihleri kabul ederler. Kelebekler değişik manalar ifade eder: Beyaz kelebek: saadete, tali'e.. Pembe kelebek: Sıhhat ve afiyete.. Sarı kelebek: kedere ve hastalığa.. Siyah Kelebek: Felâkete, matem ve ölüme dalâlet eder.

Ninesini dinledikçe seksen sene evvelki kadınların hakikaten mesut olduğuna inanan genç kız, yeni neslin okudukça, anladıkça, erkeklere yaklaştıkça iptidai kadınlıklarından, dişiliklerinden uzaklaştıklarını, isyankâr bir hal alarak eski kadınlığın zevk-i saadete vesile addettiği dişilik kayıtları kendilerine ateşten ve demirden bir zincir gibi gördüklerini düşünür. Hususî bir mabet gibi sessiz ve meçhul duran evlerine hapishane nazarıyla bakmakta, siyah çarşafları, kalın peçeleri ezici, soldurucu, vahşi, merhametsiz esaret örtüleri telakki etmektedirler.

Genç kızın düşüncesine de yazar bilinci yansımıştır. Eski ve yeni değerlerin çatışması "terakki"den bahsedilince daha açık görülmektedir. Nitekim terakki mutlaka değişmek, eskiye benzememek olduğuna göre seksen sene evvelki Türk kadınlığı da eskisi gibi kalamayıp değişecek; hakiki kadın haline gelecek, erkeklerle tevafuk etmese bile müsavi bulunacak, bütün manasıyla

insan olacaktır. Hikâyenin sonlarına doğru, genç kız meşrutiyetin ülkede yaşattığı heyecanı hatırlar. O an kadınlar, esaretten kurtulacaklarını ve insanlık hakkına nail olacaklarını sanmıştır. Ümit edilen, Türk kadınının günün birinde zekâsı ve yüksek idrakiyle insanlık sahnesine çıkarak ihtiramlar ve perestişler önünde yükselmesidir. Oysa görünen, şimdiki kadınların yalnız Türkiye'de değil, başka ülkelerde de insanlık hakkından mahrum olduğudur. Nitekim genç kız*, "…kendisi gibi başka ufuklar, başka saadetler, başka hayatlar tahayyül eden mahrum kadınların romancısı, büyük bir garp muharririnin şakirdine her şeyin bir hududu olduğundan bahsettikten sonra: ,Lâkin insanların behîmiyyetine nihayet yoktur!'"* dediğini hatırlar.

Sonuç itibariyle eski ve yeni Türk kadınının durumunu değerlendiren yazar, ninenin bir asır evvelki neslin son temsilcisi, hayattan ziyade ölüm ve nisyana ait bir hatırası; genç kızın ise bir asırlık mecburî ve meş'um terakkinin, tagayyürün narin ve tatmin olunmaz bir çiçeği olduğunu belirtir. Kelebek renklerine yüklenen anlamlardan *"siyah"* ve *"beyaz"*ın genç kız ile nine arsındaki zıtlığı da çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Bu, aynı zamanda eski ve yeninin zıtlığı demektir. Yazar, Türk kadının yükselmesinde, onun Avrupalı kadın gibi insanlık sahnesine çıkmasında sırf batı kültürünün yeterli olmadığını; bunun yanı sıra millî değerlerin de özümsenmesinin gereğini savunur. Hürriyet kavramının kadınların kötü kaderini değiştirecek, onları esaretten kurtaracak bir ümit ışığı gibi algılandığı görülmesine karşın, hikâyede karamsarlık duygusu ağır basmaktadır. Hikâyenin sonunda içeri siyah bir kelebeğin girmesi ümitsizliğe yorulur. Kelebek, mütebit muhitin, hain mazinin, zalim itikatların doğmadan katlettiği bu canlı ölüleri, onların müebbet sükûnunu gizli bir mutlulukla seyreder.

Yazar, hikâyeyi *"bizde oldukları belli olamayan kuşlar insafsız ve yakıcı hücuma uğramışlar gibi ansızın bütün kuvvetleriyle cıvıldaşmaya başlıyor."* diye bitirir. Kuşlar, Türk kadınının tali'nin karanlık olacağını biliyormuşçasına feryat eder. Böylece ortamda hissedilen hüzün bir kasavete dönüşür. Canlandırılan bu hareket ve ses unsurlarıyla bir kurgudan ziyade kısa bir sohbet havasında verilen hikâyenin inandırıcılığı da artırılmış olur.

Aşk Dalgası

"Tanzimat ve Meşrutiyet'le birlikte aydınların geleneksel hayat tarzından tam olarak kopamayarak edebiyat dallarının işlevini kendi kurmak istedikleri hayat tarzına göre hikâyeleştirdikleri görülür ve bu hayat daha çok "Doğu-Batı" ekseninde şekillenen, Doğu'nun Batı karşısında gerilemesinin nedenleri üzerine bir dizi anlatıdan ibarettir." (Mülayim,2011:s.66) Yazarların geleneksel hayattan tam olarak kopamamaları nedeniyle zaman zaman yaşadıkları çelişkili durumları eserlerinde görmek mümkündür.

Ömer Seyfettin *Aşk Dalgası* adlı hikâyesinde ise, vapurda karşılaşan iki arkadaşın yaklaşık bir saatlik sohbetiyle Türkiye'deki aşk anlayışı ve evlilik biçimi hakkındaki görüşlerini açıklar. Ancak buradaki düşünceleri *Bahar ve Kelebekler*'deki düşünceleriyle biraz çelişkilidir.

Tıbbiye mezunu bir genç, vapurda dalgın dalgın etrafı seyrederken on iki senedir görüşmediği bir arkadaşıyla karşılaşır. Arkadaşı bu dalgınlığın sebebini araştırdığında gencin hâlâ bekâr olduğunu öğrenir. Aşk evliliği yapma hayali kuran gencin *"içtimaî hakikatleri"*(s.511) kavrayamadığını anlayan arkadaşı, uzun uzun bu konuyu açıklamaya koyulur.

Bahar ve Kelebekler'de Frenk kültürünün âdetlerimizi unutturduğundan yakınan yazar, *Aşk Dalgası*'nda kadın ve erkeğin daha serbest iletişim kurduğu bir muhitin özlemini duyar. Oysa Türk muhitinde aşk şiddetle yasaktır. Bir Türk on dört yaşına girdi mi annesinden, ablasından, kız kardeşinden, nihayet teyzesi ve halasından başka bir kadının yüzünü göremez. Bu durumda kimi seveceği büyük bir soru işaretidir. Gerçi dünyanın her yerinde, herkes muhitin kendine göre ezici kanunlarıyla ezilmektedir.

Ortaylı, (2007:s.98) belge ve bilgilere dayanarak 16.-17. yüzyıllarda İstanbul kadınının, Batı'daki kadınlardan daha çok baskı altında olduğu, kafes arkasında kaldığı kanısında değildir. *"Ama bu iki cinsin diyalogu açısından bir şey ifade etmiyor, bu toplumda kadın ile erkeğin beraberliği yoktu ve halen de aksayan bir beraberlik var. Geçmişte bu toplumda erkeklerle kadınlar ayrı eğleniyorlardı…"* diyerek Ömer Seyfettin'in yıllar önce dile getirdiği gerçeklerin hâlâ bir biçimde devam ettiğini vurgular.

Hikâyedeki arkadaşa göre, sevmek için evvelâ görmek gerekir. Mutlu bir yuva kurmak için konuşmak, anlaşmak bir yana bir kızın yüzünü bile görmek imkânsızdır. Aşk yasağına herkes karşı duramaz. Kimi içtimaî ve acıklı bir ölümle sönüp giderken kurnaz olan aşk kaçakları ise her türlü zor şartta *"iki manasız kelime, acele ve çabuk bir öpme…"* ile yetinirler. Bu kaçaklar, eski edebiyatta Acemistan'dan, yeni edebiyatta Fransa'dan gelen aşk masalları, şiirler ve hikâyelerin etkisi altındadır. Daima bir macera ararlar. Kadınların görülmesi yasak olan bir muhitte zıt ve ecnebi muhitlerin âdetlerini yaşamak ister, kendilerini yabancı romanlardaki kahramanların yerine koyarlar. Bir de yabancı mecmualarda mevzu: gece ve kadındır. Halbuki Türkiye'de ikisi de yoktur. *"Türk muhitinde gece alaturka saat birden sonra bütün perdeler iner, sokaklar tenhalaşır. Evli evine, köylü köyüne, evi olmayan sıçan deliğine girer."*(s.512) Arkadaş, sözlerine Beyoğlu eğlence merkezlerini anlatarak devam eder. O taraflar asla Türk değildir. Gazino, balo ve tiyatrolarda yabancılar, kendi muhitlerini, kendi âdetlerini yaşarlar. *"Kadınlarıyla kol kola gezip eğlenirler. Aralarına "bir sıçan deliği bulamayan Türkler de karışırlar. Masaların başında pineklerler. Yabancıların kadınlarına, yabancı güzelliklerine, yabancı göğüslerine hasretle bakarlar."* (s.513) Arkadaş, yeni şiirde şairlerin sevgililerden, sevişmelerden bahsetmesini de eleştirir; çünkü hepsi yalandır. Şairlerin ne sevgiliyle konuşmuşluğu ne de öpüşmesi vardır. İstanbul ve civarında, değil bir genç Türk kızla, geceleyin kol kola gezmek, bülbülleri dinleyerek aşk kelimeleri söylemek.. Hatta gündüz sokakta kız kardeşleri veyahut anneleriyle konuştukları görülse hemen karakola çekilirler.

İşin anlaşılamayan tarafı bu aşk yasağını isteyen de kadınlardır. Sonuçta "*diniyle, an'aneleriyle, âdetleriyle, kanunlarıyla, hükümetiyle, zabıtasıyla, aile teşkilatıyla aşkı yasak eden, nikâh düşen erkek ve kadını asla birbirine göstermeyen bir muhitte aşk aramak, sevişmek inadı serseriliktir."*(s.514-515)

Bahar ve Kelebekler'de erkeklerin mutluluğu yuvalarında aradığı ve dış dünyanın tüm olumsuzluklarından habersiz bir yaşam sürüldüğü özlemle hatırlanır. Oysa *Aşk Dalgası'n*da Türk erkekleri Beyoğlu eğlence merkezlerine gitmeye başlamıştır. Türklerin gece hayatının yabancısı olduğunu belirten yazar, aynı zamanda kadın ve erkeğin daha serbest bir iletişim kuracağı ortamın olmayışından şikâyet etmektedir. En azından medenice tanışıp konuşarak ve flört ederek evlenmeye karar vermenin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Görücü usulü veyahut da görmeden evlenmeye göre böylesi bir başlangıç daha sağlıklı olacaktır. Hikâyede görücü usulünün olumsuzlukları ve kızların adının çıkmasından korkulması… vs. uzun uzun sıralanır.

Hikâyenin sonunda vapurdaki haremlik selamlık uygulamasından da yakınılmakta, *"…fertlerini ikiye ayıran, aşktan ve sevişmekten mahrum bırakan, annelerini, karılarını, kızlarını hapsederek asırlarca daldığı rüyasız ve granit uykusundan asla uyanmayan bir kavmin, bir cemiyetin sonunun ne olacağı"* (s.515) düşünülmektedir.

Sonuç

İncelemiş olduğumuz *Bahar ve Kelebekler* ile *Aşk Dalgası* adlı hikâyelerde Ömer Seyfettin'in eski değer yargıları karşısında yeni değer arayışı içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Öncelikle her iki hikâyede de okuyucu kaynakları üzerinde ısrarla durulmasına dikkati çekmek isteriz. Yüz yıllarca doğu kaynaklarını okuyan halkın Tanzimat sonrası batılı eserlerle tanışması

zihniyet değişimine sebep olmuştur. Dolayısıyla batılı hayatın tanınmasında bu eserlerin etkisi bir hayli önemlidir. *Bahar ve Kelebekler'*de yaşlı ninenin, isimleri tarihe kazınan şairleri hatırlatması millî kültür ile Frenk kültürünü kıyaslamak içindir. Yazar, nine aracılığıyla kendi diline ve kültürüne yabancı bir şekilde Frenk mürebbiyeler elinde yetişen yeni neslin kendi kimliğini, yani millî unsurlarını tanıyamayacağı endişesini dile getirir. Ona göre, kimlik bunalımı yaşayan gençlerin sağlıklı ve mutlu bireyler olarak hayata tutunmaları bir hayli zordur. Böyle bireylerin oluşturacağı güçlü bir toplum düzeninden de bahsedilemez. Dolayısıyla *Bahar ve Kelebekler'*de özgürlük beklentisi güden bir genç kızın, *Aşk Dalgası'*nda ise hayata tutunmakta zorlanan gencin, okuduğu eserlerdeki gerçeklik ile hayatın doğruları arasında sıkışıp kalması, devrin sosyal gerçekliğini yansıtması bakımından önemlidir.

Yazar, *Bahar ve Kelebekler'*de daha muhafazakâr görünmesine karşın eski yaşayış tarzının değişen dünya düzeninde ve yeni yaşam beklentisi karşısında tutunamayacağı gerçeğinin farkındadır. Devrin gerçeklerine uygun, daha medenice bir yaşamın eskisi gibi olmasa bile, başka bir biçimde ortaya konulabileceği kanaatindedir. Ancak *Giriş*'te de belirtildiği gibi eskinin yerini alacak yeni değer yargılarının ne olduğu veyahut nasıl olması gerektiği konusu henüz açıklığa kavuşmuş değildir.

Tanzimat'tan sonra birçok toplumsal sorun, edebî eserlerde dile getirilmiştir. Bunlar içerisinde taassubun yok edilmesi ve onun yerini, ilim ışığında bir aydınlamaya bırakması istenir. Fakat yeni değer yargılarının ne olduğu tam bilinmediği için, aydınlanmanın nasıl sağlanacağı, üzerinde fazla durulmaz; sadece sorunlar yüzeysel bir şekilde dile getirilir. Sosyal sorunlar arasında kadın-erkek eşitliği ve her iki cinsin sosyal hayattaki konumu üzerinde ısrarla durulmuştur. Daha medenî bir yaşam algısı, insan hakları bağlamında düşünülmesine rağmen, kadın hak ve özgürlüğünü dile getirmekten öte bir derinliğe ulaşamamıştır. Ömer Seyfettin'in incelemiş olduğumuz hikâyeleri de aynı şekilde bu dar çerçeveyle sınırlı kalmıştır. Yazar, *Aşk Dalgası'*nda özellikle bu konuyu tartışmaya açar. Eski âdet ve geleneklere karşı çıkar; yeni yaşayış tarzının biraz daha serbest olması gerektiğine olan inancını hikâye kişilerinin diyaloglarıyla ifade eder. Her iki hikâyede de yazarın, geleneksel yaşam tarzından tam olarak kopamamasına karşın yeni fikirlere açık olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

AYDEMİR, Cengiz, (2005), "Modern Türk Hikâyeciliğinde Ömer Seyfettin Etkisi", C.8, S.13, *Balıkesir Ün. Sos. Bilimler Enstitüsü Dergisi,* s.54-61.

GÖKALP Ziya (1999), "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler Dergisi* (C.II, S.8), (hzl. İ. Parlatır, N. Çetin 1999), TDK Yay., Ankara; "Asrî Âile ve Millî Âile", *Türk Kültürü,* S.169-180, 1976-1977; "Aile Ahlâkı-Düğün âdetleri", *Yeni Mecmua,* C.I., S.21,1917; "Cinsî Ahlâk", *Yeni Mecmua,* 1/9, 1333.

MÜLAYİM Atilla (Temmuz 2011), "Modern Türk Hikâyesi Bağlamında Düşünce Hayatımız", *Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, 2967*.

ORTAYLI İlber, (2007) *Osmanlı Toplumunda Aile,* Pan Yayıncılık, İstanbul.

Ömer Seyfettin, *Aşk Dalgası, Genç Kalemler Dergisi* (C.II, S.1, s.92-97), *Bahar ve Kelebekler, Genç Kalemler Dergisi* (C.III, S.24-25,s.510-115), (hzl. İ. Parlatır, N. Çetin 1999).

PARLATIR İsmail, Çetin, Nurullah (1999), *Genç Kalemler Dergisi,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

PARLATIR İsmail (1994), "Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler", (Tanzimat'ın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyum'undan ayrı basım) T T K Basımevi, Ankara; (1985), "Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin", Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Türk Fikir ve Sanat Adamları Dizisi, No:1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Şemseddin Sâmî (ts), *Kadınlar,* (hzl. İsmail Doğan), Gündoğan Yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.447-609 , TURKEY

RAMAZAN-ZÂDE ABDÜNNAFİ İFFET EFENDİ VE KİTAB-I NÂFİ'U'L-ÂSÂR NEVBÂVE-İ SİMÂRU'L-ESMÂR ADLI ESERİ

Tuncay BÜLBÜL[*]

ÖZET

Kelile ve Dimne hikâyeleri Doğu edebiyatının şöhreti en yaygın yapıtlarındandır. Kaynağını, Hint menşeli Pançatantra masallarından alan Kelile ve Dimne hikâyeleri ortaya çıktığı günden bu yana pek çok dile tercüme edilmiş bir eserdir. Türk edebiyatına ilk defa 14. yüzyılda Kul Mesut tarafından tercüme edilen Kelile ve Dimne hikâyelerinin, uzun yıllar boyunca ilgi uyandıran ikinci tercümesi 16. yüzyılda Filibeli Alaaddin Ali Çelebi tarafından Hüseyin Vaiz-i Kâşifî'nin Farsça Envâr-ı Süheylî adlı eserinden yapılmıştır. Bu eser uzun yıllar Türk edebiyatında gündemde kalmayı başarmış, eserin tercümesinden sonra Türk edebiyatında bir daha Kelile ve Dimne hikâyelerinin tercümesine ihtiyaç duyulmamıştır. Hümâyûn-nâme'nin, dönemin ihtiyaçlarına cevap veremediği durumlarda da eserin sadeleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Osman-zâde Taib ve Ahmed Midhat Efendi tarafından sadeleştirmesi yapılan eser, pek çok kez Batı dillerine de tercüme edilmiştir. Adanalı Ramazan-zâde Abdünnâfi İffet Efendi de 19. yüzyılda Hümâyûn-nâme'nin manzum hâli olduğunu söylediği Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr adlı eserini kaleme almıştır. Bu yazıda, Ramazan-zâde Abdünnâfi Efendi'nin, H. 1268 (M.1852) tarihinde basılan Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr adlı bu eserinin Hümâyûn-nâme'nin manzum hali olduğunu ifade ettiği birinci kısmının çeviri yazılı metni ve bu bölümlerin Hümâyûn-nâme ve Osman-zâde'nin eseri ile belli çerçevede karşılaştırmayla örülmüş incelemesi konu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelile ve Dimne hikâyeleri, Hümâyûn-nâme, Ramazan-zâde Abdünnâfi İffet Efendi, Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr.

SIR RAMAZAN-ZÂDE ABDÜNNAFİ İFFET AND HIS WORK ENTITLED KİTAB-I NÂFİ'U'L-ÂSÂR NEVBÂVE-İ SİMÂRU'L-ESMÂR

ABSTRACT

Kelile and Dimne stories are among the most famous woks of Oriental Literature. Originating from Pancatantra fables which are Indian origin, Kelile and Dimne stories have been translated into many different languages. They were translated into Turkish in 14th century by Kul Mesut for the first time and their second translation arousing interest through long ages was done by Filibeli Alaaddin Ali Çelebi from the work of Hüseyin Vaiz-i Kâşifî named Persian Envâr-ı Süheylî in 16th century. This work achieved remaining on the agenda for many years and there was no need for translation of Kelile and Dimne stories once more. In the circumstances that Hümâyûn-nâme couldn't meet the requirements of the period, the work was simplified. The work that was simplified by Sir Osman-zâde Taib and Ahmed Midhat was translated into western languages many times. Sir Adanalı Ramazan-zâde

[*] Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: tuncaybulbul@gmail.com

Abdünnâfi İffet wrote his work named Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr that he said it was the poetic form of Hümâyûn-nâme in the 19th century. In this paper, the first part's translation of Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr which published in 1852 and the analysing of this part's comparison with Hümâyûn-nâme and Osman-zâde's work at a certain frame was mentioned.

Keywords: Kelile and Dimne stories, Hümâyûn-nâme, Sir Ramazan-zâde Abdünnâfi İffet, Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr.

Giriş

Doğu kültürünün dünya kültürüne armağan ettiği en önemli değerlerden birisi Kelile ve Dimne hikâyeleridir. Bu hikâye külliyatı ortaya çıktığı günden bu yana pek çok dünya diline tercüme edilmiş, tercüme sırasında eserin yeniden yaratımı ve aktarım süreci devam etmiştir[1].

Kelile ve Dimne hikâyeleri Türkçeye ilk defa 14. yüzyılda Kul Mesut tarafından tercüme edilmiştir. Aydınoğlu Umur Bey'in emriyle yapılan bu tercüme Nasrullah'ın Farsça çevirisinden yapılmıştır[2] (Toska, 1989: 17; Bülbül, 2009: 29).

Kelile ve Dimne hikâyelerinin Türkçeye yapılan ikinci ve en önemli çevirisi 16. yüzyılda Filibeli Alaaddin Ali Çelebi tarafından Hümâyûn-nâme adıyla, Hüseyin Vaiz-i Kâşifî'nin Farsça Envâr-ı Süheylî adlı eserinden yapılmıştır. Dönemin pâdişâhı Kanunî Sultan Süleyman'a sunulan bu eser tercüme edildiği andan itibaren geniş kitleler tarafından benimsenmiş, nüshaları pek çok kez çoğaltılmıştır. Hümâyûn-nâme'nin Türk okurlar üzerinde uyandırdığı bu ilgi yurt dışına da taşarak Fransız, Alman, İsveç ve İspanyol dillerine tercümeleri yapılmıştır (Bülbül, 2009: 30-33; 2010: 67; Parladır, 2011: 39).

Hümâyûn-nâme'nin ortaya çıkmasından sonra Türk edebiyatında bir daha Kelile ve Dimne hikâyelerini tercüme etme ihtiyacı hissedilmemiş, dönem şartlarına cevap vermediği durumlarda eserin sadeleştirilmesi ve özetlenmesi yollarına gidilmiştir (Bülbül, 2009: 205). Kâtip Çelebi, Fethârü'd-dîn Muhammed el-Bekrî el-Kazvinî'nin Hümâyûn-nâme'yi izah ettiğini, Müftü Molla Yahyâ Efendi'nin Hümâyûn-nâme'yi üçte bire indiren bir özetini yaptığını[3] ifade etmektedir (Kâtip Çelebi, 2007: 1202; Parladır, 2011: 40). Diğer taraftan, Bursalı Mehmed Tâhir, H. 950 (M.1543)'de vefat eden İstanbullu şair Hilâlî'nin Hümâyûn-nâme'yi "*nazmen tercüme ettiğini*"; H. 1227 (M.1812)'de Vidin valisi olan Hafız Paşa'nın divan efendisi şerif İbrahim Mahir'in de eseri "*sade bir dille tercüme ettiğini*" söylemektedir (Bursalı Mehmed Tahir, 2009: 305). Hümâyûn-nâme, Osman-zâde Taib tarafından Simârü'l-esmâr ya da Zübdetü'l-ezhâr adıyla; Ahmed Midhat Efendi tarafından Hülâsa-i Hümâyûn-nâme adıyla sadeleştirilerek özetlenmiştir. Hümâyûn-nâme ile ilgili bahsi geçen bu eserlerden Osman-zâde'nin eseri, Ahmet Midhat Efendinin eseri ve Ramazan-zâde Abdünnafi İffet Efendi'nin eseri elde bulunmaktadır. Kaynakların bahsettiği diğer eserler henüz ortaya çıkmış değildir.

Hümâyûn-nâme, Adanalı Ramazan-zâde Abdünnafi İffet Efendi tarafından da Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr adıyla manzum olarak kaleme alınmıştır. Bazı kaynaklar

[1] Kelile ve Dimne hikâyelerinin tercümeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Bülbül, 2009).

[2] Bazı kaynaklar, Kelile ve Dimne hikâyelerinin manzum bir çevirisinin yapılarak I. Murat'a sunulduğunu ifade etmektedir. Ancak bu manzum çevirinin nüshaları hakkında her hangi bir bilgi söz konusu kaynaklarda yer almamaktadır (Batur, 2005: 15; Kalyon, 2006: 26).

[3] Bazı kaynaklar Müftü Molla Yahya Efendi'yi şeyhülislam Yahya Efendi ile karıştırmıştır (Tümer, 1943: 255; Doğrul, 1985: 8; Aykut, 2007: 20).

Ramazan-zâde Abdünnafi İffet Efendi'nin, eserini, Osman-zâde Taib'in eserine dayanarak kaleme aldığını ifade etmektedir.

1. Ramazan-zâde Abdünnâfi İffet Efendi

1.1. Hayatı

1823 yılında Adana'da doğan Abdünnafi İffet Efendi, soyunun Ramazanoğulları hanedanına dayanmasından dolayı "Ramazan-zâde" sanıyla tanınmış;ayrıca alçak gönüllü, edep ve iffet sahibi bir tabiata sahip olduğu için de "İffet" lakabını almıştır. Babası Adana eski müftüsü Hacı İshak Efendi'nin oğlu Mehmed Said Efendi'dir (Bursalı Mehmed Tahir, 2009: 387; Mehmed Süreyya, 1996: 132; Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1468; Tuman, 2001: 580, 631; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 146). Bağdatlı İsmail Paşa'nın kaydettiğine göre babası da müftüdür (Durmuş, 1988: 288; Kömbe, 2006: 146). Sıbyan mektebinde okuyan Abdünnafi İffet Efendi, çeşitli hocalardan özel dersler almış, İstanbul ve Şam'da hadis okumuştur. Buharalı Abdürrahim Efendi'nin de rahle-i tedrisinden geçen İffet Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra 1259 (1843)'da Bursa müderrisliği ruusluğuna atanmıştır (Bursalı Mehmed Tahir, 2009: 387; Mehmed Süreyya, 1996: 132; Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1468; Tuman, 2001: 580, 631; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 146). Muaccelat nazırı olup 1260 (1844)'da İstanbul'a gelmiştir. 1261 (1845)'de salise rütbesiyle Adana mal müdürü, 1264 (1848)'te Haleb meclis-i kebir reisi, sonra defterdarı olmuştur. 1269 (1853)'da Harput defterdarı, 1272 (1855-56)'de Trabzon tahkikat memurluğu yapmış,daha sonra Cezayir-i Bahr-i Sefid rüsum-ı müctemia memurluğuna atanmıştır. 1280 (1863-64)'de Şam defterdarlığına tayin edilen İffet Efendi bu görevinden sonra Bosna merkezi mutasarrıfı olmuştur. 1286 (1869-70)'da Hersek mutasarrıflığına atanmış, burada bir müddet görev yaptıktan sonra azledilmiştir. 1290 (1873)'da Resmo mutasarrıflığıyla tekrar memuriyete dönen Abdünnafi Efendi, 1293 (1876)'te Mamuretülaziz müstakil mutasarrıfı olmuş, 1295 (1878)'te de Musul valiliğine atanmıştır. 1296 (1879)'da bu görevinden azledilmiş, 1298 (1881)'de Mamuretülaziz valisi olmuş ve azilden sonra da Safer 1300 (Aralık 1882)'de bâlâ rütbesi sahibi olmuştur. 1305 (1887/88)'te İntihab-ı Memurîn Komisyonu'na reis olarak atanmıştır. Zilhicce 1308 ortasında (18-28 Temmuz 1891) hac dönüşünde Taif'te koleraya yakalanmış, bu hastalıktan kurtulamayarak burada vefat etmiştir (Bursalı Mehmed Tahir, 2009: 387; Mehmed Süreyya, 1996: 132; Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1469; Tuman, 2001: 580, 631; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 147).

Kâdiriyye tarikatına mensup olan Abdünnafi İffet Efendi âlim, fâzıl bir kişiliktir. Boyu kısaya meyilli, kır sakallı, parlak gözlü bir fizikî görünüme sahip olan İffet Efendi sadece ilim erbabı değil, yazdığı şiirlerle de şair olduğunu ispatlamış bir kişidir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1471).

1.2. Eserleri

Abdünnâfi İffet Efendi'nin belagat, mantık, münâzara, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve hadis gibi ilimlere dair birçok telif ve tercüme eseri mevcuttur.

1.2.1. Tercüme-i Nuhbetü'l-fiker: İbni Hacer el-Askalânî'nin hadis usûlüne ilişkin *Nuhbetü'l-fiker* adlı kitabının tercümesidir. 1301 (1883/84)'de Mamuretülaziz'de (Elazığ) basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1469; Durmuş, 1988: 288; Kömbe, 2006: 147).

1.2.2. Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriye: İmam Kuşeyrî'nin tasavvufla ilgili risalesinin bazı bölümlerinin tercümesidir. 1308 (1890/91)'de İstanbul'da basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470) Bazı kaynaklar eserin 1307'de basıldığını ifade etmektedir (Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 147).

1.2.3. Mahzen-i Esrâr-ı Şi'r: Aruz ilmi ve kafiyeye dair bir eserdir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470). Taş basması halinde 1273 (1856/57)'te yayımlanmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 147).

1.2.4. Kâmilü'l-âsâr Hikâye-i Cihandar: Yusuf Kamil Paşa'ya ithaf edilmiş olan bu eser Hanya Girit matbaasında 1291 (1874/75)'de basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 147).

1.2.5. En-Nef'u'l-muavvel fi tercümeti't-Telhis ve'l-Mutavvel: Hatib el-Kazvinî'nin Arap belagatına dair meşhur eseri *Telhisu'l-Miftah*'ın ve bunun Teftazanî tarafından yapılmış geniş şerhi olan *el-Mutavvel*'in gramer açısından tahlilî bir tercümesidir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1469; Durmuş,1988: 288; Kömbe, 2006: 147). Abdünnafi Ziffet Efendi bu eserde sadece dil-kategori ilişkisine değil, dil-düşünce ilişkisine de vurgu yapmıştır (Kömbe, 2006: 147-148). Eserin birinci cildi 1289 (1872-73)'da Saraybosna'da, ikinci cildi 1290 (1873/74)'da İstanbul'da basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1469; Durmuş, 1988: 288; Kömbe, 2006: 148).

1.2.6. Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevî: Fenn-i Mantık olarak da bilinen bu eser, Gelenbevî İsmail Efendi'nin mantık ilmine dair *el-Burhan* adlı eserinin şerhi ve tercümesidir. *Burhan*, XVIII. yüzyıl Osmanlı mantık sahasının en önemli ve meşhur eserlerinden birisidir. Gelenbevî tarafından yapılan haşiyesiyle birlikte bu eser 1306 (1889)'da İstanbul'da basılmıştır. Gelenbevî'nin bu eserinin en meşhur şerh ve tercümelerinden olan Abdünnafi Ziffet Efendi'nin söz konusu eseri ise, 1297 (1880)'de iki cilt halinde İstanbul'da basılmıştır (Kömbe, 2006: 148).

1.2.7. Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî: Gelenbevî İsmail Efendi'nin âdab ilmine dair Arapça eserinin şerh ve tercümesidir (Kömbe, 2006: 148). Abdünnafi Efendi'nin 1299 (1881/82)'da kaleme aldığı bu eseri 1302 (1884/85)'te Mataba-i Osmaniye'de basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1469).

1.2.8. Peyâm-ı Sûr: Sultan Abdülmecid'in kızları Cemile ve Münire sultanların düğünlerine dair bir eserdir. 1274 (1857/58)'te basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470).

1.2.9. Rehber-i Seyr ü Sülûk: Şeyh Kasım-ı Hanî'nin *Kitâb-ı Seyr ü Sülûk* adlı eserinin şerhi ve tercümesidir. Resmo mutasarrıfı iken 1290 (1873/74)'da yazmıştır. Eser matbu değildir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470).

1.2.10. Divan: Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal bu eserin matbu olmadığını ve divanın bir nüshasının Abidin Suphi Ramazanoğlu tarafından kendisine hediye edildiğini ifade etmektedir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470). Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal'in kütüphanesinde bulunan bu nüsha büyük boy 315 sayfalık bir yazmadır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1471).

1.2.11. Terceme-i Mukaddime-i İbni Hişam: Nahivle ilgili bir eserdir. Matbu değildir (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470).

1.2.12. Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr: Hümâyûn-nâme'nin bazı hikâyelerinin manzum hâle getirilmiş olan bu eser Recep 1268 (Mayıs 1852)'de basılmıştır (Ebnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, 2000: 1470).

2. Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr

2.1. Şekil Özellikleri

Mesnevî nazım şekliyle ve aruzun *Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) / Fe'ilâtün / Fe'ilün (Fa'lün)* kalıbıyla yazılan eser, altı beyitlik manzum bir tevhidle başlamaktadır. Bu manzum girişten sonra tevhide mensur olarak devam edilmiştir. Tevhidden sonra dokuz beyitlik bir na't gelmekte, bu dokuz beyitten sonra na't mensur olarak devam edilmektedir. "Der-Sitâyiş-i Hazret-i Risâlet-penâhî" başlığı altında pâdişâh Abdülmecid Han'ın övgüsü yer almaktadır. Yirmi beş beyitlik bu övgü, uzun bir mensur bölümle devam etmektedir. "Der-Medâyih-i Hazret-i Vekâlet-penâhî" başlığı altında ise dönemin sadrazamının övgüsüne yer verilmiştir. "Der-Evsâf-ı Hazret-i Fetvâ-

penâhî" başlığı altında ise Arif Hikmet Bey'in övgüsü yer almaktadır. "Der-Medâyih-i Muhtasara-i Vükelâ-yı Fehâm-ı Hazrehü" başlığı altında ise Fethi Paşa, Süleyman Paşa, Ârif Paşa, Âlî Paşa, Rif'at Paşa, Nâfiz Paşa, Mehmed Paşagibi dönemin devlet adamlarının övgüsüne yer verilmiştir. Manzum-mensur karışık olan bu bölümün dili, özellikle mensur kısımda çok ağırdır.

Abdünnafi İffet Efendi "Der-Sebeb ü Esâs-ı Nazm u Tertîb" başlığı altında eseri yazma sebebini mensur olarak anlatmaya çalışmış,eseri, Tâ'îr Riyaz Firdevsî Mar'aşî-zâde şeyh Ahmed Kuddusî Efendi'nin yardımlarıyla tamalayabildiğini beyan etmiştir.

"İbtidâ-yı Nazm-ı Kitâb" başlığıyla mevzuya giren Abdünnafi Efendi, Hümâyûn-nâme hikâyelerinin ana çerçeve hikâyesini oluşturan Hümâyûn-fâl ve Huceste-re'y hikâyesiyle eserine başlamaktadır. Eserde bu başlıktan sonra "Der-İhtirâz ez-Nifâk-ı Nemîmkâr u Gammâz", "Der-Beyân-ı Lüzûm-ı Tertîb-i Mecâzât-ı Erbâb-ı Gamz u Nifâk", "Der-Beyân-ı Fevâ'id-i İttihâd u Muhabbet", "Der-Adem-cevâz İtimâd Be-hande-rû ve Lutf-ı A'dâ", "Der-İhtirâz Zevâl-i Matlûb ki Hâsıl-ı şidde", "Der-Beyân-ı Âfet-i Ta'cîl ü şitâb", "Der-Fevâ'id-i Hazm u Tedbîr", "Der-İhtirâz Kerden Ez-Mekr-i Düşmen", "Der-Fazîlet-i Afv-ı Cemîl", "Der-İhtirâz-ı Zulm ü Âzâr", "Der-İhtirâz ez-Kâr-ı Nâ-Mülâyim", "Der-Fazîlet-i Hilm ü Vakâr", "Der-İhtirâz ez-Nâ-münâsebât-ı şerîr", "Der-Tevfîz-i Umûr Be-Hudâvend-i Gayûr", "Der-Tercîh-i Hazer Ber-Seyâhat ü Sefer", "Der-Fevâ'id-i Seyr ü Seyâhat", "Der-Fazîlet-i Kanâ'at", "Der-Adem-i İhtiyâc-ı Rızk-ı Mukadder Be-Cüst-i Cuy-ı Beşer", "Der-Kabîh-ı İsrâf u Sefâhat", "Der-Fevâ'id-i Bezl-i Makdûr Ber-Fehvâ-yı Himmetü'r-Ricâli Takla'u'l-Cibâl", "Der-Mefâdü'l-Cezâ'i Min Cinsi'l-Amel", "Der-İhtirâz Mevânist Merdüm ZiŞt-i Sîret", "Der-Adem-i Mazarrat Kurb-ı Mülûk-ı Bâr-ı Bâb-ı Sülûk", "Der-Beyân-ı Hased", "Der-Fezâ'il-i Emânet ve Rezâ'il-i Hıyânet", "Der-Fazîlet-i Ketm-i Esrâr", "Der-Fezâ'il-i Ulûm", "Der-Kabûl-i Pend ü Nesâyih" şeklinde 28 bölüm başlığı bulunmaktadır.

Eserde kullanılan vezin genel olarak düzgün uygulanmış olmakla birlikte veznin bozuk olduğu mısralar da yok değildir.

2.2. Muhteva Özellikleri

Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr'da 28 bölümde toplam 35 hikâye bulunmaktadır. Ancak bu hikâyelerin tamamı Hümâyûn-nâme hikâyesi değildir. Hümâyûn-nâme'de yer almayan hikâyelerin nereden alındığını müellif belirtmemiştir.

Eserde "İbtidâ-yı Nazm-ı Kitâb" başlığından sonra konuya girilir. Burada Hümâyûn-nâme hikâyelerinin ana çerçeve hikâyesi olan hükümdar Hümâyûn-fâl ile vezir Huceste-re'y hikâyesine yer verilmiştir. Hümâyûn-nâme'de yer alan tüm hikâyeleri vezir Huceste-re'y, hükümdar Hümâyûn-fâl'e anlatmaktadır. Eserin başında karşımıza çıkan bu iki şahıs eser boyunca hiç gözükmezken eserin sonunda tekrar karşımıza çıkarak eseri tamamlarlar (Bülbül, 2009: 36). Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr da yine aynı kurguyla başlamakta, eserin başında hükümdar Hümâyûn-fâl ile vezir Huceste-re'y gözükmektedir. Ancak eserde bu iki şahsa bir daha yer verilmez. Bu durum eserin, Hümâyûn-nâme ile olan kurgusal bir farkını ortaya koymaktadır.

Çîn-i Maçin'de Hümâyûn-fâl adında akıllı, bilgili ve tedbir sahibi bir hükümdar vardır. Bu hükümdarın, fikirlerine her zaman saygı gösterdiği Huceste-re'y adında bir veziri vardır. Bir gün pâdişâh ve vezir sohbet ederken pâdişâh "saltanata zarar gelmemesi için devletin temelinin ne olması gerektiği"ni vezire sorar. Bunun üzerine vezir hikmet, adalet gibi kavramlar üzerinde durduktan sonra sözü hükümdar Dabşelîm ile hakîm Bîdpây arasında vuku bulan maceraya sözü getirir. Pâdişâh Hümâyûn-fâl bu ikisinin hikâyesinin methini uzun zamandan beri duyduğunu, ancak hikâyeyi doğru bir şekilde anlatabilecek kimseye rastlamadığını söyleyerek Dabşelîm ile Bîdpây hikâyesini anlatmasını vezir Huceste-re'y'den ister. Vezir de meşhur hikâyeyi anlatmaya başlar.

Hint ikliminde isminin anlamı "büyük şah" demek olan Dabşelîm adında bir pâdişâh vardır. Bu pâdişâh zamanında hikmet sahibi birçok insan vardır ve bunların hepsi de Dabşelîm'in meclisinin müdavimidir. Dabşelîm verdiği tüm kararlarda bu hikmet sahibi kimselere

danışmaktadır. Bir gün bu meclislerden birinde iken cömertliğin bir sultan için ne kadar önemli bir haslet olduğu üzerinde durulur. Bunun üzerine Dabşelîm ülkesindeki tüm fakirleri toplayarak onlara sayısız ihsanlarda bulunur. Bir gece rüyasına yaşlı bir girerek yaptığı ihsanın Allah katında çok makbule geçtiğini, bu yüzden Allah'ın ona büyük bir hazine bağışlayacağını, bu hazineye ulaşmak için sabah kalkar kalkmaz doğru Cebel-i şarkî'ye gitmesini, burada birçok hazineyle karşılaşacağını söyler. Dabşelîm rüyasında söylenenlere uyarak sabah derhal adı geçen dağa gider. Orada bir mağara görür. Mağarada yaşlı bir adam oturmaktadır. Bu yaşlı adam babasından kendisine bir hazine kaldığını, bu hazineyi Dabşelîm'e hediye ettiğini söyler. Dabşelîm, yaşlı adamla birlikte hazinenin gömülü olduğu yeri kazar. Toprak altından birçok mücevherle birlikte bir kâğıt çıkar. Kâğıt şah Hûşenk tarafından yazılmış on dört nasihatten oluşmaktadır. Bu on dört nasihat tek tek sıralandıktan sonra, eğer bu nasihatlerin açıklanması isteniyorsa Serendib dağına gidilmesi gerektiği de kâğıtta yazmaktadır. Bunun üzerine Dabşelîm Serendib dağına gitmek üzere yola çıkar. Dabşelîm burada Birehmen Bîdpây'la karşılaşır. Bîdpây, Dabşelîm'e kâğıtta yazan on dört nasihatin her biri için türlü türlü hikâyeler anlatmaya başlar[4].

Eser, bu noktaya kadar kurgusal açıdan Hümâyûn-nâme ile benzer özellikleri taşımaktadır. Ancak hikâyeler başladıktan sonra Hümâyûn-nâme'nin temel kurgusal özelliği olan çerçeve hikâye yapısı Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr'da görülmez.

Eserin ilk bölümü "Der-Ġîtirâz ez-Nifâk-ı Nemîmkâr u Gammâz" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında yazar, hasetçiliğin ve gammazlığın ne kadar kötü bir şey olduğunu ifade etmeye çalışmış,düşüncesini güçlendirmek için söze Hucurat Suresi'nin 6. ayetiyle başlamıştır. Hasetçilik ve gammazlıkla ilgili bu girizgâhtan sonra eserde Kelile ve Dimne hikâyesinin anlatımına geçilir.

Yaşlı bir bezirgân vardır. Bu bezirgânın iki oğlu bulunmaktadır. Yaşlı adam ölümün kendisine yaklaştığını hissedince oğullarını yanına çağırarak onlara ticaret yapmalarını öğütler. Bir müddet sonra da ölür. Çocukları babalarının vasiyetine uyarak ticaret yapmaya karar verirler. Bunun için ellerinde bulunan şeterebe ve Meterebe adında iki öküzlerini alarak yola çıkarlar. Yolda şeterebe hastalanınca bu öküzü orada bırakıp yollarına devam ederler. Ancak şeterebe burada hastalıktan kurtulur ve otu bol olan bu çayırlıkta iyice semizleşir, gücü yerine gelir. Zaman zaman böğürerek etrafı velveleye verir. Bu çayırlığa yakın bir ormanlıkta bir aslan hüküm sürmektedir. Aslan her ne kadar güçlü, kuvvetli ve korkusuz olsa da daha önce şeterebe'nin böğürtüsüne benzeyen bir ses duymadığı için bu sesten korkmaktadır. Bu arada Dimne adında bir çakal ve Kelile adında bir tilki aslanın hizmetinde bulunmaktadır. Dimne aslanın yönetimine yakın olmayı istemektedir. Kelile, eldeki nimetin kıymetini bilmek gerektiğini, yöneticilere yakın olmanın kişiye her zaman yarar getirmeyeceğini söyleyerek arkadaşını bu düşüncesinden vaz geçirmeye çalışır. Ancak Dimne, Kelile'nin söylediklerine kulak asmaz. Dimne aslanı ziyarete gittiği bir zaman aslanın tedirginliğinin farkına varır. Aslana bu tedirginliğinin sebebini sorar. Aslan her ne kadar zayıf yönünü açıklamak istemese de o anda şeterebe yine böğürür ve Dimne korkunun nedenini anlar. Aslan da durumu açıklamak zorunda kalır. Dimne konuyu araştırmak üzere aslandan izin alarak şeterebe'nin yanına gelir. şeterebe'nin korkulacak bir yaratık olmadığını görünce durumu aslana haber verir. Aslan da şeterebe'nin yanına getirilmesini emreder. Dimne, şeterebe'ye başına kötü bir şey gelmeyeceğine dair güvence vererek onu aslanın yanına getirir. şeterebe aslanın yanına geldikten kısa bir süre sonra aslanın en yakını olmayı başarır. Bu durum Dimne'yi hiç memnun etmez. Dimne bu sefer şeterebe'nin varlığına son vermek ister. Bunun için arkadaşıKelile'ye danışır. Kelile, Dimne'nin düşüncesinin kötü bir düşünce olduğunu, bu fikirden vaz geçemezse başına kötü şeyler gelebileceğini söyler. Fakat Dimne yine ikna olmaz ve aslanla şeterebe'nin arasını bozmaya çalışır. Dimne'nin kurguladığı üzere aslan şeterebe'nin kendisine kin

[4] Kelile ve Dimne hikâyelerinin bu ana çerçeve hikâyesi Osman-zâde'nin Simârü'l-esmâr'ında da benzer kurguyla yer almaktadır (Osman-zâde Tâib, 1141: 3b).

beslediğine, şeterebe de aslanın kendisini yok etmek istediğine inanır. Sonunda aslan olayı tetkik etmeden, acele bir şekilde karar vererek şeterebe'yi öldürür. Birinci bölümün ilk hikâyesi bu şekilde sona erer[5].

Birinci bölümün ikinci hikâyesi Sultan Pervîz hikâyesidir. Sultan Pervîz adında şöhretli bir pâdişâh vardır. Vezirlerinden birisi şeytanın gurur vermesiyle Sultan Pervîz'e isyan etmek ister. Ancak bu durum bazı iyi niyetli kişiler tarafından Sultan Pervîz'e bildirilir. Herkes söz konusu vezirin idam edilip cümleye ibret olmasını beklemektedir. Ancak Sultan Pervîz, herkesin beklentisinin aksine bu vezire birçok ihsan edip mertebesini daha da yüceltir. Sultan Pervîz, bu davranışının sebebini açıklama ihtiyacı hisseder. Buna göre, bir kişinin yaptığı yanlışın karşılığında zincire çekilip zindana atılması ona bu davranışının yanlışlığına ikna etmeye yetmez. Ama eğer kötülük ettiği bir kimseden iyilik görürse ölünceye kadar bu lutuf zincirinden kurtulamaz[6].

Eserin ikinci bölümü "Der-Beyân-ı Lüzûm-ı Tertîb-i Mecâzât-ı Erbâb-ı Gamz u Nifâk" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde insanlar arasında nifak çıkartan ve gammazlık eden kişilerin eninde sonunda cezalarını bulmaları gerektiği dile getirilmiştir. Konuyla ilgili kısa bir giriştten sonra "Dimne'nin cezasını bulması" hikâyesi anlatılır.

şeterebe öldükten sonra aslan olayı iyice araştırıp soruşturmadığı, acele karar verdiği için sıkıntılıdır. Bu sıkıntısını biraz olsun unutabilmek için kaplanı sohbet için yanına çağırır. Kaplan, aslanı teskin etmek için bir şeyler söyledikten sonra evine gitmek üzere yola çıkar. Kaplanın evinin yolu Dimne'nin evinin önünden geçmektedir. Kaplan kapı önünden geçerken içeride Kelile, Dimne'yi, şeterebe'nin ölümüne sebep olduğu için azarlamaktadır. Kaplan içeride konuşulan her şeyi dinler ve doğruca aslanın yanına giderek olan biteni anlatır. Aslan, Dimne'nin tutuklanmasını emreder. Dimne tutuklanıp zindana atılır. Bu arada Kelile kahrından ölür. Sonunda Dimne ettiği hasedin ve kötülüğün cezasını bularak ölüm cezasına çarptırılır[7].

Bu konudaki söylediklerini Hümâyûn-nâme hikâyelerinin ikinci bölümünde yer alan ve birinci çerçeve hikâyenin bir devamı niteliğindeki hikâyesini anlatarak güçlendirmeye çalışmıştır.

Eserin üçüncü bölümü "Der-Beyân-ı Fevâ'id-i İttihâd u Muhabbet" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde dostluğun ve birlik olmanın önemi vurgulanmaktadır. Konunun önemi ortaya konduktan sonra "Karga, kaplumbağa, fare ve ceylan" hikâyesi anlatılır.

Keşmir civarlarındaki bir sahrada karga, fare, kaplumbağa ve ceylan arkadaş olmuşlardır. Dördü birlikte hoşça vakit geçirirken bir gün ceylan sohbet ettikleri yere gelmez. Diğer üçü ceylanın başına bir iş gelmiş olabileceğini düşünerek onu aramaya karar verirler. Karga uçarak gökyüzünden ceylanın nerede olduğuna bakar ve bir avcının tuzağına yakalanmış olduğunu görür. Durumu arkadaşlarına haber verir. Fare, ceylanın yakalandığı tuzağın iplerini kemirerek arkadaşını kurtarmaya çalışırken avcı gözükür. Fare işini bitirir bitirmez ceylan koşarak kaçar, fare gizlenir, karga da uçup gider. Ancak kaplumbağa kaçamaz. Avcı, tuzağının parçalanıp avının kaçtığını görünce üzülür. Fakat kaplumbağayı görünce nasibim buymuş diyerek torabasına koyar. Karga, ceylan ve fare, kaplumbağayı kurtarmak için bir plan yaparlar. Buna göre ceylan yaralanmış gibi yaparak avcıya gözükür. Avcı karşısında yaralı bir ceylan gördüğünü zannederek torbayı bırakıp ceylanın peşinden gider. Ceylan avcıyı torbadan iyice uzaklaştırdıktan sonra fare torbayı keserek kaplumbağayı kurtarır. Kaplumbağanın kurtulduğunu anlayan ceylan da hızla avcının önünden kaçar gider. Ceylanı kaybeden avcı torbasının yanına geldiğinde torbasının kesilmiş olduğunu

[5] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'nin Birinci Bölüm'ünün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 42). Aynı hikâye Osman-zâde'nin eserinde de Birinci Bâb'da yer almaktadır (Osman-zâde Tâib, 1141: 7b).

[6] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ve Osman-zâde'nin eserinde bulunmamaktadır.

[7] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de İkinci Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 66). Osman-zâde Tâib'in eserinde İkinci Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 14a).

görür ve o mekânı cinlerin istila ettiğini sanarak bir daha oraya gelmez. Böylece dört arkadaş birlik olmanın verdiği huzurla mutlu mesut hayatlarına devam ederler[8].

Eserin bu bölümü "Sünnî ve Râfızî" hikâyesiyle devam etmektedir. Dükkânda bir Sünnî oturmaktadır. Bu Sünnînin bir de Râfızî komşusu vardır. Râfızî her gün Hz. Muhammed'in ashabına sövmektedir. Bu durum Sünnînin hiç hoşuna gitmez. Sünnî de Râfızî'nin dükkânına gelip Hasan-ı Kâşî'ye söver sayar. Râfızî birkaç arkadaşını toplayarak Sünnîyi dövdürmek ister. Bunun için arkadaşlarını dükkânında bir yere saklar. Bu durumu Sünnînin bir dostu ona bildirir. Durumdan haberdar olan Sünnî Râfızînin dükkânına gelerek ondan verdiği borcu iade etmesini ister. Dükkânda saklanan adamlar Sünnînin Râfızîye borcundan dolayı sövdüğünü düşünerek Râfızîyi ayıplarlar ve Sünnînin parasını alıp zindana atarlar. Böylelikle Sünnî dostunun yardımı sayesinde sıkıntılı bir durumdan kurtulmuş olur.

Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ve Osman-zâde'nin eserinde yer almamaktadır. Zaten bu hikâye hem içerik bakımından, hem de kurgusal açıdan Kelile ve Dimne hikâyelerinden çok farklıdır.

Bu bölümün bir diğer hikâyesi "zalim bir pâdişâhın karşısına dikilip arkadaşlarından önce kendisinin canını almasını isteyen Ebu'l-Hasan en-Nûrî"nin hikâyesidir. Zulüm etmekte Haccac'a denk olan insafsız bir pâdişâh vardır. Ülkedeki bazı masum insanlar kötü niyetlilerin gammazlığı yüzünden idama mahkûm olur. İdam olunacakları vakit Ebu'l-Hasan en-Nûrî adındaki genç ve yiğit bir adam ortaya atlayarak idam edilmek istenen insanların dostu olduğunu, bu yüzden onlardan önce kendisinin canını almasını pâdişâhtan ister. Pâdişâh bu duruma çok şaşırır. Herkes korkup saklanırken neden kendisini ateşe attığını bu yiğitten sorar. O da idam edilmek istenen mazlumların dostu olduğunu, dostluğun kuralının da bu davranışı gerektirdiğini beyan eder. Ebu'l-Hasan en-Nûrî'nin bu mertçe davranışı pâdişâhın çok hoşuna gider ve herkesi affeder[9].

Üçüncü bölümün son anlatısı "Hikâye-i Biryân"dır. Bir kişi bir biryan pişirip bunu bir dostuna hediye eder. O dostu da başka bir dostuna hediye eder. Bu şekilde biryan sürekli başkasına hediye edilerek biryanı ilk pişiren kişiye kadar gelir. Bu duruma çok sevinen adam bunu arkadaşlarına da söyler ve hepsi böyle bir dostluğa sahip oldukları için şükürler ederler[10].

Eserin dördüncü bölümü "Der-Adem-cevâz İtimâd be-Hande-rû ve Lutf-ı Ân-dâ" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, düşmanın güler yüzüne ve lutuflarına aldanılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bunun için "aslan, tilki ve marangoz" hikâyesini anlatır.

Geçmiş zamanlarda şâh-ı Dilîr adında bir aslan vardır. Oldukça güçlü kuvvetli ve akıllı olan bu aslanın hiç yavrusu yoktur. Bir gün şâh-ı Dilîr, Allah'a dua ederek bir evlat vermesi için yalvarır. Allah da onun duasını kabul eder. Şâh-ı Dilîr'in bir yavrusu olur ve adını Âsâr-ı Duâ koyar. Aslan yavrusu henüz küçük olduğu için eğitimini önemsemez. Ancak aslan birden bir hastalığa yakalanarak ölür. Henüz çok küçük yaşta olmasına rağmen Âsâr-ı Duâ babasının tahtına geçer. Kuvvetli olduğu için oldukça mağrur olan Âsâr-ı Duâ, vezir olan kaplanı azlederek lalası olan tilkiyi vezir yapar, kaplanı da başka bir yere sürgün eder. Âsâr-ı Duâ, tilkiye dünyada bize şerkeş olan kim var diye sorar. O da insanoğlunu tarif eder. Bunun üzerine genç aslan, bütün erkânını toplayarak aynı soruyu onlara da sorar. Onlar da tilkinin söylediğini teyit edince Âsâr-ı Duâ çok hiddetlenir ve insanların üzerine bir ordu göndermeye karar verir. Önce insanları tanımak amacıyla mecliste bulunan herkesin insanlarla ilgili düşüncelerini sorar. Önce deve söze başlar.

[8] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ikinci çerçeve hikâye olarak yer almaktadır (Bülbül, 2009: 77). Osman-zâde Tâib'in eserinde Üçüncü Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 18a). Bu hikâyenin kurgusu Hümâyûn-nâme'de biraz farklıdır. Hümâyûn-nâme'de anlatılan hikâyede güvercin beşinci karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitâb-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr'da ise bahsi geçen arkadaş grubunda güvercin yer almamaktadır (Bülbül, 2009: 77).

[9] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ve Osman-zâde'nin eserinde yer almamaktadır.

[10] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ve Osman-zâde'nin eserinde yer almamaktadır.

Deve büyük bir cüsseye sahip olmasına rağmen insanların kendisine çok ağır yük yüklemelerine engel olamadığını anlatır. Daha sonra sözü ayı ve maymun alır. Onlar da insanların tuzak kurarak kendilerini yakaladığını ve oyunlar oynatarak üzerlerinden para kazandıklarını anlatırlar. Bu şekilde mecliste bulunan herkes insanların ettiği eziyetleri dile getirirler. Âsâr-ı Duâ büyük bir ordu hazırlayarak insanların üzerine yürür. İnsanlar vahşi hayvanların üzerlerine geldiği öğrenince onlar da ordu hazırlamayı düşünürler. Ancak içlerinden bir marangoz orduya gerek olmadığını, bu işi tek başına halledebileceğini söyler. Marangoz tüm aletlerini alarak aslanın ordusuna doğru yola çıkar. Marangozun gelişini bir köpek aslanın ordusuna haber verir. Bunu duyan ordu mensupları korkup dağılır, aslan tek başına kalır. Aslan marangozun yaşlı bir adam olduğunu görünce ona saldırmayı şanına uygun bulmaz. Marangoza nereye gittiğini sorar. Kendini oldukça bitkin bir surette gösteren marangoz, kaplanın kendisine yüce bir taht sipariş ettiğini, onu yapmaya gittiğini söyler. Aslan bunu duyunca tahtın sahibinin kendisi olduğunu, bu yüzden kaplanın istediği tahtı kendisi için yapması gerektiğini söyler. Marangoz bu isteği kabul ederek taht diye bir sandık yapar. Sandığı aslana götürür. Aslan tahtı denemek için sandığın içine uzanır. Aslan sandığa girer girmez marangoz sandığın kapağını kapatır. Böylece aslanı yakalayan marangoz onu şehrin meydanına getirir. Aslan düşündüğü hilenin farkına varır, ancak elinden bir şey gelmez[11].

Beşinci bölüm "Der-İhtirâz Zevâl-i Matlûb ki Hâsıl-ı şidde" başlığını taşımaktadır. Burada, bir kişinin isteğine kavuştuktan sonra onu kaybetmemek için dikkat etmesi gerektiği anlatılmaktadır. Bu bölümün hikâyesi "kaplumbağa ve maymun" hikâyesidir.

Oldukça bol meyve ağaçlarının bulunduğu bir yerde maymunlar yaşamaktadır. Bu maymunların Kârdân adında bir hükümdarları vardır. Kârdân yaşlanınca yerine daha genç bir maymun geçer. Bunun üzerine Kârdân orayı terk ederek tek başına başka bir cezîrede yaşamaya başlar. Evini terk etmiş bir kaplumbağanın da yolu Kârdân'ın yaşadığı bu cezîreye düşer. İkisi arkadaş olup orada vakit geçirmeye başlarlar. Bu arada kaplumbağanın vatanında eşi onun gelmesini beklemektedir. Birisi kaplumbağanın başka bir diyarda bir maymunla arkadaş olup evini barkını unuttuğunu eşine haber verir. Kaplumbağanın eşi bu duruma çok kızar. Bir arkadaşı eğer maymun ortadan kaldırılırsa kaplumbağanın yine evine geri döneceğini söyler. Arkadaşının bu tavsiyesine uyarak ölümcül bir hastalığa yakalandığı yönünde kaplumbağaya haber gönderir. Kaplumbağa bu haberi alınca çok üzülür ve hemen maymundan izin isteyerek evine döner. Bakar ki eşi ölüm döşeğinde yatmaktadır. Bu hastalığa bir çare yok mudur diye eşinin arkadaşına sorar. Arkadaşı da ittifak ettikleri üzere, eğer bir maymun kalbi yerse eşinin iyileşebileceğini söyler. Kaplumbağa bunu duyunca tekrar maymunun bulunduğu cezîreye gelir. Maymun, kaplumbağayı görünce çok sevinir. Kaplumbağa maymunu evine götürmek istediğini, bu davetini kesinlikle reddetmemesi gerektiğini söyler. Maymun davetine uymaktan mutluluk duyacağını, ancak denizi geçme imkânının bulunmadığını söyler. Kaplumbağa maymunu sırtına alarak denize açılır. Denizin ortasına geldiğinde kaplumbağa yaptığı tercihin doğru olup olmadığıyla ilgili derin düşüncelere dalar. Üçte bir tuhaflık olduğunu sezen Kârdân kaplumbağaya neden düşünceli olduğunu sorar. Kaplumbağa olan biteni bir bir maymuna anlatır. Maymun duydukları karşısında dehşete kapılsa da kaplumbağaya hiçbir şey belli etmez ve kalbin maymunlar için çok önemli bir şey olmadığını, bazen evlerine koyup bazen yuttuklarını, eğer önceden söylenseydi kalbini yanına alıp seve seve eşine hediye edebileceğini ifade eder. Duyduklarına çok sevinen kaplumbağa hemen geri dönerek maymunun kalbini evden almasını ister. Kaplumbağa sahile ulaşır ulaşmaz maymun hızla yere atlayıp hemen bir ağacın tepesine çıkar. Olanlara şaşıran kaplumbağa neden ağaca çıktığını, kalbini eşine vermek için söz verdiğini söyler. Bunun üzerine maymun bu dünyanın bunca yıl devranını sürdüğünü, kendisine yapılan kötülükleri farketmek için yeterince akıl sahibi olduğunu, artık

[11] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de ve Osman-zâde'nin eserinde yer almamaktadır.

bundan sonra kaplumbağa ile arkadaşlık etmeyeceğini söyler. Kaplumbağa maymunu uzun zaman ikna etmeye uğraşır ancak başaramaz. Çaresiz döner gider[12].

Altıncı bölüm "Der-Beyân-ı Âfet-i Ta"cîl ü ġitâb" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde aceleyle işyapmanın insanı zarara uğratabileceği ifade edilmektedir. Bu bölümde "aceleyle karar veren hükümdar" hikâyesi anlatılır.

Zulümde Haccac"a denk olan zâlim bir hükümdar vardır. Bir gece karısıyla yatarken evin damından tıkırtılar gelir. Hükümdar bu seslerin nereden geldiğini karısına sorar. Karısı da sevmediği vezir ve cariyeden kurtulmak için fırsat geldiğini düşünerek sürekli vezirin dairesinden bu seslerin geldiğini, cariyeyle ikisinin kötü bir işiçevirdiğini söyler. Bu duruma çok hiddetlenen hükümdar hiç sorup soruşturmadan vezir ve cariyeyi getirterek idam ettirir. Oysa ki gecenin o saatinde o tıkırtıları çıkartan bir köpektir. Bu şekilde acele karar veren hükümdar akıllı, zeki ve son derece sadakatli bir vezirden ve güzellikte meleklere eş, saflıkta Rabiatü"l-adeviyye"ye emsal bir cariyeden kendi eliyle yoksun kalmış olur[13].

Yedinci Bölüm, "Der-Fevâ"id-i Hazm u Tedbîr" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde akıllıca davranıldığında düşmanların tuzaklarından kurtulunabileceği ifade edilmektedir. Bu bölümde "fare ve kedi" hikâyesi anlatılmaktadır.

Berda" mecrâlığında bir fare yüce bir ağacın altında yuva yapmıştır. Bu yöre aynı zamanda pek çok avcının av sahasıdır. Bir gün bu ağacın yakınına kurulan bir tuzağa bir kedi yakalanır. Bu durumu gören fare, avcıya binlerce kez hayır dualar eder. Ancak birden bir ağacın dalında bir karganın kendisini avlamak için fırsat kolladığını, fakat kedinin varlığından dolayı kendisine yaklaşmayıp hazırda beklediğini görür. Öte yandan başka bir köşede de fare etini çok seven bir sansar da fareyi gözlemekte, o da kedinin varlığından dolayı yanaşamamaktadır. Oldukça akıllı olan fare içine düştüğü bu kötü durumdan kurtulmak için kedi ile anlaşmaya karar verir. Kediye, "sen kötü bir tuzağa yakalanmışsın, ben de düşmanlarla çevrildim. Eğer beni bu düşmanlardan korursan ben de seni bu tuzaktan kurtarabilirim." der. Farenin bu teklifini kedi büyük bir memnuniyetle kabul eder. Fare ile kedi birbirine yanaşınca karga ve sansar fareden ümitlerini keserek oradan ayrılır. Bunun üzerine fare verdiği söz üzerine kedinin iplerini kesmeye başlar. Ancak kediye de güvenmediği için ipleri yavaş yavaş kesmektedir. Derken avcı uzaktan görünür. Avcı iyice yaklaştığında fare kedinin iplerini tamamen keser. Kedi can korkusuyla oradan hemen uzaklaşır, fare de hemen yuvasına girer. Kedi farenin bu iyiliği karşısında artık dost olabileceklerini söylemesine karşılık fare bunu kabul etmez ve kediye veda edip yuvasına girer[14].

Sekizinci Bölüm "Der-Ġtirâz Kerden ez-Mekr-i Düşmen" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde düşmanların kurcağı tuzaklara dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "Ġbni Medyen ve Kubbere" hikâyesi anlatılmaktadır.

Yemen ülkesinde Ġbni Medyen adında bir pâdişâh vardır. Bu pâdişâhın Kubbere adında bir kuşu vardır. Ġbni Medyen ve Kubbere sürekli sohbet ve muhabbet etmektedir. Bir zaman sonra Kubbere"nin de bir yavrusu olur. Pâdişâhın oğluyla Kubbere"nin yavrusu birbirleriyle oynayarak hoşça zaman geçirirler. Kubbere de çok farklı iklimlere uçarak oralardan çok güzel ve lezzetli meyveler getirmektedir. Yine bir gün Kubbere Yemen ülkesinden çıkarak başka iklimlere yiyecek getirmeye gider. Kubbere"nin yavrusu şehzadeyle oynarken yavru şehzadenin elini şakayla gagalar. Şehzade can acısıyla yavruyu yere çarpar. Yavru oracıkta ölür. Tam bu sırada Kubbere çıka gelir. Yavrusunun öldüğünü görünce intikam almak için şehzadenin gözünü oyar ve uçup sarayın damına konar. Pâdişâh bu durumu haber alınca o da intikam almak ister. Ancak Kubbere"yi damda görünce

[12] Bu hikâye Hümâyûn-nâme"de Beşinci Bölüm"ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009:101); Osman-zâde Tâib"in eserinde Üçüncü Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 23b).

[13] Bu hikâye Hümâyûn-nâme"de ve Osman-zâde"nin eserinde yer almamaktadır.

[14] Bu hikâye Hümâyûn-nâme"de Yedinci Bölüm"ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009:111); Osman-zâde Tâib"in eserinde Üçüncü Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 30a-32b).

onu ağlığı indirmek için uzun zaman dil döker. Ancak Kubbere akıllı bir kuş olduğu için Şöni Medyen'in tatlı sözlerine kanmaz ve uçup gider[15].

Dokuzuncu Bölüm "Der-Fazîlet-i Afv-ı Cemîl" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde suç işleyen birisini affetmenin güzelliği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "Kâm-cûy ve Ferîse" hikâyesi anlatılmaktadır.

Hint ülkesinde Ferîse adında bir çakal yaşamaktadır. Ferîse oldukça akıllı, dürüst ve çalışkan bir karaktere sahiptir. Bunun yanında Ferîse dünyadan elini eteğini çekmiş,sadece Hakk'a ibadeti kendine şiar edinmiştir. Bu ülkeye hâkim olan Kâm-cûy adında bir aslandır. Kâm-cûy işlerini emanet edebileceği bir vezirden yoksundur. Ferîse'nin ününü işiten Kâm-cûy, onu vezir edinmek üzere yanına davet eder. Ferîse de daveti kabul ederek aslanın yanına gelir. Ferîse'ye oldukça hürmetkâr davranan aslan, ona vezirlik teklif eder. Ferîse de bunu kabul eder. Ferîse vezir olduktan sonra canını dişine takarak çalışmaya başlar. Ancak aslanın erkânında bulunan diğer hayvanlar Ferîse'nin bu hızlı yükselişini kıskanmakta, Ferîse'yi gözden düşürmek için fırsat kollamaktadırlar. Bir gün Ferîse'nin odasını boşbulup aslanın öğlen yemeği olan eti oraya saklarlar. Daha sonra da hiçbir şey olmamışgibi aslanın divanına geçerler. Herkes orada olduğu halde Ferîse önemli bir işi divanda bulunmamaktadır. Aslan bir müddet bekledikten sonra yemek vaktinin geçtiğini söyleyerek hizmetkârlardan yemeğini getirmelerini ister. Ferîse'nin düşmanları eti onun çaldığını, bu suçundan dolayı huzura gelmekten korktuğunu söylerler. Aslan olayın teftişedilmesini ister ve Ferîse'nin odasını aratır. Aslanın yiyeceği et gerçekten de Ferîse'nin odasında bulunur. Aslan derhal Ferîse'ye haber göndererek huzura gelmesini söyler. Ferîse hiçbirşeyden habersiz bir şekilde gelir. Aslan Ferîse'yi tutuklatır ve idam edilmek üzere zindana attırır. Bu haber Kâm-cûy'un annesine ulaşır. Oğlunun yanına gelerek acele karar vermemesini, Ferîse'nin günahsız olduğuna inandığını, Ferîse'yi affederek affetme büyüklüğüne ermesi gerektiğini söyler. Annesinden bu sözleri işiten aslan, Ferîse'yi affeder. Ferîse affedilmesine sevinir ancak aslandan suçsuzluğunu ispat etmesini ister. Aslan tüm erkânını huzura çağırarak olayın iç yüzünü sorar. Tüm erkân yaptıklarından bir sonuca ulaşamadıklarını görerek her şeyi başından sonra anlatır. Bu şekilde Ferîse'nin suçsuzluğu anlaşılmışolur[16].

Onuncu Bölüm "Der-Ğtirâz-ı Zulm ü Âzâr" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yöneticilerin zulm etmekten kaçınmaları gerektiği anlatılmaktadır. Bu bölümde "zâlim aslan" hikâyesi bulunmaktadır.

Halep şehrinin ormanlığında zâlim bir aslan yaşamaktadır. Bu aslanın yardımcılarından birisi karakulaktır. Karakulak ise aslanın aksine oldukça adalet sahibi bir yapıdadır. Karakulak, aslanın bu zulmüne sabredemeyip aslanı terk edip başka bir yere gider. Yolda giderken çölde bir farenin bir ağacın dibini kemirdiğini görür. Çok geçmeden bir yılan peyda olup fareyi yer. Derken bir kirpi belirip yılanı yer. Bir tilki belirip kirpiyi yemek ister. Kirpi dikenlerinin içine kapanınca tilki kirpinin üzerine işemeye başlar. Kirpi yağmur yağdığını zannederek başını çıkartır. Kirpi başını çıkartır çıkartmaz da tilki kirpiyi yer. Arkasından bir köpek ortaya çıkar, o da tilkiyi parçalar. Derken bir kaplan ortaya çıkıp o da köpeği parçalar. Daha sonra bir avcı belirip kaplanı avlar ve kürkünü alır. Çok geçmeden başka bir adam gelip kaplan kürkü için avcıyla kavga etmeye başlar. Kavga sonucunda avcı ölür. Avcıyı öldüren adam kürkü alıp atına atlar. Yola çıktığı anda atının ayağı sürçer ve bu adam da düşüp ölür. Karakulak gördükleri karşısında dehşete kapılıp aslanı uyarmak için tekrar onun yanına gider. Tüm gördüklerini bir bir aslana anlatır. Aslan duyduklarından hiç etkilenmez. Yine eskisi gibi avlanmaya devam eder. Bir gün av ararken bir tilkinin iki yavrusunu görür ve onları avlamak ister. Anne tilki aslana defalarca kez yalvarmasına

[15] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Sekizinci Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009:116); Osman-zâde Tâib'in eserinde Sekizinci Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 33a).

[16] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Dokuzuncu Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009:101); Osman-zâde Tâib'in eserinde Dokuzuncu Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 36a).

rağmen aslan yavruları parçalamaktan çekinmez. Anne tilki Allah'a yalvararak intikamını aslandan almasını ister. Çok geçmeden aslanın bulunduğu yere bir avcının yolu düşer. Avcı aslanın yavrularını görür ve onları oklayarak öldürür. Aslan evine gelir ve yavrularının halini görür. Aslan öyle bir âh eder ki herkes onun haline acır. Aslanın arkadaşı olan bir çakal gelip aslanı teskin ve teselli etmeye çalışır. Aslan bu durumun neden başına geldiğini çakala sorar. Çakal da bu belanın başına kendi kan dökücülüğü yüzünden geldiğini söyler. Çünkü Allah kimsenin âhını kimsede bırakmamaktadır. Bunun üzerine aslan kan dökmeye ve et yemeye tevbe ederek ot yemeye başlar[17].

On Birinci Bölüm "Der-Ġtirâz ez-Kâr-ı Nâ-mülâyim" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde herkesin yapabileceği işle uğraşması gerektiği vurgulanmaktadır. Bölümün hikâyesi "zâhid ve derviş" hikâyesidir.

Fütuh şehrinde çok dindar bir zâhit vardır. Bu zâhidin tekkesine bir derviş misafir olur. Biraz sohbet ettikten sonra zâhit, derviş'e gelme sebebini sorar. Derviş de geliş sebebini başından sonuna zâhide anlatır. Derviş aslen Firengistanlı olmasına rağmen Türkistan'da yaşamaktadır. Türkistan'da fırıncılık mesleğiyle uğraşmaktadır. Bu derviş'in çiftçi bir komşusu vardır. Çiftçi, derviş'i bir gün bağına davet eder. Sohbet esnasında çiftçi, derviş'in ne kadar kazandığını sorar. Derviş yüzde yirmi kazandığını söyler. Bu kazanca çok şaşıran çifçi, derviş'in daha fazla kazandığını düşündüğünü belirtir. Bunun üzerine derviş, çiftçiye ne kadar kazandığını sorar. Çiftçi toprağa biraz tohum ektiğini, bir ektiğinde karşılığında on aldığını söyler. Bunu duyan derviş, çiftçilik yapma isteği duyar. Derhal tüm varlığını satıp çiftçilik yapmaya koyulur. Ancak hasat zamanına kadar evinin günlük nafakasını çıkartamaz. Bunun üzerine tekrar ekmekçi dükkânını açmaya karar verir. Eşten dosttan para toplayıp tekrar dükkânı açar. Kendisi çiftçilikle uğraştığı için dükkâna bir çırak bulur. Ancak bulduğu çırak dükkânı soyup kaçar, tarlalarını da büyük bir âfet vurur. Derviş'in elinde borçtan başka bir şey kalmamış, karısı ve çocukları da onu terketmiştir. Derviş, çaresiz bir şekilde vatanını terk etmek zorunda kalır. Derviş macerasını bu şekilde tamamlar. Derviş'in misafir olduğu zâhit aslında İbranice bilen bir İsrailoğludur. İbraniceyi fasih bir dille konuştuğunu gören derviş, zâhitten İbraniceyi öğrenmek ister. Zâhit bu işin çok zor bir iş olduğunu anlatmasına rağmen derviş öğretmesi için ısrarcı olur. Bunun üzerine zâhit, derviş'e İbranice talim etmeye başlar. Ancak çok geçmeden derviş İbraniceyi öğrenemediği gibi kendi dilini de unutur[18].

On İkinci Bölüm "Der-Fazilet-i Hilm ü Vakar" başlığını taşımaktadır. Burada yumuşak huylu olmanın faziletleri ve insana kazandıracakları anlatılır. Bu bölümün hikâyesi "Hilar şah" hikâyesidir.

Hind diyarında Hilar şah adında bir hükümdar vardır. Hilar şah'ın yıldız gibi parlayan iki oğlu vardır. Bu iki oğlanın annelerinin adı Şiran'dır. Bunların yanında Hilar şah'ın akıllı bir vezir, âlim bir kâtibi, iki beyaz fili, iki devesi, güzel bir atı ve bir kılıcı vardır. Hilar şah'ın sahip olduğu tüm bu varlıkların dünyada eşi benzeri yoktur. Hilar şah'ın memleketinde Berahimeler denen bir kavim zuhur etmiştir. Bu kavim halkı fesada verdiği için Hilar şah bir ordu toplayıp üzerlerine gitti. Kavmin tümünü katletmek isteyen Hilar şah, dört yüz Berahimeyi affeder. Bu dört yüz kişi görünüşte sadık gözükmelerine rağmen içlerinden, intikam almak için fırsat kollamaktadırlar. Bir müddet böyle devam ettikten sonra Hilar şah art arda yedi rüya görür. Bu rüyaların ilkinde iki balık kuyrukları üzerinde durup Hilar şah'a selam verir. İkinci rüyada bir karga uçup Hilar şah'ın başına konar. Üçüncü rüyada bir yılan Hilar şah'ın beline dolanır. Dördüncü rüyada Hilar şah bütün vücudunu kana bulanmış bir şekilde görür. Beşinci rüyada Hilar şah kendini bir deveye binmiş olarak görür. Altıncı rüyada büyük bir ateş yanar ve Hilar şah'ın başının üzerine bir kıvılcım atar. Yedinci rüyada bir kuş Hilar şah'ın başını gagalar. Korku içinde uykudan uyanan Hilar şah, bu

[17] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Onuncu Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 133); Osman-zâde Tâib'in eserinde Dokuzuncu Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 38b).

[18] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de On Birinci Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 137); Osman-zâde Tâib'in eserinde On Birinci Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 41a).

rüyaların ne anlama geldiğini merak ettiğinden sabahı zor eder. Sabah olunca bütün Berahimeleri toplayarak rüyalarını anlatır ve tabir etmelerini ister. Berahimeler, Hilar şah'tan intikam almak için uzun zamandır bekledikleri fırsatı yakaladıklarını düşünürler. Bu yüzden pâdişâhın rüyasını onu kötü bir duruma düşürecek şekilde tabir ederler. Berahimelere göre kuyrukları üzerinde Hilar şah'a selam veren balıklar onun iki oğludur. Yılan ise Ürgan adındaki eşi, karga, Hilar şah'ın iki beyaz fili; ateş,Hilar'ın veziri; rüyada görülen deve, Hilar'ın iki devesine; avcı kuş,Hilar'ın akıllı kâtibidir. Hilar şah'ın başındaki felaketlerden kurtulaması için derhal bunları yüz parçaya bölüp kanlarını bir havuza toplayıp içinde yıkanması gerekmektedir. Duydukları karşısında çok hiddetlenen Hilar şah, doğruca halvetgâhına gider. Oldukça dertlenen Hilar şah'ın bu derdini kimse bilmemektedir. Hilar'ın bu endişelerini öğrenmek isteyen Belar adındaki veziri gelip durumu ondan sorar. Hilar da olan biteni ona anlatır. Bunun üzerine Belar, bu rüyayı Huzra dağında bulunan Kâridûn adındaki bilge kişiye de tabir ettirmeyi önerir. Hilar şah bunu kabul ederek Huzra dağına gider. Kâridûn'u bulup rüyalarını bir bir ona da anlatır. Kâridûn, rüyalarını duyunca tüm rüyaların çok güzel şeylere dalalet ettiğini söyler. Buna göre, kuyrukları üzerinde Hilar'a selam veren balıklar Serendib şahından gelecek iki elçiye; karga, seçkin bir deveye; deve, beyaz bir file; ateş,eşsiz ata; kan, açık bir dehşete dalalet etmektedir. Bütün bunlar Hilar şah'a Gazne hükümdarıyla Dehlevî şahının hediyeleri olarak gelecektir. Hilar şah'ın rüyasında başını gagalayan kuş ise çekeceği küçük bir sıkıntıyı işaret etmektedir. Kâridûn'un ettiği bu tabir tek tek gerçek olur. Hilar şah da tüm Berahimeleri katlettirir[19].

On Üçüncü bölüm "Der-İhtirâz ez-Nâ-münâsebât-ı şerîr" başlığını taşımaktadır. Burada kötü insanların şerrinden sakınmak gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "Halep şahı ve kuyumcu" hikâyesi anlatılır.

Halep'te hayatından memnun bir pâdişâh vardır. Bu pâdişâhın dünyalar güzeli bir kızı bulunmaktadır. Pâdişâhın kızı kendisine bazı mücevher yaptırmak için usta bir kuyumcu bulunmasını ister. Şehirde oldukça mahir bir kuyumcu bulunur. Kuyumcunun saraydaki değer gün geçtikçe artar. Ta ki pâdişâhın haremine bile girmeye başlar. Hatta pâdişâhın kızı eliyle devlet işlerine bile müdahalede etmeye başlar. Bir gün kız kendisine emsalsiz bir tac yapılmasını ister. Bunun için pek çok mücevher gerekir. Şehirde yaşayan bir tüccarın kızında istenen kadar mücevher bulunmaktadır. Kuyumcu bu durumu pâdişâhın kızına ihbar eder. Tüccarın kızı mücevherlerini vermek istemez. Bunun üzerine kuyumcu bu kıza işkence edilmesini sağlar. İşkenceye dayanamayan kız ölür. Tüccar gidip pâdişâha durumu anlatır. Hiçbir şeyden haberi olmayan pâdişâh, kızına çok kızar ve onu cezalandırmak için şehrin dışındaki bir bağa gönderir. Kuyumcu bunu duyunca şehirden kaçar. Giderken bir çukura düşer. Çukura kuyumcudan önce bir kaplan, bir maymun ve bir yılan da düşmüştür. Oradan geçen bir derviş, kuyumcuyu çukurda görünce kurtarmak ister. Bunun için çukura bir ip sarkıtır. Üç önce maymun ipe tutunup çıkar, ikincisinde ve üçüncüsünde ise yılan ve kaplan çukurdan çıkar. Her üçü de derviş'e binlerce hayır dua ederler; yaşadıkları yeri tarif edip yolu düşerse ziyaret etmesini isterler ve kesinlikle kuyumcuyu kurtarmaması gerektiğini söylerler. Ancak derviş onları dinlemeyip kuyumcuyu kurtarır. Kuyumcu da derviş'i davet eder. Her biri bir yöne gider. Bir ay geçtikten sonra derviş üç yüz dinar kazanarak evine dönmek üzere yola çıkar. Evine varmaya bir saat kala akşam olur. Derviş bir ormanlıkta akşamlamaya karar verir. Derken iki hırsız ortaya çıkıp derviş'in nesi var nesi yoksa alırlar, üstüne de ellerini, ayaklarını bağlayıp giderler. Derviş sabaha kadar feryat figan eder. Orası maymunun yaşadığı ormandır. Derviş'in sesini işiten maymun hemen yanına gelir. Ellerini, ayaklarını çözüp derviş'i evine götürür. Kendisi de hırsızların peşinden gider. Hırsızlar bir müddet gittikten sonra yorulup uyuya kalmışlardır. Maymun onların yanındaki herşeyi alıp bir ağacın tepesine çıkarır.

[19] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de On İkinci Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 143); Osman-zâde Tâib'in eserinde On İkinci Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 43b).

Kendisi de ağacın tepesinde hırsızları seyretmeye başlar. Hırsızlar uyanınca eşyalarını yanlarında bulamazlar ve burasının cin mekânı olduğuna karar verirler. Maymun dervişin yanına gelerek durumu ona anlatır. Derviş kaybettiği malını bulmaktan öte fazlasını da ele geçirir. Derviş, maymuna veda edip yoluna devam eder. Derken kaplanın yaşadığı yere yolu düşer. Dervişi gören kaplan ona çok hürmet eder. Kaplan, dervişe güzel bir hediye vermek ister. Bunun için arayışa girer. Kaplanın yolu pâdişâhın kızının hapis olduğu bağa uğrar. Kaplan, pâdişâhın kızındaki mücevheri almak için kızı öldürür. Mücevheri alıp dervişe verir. Derviş kaplana veda ederek tekrar yola koyulur. Dervişin yolu bu sefer kuyumcunun yaşadığı şehre uğrar. Kuyumcunun da kendisini davet ettiğini düşünen derviş arayıp evini bulur. Kuyumcu dervişi görünce güzel bir şekilde karşılar. Derviş elindeki sermayesini ve kaplanın verdiği mücevheri ona gösterir. Kuyumcu, pâdişâhın kızının öldüğünü duymuştu. Kıza ait olan mücevheri hemen tanıyan kuyumcu mücevheri alarak doğru pâdişâhın yanına gider ve dervişi kızın katili olarak ihbar eder. Pâdişâh, adamlarını kuyumcunun evine gönderip dervişi yakalamalarını ister. Adamlar gelip dervişi tutuklarlar ve şehirde üç gün gezdirip teşhir ederler. Derviş şehirde teşhir edilirken yılan durumdan haberdar olur. Derviş zindana atılınca yılan onu zindanda ziyaret eder ve kuyumcunun ettiği hileyi ona haber verir. Aynı zamanda onu kurtarmak için bir plan yapar. Bu plana göre yılan pâdişâhın annesini sokup zehirleyecektir ve bu zehrin panzehrini dervişe verecektir. Annesini kurtaracak kişinin de zindanda hapsedilen derviş olduğunu pâdişâha haber verecektir. Plan aynen uygulanır. Pâdişâhın annesi ölmek üzeredir. Pâdişâh, sarayın damında dolaşırken yılan annesini iyileştirecek kişinin derviş olduğunu ona haber verir. Pâdişâh, derviş zindandan getirtir. Derviş de pâdişâhın annesine gerekli olan panzehri verip onu iyileştirir. Daha sonra derviş olan biteni başından sona pâdişâha anlatır. Pâdişâh, dervişi affeder ve kuyumcuyu yakalatıp idam ettirir[20].

On Dördüncü bölüm "Der-Tefvîz-i Umûr be-Hudâvend-i Gayûr" başlığını taşımaktadır. Burada işi Allah'a bırakma üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "iki kardeş" hikâyesi anlatılır.

Rum diyarında bir hükümdar vardır. Bu hükümdarın iki oğlu vardır. Hükümdar ölünce yerine büyük oğlu geçer. Küçük oğlu ise ağabeyinin kendisine bir kötülük etmesinden korkarak şehri terkeder. Gece yalnız başına bir yerde geceledikten sonra sabah yoluna devam eder. Yolda giderken şehzade, oldukça yakışıklı bir gence rastlar. İkisi birlikte yola devam etmeye karar verirler. Biraz gittikten sonra bu sefer bir tüccar oğluna rastlarlar. Bu da onlara katılır. Daha sonra bu gruba bir çifti oğlu katılır. Bu dört arkadaş uzun zaman yol alırlar. Bir müddet sonra hepsi de acıkmıştır. Ancak kimsede yiyecek alacak para yoktur. Aralarında anlaşarak herkesin sırayla kendi becerisiyle nafaka kazanmasını kararlaştırırlar. Önce çiftçi oğlu şehre gelip nafaka kazanmak ister. şehir halkından ormanın yerini öğrenir. Ormana gidip biraz odun toplar ve bunları on dirheme satarak yiyecek içecek alır. Arkadaşlarının yanına dönerken şehrin kapısına "bir günlük çalışmanın bedeli on dirhemdir" diye yazar. O geceyi çiftçi oğlunun getirdikleriyle rahat bir şekilde geçirirler. Ertesi gün yakışıklı genç şehre gelir. Delikanlı ne yapacağını düşünürken güzel bir kadın onu görüp hayran olur ve cariyesi vasıtasıyla evine davet eder. Delikanlı bu daveti kabul ederek kadının evine gider. Sabaha kadar kadınla birlikte olan delikanlı sabah arkadaşlarının yanına gitmek isteyince kadın buna yüz dirhem verir. Delikanlı bu parayla türlü türlü yiyecek içecek aldıktan sonra şehrin kapısına "bir güzelle bir gece geçirmenin bedeli yüz dirhemdir" diye yazar. Üçüncü gün şehre tüccar oğlu nafaka kazanmak için gelir. Hemen şehirdeki bir tüccarın malını alıp satar ve akşama kadar bin dirhem kazanır. Akşam olunca yiyecek içecek aldıktan sonra arkadaşlarının yanına giderken şehrin kapısına "akılla ticaret yapmanın bir günlük bedeli bin dirhemdir" diye yazar. Dördüncü gün sıra şehzadeye gelir. şehzade şehre girdiğinde herkesin mahzun ve üzgün olduğunu görür. Meğer şehrin hükümdarı ölmüştür ve arkasında hiç veliaht bırakmamıştır. şehzade pâdişâhın

[20] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de On Üçüncü Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 154); Osman-zâde Tâib'in eserinde On Üçüncü Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 47a).

sarayı yakınlarında dolaşırken zaptiyeler bunu casus zannederek meclise getirirler. Vezirler ve diğer ekâbir bu arada kimi hükümdar edeceklerini tartışmaktadırlar. Bu arada şehzade içeri alınır. şehzadenin kim olduğu, burada ne aradığı sorurlur. şehzade olan biten her şeyi başından sonuna divanda hazır bulunanlara anlatır. şehzadenin asil bir kandan geldiğini öğrenince şehre bunu hükümdar yapmaya karar verirler. Adetleri üzerine pâdişâhı ata bindirip bütün şehri gezdirmeye çıkardılar. şehzade şehrin kapısında arkadaşlarının yazdığı yazıları görünce o da bu yazıların üzerine altın suyuyla "Allah tevekkül edeni bir günde pâdişâh eyler" diye yazdırır. şehzade arkadaşlarını yanına çağırtır. Akıl sahibi tüccar oğlunu kendine vezir, çiftçi oğlunu bakan yapar. Yakışıklı gence ise birçok para ve mal vererek derhal şehri terk etmesini ister[21].

Abdünnafi İffet Efendi bu hikâyeden sonra "Bîdpâ kıssalarının artık bittiğini, yazacağı hikâyelerin zeyliyye olduğunu" ifade etmektedir. Aynı durum Osman-zâde Taib'in eserinde de söz konusudur. Osman-zâde Taib, bu hikâyeden sonra eserine aldığı hikâyeleri birer "nasihat" olarak değerlendirmiştir. Oysa hem Abdünnafi İffet'in eserinde hem de Osman-zâde'nin eserinde bu bölümden sonra yer alan hikâyelerin bazısı Hümâyûn-nâme'nin giriş hikâyelerinden, bazısı da eserin muhtelif bölümlerinde anlatılan yan hikâyelerdendir.

Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr'ın on beşinci bölümü "Der-Tercîh-i Hazer Ber-Seyâhat ü Sefer" başlığını taşımaktadır. burada seyahatin insana getireceği sıkıntılar ortaya konmaktadır. Bu bölümde "iki güvercin" hikâyesi anlatılmaktadır.

Bir zaman Nevâzende ve Bâzende adında iki güvercin vardı. Bu iki güvercin iki kardeş gibi sıcak bir dostlukla zaman geçirmekteydi. Bir gün Bâzende sefer etmek ister. Nevâzende ise, yolculuğun büyük sıkıntılarla dolu olduğunu düşündüğü için onu göndermek istemez. ancak Nevâzende'nin tüm ısrarlarına rağmen Bâzende fikrinden dönmez ve yuvayı terk edip gider. Uzun zaman kanat çırptıktan sonra bir ağacın dalına dinlenmek için konar. Ancak birden şiddetli bir yağmur başlar. Bâzende sığınacak bir yer bulmakta zorlanır. O gece sabahı zor eder. Sabah olunca başka bir yere gitmek üzere uçar. Ancak bu sefer de karşısına bir şahin çıkar. şahin Bâzende'yi avlamak için peşine düşer. Bâzende güç bela şahin tehlikesini de atlattıktan sonra bu sefer de yiyecek bir şey bulamaz. Derken bir yere dökülmüş biraz tane görür. Hemen oraya doğru süzülüp taneleri yemeye başlar. Ancak bu tanelerin bir tuzak için konulduğunu geç farkeder. Tam hayatından ümidini kesmiştir ki nasıl olduysa tuzağın ipinin bağlı olmadığını görür. Tanelerden vaz geçerek hemen oradan uzaklaşır. Giderken bir tarlanın ortasında bir duvar görür. Bu duvarın bir köşesine sığınmak ister. Ancak bir anda orada bir çocuk belirir ve Bâzende'ye bir taş atar. Taş Bâzende'nin kanadına çarpar. Bâzende tavandaki bir çukura düşer. O geceyi de o çukurda geçirmek zorunda kalır. Sabah olunca güç bela çukurdan çıkan Bâzende, yuvasına doğru hızla kanat çırpar. Bâzende'nin gelişinin dostu Nevâzende kanat çırpışından anlar. Hemen arkadaşını karşılar. Nevâzende, Bâzende'nin başına neler geldiğini sorar. O da macerasını baştan sona anlatır ve bir daha vatanından ayrılmayacağına tevbe eder[22].

Eserde yer alan on altıncı bölüm "Der-Fevâ'id-i Seyr ü Sefer" başlığını taşımaktadır. Burada seyahat etmenin insana getireceği faydalar üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "iki doğan ve yavruları" hikâyesi anlatılmaktadır.

Yüce bir dağın başında bir çift doğan yaşamaktadır. Bir zaman sonra bunların bir yavrusu olur. Anne ve baba doğan yavrularını her gün çeşitli gıdalarla beslemeye çalışmaktadır. Bir gün yine yavrularına yiyecek bulmak için ikisi de yuvadan giderler. Gelmeleri de biraz gecikir. Doğan yavrusu feryat ederken birden yuvadan aşağı düşer. Tam yere çakılacağı sırada bir çaylak yavruyu fare sanıp havada yakalar ve doğru yuvasına götürür. Yuvasına geldiğinde getirdiğinin bir fare

[21] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de On Dördüncü Bölüm'ün çerçeve hikâyesidir (Bülbül, 2009: 162); Osman-zâde Tâib'in eserinde On Dördüncü Bâb hikâyesidir (Osman-zâde Tâib, 1141: 52b).

[22] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Giriş hikâyeleri arasında yer almaktadır (Bülbül, 2009: 37); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 58a).

olmadığını, aksine yırtıcı kuşcinsinden olduğunu görür ve onu da yavrusu bilip büyütmeye karar verir. Doğan yavrusu gün geçtikçe büyür ve çaylak yavrularından farkı daha net ortaya çıkmaya başlar. Kendisi de annesi bildiği çaylaktan olan farkını görüp içinde bulunduğu durumu sorgulamaya başlar. Doğan yavrusunun bu düşünceli halini anne çaylak farkeder ve derin düşüncelere dalmasının sebebini sorar. Doğan yavrusu azm-i gurbet etme isteğinin depreştiğini, evden çıkıp etrafı keşfetmek istediğini söyler. Çaylak bu isteğinden onu döndürmeye çalışır, ancak başaramaz. Doğan yavrusu çaylağın yuvasında ayrılıp bir dağın zirvesini kendisine yuva yapar. Burada çeşit çeşit kuşlar avlayarak zaman geçirmeye başlar. Bir gün o memleketin pâdişâhı avlanmaya çıkmışken yolu doğan yavrusunun bulunduğu yere düşer. Doğan yavrusunu görür görmez ona sahip olmak ister. Bir tuzak kurarak doğan yavrusunu yakalarlar. Böylece doğan yavrusu çaylağın yuvasından ayrılmakla pâdişâhın sarayına gelmiş olur[23].

Eserin on altıncı bölümü "Der-Fazîlet-i Kanâat" başlığını taşımaktadır. Burada açgözlülüğün insanı düşüreceği kötü durumlar ve kanaat etmenin önemi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde "ihtiyar kadın ve açgözlü kedisi" hikâyesi anlatılmaktadır.

İhtiyar bir kadının bir kedisi vardır. İhtiyar kadının bu kedisi sürekli fare yakalayarak, bazen de ihtiyarın verdiği çorbayla hayatını geçirmektedir. Çoğunlukla aç gezen bu kedi et ve ekmek gibi yiyecekleri hayatında görmemiştir. Bir gün evin damına çıkıp etrafı seyretmek ister. Etrafına bakınırken öyle bir kedi görür ki tıpkı bir aslana benzer. Bu kedi bir miyavlasa sanki bir aslan kükredi zannedilir. İhtiyarın kedisi hemcinsinin bu haline hayran olur ve feryat ederek ona kim olduğunu, nereden geldiğini sorar. Diğer kedi de kendisinin sultanın kedisi olduğunu, her daim sarayda simit ve semuzat yiyerek zaman geçirdiğini söyler. İhtiyarın kedisi duyduklarına inanamaz ve kendisinin de saraya gelip gelemeyeceğini sorar. Sarayın kedisi gelebileceğini söyler. Bunun üzerine ihtiyarın kedisi veda etmek için ihtiyarın yanına gider. Olan biteni ona anlatır. İhtiyar kadın kanaat etmenin önemini kedisine anlatmaya çalışır. Ancak kedi ihtiyarı dinlemez. İhtiyarın kedisi sarayın kedisi ile birlikte saraya doğru yola çıkar. Bu arda pâdişâh kedilerin gürültüsünden çok rahatsız olmuştur ve adamlarına gördükleri tüm kedileri oklayıp öldürmelerini emretmiştir. İhtiyarın kedisi saraya geldiğinde mis gibi yiyecek kokusunu duyup sofrayı görünce ok gibi sofraya doğru saldırır. Ancak pâdişâhın adamlarının okunu yiyince neye uğradığını şaşırır. Kan revan içinde oradan kaçmaya çalışırken bir taraftan da eğer ölmeden ihtiyarın evine yetebilirse bir daha asla onu terketmeyeceğini söyleyip durur[24].

On sekizinci bölüm "Der-Adem-i İhtiyâc-ı Rızk-ı Mukadder be-Cüst-i Cûy-ı Beşer" başlığını taşımaktadır. Burada bir insanın rızkı için telaşlanmaması gerektiği, bu rızkın dönüp dolaşıp o insanı bulacağı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde "Halep şahının şehzadeleri" hikâyesi anlatılmaktadır.

Halep mülkünde oldukça zeki ve güngörmüş bir pâdişâh vardır. Bu pâdişâhın iki şehzadesi vardır. Bu iki şehzade buluğ çağına erer ermez eğlence ve içki meclislerinden çıkmaz olmuşlar. Bu şekilde ellerinde avuçlarında ne var ne yok eğlenceye ve dalkavuklara saçıyorlarmış. Pâdişâh bu hali gördükçe kendisi öldükten sonra çocuklarının, tüm varlıklarını israf edip dalkavukların elinde oyuncak olacaklarını düşünüp buna bir çare bulması gerektiğine inanırmış. Halep'te doğruluktan asla ayrılmayan bir şeyh varmış. Pâdişâh bu durumu bu şeyhle konuştuktan sonra şeyhin dergâhında bir mahzen hazırlatmış ve bu mahzene birçok altın gizlemiş. Şeyh de bu durumu kimseye söylememiş. Pâdişâh çocuklarına sadece şeyhden, tekkesinden ve mahzenden bahsetmiş, buraya altın gizlediğini söylememiş. Bir müddet sonra pâdişâh ve şeyh arka arkaya vefat etmiş. Tekkede gizlenen altından da kimsenin haberi olmamış. Babası ölünce büyük şehzade tahta geçip

[23] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Giriş hikâyeleri arasında yer almaktadır (Bülbül, 2009: 38); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 59b).

[24] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Giriş hikâyeleri arasında yer almaktadır (Bülbül, 2009: 39); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 61a).

tüm servetin sahibi olmuş, küçüğü ise hiçbir şey alamamış. Küçük şehzade de bu duruma çok üzüldüğü için babasının bahsettiği şeyhe içini dökmek için tekkeye gelmiş. Ancak onun da öldüğünü duyunca dünyadan el etek çekip tekkede ibadetle meşgul olmaya karar vermiş. Dergâhın içinde bir kuyu vardır. şehzade her gün bu kuyudan su çekmektedir. Bir gün yine kuyudan su almak için bakracı sarkıttığında bakraç bir çukura takılır. şehzade bu çukuru kazmak için iner. Biraz kazdıktan sonra karşısına bir mahzen çıkar ve mahzendeki altınları da bulur. Allah'a binlerce kez şükreder. Bu arada büyük kardeş babasından kalan tüm malı mülkü israf etmiş, elinde çok az varlığı kalmıştır. Bu durumu öğrenen düşmanları bunun üzerine ordu gönderir. şehzade ordu çıkartmak için hazineye bakar, fakat çok az parasının kaldığını görünce fazla asker toplayamaz. Haliyle de yenilir ve düşmanlarına biat etmek durumunda kalır[25].

On dokuzuncu bölüm "Der-Kabîh-ı İsrâf u Sefâhat" başlığını taşımaktadır. Burada israfın ve sefahatin kötülüğü üzerinde durulmuştur. Bu bölümde "çiftçinin anbarındaki fare" hikâyesi anlatılmaktadır.

Bir zaman bir çiftçi tüm buğdayını sıkıntılı günlerde kullanmak üzere anbarına koyar. Bu anbarın yakınlarında bir fare bulunmaktadır. Bu fare bir gün tesadüfen buğdayların bulunduğu anbara bir delik açar. Fare böylelikle hayatında bulabileceği büyük bir varlığa ve servete sahip olmuş olur. Bu durumu duyan ve gören diğer fareler bu farenin etrafına toplanır. Fare de dağ gibi buğdaya sahip olduğunu düşünerek elindekini etrafındakilere dağıtmaya, israf etmeye başlar. Bir zaman sonra buğday azalmaya başlar. Bu durumu fark eden çiftçi hemen buğdayını başka bir anbara taşır. Bunu duyan dalkavuk farelerin tümü hemen orayı terk eder. Bu arada buğdayın sahibi olduğunu düşünen fare uyumaktadır. Uykudan uyandığında etrafından dost ve arkadaş namına kimseyi bulamaz. Anbarda hiç buğday kalmadığını görünce de feryat, figan eder[26].

Yirminci bölüm "Der-Fevâ'id-i Bezl-i Makdûr Ber-Fehvâ-yı Himmetü'r-Ricâli Takla'u'l-Cibâl" başlığını taşımaktadır. Burada gayretin insanı güzelliklere ulaştırabileceği anlatılmaktadır. Bu bölümün hikâyesi "Sâlim ile Gânim" hikâyesidir.

Sâlim ve Gânim adında iki arkadaş vardır. Bu iki arkadaş birlikte seyahat etmektedir. Seyahatleri sırasında yolları bir çeşmeye uğrar. Su içinde üzerinde yazılar olan bir mermer görürler. Bu yazıda, dağın eteğinde mermerden bir aslan heykeli olduğu, bu heykeli kim omzuna alıp hiç bırakmadan Kaf dağının zirvesine çıkartırsa Allah'ın ona ihsanlarda bulanacağı yazılıdır. Gânim hemen bu işe başlamak ister. Ancak Sâlim yazanı ve doğruluğu meçhul olan bir yazıya inanıp eziyet altına girmenin makul olmadığını söyleyerek ona engel olmak ister. Gânim ise fikrini değiştirmediği yollarını ayırırlar. Gânim yazıda söylenenleri aynen yapar. Dağın zirvesinde büyük bir şehir görür. şehre yaklaştığında omzundaki aslan heykelinden öyle güçlü bir ses çıkar ki yer gök titrer. şehir halkı bu sesi işitip hemen Gânim'in yanına geldiler. Onu şehre götürüp tahta oturturlar. Bu uygulama meğer o şehrin adetiymiş. Sultanları ölünce aslan heykelini getiren kişiyi sultan yaparlarmış[27].

Yirmi birinci bölüm "Der-Mefâdü'l-Cezâ'i Min Cinsi'l-amel" başlığını taşımaktadır. Burada iyilik edenin iyilikle ödüllendirileceği, kötülük edenin de kötülükle cezalandırılacağı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde "zâhit ve hil'ati" hikâyesi anlatılmıştır.

Zâhidin birisine bir pâdişâh bir kaftan hediye eder. Hırsızın birisi ise zâhide verilen bu kaftanı çalmak istemektedir. Bu amaçla hırsız, zâhidin tekkesine mürit olmak için müracaat eder. Zâhid, mürit bulduğuna sevinerek hırsızı sorup soruşturmadan müritliğe kabul eder. Hırsız bir

[25] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün birinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 43); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 61b).

[26] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün üçüncü yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 44); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 62b).

[27] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün beşinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 46); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 64a).

müddet tekkede kaldıktan sonra fırsatını bularak bir gece kaftanı çalar. Sabah olunca derviş kaftanı ve yeni müridini tekkede göremez. Kaftanı müridin çaldığını anlar ve her ikisini de aramak için yola koyulur. Yolda giderken iki yaban keçisini birbirleriyle kavga ederken görür. Yaban keçileri öyle şiddetli kavga etmektedirler ki her ikisi de kan revan içinde kalmıştır. Bir tilki de yaban keçilerinden akan kanı yalamak için çaba sarf etmektedir. Tilki yerdeki kanı yalarken ansızın iki yaban keçisinin arasında kalır ve can verir. Derviş gördüğü duruma hayret eder ve bundan kendince gerekli dersi çıkararak yoluna devam eder. Akşam çökmek üzereyken şehre ulaşır. Geceyi geçirecek bir yer ararken bir kadın evinin penceresinden derviş görür ve acıyarak evine davet eder. Derviş daveti kabul ederek bir köşede oturup zikirle uğraşmaya başlar. Derviş evine davet eden kadın aslında geçimini kötü yoldan sağlamaktadır. Bu iş için de pek çok cariyesi bulunmaktadır. Bu cariyelerden özellikle birisi vardır ki bütün cariyeler içinde en güzelidir. Bu cariyeye yakışıklı bir genç âşık olmuştur. Bu genç aşktından cariyenin başka birisiyle muhabbet etmesine müsâde etmez. Kadın bu durumdan hiç hoşlanmaz, cariyeyi gençten ayırmak için uğraşmaktadır. Bunu başaramayınca çaresiz genci öldürmeye karar verir. Bunun için cariyeyi ve âşığını sarhoş edip uyutur. Etkili bir zehir hazırlayıp zehri bir borunun içine koyar. Delikanlı uykudayken zehri ağzına üflemek ister. Boruyu ağzına alır, tam delikanlının ağzına üfleyeceği sırada delikanlı hapşırır, zehrin tamamı kadının boğazına dolar ve kadın oracıkta ölür. Derviş sabah olunca ahlâka mugâyir işlerin yapıldığı bu evden çıkıp şehre gider. Zâhidin orada bir ayakkabıcı dostu vardır. Hemen onun yanına gider. O da derviş alıp evine götürür. Ayakkabıcı, karısından derviş için gerekli ilginin gösterilmesini isteyerek bir işi için dışarı çıkar. Ayakkabıcının karısının bir âşığı vardır. Bu iki âşık arasındaki irtibatı da bir hacamatçının karısı sağlamaktadır. Ayakkabıcının karısı kocasının evden gittiğini görünce hacamatçının karısından sevgilisini çağırmasını ister. Oda âşığına bu haberi ulaştırır. Âşık gece eve gelir. Tam kapının önünde kapıya vuracağı sırada ayakkabıcı çıkagelir. Ayakkabıcı aslında karısının bir âşığı olduğu dedikodusunu daha önceden işitmiştir. Âşığı evin önünde görünce dedikoduların gerçek olduğunu anlar. Eve gelir, karısını iyice döver ve onu bir sütuna bağlayıp kendisi de geçip uykuya dalar. Hacamatçının karısı gelip âşığını böyle perişan bir şekilde beklettiği için ayakkabıcının karısını ayıplar. Ayakkabıcının karısı içinde bulunduğu duruma rağmen âşığını görme arzusu duyar. Hacamatçının karısından, âşığının yanına gidip gelene kadar kendisinin yerine sütuna bağlı kalmasını rica eder. Hacamatçının karısı bunu kabul eder. Ayakkabıcının karısı evden çıkar çıkmaz ayakkabıcı uyanır. Karısına seslenir. Hacamatçının karısı sesinden tanır diye korkusundan cevap veremez. Ayakkabıcı defalarca seslenir yine de ses gelmez. Bu duruma iyice sinirlenir ve bıçağı eline alıp sütunda bağlı olanın kendi karısı olduğunu düşünerek hacamatçının karısının burnunu keser. Gidip tekrar uykuya dalar. Ayakkabıcının karısı gelip arkadaşının durumunu görür. Fakat elinden bir şey gelmez. Kendini tekrar sütuna bağlar, hacamatçının karısı da kesik burnunu alarak evine gider. Ayakkabıcının karısı bağırarak dua etmeye başlar. Kocasının kendisine suçsuz yere zulm edip burnunu kestiğini, masumiyetini ispat için burnunun Allah'ın inayetiyle tekrar eski haline gelmesini ister. Ayakkabıcı, karısının sesiyle uyanır ve bir çıra yakıp yanına gelir. Görür ki karısının burnu tıpkı eskisi gibi yerinde durmaktadır. Ayakkabıcı, karısının günahsız olduğuna inanır, ondan binlerce defa özür dileyerek bundan böyle kendisinden, asla şüphe etmeyeceğine dair söz verir. Diğer taraftan hacamatçının karısı, gece yarısı kesik burunla evine gelir. Fakat bir türlü uyuyamaz. Sabahleyin, insanların karşısına nasıl çıkacağını, düşünür durur. Yatağında, bir o yana bir bu yana dönerken, birden kocası karısına seslenerek hacamat için gerekli aletlerini getirmesini ister. Kadın bu emri, kendi ayıbını örtbas etmek için kullanmak ister. Sadece usturayı kocasına vererek bundan başka bir şey bulamadığı söyler. Hiddetten deliye dönen hacamatçı, biraz da uyku sersemliğinin tesiriyle, usturayı aldığı gibi kadına doğru fırlatır. Kurnaz kadın fırsatı ganimet bilerek "Vay burnum" diye feryat eder. Kadının bu feryadına bütün komşular toplanır. Hacamatçının karısının bütün akrabaları toplanarak kadını da alıp kadıya giderler. Bu arada derviş de elbisesini çalan müridi sikâyet etmek maksadıyla

ayakkabıcının evinden çıkıp mahkemeye gelmiştir. Kadı hacamatçıya, neden suçsuz yere karısının burnunu kestiğini sorar. Hacamatçı olanlara bir türlü anlam veremediği için ne diyeceğini bilemez. Kadı "kısasa kısas" hükmü gereğince hacamatçının da burnunun kesilmesine karar verir. Dervişbu duruma dayanamayarak ortaya atılır ve kadıya olan biteni basından sonuna anlatır. Böylelikle gerçek anlaşılmış olur[28]. Eserde, bu hikâyeden sonra hikâye-i diger başlığı altında "Tîz-hûş ve Hâzim" hikâyesi anlatılmaktadır.

Biri akıllı biri de ahmak olan iki ortak vardır. Akıllı olanın adı Tîzhûş, ahmak olanın adı Hâzim'dir. İki arkadaş ticaret yapmak amacıyla yola çıkarlar. Giderken yolda bir miktar altın bulurlar. Tîzhûş seferden vazgeçip altını alarak eve dönmeyi teklif eder. Hâzim kabul eder. Şehre yaklaştıklarında Hâzim altını paylaşmayı önerir. Tîzhûş, Hâzim'in bu teklifini reddeder ve ihtiyaçları kadar alıp altını bir ağaç altına gömmelerini uygun bulur. Altınları bittiğinde de gelip yine ihtiyaçları kadar tekrar alabileceklerini söyler. Hâzim çaresiz kabul eder. Tîzhûş, daha sonra altını gömdükleri ağacın yanına yalnız gelerek tüm altını alıp gider. Hâzim parası bittiğinde tekrar arkadaşının yanına gelir ve gidip biraz daha altın almayı önerir. İkisi beraber altını gömdükleri ağacın yanına gelirler. Bakarlar ki altından eser yok. Tîzhûş, Hâzim'in yakasına yapışarak altının hepsini aldığını iddia eder. Hâzim ne diyeceğini bilemez. Tîzhûş konuyu kadıya götürür. Kadı Tîzhûş'a bu konu için bir şahidinin olup olmadığını sorar. O da ağaçtan başka şahidinin olmadığını söyler. Kadı sabah olduğunda ağacın şahitliğine müracât etmek üzere mahkemeyi dağıtır. Tîzhûş babasının yanına gelip durumu anlatır ve ondan ağacın kovuğuna girip ağaca altınları Hâzim'in alıp almadığı sorulduğunda ağaçtan ses geliyormuş gibi altınları onun aldığını söylemesini ister. Babası oğlunun yaptığı için yanlış olduğunu, hile yapanın hilesinin eninde sonunda kendi ayağına dolaşacağını söyleyerek oğlunu ikna etmeye çalışır. Ancak Tîzhûş babasının sözü fazla uzatmasını istemez. Babası da çaresiz oğlunun söylediğine razı olarak gidip ağacın kovuğuna girer. Kadı beraberindekilerle ağacın yanına gelir ve ağaca seslenerek altını Hâzim'in alıp almadığını sorar. İhtiyar adam ağacın kovuğundan altınları Hâzim'in aldığını söyler. Herkes ağacın konuşmasına hayret ederken kadı ağacın kovuğunun önüne ateş yakılıp dumanının kovuğun içine verilmesini ister. Ateş yakılır ve Tîzhûş'un babası dumandan boğulmamak için dışarı çıkar. Olaydaki hileyi gören kadı da tüm hisseyi Hâzim'e verir, Tîzhûş ise ettiği amel ile rezil olur[29].

Yirmi ikinci bölüm "Der-İhtirâz Mevânis Merdüm Ziştî Sîret" başlığını taşımaktadır. Burada tabiatı kötü olanların tabiatlarının mutlaka ortaya çıkacağı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde akrep ile kaplumbağa hikâyesi anlatılmıştır.

Bir kaplumbağa ile bir akrep arkadaş olurlar. Bir gün yaşadıkları yeri terk edip başka diyarlara gitmek zorunda kalırlar. İkisi beraber yola çıkar. Derken önlerine büyük bir nehir çıkar. Akrep boynunu bükerek arkadaşı kaplumbağaya veda etmek ister. Kaplumbağa bunun sebebini sorar. Akrep nehrin çok büyük olduğunu, kendisinin bu nehirden geçmesinin mümkün olmadığını söyler. Kaplumbağa dostluğun böyle zor zamanlarda belli olacağını ifade ederek akrebi sırtına alır. Nehrin ortasına geldiklerinde kaplumbağanın kulağına bazı sesler gelmeye başlar. Kaplumbağa akrebe bu sesin kimden geldiğini sorar. Akrep de kendisinin, sırtına iğnesini geçirmeye çalıştığını, sesin iğne darbelerinden geldiğini söyler. Kaplumbağa bu duruma çok üzülür ve bir arkadaşın arkadaşına böyle bir şeyi nasıl yapabileceğini sorar. Akrep bu durumun kendisinin yaratılışında olduğunu, bundan vazgeçmesinin mümkün olmadığını söyler. Kaplumbağa da suya dalarak akrebi helâk eder[30]. Bu bölümün bir diğer hikâyesi "deve binicisi ile yılan" hikâyesidir.

[28] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün yedinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 50); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 65a).

[29] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün yirmi dördüncü yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 64); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 72b).

[30] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün on beşinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 58); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 69b).

Deve binicisinin biri çölden geçerken, kervancıların bıraktığı ateşten dolayı tüm sahranın çalılıklarının yandığını görür. Ortalık bir ateş denizi hâlini almıştır. Yakınında bir yerde dört bir yanı ateş çemberiyle sarılmış bir yılan görür. Yılana acıyarak, bir torbayı mızrağına takıp yılana doğru uzatır. Yılan, torbanın içine girince deve binicisi torbayı geri çekip yılanı kurtarır. Fakat, yılan bu iyiliğe teşekkür edeceğine deve binicisini sokup öldürmek ister. Deve binicisi, yılanı yanmaktan kurtardığını, yaptığı iyiliğin karşılığının bu olmaması gerektiğini söyler. Yılan ise insanoğlunun kendisine yapılan iyilik karsısında hep kötülük ettiğini söyleyerek düştükleri bu çıkmazdan kurtulmaları için hakemlere başvurmalarını önerir. Deve binicisi razı olur. Uzakta otlayan bir ineğin yanına giderek, ona durumu anlatırlar. Önek yılana hak verir ve kendisinin sahibine yıllarca hizmet ettiğini, sahibinin kendisine minnettar kalacağına bu yaşlılık demlerinde boşyere yem yediğini düşünerek kendisini bu çöle bırakıp gittiğini, buradan geçerken semirdiğini görünce de bir kasap alıp gelip kendisini o kasaba satacağını söyler. Zavallı deve binicisi bir şahitle hükmün karara bağlanamayacağını söyleyerek başka birisine sormalarını teklif eder. Yılan buna razı olur. Bir ağacın şahitliğine başvururlar. Ağaç da yılana, hak verir ve dallarının gölgesiyle çölden gelip geçen insanları rahatlattığını, fakat dinlenen insanların sopa veya balta sapı yapmak üzere dallarından kestiklerini söyler. Artık deve binicisi için başka bir çâre kalmayınca, yılana teslim olmak zorunda kalır. Tam o sırada bir tilki çıkar, onun da fikrine başvururlar. Tilki bu torbanın içine bir yılanın sığmasının mümkün olmadığını söyler. Yılan bunun mümkün olduğunu göstermek için tekrar torbaya gireceğini söyler. Deve binicisi torbayı uzatır. Yılan içine girince, tilki deve binicisine "Daha ne duruyorsun? Düşman torbaya girmişken, niçin başını ezmiyorsun?" der. Deve binicisi bunun üzerine torbayı taşlara çarpa çarpa yılanı öldürür[31]. Bu bölümün bir diğer hikâyesi "zâhit ile fare" hikâyesidir.

Zâhidin biri bir vadide ibâdet ederken uçan bir çaylak, ağzındaki fâre yavrusunu zâhidin yanına düşürür. Fâre yavrusu gayet güzel olduğundan zâhit, öldürmeyip beslemeye niyet eder. Eve götürdüğünde ev halkının ondan korkmaması için ellerini açıp dua eder ve farenin insan şekline girmesi için Allah'a yalvarır. Duası makbul bir zâhit olduğundan, Cenâb-ı Hak duasını kabul ederek fareyi gayet güzel bir kız çocukline çevirir. Kız, büyümeye başlar. Nihayet, gelinlik çağına gelince zâhit, kızı evlendirmek ister. Kız, öyle bir koca ister ki, ondan yüksek, ondan büyük hiç kimse olmasın. Zâhit, kızına münâsib bir kocanın, olsa olsa güneş olabileceğini düşünür. Kıza, güneşi teklif eder. Kız beğenir. Zâhit gidip güneşten kızını eş olarak almasını ister. Güneş "Mademki kızın için en yüksek, en güçlü, en parlak bir koca arıyorsun. Ben ona lâyık olamam. Zira, bir bulut benim önüme gelince ışığıma mâni oluyor. Bulut, kızın için daha lâyıktır." der. Zâhit, güneşin sözünü doğru bulur. Bu sefer, kızını buluta teklif eder. Bulut da kendisinin rüzgârdan daha zayıf olduğunu söyler. Bunun üzerine rüzgârın kızına daha münâsip bir eş adayı olacağına kanâat getiren zâhit bu isteğini rüzgâra anlatır. Rüzgâr da dağın kendisinden daha güçlü olduğunu söyleyerek bu isteklerini dağa iletmelerini söyler. Zâhit bu sefer de dağa durumu anlatır. Dağ da kendisinin güçlü kuvvetli bir görünümü olduğunu, ancak küçük bir farenin her yerini delik deşik edebildiğini söyler. Bunun üzerine zâhidin kızı babasına dönerek farenin herşeyden güçlü kuvvetli olduğunu, kendisine en uygun eş adayının fare olduğunu söyler. Zâhit çaresiz, gidip fareden kızıyla evlenmesini ister. Fare, kızla evlenebileceğini, ancak onun da fare olmasını ister. Bunun üzerine zâhit, Allah'a duâ ederek kızın tekrar fare olmasını ister. Allah zâhidin bu duâsını kabul eder, kız da fâre olarak dağ faresiyle evlenir[32].

Yirmi üçüncü bölüm "Der- Adem-i Mazarrat Kurb-ı Mülûk-ı Bâb-ı Bâr-ı Sülûk" başlığını taşımaktadır. Burada "sultanın yanındaki şeyh ile bir derviş" hikâyesi anlatılmaktadır.

[31] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Üçüncü Bölüm'ün ikinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 82); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 79a).

[32] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Dördüncü Bölüm'ün on birinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 99); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 84b).

Pars şehrinde keramet sahibi yaşlı bir şeyh vardır. Bu şeyh sultanın emrine girerek onun en yakınlarından birisi olur. Şeyhin keramette olan ünü ta Semerkand'a ulaşır. Semerkand'da bir dervişbu şeyhi görme arzusu duyar. Bu amaçla kalkıp Pars şehrine kadar gelir. Sora sora şeyhin tekkesini bulur. Ancak tekkeye geldiğinde şeyhin sultanın yanında olduğunu öğrenir. Bu duruma oldukça içerleyen dervişbir şeyhin sultan emrine girmesini doğru bulmamaktadır. Bu yüzden şeyhin gelmesini beklemeden tekkeden çıkıp şehrin çarşısına doğru gider. Meğer o gece bir hırsız hapisten kaçmışve tüm zaptiyeler çarşıda pazarda onu aramaktadır. Zaptiyeler Semerkand'dan gelen bu dervişigörür görmez hırsız diye yakalar. Bu dervişfiziken aranana hırsıza benzemektedir. Dervişin mahkemesi hemen kurulur ve elinin kesilmesine hükmedilir. Tam eli kesileceği sırada şeyh orada beliriverir ve dervişi tanıdığını, onun Semerkand'dan gelen misafiri olduğunu söyler. Şeyh sultanın yakın adamı olduğu için herkes ona inanır ve dervişde bu şekilde kurtulmuşolur. Dervişşeyhin neden sultanın yanında olduğunu o an anlar ve şeyhten özür diler[33].

Yirmi dördüncü bölüm "Der-Beyân-ı Hased" başlığını taşımaktadır. Burada haset etmenin insana getireceği eza ve cezalar üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "üç hasetçi arkadaş" hikâyesi anlatılmaktadır.

Üç yolcu yolda giderken birbirlerine rastlayarak arkadaşolurlar. Yolda birbirlerine seyahat sebeplerini sorarlar. Tuhaf bir tesadüf sonucu üçünün de seyahatinin sebebi kıskançlıktır. Bunlar birbirleriyle ayrılmaz dost olurlar. Bir müddet dolaştıktan sonra, bir gün üçü birden bir çuval altın bulurlar. Altını aralarında eşit bir şekilde paylaşmayı kararlaştırırlar. Fakat, her biri diğerinin alacağı üçte bir çuval altını kıskandığından bir türlü bölüşemezler. Çuvalın başından bir adım dahi bir yana ayrılamaz olurlar. Yanlarındaki yiyecek ve içecekleri tükendikten sonra, üçü de altın çuvalının yanında, açlıktan ve susuzluktan ölecek kadar bitkin bir hâle geldikleri sırada, ava çıkan bir pâdişâh bunları görerek yanlarına gelir ve onlar da seyahate neden çıktıklarını, altını paylaşmayı neden beceremediklerini bir bir pâdişâha anlatırlar. Üçü, hiç kimseye zerrece dahi iyilik etmek istemeyecek kadar çok hasetçi olduğunu; ikincisi, değil kendisinin başka birinin başka birisine iyilik etmeye tahammül edemeyecek kadar hasetçi olduğunu; üçüncüsü de dünyada iyilik edecek tek bir adam dahi olmasını istemeyecek kadar çok hasetçi olduğunu söyler. Pâdişâh dünya üzerinde bu kadar kötü adamların olmaması gerektiğini düşünerek üçünü de öldürür[34].

Yirmi beşinci bölüm "Der-Fazilet-i Emânet ve Rezâil-i Hıyânet" başlığını taşımaktadır. Burada emin olmanın fazileti, emanete ihanet etmenin ise rezilliği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "demirleri yiyen fare" hikâyesi anlatılmaktadır.

Bir tüccar vardır. Bu tüccarın sermayesi elindeki yüz batman demiridir. Bir sefere çıkmaya karar verdikten sonra elinde olan demiri bir dostuna emanet bırakır. Tüccar sefere çıkar çıkmaz dostu demirleri satıp parasını da yer. Tüccar, dönüp demirlerini geri isteyince, dostu, demirleri mahzene koyduğunu, mahzende de farelerin bütün demiri yiyip bitirdiğini söyler. Tüccar her ne kadar böyle bir şeyin imkânsız olduğunu anladıysa da, kanmışgörünür. Çünkü malını elde etmeyi bir defa kafasına koymuştur. Dostu, tüccarın ahmaklığına tam bir kanaat getirerek "Belki bir daha aldatırım" düşüncesiyle, gûyâ aralarındaki dostluğu güçlendirme babında, tüccarı evine davet eder. Tüccar o gün, bir işini bahane ederek, ertesi günü geleceğini söyleyerek dostundan ayrılır. Oradan uzaklaşmışken ki, sokakta arkadaşının küçük oğlunu görür. Para ve şekerle kandırarak evine götürür. Ertesi gün, dostunun davetine icabet ettiğinde, adamcağızı kan ağlarken bulur. Bir şeyden haberi yokmuşgibi, ağlamasının sebebini sorar. Adam oğlunu kaybettiğini, aramadık yer bırakmadığını, fakat bir türlü bulmadığını tüccara anlatır. Tüccar oğlunu tarif etmesini ister. Adam da tarif eder. Tüccar bir önceki gün adamın evinden çıkarken bir çaylağın adamın tarif ettiği şekâlde bir çocuğu

[33] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de İkinci Bölüm'ün altıncı yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 73); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 77b).

[34] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de İkinci Bölüm'ün sekizinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 74); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 78a).

götürdüğünü söyler. Dostu tüccarın söylediği söze inanmayarak bir okka bile gelmeyecek bir çaylağın on-on beş okkalık bir çocuğu kaldırıp götüremeyeceğini söyler. Tüccarın da beklediği cevap budur. Tüccar, nasıl yüz dirhem gelmeyen fare yüz batman demiri yiyorsa bir okka gelen bir çaylağın on beş batman bir çocuğu rahatlıkla götürebileceğini söyler. Adam yaptığı hatanın farkına varır ve çocuğunu geri vermesi için tüccara yalvarır. Tüccar demirlerini getirmesini ve çocuğunu götürmesini söyler[35].

Yirmi altıncı bölüm "Der-Fazîlet-i Ketm-i Esrâr" başlığını taşımaktadır. Burada sır saklamanın önemi üzerinde durulur. Bu bölümde "pâdişâh ve rikâbdarı" hikâyesi anlatılmaktadır.

Bir pâdişâhın kendisine oldukça yakın bulduğu bir rikâbdarı vardır. Pâdişâh bir gün bu rikâbdarını yanına çağırarak bir sırrını açıklar ve bu sırrını hiçbir şekilde kimseye söylememesini tenbihler. Bu pâdişâhın bir kardeşi vardır. İki kardeş bir birine düşmandır. Rikâbdar daha yüce bir pâye elde etmek umuduyla pâdişâhın kendisine söylediği sırrını gidip kardeşine anlatır. Kardeşi bu rikâbdara türlü türlü hediyeler verir. Bir müddet sonra kardeşi tahta geçince yaptığı ilk iş rikâbdarın idamını ferman etmek olur. Bu işe bir anlam veremeyen rikâbdar sebebini sorar. Kardeşi de velinimetine ihanet edenin kendisine de ihanet edeceğini, bu yüzden rikâbdarın hemen idam edilmesi gerektiğini söyler[36].

Yirmi yedinci bölüm "Der-Fazîlet-i Ulûm" başlığını taşımaktadır. Burada ilim öğrenmenin insana getireceği sonsuz kazanç üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "avcı ve hünsâ balık" hikâyesi anlatılmaktadır.

Çinde oldukça maharetli bir avcı vardır. Bir gün tuzaklarını bir yere kurmuş, üç güzel kuşla tuzaklar çevresinde gezinmeye başlamıştır. Bu sırada, biraz ileride iki adamın kavga edercesine bağırarak konuştuklarını işitir. Bu gürültü kuşların ürkütüp kaçıracağından avcı gürültüye son verdirmek için o yöne doğru yürür. Avcı, kuşların ürküp kaçmamaları için bu konuşmaya son vermelerini ister. Adamlar, konuştukları konunun çok önemli olduğunu, bu yüzden konuşmayı kesemeyeceklerini söylerler. Avcı bu önemli konunun ne olduğunu merak eder. O konunun kendisine de anlatılmasını rica eder. Adamlar, eğer tutulacak üç kuştan birisini kendilerine verirse meseleyi ona öğreteceklerini bildirirler. Avcı bu pazarlığı kabul eder. Seslerini keserler. Böylece kuşlar tutulmuştur. Avcı ikisini adamlara verdikten sonra o meselenin ne olduğunu sorması üzerine adamlar hünsâ konusu üzerinde münakaşa ettiklerini söylerler. Avcı bu „hünsa" kelimesinin ne demek olduğunu bilmediğinden mânâsını adamlara sorar. Onlar da, ne erkek, ne de dişi olan yaratığa „hünsa" denildiğini söylerler. Bir müddet avcı balık avlamaya gider. Göle ağ attığında ağına benzeri görülmemiş güzel bir balık takılır. Eğer balığı pâdişâha hediye ederse belki bir mükâfata nail olabileceğini umarak balığı pâdişâhın sarayına götürür. Pâdişâh, hayvan meraklısı bir zât olduğundan, avcının getirdiği balıktan pek fazla memnun kalarak kendisine bin altın verilmesini emreder. Uzakta bulunan avcı, bin altın sözünü işitince çok sevinir. Padisahın yanında bulunan veziri bir balığa bunca ihsanın israf olduğunu söyleyerek çok daha az mükâfat verilmesi gerektiğini söyler. Pâdişâh da ihsanı verdiğini, geri dönmenin doğru olmayacağını söyler. Bunun üzerine vezir bir hile ile bu işten kurtulabileceklarini söyler. Bunun üzerine vezir, avcıya getirdiği balığın erkek mi dişi mi olduğunu sorabileceklerini, hangisini söylerse bunu ıspatlaması gerektiğini, eğer ıspatlayamazsa verilen ihsanı geri alabileceklerini söyler. Bunun üzerine balıkçıyı çağırıp balığın erkek mi, dişi mi olduğunu sorarlar. Avcı birden adamlardan öğrendiği meseleyi hatırlar ve

[35] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün yirmi yedinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 66); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 75b).

[36] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de İkinci Bölüm'ün üçüncü yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 70); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 76a).

getirdiği balığın cinsiyetinin „hünsa" olduğunu söyleyince vezir verecek cevap bulamaz, pâdişâh da kahkahalarla gülerek avcıya bin değil, iki bin altın verir[37].

Yirmi sekizinci bölüm "Der-Kabûl-i Pend ü Nesâyih" başlığını taşımaktadır. Burada nasihat dinlemenin insana kazandıracakları üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde "iki kaz ve kurbağa" hikâyesi anlatılmaktadır.

Bir su kenarında iki kaz ile bir kurbağa yaşamaktadır. Bunların arasında derin bir dostluk bağı bulunmaktadır. Havalar soğumaya başlayınca kazlar başka yerlere göç etmek isterler. Kurbağaya veda etmek için yanına giderler. Kurbağa bunu duyunca çok üzülür ve kendisini de yanlarında götürmelerini ister. Kazlar böyle bir şeyin mümkün olamayacağını anlatmaya çalışsalar da kurbağa dinlemez. Arkadaşlarını böyle üzgün bir şekilde bırakmaya kazların gönlü razı olmaz. Kurbağayı da yanlarında götürmenin bir çaresini aramaya başlarlar. Kazların birisi bir çubuk getirir. Kurbağanın, çubuğu ağzıyla sıkı bir şekilde tutmasını ve yolculuk sona erinceye kadar da ne olursa olsun, kim ne derse desin ağzını hiç açmamasını tenbih eder. Kurbağa çubuğu ağzına alır, kazlar da her iki tarafından tutarak uçmaya başlarlar. Pek çok köy, şehir geçerler. Geçtikleri her köyde insanlar kurbağanın uçmasına hayret ederek onu görmek için yollara dizilip, ona bağırarak selam vermektedirler. Yine bir köyden geçerken insanlar yollara dökülmüş kurbağayı seyrediyor ve ona bağırarak selam vermektedirler. Kurbağa bir anlık gaflete kapılarak onların selamına karşılık vermek ister ve ağzını açtığı anda kendini yerde bulur[38].

2.3. Metnin Kuruluşunda Dikkat Edilen Hususlar

Metinde geçen Arapça ayet, hadis ve ibareler metin içerisinde eğik olarak çeviri yazıyla verilmiş, anlamları dipnotta yine eğik olarak yazılmıştır.

Metinde geçen Farsça mısra ya da beyitler metin içerisinde düz olarak çeviri yazıyla verilmiş, anlamları dipnotta eğik olarak yazılmıştır.

Metinde okunmasından şüphe duyulan ifadelerin yanına (?) işareti konmuştur.

Metinde olmayan fakat anlam ve vezin itibariyle olması gereken ifadeler [ ] işaretleri arasında gösterilmiştir.

Farsça "vâv-ı madule" " ﻭ " şeklinde gösterilmiştir.

Eserin metni matbu olduğu için çalışmada, varak numaraları değil sayfa numaraları gösterilmiştir. Sayfa numaraları koyu olarak köşeli parantez içinde belirtilmiştir (**[4], [15], [40]** gibi).

Metinde günümüz imlâsı esas alınmış, çeviri yazı yapıldığı için ünsüz sertleşmeleri gösterilmemiştir (itdi, yapdı… gibi).

Şiirlerde zihaflı heceler kısa yazılmıştır.

[37] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de On Birinci Bölüm'ün üçüncü yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 143); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 93a).

[38] Bu hikâye Hümâyûn-nâme'de Birinci Bölüm'ün yirmi ikinci yan hikâyesidir (Bülbül, 2009: 62); Osman-zâde Tâib'in eserinde bu hikâye bir nasihat olarak değerlendirilmiştir (Osman-zâde Tâib, 1141: 73a).

[2] Kitāb-ı Nāfiʿu'l-āṣār Nevbāve-i Ṣimāru'l-esmār

Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm
Ḳufldur genc-i kelām-ı ḳadīm

Ḥamd ü şükr-i tu Ḫudāyā gerzen
Be-ser-i cümle-i ẕī bāl-i suḫan[39]

Ey Ḫudāvend-i muṭīʿ u ʿāṣī
Müfteḳar ẕātıña dānī vü ḳāṣī

Buyurup ketm-i ʿademden īcād
Bu ḳadar ʿālemi ḳıldıñ ābād

Niʿmet ü luṭfuña yoḳdur ġāyet
Hemme müstaġraḳ-ı baḥr-ı niʿmet

Ḥamd ü şükrüñde cihāndır ḥāʾir
Onda maḳdūr-ı beşerdir ḳāṣır

Neṯr Ey meşşāṭa-i ʿarūs-ı maʿnā v'ey vāsıṭatü'l-ʿıḳd-i şevher-i elfāẕ-ı dil-ārā ki *nūn ve'l-ḳalemi ve mā yesṭurūn*[40] şehādet-i ʿuluvv-i cenābuña kāfī ve *levlā'l-ḳalemü mā ḳāme dīnün ve lā ṣulḥun ʿīşün*[41] dalālet sumūḳdur ki vāfīdir, dūşīze-i pākīze-i vālā-nijād nev-peydāyī-i ḳarḥa-i ṣabīḥa ile peyġūle-gīr-i süṭūr-ı Zebūr olan zāde-i ṭabāyıʿ-ı eslāfıñ bu vech ile ṭafaḳ ve icrā-yı ʿıḳd u kābīninde evlā tertīb-i nigār-ḫāne-i ḥamd ü ṣenā-yı ḥażret-i fermān-fermā-yı *ve ḫalaḳnāküm ezvācā*[42]ya ṣarf-ı yārā vü iʿtinā etmedikçe lā-muḥāle levāzım-ı ʿurs u sūr **[3]** eczem ü ebter ve mūcib-i bemeng ü nigū-sār-ı māde vü ner olaraḳ imtizāc-ı izdivācdan ḥiṣṣe-yāb ve netīce-i iʿtibār-ı tebār-ı üli'l-enẕār ile tefrīḥ-i elbāb olunmaḳ cilve-ger-i mir'āt-ı istiḥāledir. Ey dāver-i sürūş-ı cübūş (?) ḫıṭṭa-i *el-meliku'llāh* v'ey zūr-āver-i ʿaẕamet-i dest-gāh-ı dārü'l-ḥikem-i *lā Rabbe sivāhü*[43] olan ḫallāḳ-ı bī-iştibāh, sen ol pādşāh-ı müsteḥaḳ-ı īḳāsın ki maḥżan yed-i ḳudret ü meşiyyetiñle heyūlā-yı ʿademden ṣūret-peẕīr-i ḥīṭān-ı vücūd olup vaẕīfe-i ḫūrān-ı ḫızāne-i ġayb-ı *lā-reybi*ñ olan ṣunūf-ı maḫlūḳāt

Her zebānī ki ū suḫan rāned
Ve cedehu lā-şerīke lehu ḫ^{v}ānd

Suṭūrunda iṣbāt-ı vücūd edip merciʿ-ı żamīri *yüsebbiḥu'llāh* olmadıḳça müsteḥaḳ-ı ṭaʿn u nefrīn-ṣıfat-ı kefūr ve *eş-şākirü yesteḥıḳḳu'l-mezīde*[44] naẕarından mestūr olacaġı meşakkāt-ı cezm-i aṣḥāb-ı cevl ü ḫıredde mānende-i ṣuʿle-i cevvāledir.

Leke'l-ḥamdü yā müsteʿīnü ve yā muʿīn.
İyyāke naʿbüdü ve iyyāke nestaʿīn[45]

[39] *Ey Allah'ım tacın için sana hamd ve şükürler olsun, kullarının hepsi sözün meclisinde.*
[40] *Nûn. Kalem ve ehl-i kalemin satırlara dizdiği ve dizeceği şeyler hakkı için… (Kalem, 1).*
[41] *Kalem olmasaydı din ve hayat olan sulh olmazdı.*
[42] *Hem sizi çift yarattık (Nebe 78).*
[43] *Allah'tan başka İlah yoktur.*
[44] *Şükreden ihsana layıktır.*

Beyt

Be-ẕikr ü fikr-i Yezdān bāş meşġūl
Ki bāşī derd ü ʿālim-i merd-i maḳbūl[46]

Der-Naʿt-ı Şerīf Ḥażret-i Seyyidü'l-verā ***ʿaleyhi ve ʿalā ālihi ekmelü'ṣ-ṣalavāti ve esne't-teḥāyā***[47]

Ey ülfet-gāh-ı sipihr-i *levlāk*[48]
Maṭlaʿ-ı bedr-i *ve mā erselnāk*[49]

Ṣāḥib-i şerʿ ü münevver-minhāc
ʿĀric-i selm-i nūr-ı miʿrāc

Bir işāretle olup fermān-ber
Şaḳ olup geldi ḥużūruña ḳamer

Eşref-i muʿcize kim Ḳur'ān'dır
Ḥaşre dek baʿşine ki burhāndır

Kevṣer'e oldu benānıñ mecrā
Ḳıldıñ aṣḥāb-ı güzīni irvā

Cümlesi buldu ḥayāt-ı cāvīd
Oldular feyż-i velāyetle bedīd

Çār-ı yāriñ ki heme ehl-i ṣafā
Çār rükn eyledi dīne Mevlā

Hem imāmeyn Ḥüseyn ü Ḥasan
Ḳurret-i aʿyun-ı aṣḥāb-ı sünen

Ṣad ṣalāt ile selām ez-dil ü cān
Oldu mefrūża-i ẕimmet her ān **[4]**

Neşr Gevher-fürūşān-ı āṣār-ı nev-peydāyı elmās-pāre-i şınāyiʿ-ı bedīʿ-ı ṭabāyıʿların ʿandelīb-i muʿciz-destān *ve mā yenṭıḳu ʿani'l-hevā*[50] ḥamāme-i ḥaḳḳ-ı Ḳur'ān *in hüve illā vaḥyun yūḥā*[51] refīḳ-ı ṭarīḳ-ı vuṣūl bir ser-menzil-i necāt ve ḥayāt-ı Ḫıżr-ı şefīḳ- rāh-ı ümmīd-i be-ser-çeşme-i ḥayāt u ṣebāt-ı ḥabīb-i Ḫudā ḫātemü'l-enbiyā şefiʿ-ı rūz-ı dil-sūz *yevme yeteẕekkeru'l-insānu mā saʿā*[52] Fāris-i ser-meydān *yevme yenfeḫu fi'ṣ-ṣūri fe-te'tūne efvācā*[53] efendimiz ḥażretlerine ṣalāvāt-ı mütevāṣılāt ve nefḥāt-ı taḥıyyāt ile muṣayḳal u perdāḫte ve yeke tāzān-ı *ve's-sābiḳūne's-*

[45] *Hamd senin içindir. Ey yardım eden ve yardıma cevap veren (hamd sana mahsustur. Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım isteriz.*
[46] *Yaratılmışların derdi makbul olursa, yaratıcıyı zikretme ve düşünme işgal edilmiş olur.*
[47] *Selamın en güzeli ve salavatın en kâmil olanı onun ve ailesinin üzerine olsun.*
[48] *Sen olmasaydın (kâinatı yaratmazdım).*
[49] *Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik (Enbiya 107).*
[50] *Ve arzusuna göre söz söylemez (Necm 3).*
[51] *O başka değil, ancak bir vahiydir, vahiy olunuverir (Necm 4).*
[52] *İnsan neyin peşinden koştuğunu anlar, ama artık iş işten geçer (Nâziât 35).*
[53] *O gün Sûr'a üfürülür. Siz de bölük bölük gelirsiniz (Nebe 18).*

sābiḳūn[54] ve kūy-ı rebāyān-ı ser-meydān-ı *ulā'ike'l-muḳarrabūn*[55] olan ʿıtra ve aṣḥāb-ı ḥażrātına terżīh ü terfīl ve tencīh ü tebcīl ile cilā-dāde vü ārāste etmedikçe bāzār-ı iʿtibārda rütbe-i revāca vāṣıl u resīde olmayacaġı müslim-i aṣḥāb-ı dīn ü diyānet ve müberhen-i erbāb-ı ʿaḳl u kiyāsetdir. *Ṣalli ʿaleyhi ve ʿalā ālihi, mā-ẓuhru'l-ḥubbi ʿalā ve ālihi.*

Der-Sitāyiş-i Ḥażret-i Ḫilāfet-Penāhī

Meh-i tābende-i burc-ı ḫilāfet
Be-ʿadleş dāred ʿālem emn ü rāḥat

Ẓükā'ü nūrihi ʿadlün ve aḳsāṭ
ʿAni'ẓ-ẓulāmi ḫāli arżı'l-eṣṭāṭ[56]

Cenāb-ı Ḥażret-i ʿAbdü'l-Mecīd Ḫān
Mübārek ẕātı faḫr-ı āl-i ʿOsmān

Ḥaḳīḳī ẕātına vaṣf-ı ḫilāfet
Ki her bir emri bir vefḳ-ı şerīʿat

Cihān sīrāb-ı ʿadl ü şefḳatidir
Nişīn-i sāye-i ẓılliyyetidir

ʿİnān-ı ḫāme destinde müsellem
Niṭāḳ-ı seyfine pīçīde Rüstem

Felaṭun eder taʿlīm-i ḥikmet
Arisṭo'ya verir tedbīri ḥayret

Hezarān ḫāṣṣeler vermiş ki Mevlā
Yeter her birisi şāhāne yektā

Mezāyā vü nikāta ṭabʿı deryā
Zebān-ı şevketi ḥikmetle güyā **[5]**

İṣābet üzredir reʾyinde dāʾim
Ki jengār-ı ġadrdan ṭabʿı sālim

Degil imkānda medḥ-i ẕātın iḥṣā
Ne mümkin vaṣf-ı ʿaṣrı olmaḳ imlā

Ne ʿaṣr-ı şāhi kim yoḳdur miṣāli
Ne şāh-ı ʿaṣr kim olmaz hemāli

Görüldü niçe āṣār-ı bedāyiʿ
Ẓuhūra geldi envāʿ-ı ṣınāyiʿ

Temāşā etmemişdir çeşm-i eslāf
Bütün āṣār-ı ʿadl ü dād-ı aʿṭāf

[54] *İmanda, fazilette öncüler ki ne öncüler! Onlar herkesi geçer (Vâkı'a 10).*
[55] *İşte onlar, Allah'a en yakın olanlardır (Vâkı'a 11).*
[56] *Onun nurunun parlaklığı adalettir ve zulmetten hakkı gözetmektir ve yeryüzünde haddini aşanları yok etmektir.*

Felekdir ʿadl ü dādıñ sīne-çāki
Esed-i bām felekde lerze-nāki

Ümīd-i Nīl-i pā-būs ile her ān
Eder ḳaddin ḫamīde çarḫ-ı gerdān

ʿUṭārid Müşterī ki ḫādimidir
Zuḫal dildāde-i rıḳıyyetidir

Ẕekādır bān-ı bāb-ı ʿafr-i şevket
Ḳamerdir pāsbān-ı ḳaṣr-ı devlet

Sürünce issini cevlāngāha
Ṣabā olmaz resīde gerd-i rāha

Müşīr-i reʾyine münḳād-ı ʿālem
Vezīr-i ʿazmine dünyā müsellem

Ne görmüş böyle bir dārātı Dārā
Ne İskender'de cārī böyle ārā

Bahār-ı ʿadli ʿimrān-baḫş-ı ʿālem
ʿAnādil-i hüner luṭfuyla ḫurrem

Revāc-ı himmeti bāzār-ı ʿadle
Nigāh-ı raġbeti kālā-yı faẓla

Nitekim neşr-i envār ede ḫūrşīd
Ola seyyāre eflāk üzre nāhīd

Vücūdun ḥıfẓ ede Mevlā ḫaṭādan
Açılsın gül gibi ṭabʿı ṣafādan

Neşr Risāle-i şevket ü ḫilāfeti *es-sulṭānü ẓıllü'r-raḥmāni fi'l-arż*[57] ile dībāce-ṭırāz *ve iẕā erāda'llāhü en yaḫlüḳa ḫalḳan li'l-ḫilāfeti meseḥa nāṣıyetehü biyedihī*[58] tecellī-i maḫṣūṣuyla ʿāmme-i efrād-ı insānīden mümtāz-ı ẓıll-i ḫudāvend-i bī-enbāz ve *ve refaʿnāhü mekānen ʿaliyyen*[59] naẓm-ı kerīmiyle ʿalem-efrāz-ı imtiyāz olan semāʾ-i ẕātü'l-burūc-ı baḫtiyārī ve salaṭanat u saʿd-ı ekber-i sipihr-i cihāndārī ve ẓılliyyet-i rūḥ-ı mücessem-i ʿālemiyān-ı māye-i rifāh u ārāmiş-i cihān-ı Süleymān-ı zamān-ı velī-niʿmet-i ʿamīmü'l-iḥsān es-sulṭānu ibnü's-sulṭānu es-sulṭān ʿAbdü'l-Mecīd Ḫān dām-ı fī serīr-i salṭanata mādārü'd-devrān efendimiz ḥażretleriniñ **[6]** sümm-i semend-i saʿd u iḳbālleri ġarra-i nāṣıye-i āsmān-ı ḫilāfet ve nefʿ-i miṣār-ı mücellā-yı mecd ü iclālleri sürme-i dīde-i mülk ü millet olduġu rūz-ı fürūz-ı müsʿadet bürūz-ı dünbür ve naḳd-i niyyet-i ḫayriye-i mülūkāneleri tiryāk-i devāʿī-i ʿadl ü inṣāf ile zehr-i efāʿī-i ẓımm u iʿtisāmıñ inʿidām u inşırāfına maṣrūf u mecd ve himmet-i seniye-i tācdārāneleri teber-i ḳavāʿid-i naşafet ü dād ile bünyād-ı cevr ü bī-dādıñ inhidām u ecḥāfına maʿṭūf olup ser-çeşme-i deryā ḳıyās-ı rūḥāniyyet-i peyemberīden

[57] *Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.*
[58] *Allah hilafeti (vekilini) yaratmayı arzu ettiği zaman eliyle saçını mesheder.*
[59] *Biz onu üstün bir makama yücelttik (Meryem 57).*

fāʾiż-i dürūd-ı hümāyūnları olan reşḥāt-ı füyūżāt ile ṭarāvet-efzā-yı çār-ı bāġ-ı mülk ü millet ve taḳviyet-nümā-yı bün ve bīḫ-ı şecere-i ṣābitü'l-aṣl-ı şerīʿat olduḳları ve eyādī-i erbāb-ı ẓamm u bīdād ile miyāne-i girībān ʿaceze-i zīr-i destān vażʿ-ı siyāc-ı Tanẓīmāt-ı ḫayriyye ve ʿilāve-i püştībān-ı aḥkām-ı ʿadliye ile, bu demde gerek ḫūnī oldu rāʿī gūsfendān, taʿaddī eylemek ḳābil midir kimse reʿāyāya müʾeddāsı üzre gūsfendān reʿāyāyı hecme-i gürgān-ı ġadr ü eşṭāṭdan maḥrūs buyurduḳları meşhūd u müsellem ve **Beyt**

Ne şübhe ṣūr-ı ḳıyāmetde hem fenā bulmaz
O rütbe eyledi bünyān-ı ʿadli müstaḥkem[60]

Mezāyāsı sübḥa-i zebān-ı ʿālemdir ve ġıbṭa-fermā-yı Ṭahmāsb u Nūşīrevān olan zamān-ı nādir zamān-ı cihāniyānları edvār-ı eslāfa miḳyas ve ferd-i āferīde ʿaṣr-ı maʿdelet-ḥaṣr-ı mülūkānelerinde ḫilāf-ı şerʿ ü ḳānūn ḥarekete muḳtedir ü elyes olmayıp ḫiṣṣeṣiyle ṣaḥrā-yı mir'āt-āsā-yı mülsā-yı dünyā sebeb-i müstaḳil ezhāḳ-ı aḥḳāḳ-ı umūr-ı reʿāyā olan muġaylān lāzımü'l-izāle-i irtişādan taṭhīr ü müberrā buyurulmuş iken işbu evān-ı ihtirāz-ı ḫāme-i ʿacz-i iḳtirānda daḫi maḫżan ışlāḥāt-ı mülkiye ḥaḳḳında der-kār olan diḳḳat-i mütemādiye-i cenāb-ı şāhāneleri īcāb-ı ʿālīsince şāyed peyġūle-gīr-i ḫabā vü iḫtifā olup ḳalması melḥūẓ olan ḫār u ḫas ile berāber beyne'l-eḥibbā taʿāṭīsi mecāz olan hedāyānıñ miḳdār u derecesi taʿyīn ü taḥdīd **[7]** buyurularaḳ mā-fevḳī mecāz olup *eḫaẓü'l-emīri'l-hediyyete suḥtün ve ḳabūlü'l-ḳāżi'r-rüşvete küfrün*[61] ḥadīṣ-i şerīfi müʾeddāsı ve Ḥażret-i İmām Nevevī'nüñ *ve min ḫaṣāyişı'l-Muṣṭafā ṣalla'llāhü ʿaleyhi ve sellem inne lehü ḳabūle'l-hediyyeti bi-ḫilāfi ġayrihi mine'l-ḥükkāmi*[62] kelāmları mezāyāsı ve Cenāb-ı ʿÖmer *razıya'llāhü ʿanh*[63] ḥażretlerine bir faḫẕ-ı cezūr ihdā olunup baʿdehū bir ḫuṣūṣ-ı daʿvā ẕeylinde mehdī-i faḫẕ-ı cezūr ḫaṣmıyla ḥużūr-ı ḥażret-i emīrü'l-müʾminīne ḥāżır olaraḳ *yā emīre'l-müʾminīn aḳżī lī ḳażāʾen faṣlen kemā yefṣulü'l-faḫẕe mine'l-cezūri*[64] diyü ḫiṭābında Ḥażret-i İbni Ḫiṭābu'llāh-ı Ekber kebīran hedāyā'l-ʿammāl suḥt buyurduḳları mefādī üzre derece-i ḥürmet ü memnūʿiyyete resīde olan ḥuṣāt-ı hedāyānıñ daḫi gül-zār-ı ʿālemden ḳaṭʿ u ḳamʿ-ı refʿ ü defʿiyle ez-sırr-ı nev-taṣfīh ü tanẓīf-i riyāż-ı ẓılliyyet ve duhān-ı ḳāṭıbe-i ʿammāle bend-i ḫāṣāk-i ḥalef ü īmān ile bī-iḳtidār tenāvül-i şīr-i raʿiyyet buyurduḳları nezd-i melāʾ-i aʿlāda sāpāş ü aṭrāya şāyān ve böyle tüvān u ifāża-i cūybār-ı maʿdeletle ḳāṭıbe-i ḳaṭṭān-ı memālik-i maḥrūse-i şāhāneleri sāye-i devḥatü'ṣ-ṣafā-yı cihān-ārālarında murabbaʿ-nişīn-i çemen-i ṣuffe-i emn ü emān ve izāḥa-i ẓılām-ı ḥayf u şeḳāvetle kāfe-i nişīnān-ı bilād-ı maʿmūre-i ḫüsrevāneleri yeksere ḫurrem ü ḫoş-ḥāl ü şādmāndır. **Mışrāʿ**

Uyur āhū-bere zānū-yı şīrān-ı ziyān üzre

Ve ḥaḳḳā ki şehriyār-ı Cemşīd-i iştihār-ı ʿadālet-şiʿār efendimiz ḥażretleri bir pādşāh-ı felek-bārgāh-ı melek-intibāhdır ki Keyūmerṣ ü Cemşīd ve belki ibtidā-yı gerdiş-i çarḫ u māh u ḫūrşīdden bu vaḳte gelince yaʿnī devr-i Ādem'den bu deme müntehā olunca bu resme tevānger-i fehm ü fırāset ve şāḥib-i ḫazāʾin-i ʿaḳl u kiyāset ve mālik-i mülk-i raḥm ü şefḳat ve sālik-i müslik-i ḥilm ü mürūʾet ve müʾesses-i niẓām u intiẓām ve şenāver-i deryā-yı tevfīḳ ve ilhām-ı sefīne-i merāḥim ve

[60] Beytin vezni bozuktur.
[61] *Emirin hediyeyi alması helaldir. Kadı'nın rüşveti kabul etmesi küfürdür.*
[62] *Ondan başka "hâkimlerin hilâfına, rasulullah için hediyeyi kabul etmek vardır." hükmü rasulullahın özelliklerindendir.*
[63] *Allah ondan razı olsun.*
[64] *Ey mü'minlerin emiri, devenin butuna hükmettiğin gibi benim için doğru hüküm ver.*

eşfāḳ-ı defîne-i meḥāsin-i aḫlāḳ ḥāʾiz ḫaṣāʾil-i ḥamîde fāʾiz şemāʾil bir güzîde bir pādşāh-ı Cem cāh-ı **[8]** bā-intibāh-ı müeʾeyyed-i *min ʿındi'llāh* sāye-endāz-ı taḫt-gāh-ı ẓıll-i İlāhī olduġun dîde-i ʿacāʾib-i be-dîn-i rūzgār müşāhede vü temāşā etmemişdir ve iḫtimā-yı ḫıṭaṭ ve merātib-i salṭanat-ı seniyyeleri ḥaḳḳında der-kār olan efkār-ı ilhām-ı āṣār-ı Cem-şiʿārîleri *inna'llāhe yeʾmüruküm tüʾeddū'l-emānāti ilā ehlihā*[65] mecrāsında cilve-ger *vāʿiẓü'l-ḳavse ilā bārîhā*[66] müʾeddāsı üzre bāhirü'l-eṣer olup *iẕā erāda'llāhü bi'l-emîri ḫayran ceʿalelehü vezîra ṣıdḳın in nesiye ẕekkerehü ve in ẕekere eʿānehü*[67] ḥadîṣ-i şerîfi burhān-ı teʾyîd-i İlāhī olaraḳ bir ẕāt-ı ẕī-ārā-yı hem-şiʿār İbni Berḫıyā'nıñ dest-i istīhāl-i bī-hemālini mühr-i mihr-hümāyūnlarıyla tenvîr ü mükerrem buyurduḳları āṣār-ı beyyine-i ilhām-ı Rabbānîdir. Binā-berîn-i ʿaṣr maʿdelet-ḥaṣr-ı baḫtiyārîlerinde idāre-i iḳdāḥ-ı efkār ve kelā-yı ẕü'l-ārā ile bezm-i ʿālemde tehīʾe vü tertîb olunan niẓāmāt-ı müstaḥsine ve ḳavānîn-i ḥükmiyeniñ müṭālaʿa vü iḫtirāʿı bîrūn-ı ḥavṣala-i bārā-yı ulu'l-ārā ve dūḫte-i kār-gāh-ı himmet-be-himmetleri olan envāʿ-ı emtiʿa ve aḳmişe-i pür-nidā-sāy-ı şınāyıʿ ve maʿārif-i ʿuḳūl-i felāsifeye ḥayret-nümā ve üstüvāne-i lüzūm-ı ḫaḳīḳiye mübtenî olaraḳ inşā vü iḥyā buyurulan mekātib-i müteʿaddide ve sāʾir ebniye-i cismiye-i nā-maʿdūda ve āṣār-ı pesendîde ekṣer *min en yuḥṣā*[68] olup emṣāl ü eşbāhı mir'āt-ı şuʾūnāt-ı eslāf u müteḳaddimîn olan kütüb-i tevārîḫde keşîde-i rişte-i suṭūr olmadıġı ʿınd-i tevārîḫ-şināsānda müsellem ve ġayr-ı mestūrdur. Hemān ḥażret-i Rabb-i müsteʿār ṣıfat-ı raḥîm ü raḥmānî ḥürmetine ẕāt-ı hümāyūn-ı mülūkānelerin mā-aḫtelefü'l-mülevvān ve mā-dāretü'd-devrān-ı evreng-i muʿallā-yı tācdārî ve erîke-i ʿuẓemā-yı şehr-yārîlerinde müʾebbed ü ber-ḳarār ve yārū-yı Ḫıżr-ı tevfîḳāt ile pür-kār-ı meṣāliḥ-ı devlet-i ʿaliyyelerin istiḳāmet ü muvaffaḳıyet ile devvār eyleyip ednā Ḳıṭmîr-i Kehf salṭanat-ı seniyyeleri olan bu çāker-i şākirü'l-iḥsān ve bu ʿabd-i nā-tüvān-ı dil-i perîşānı şāyeste-i iḥsān-ı şehen-şāhî ve pîrāste-i elṭāf-ı **[9]** firāvān-ı ʿālem-penāhî buyursun. Āmîn. *Bi-cāhi min baʿṣi raḥmeten li'l-ʿālemîn.* **Meşnevî**

Der-eyyām-ı ʿadl-i tu ey şehr-yār
Ne dāret şikāyet kes ez-rūzgār

Cihānet be-kām u felek bār-bād
Cihān āferînet nigehdār bād[69]

Der-Medāyiḥ-i Ḥażret-i Vekālet-penāhî

Mefḫaru'ṣ-ṣadru reşîdü'l-vüzerā
Māriyü'n-nāsu naẓîr aḳṭaʿā

Āṣaf ez-reşk-i ū der-lücce-i hem
Derîdeş cevherān-küşter-i Cem[70]

[65] *Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adalete uygun tarzda hüküm vermenizi emreder (Nisa 58).*
[66] *Yayı ustasına ver.*
[67] *Allah, hayrını dilediği yöneticiye doğru bir yardımcı nasip eder, o da unuttuğu şeyleri hatırlatır. unutmadığı işlerde de yöneticiye yardım eder.*
[68] *Sayılabilenden çok.*
[69] *Ey şehriyar zamanede senin adaletinden kimse şikayet etmez. Senin cihanın, feleğin bir isteğiyle yok olur, senin yarattığın cihanı koruyan O'dur.*
[70] *Asaf, onun kıskançlığından denizin ortasında, elinde Süleyman'ın parmağındaki mücevher (var).*

Mihr-i luṭfuyla cihāndır pür-nūr
Bu keşāyişle göñüller mesrūr

Reʾyiniñ şāʾib olup dost-dārı
El-muʿīdir laḳab-ı güftārı

Feyżi bir besteyi bir reste eder
Reʾyi rasṭuları (?) dem-beste eder

Gelmemiş hem ne gelir böyle vezīr
Ḫāriḳ-ı ʿāde meger ola naẓīr

Cāmiʿü'l-kelm-i kemālāt u şiyem
Ġıbṭa-endāz-ı nuḥās-ı ḥātem

Buldu vaḳtinde cihān emn ü emān
ʿAṣr-ı Mehdī'ye muʿādil bu zamān

Reʾyiniñ rehberi tevfīḳ-ı Ḫudā
Fikriniñ pīşrevidir nūr-ı ẕekā

Dāni vü ḳāṣiye luṭfu şāmil
Keremiñ mūcididir el-ḥāṣıl

Vāżıʿ-ı ḳufl-i der-i dār-ı reşā
Bāni-i iss-i niẓām-ı dünyā

Eşer-i ḥaḳdır ġarażdan ʿārī
Dil-pesendīde heme kirdārī

Müruʾet ẕātı hemāl-i ḳamḳam
Oldu müstaġraḳı bi'l-cümle enām

Sürʿat-i ṭabʿı ṣabāya hem-dem
Mükneti seng-i girāna tevʾem

Ehl-i ʿirfān u hüner ḥaḳḳında
Neyyir-i ʿāṭıfeti tābende

Vaṣfınıñ olsa midādı deryā
Edemez ḫāme-i eşcār aḥṣā

Nitekim eyleye gerdān-ı gerdūn
ʿÖmr-i iclālini Ḫaḳ ede füzūn

Der-İstirḥām Ez-Ṣadr-ı müşārun ileyh

Dāverā ṣadr-ı mekārim pīrā
Ey ḫudāvend-i faḳīr ü ġurebā

Kimsesiz etdi beni çarḫ-ı leʾīm
Ne şefīḳ u ne raḥīm u ne ḥamīm **[10]**

Ḫuşk olup ravża-i baḫtum ḥayfā
Görmez eṣmārını aṭfāl-i menā

Verse sāḳī-i felek ber-bāda
Kec-rev-i ṭāliʿ idir laġzīde

Oldu bed-baḫtıma hem-pā aʿ dā
Etdiler naḳd-i ḥużūru yaġma

Ḫüsn-i ḫıdmetlere saʿ y etmiş iken
Emegim verdi hebāya düşmen

Ġayretu'llāh eder elbette żuhūr
Etdigi gibi bulur şaḫṣ-ı ʿuḳūr

Bī-kese dest-res olmaḳ şānıñ
Ehl-i ʿirfāna ḳadīm iḥsānıñ

Bu yıḳılmış dile gel deme yıḳıl
Ki olur şān-ı ḫıdīvīye maḫal

Emegim eyleme żāyiʿ bārī
Emegiñ etmeye żāyiʿ bārī

Yetişir çekdigim āzār u elem
Bir buçuḳ sāle ḳarīb oldu çilem

El-mededü'l-meded ey ẕī-iḥsān
Eyle aḳrān arasında ḫandān

ʿÖmrüm olduḳça duʿ ālar edeyim
Naẓm u neṣr ile ṣenālar edeyim

Der-Evṣāf-ı Ḥażret-i Fetvā-penāhī

Ḥażret-i ʿ Ārif Ḥikmet Beg kim
ʿ Acz-i vaṣfıyla sipihr ü kilkim

Revnaḳ-efzā-yı serīr-i fetvā
Fażl ile ẕātı ferīdü'l-ʿulemā

Sāmiḥ-i miṣli degildir gerdūn
Baʿde ẕe'n-ned lehü keyfe yekūn

Dense Saʿ dī ile hem-rütbetdir
Baḥrı bir ābzene nisbetdir

Nāẓım-ı silk-i derārī-i hüner
Nūr-ı ṣafvet ile ṭabʿ ı enver

Baḥr-ı fażlında bulunmaz sāḥil
Görmedik ḳaʿ rına olmuş vāṣıl

Maḫzen-i cevher-i ʿilm ü ʿirfān
Ṭabʿıdır kān-ı mezāyā vü beyān

Fārisī vü ʿArabīde māhir
Sih zebān üzre naẓīrsiz şāʿir

Sīnesi lafẓ-ı hidāye maʿnā
Ẕātı feḥvā-yı kelām-ı taḳvā

Mübtedā ḥālinedir şāfi ḫaber
Cid-be-cid ẕī-şeref ü pāk-gevher

Ṣadrı mir'āt-ı ʿarūż-ı kelimāt
Ẕihni maṭlaʿ-ı envār-ı nikāt

Etse bir emre muḳaddem tedbīr
Olur elbet oña tālī taḳdīr

Dūna ḫarṭ-ı ḳatād olsa bir iş
Cism-i şāf eyler onu bī-teşvīş [11]

Nūr-ı ilhām ile ḳalbi lāmiʿ
Yem-i ʿirfān-ı ʿamīḳ u vāsiʿ

Aṣmaʿīde bu feṣāḥat-i nā-būd
Bermekīde bu semāḥat mefḳūd

Ḥāṣılı cümle kemālāt-ı beşer
Baḥr-ı ẕātında şināverlik eder

Tā ki tābende ola ʿāleme şīd
ʿÖmrü efzūn ola iḳbāli mezīd

Der-Medāyiḥ-ı Muḫtaṣara-i Vükelā-yı Feḫām-ı Ḥażrehü

Ẕāt-ı vālā-yı sipehsālārı
Seyfiniñ nuṣret-i Ḥaḳ kirdārı

Yaʿni hem-nām-ı cenāb-ı Ḥaydar
Mihr-i sulṭān-ı cihān ser-ʿasker

Mülhem-i ḫāṭırı ḳānūn u niẓām
Oldu vaṣṣāfı felekde Behrām

Fetḥi Paşa-yı mücellā kirdār
Ẕikre ḥāceti şiʿārı der-kār

Ḳapudan yaʿni Süleymān Paşa
Ḥasan Aḫlāḳi miṣāl-i deryā

Hem reʾīs Ḥażret-i ʿĀrif Paşa

Āsmān ḳadr-i mekkār-pīrā[71]

Ḥażret-i Nāẓır-ı ʿĀlī Paşa
Miṯli nā-yāb-ı ṣunūf u kilā

Pür-himem Ḥażret-i Rifʿat Paşa
Maʿdelet-perver-i ṣāḥib-ārā

Ḥażret-i Nāẓır-ı Nāfiẕ Paşa
Ẕātı beyne'l-vüzerā bī-hemtā

Pür-hüner yaʿni reʾīsü'r-ruʾesā
Nādirü'l-miṯl Meḥemmed Paşa

Daḫi var nice sezā-yı midḥat
Yoḳdur ammā ki maḥalde vüsʿat

Tā ki bir bir ederek vaṣf u ṣenā
Ola zībende-i naẓm-ı zībā

Cümlesin ede muvaffaḳ Mevlā
Görmesin dīdeleri ġam ḳaṭʿā

Neşr Der-Sebeb ü Esās-ı Naẓm u Tertīb

Ḥikmet-i ʿameliyye üzerine müʾesses ü müretteb olan kütüb ü müʾellifātıñ aḥsen ü evcezi olup āṯār-ı yerāʿa-i ḥükemā-yı Hind olan kitāb-ı şevḳ-efzā-yı elbāb-ı zebān-ı vuḥūş u behāyimden eṣnāf-ı efsāne vü rivāyātı cāmiʿ rükūn-ı kerde-i ulu'ṭ-ṭabāyiʿ-ı evāsīle ola ḥakīm-i rūşen-reʾy-i birehmen Bīdpāy Hind-i şāhī-reʾy-i Dābşelīm'iñ nāmına zebān-ı Hindī üzre taṣnīf ve baʿdehū zamān-ı Nūşīrevān-ı maʿdelet-dāstānda luġat-i Pehlevīye ve ḫulefāʾ-i ʿAbbāsiyye'den [12] ḫalīfe-i ṣānī Ebū Caʿfer *ṭābe ṣerāhü*[72] ḥażretleriniñ kemāl-i raġbetlerine mebnī ʿaṣrında lisān-ı Tāzīye ve mülūk-i Sāmāniye'den Ebu'l-Ḥasan Emīr Naṣr bin Aḥmed-i Sāmānī zamānında şīrīn-zebān-ı Fārisīye naḳl ü tercüme Kitāb-ı Kelīle ve Dimne ve aḳṭār-ı Rūm'da Hümāyūn-nāme nāmıyla tesmiye olunup baʿdehū Sulṭān Maḥmūd Ġaznevī evlādından Ebu'l-Muẓaffer Behrām Şāh'ıñ himmetiyle ṭarz-ı cedīd üzre tertīb ü teʾlīf olunmuş ve müʾeḫḫiran Sulṭān Ḥüseyn Bayḳara ümerāsından Emīr Süheylī iltimāsıyla aḥsen-i kelimāt ve evcez-i ʿibārāt ile tertīb olunup Envār-ı Süheylī nāmıyla bāzār-ı ṣaḥḥāfda rehīn-i iştihār ve Sulṭān Süleymān ibni Sulṭān Selīm Ḫān *ṭābe ṣerāhümā* ḥażretleriniñ zamān-ı maʿdelet-iḳtirānlarında daḫi zebān-ı Türkī üzre heyʾet-nümā olaraḳ Ṣimārü'l-esmār nāmıyla şöhret-şiʿār olmuşdur. Ancaḳ kitāb-ı meẕkūruñ aṣl vaż'ından murād-ı fevāʾid-i ḥikemiyye ve neşāyiḥ-ı edebiyyeyi şevḳ-engīzāne ismāʿ u iḥsās ile bir bir ṭıbāʿ-ı ẕurefāya īrāṣ-ı neşʾe vü neşāṭ ve derūn-ı erbāb-ı ẕekāya ferş-i ḳālīçe-i inbisāṭdır. ʿİbāret ü küşāyiş-i bālde naẓmıñ neṣr üzre rüchān u tefevvuḳu rehīn-i rütbe-i bedāhet iken teng-nāy-ı naẓma sevḳ-ı tevsen-i himmet buyurulması ve baʿż ḥikāye ve efsāneleri ārāyiş-i leṭāfetden muʿarrā ve ḫuṣūṣiyle tertībi pīrāyiş-i intiẓāmdan müberrā olması ve zamān-ı saʿd-ı iḳtirān ḥażret-i şāhānede emtiʿa-i hüner ve maʿārif-i revācgīr-i bāzār-ı iʿtibār olup ve herşī-i ārāyiş-i intiẓām ve ḥüsn-i tertīb ile mānend-i ʿarūs-ı dil-

[71] Bu mısraın vezni bozuktur.
[72] *Kabri iyi ve temiz olsun.*

fırīb-i heyʾet-peẕīr-i aḥsen-i ṣūret olmaḳda bulunması cihetleriyle maḥżan ṣenāver-i deryā-yı ʿirfān ve kerāmet-i āftāb-ı felek-i vilāyet ve ḥaḳīḳat-i muḥyī-i ṭarīḳ-ı feyż-i refīḳ ḥażret-i ġavṯ-i aʿẓam derece-i ḳuṭbiyyetle mükerrem Ṭāʾir Riyāż Firdevsī Marʿaşī-zāde Şeyḫ Aḥmed Ḳuddūsī *ḳaddesa'llāhü esrārehū*[73] ḥażretleriniñ yārū-yı himmet-i rūḥāniyyet-i mürşidāneleri ṣemeresi olaraḳ deryūze-ger-i derīçe-i ʿirfān u hüner olan bu efḳar-ı kesīr-i keṯīrü't-taḳṣīr-i [13] bī-ḳudret ü biżāʿat yaʿnī Adana müftīsi merḥūm Ḥācī İsḥaḳ Efendi ḥafīdi nāʾil-i rütbe-i ḥażret-i şehr-yārī es-Seyyid ʿAbdü'n-nāfiʿ ʿİffet bu vaḳt ʿuzlet ü kürbet ü ẕilletde perīşānī-i ḫāṭır ve ʿacz-i bāhir ile berāber güncīde-i ḫardār-ı imkān u iḳtidār olduġu ḳadar niçe zevāʾid-i pür-fevāʾid ʿilāve ve baʿżı ḥikāyāt-ı nā-maṭbūʿaların ṭayy u terk ü tebdīl ile mānend-i leʾālī-i girān-bahā ḥüsn-i tertīb ü nev-edā üzre naẓm ü telfīfe ṣarf-ı yārā vü iʿtinā ve külliyen gevher-i neṯrden bī-eṯer olmamaḳ emeliyle ẕeyliyesini daḫi iżāfe-i envāʿ-ı teḥaffüf-i müşgīn-riyā-yı neṯr ile dükkānçe-i ʿaṭṭār-āsā ve Nāfiʿü'l-āṯār ve Nev-bāve-i Ṣimārü'l-esmār nāmıyla müsemmā etmişdir ve tehācim-i nāʾiyāt-ı gerdūn-ı dūn-ı ġadr-şiʿār ve ḥarḳat-i firḳat-i birāder ü ʿıyāl ve tebār-ı mūcib-i tevezzüʿ ve müstevcib-i teşettüt-i aḥvāl olup bir zede sāmān ve bir küşte devrān olduġumuz vuḳūʿ bulan ḫabṭ u ḫalel ve zīġ u zelīl-i pür-teşvīşe vesīle-i maʿẕeret ittiḫāẕ olunaraḳ meşşāṭa-i ḫāme-i ẓarfa nigār-ı zülf ḫam-be-ḫam silsile-i suṭūr-ı ʿanberīn ile pīrāye-baḫş-ı ruḫsāre-i ṣāḥāyif olmuşdur, *ve minhü't-tevfīḳ*[74]. **Beyt**

Ḫudāyā āb u reng-i laʿl ü gevhered beyānemrā
Der-i gencīne-i rāz-ı ḥaḳīḳat kun dehānemrā

İbtidā-yı Naẓm-ı Kitāb

Açıl ey ḫāme-i müşgīn-riyā
Eyle taʿṭīr meşām-ı ẓurefā

Ṣadef-i ṭabʿa müdām eyle rükūn
Ondadır niçe leʾālī meknūn

Eyle tezyīn ʿarūs-ı kelimāt
Ola pīrāye mezāyā vü nikāt

Seyr eden kāleñi olsun ḥayrān
Ṭūṭiler medḥiñi ḳılsın destān

Çīn-i Māçīn'de Hümāyūn-fāl nām
Var idi bir şeh ṣāḥib-i ilhām

Ṣāḥib-i fikr ü ḫıred dil-āgāh
Reʾy ü tedbīri Ḫuceste bir şāh

Bir vezīri var idi bī-emṯāl
Fikreti ʿuḳde-küşā-yı eşkāl

Reʾy ü tedbīr ile nām-āver idi
Oña Ḫuceste-reʾy derler idi [14]

[73] *Allah sırlarını mübarek etsin.*
[74] *Başarı ondandır (Allah'tandır).*

O şehen-şāh-ı cihāndār-ı güzīn
Reʾyine ḳāʾil olur idi hemīn

Reʾy-i aġyāra degildi muḥtāc
Ki vezīri idi ṣāḥib-i minhāc

Bir gün ol şāh-ı Sikender-sīret
Ol vezīr ile ederdi ṣoḥbet

Etdi ol ṣāḥib-i ārāya suʾāl
Key vezīrim ʿacabā ḳanḳı ḫuṣāl

Żabṭ-ı mülk ü milele ola temel
Gelmeye salṭanata ẕerre ḫalel

Dedi ey pādşeh-i dānā-dil
Bu iki şeydir onu raʿnā bil

ʿĀrif-i ʿadl ü siyāset olasın
Bunlarıñ şarṭını raʿnā bilesin

Bulmaya salṭanatıñ ẕerre zevāl
Olasın mülk-i beḳāda ḫoş-ḥāl

Fāʾiz-i devlet-i dāreyn olasın
İki ʿālemde selāmet bulasın

Ḥikmet ü maʿdelet olmuşdur esās
Salṭanat dārına ey ḫayru'n-nās

Diḳḳat et vaʿẓına ehl-i ʿameliñ
Nuṣḥunu fiʿle çıḳar ẕī-ḥükmüñ

Tā ki mülküñ ola maʿmūr ābād
Ola ʿadliñle raʿiyyet dil-şād

Nitekim eyledi reʾy Dābşelīm
Ne ki nuṣḥ eyledi Bīdpāy-ı ḥakīm

Ol naṣīḥatde olup rāsiḫ-dem
Görmedi renciş ü ekdār u elem

Sürmüşdü niçe yıl salṭanatı
Mülküne basṭ ederek maʿdeleti

Ḫayr ile nāmını etdi ibḳā
Ḥaşre dek oldu sezā-yı iṭrā

Çün vezīr eyledi itmām-ı kelām
Söyleyip pendini ber-vech-i merām

Bīdpāy ile şeh-i Dābşelīm

Ḫaberin gūş edicek şāh-ı kerīm

Dedi bu ʿuḳde-i dildir niçe sāl
Çün işitmişdim anı bi'l-icmāl

Bulmadım rāzların keşf edecek
Ḳıṣṣa-i nādiresin vaṣf edecek

Şimdi cezm oldu ki ey dānā-dil
Ḥall olur ẕātıñ ile bu müşkil

Bir eṣer aḫẕi ümīdim zīrā
Ḳıṣṣadan ḥiṣṣe demişler ḥükemā

Gūş edip emri vezīr oldu mücīb
Ṭoġrusu nādir olur böyle firīb

Pür-belāġat ederek basṭ-ı maḳāl
Eyledi şāhı rehīn-i āmāl

Ne şekerler yidi ol ṭūṭi-dehen
Etdi ol ḳıṣṣayı bir zülf-i resen [15]

Evvelā medḥine cūyān oldu
Ḫayr-ı edʿiyeye būyān oldu

Dedi ey şāh-ı ʿadālet-pīrā
V'ey şehen-şāh-ı ḫilāfet-ārā

Şevket ü ʿömrüñü Ḥaḳ ede füzūn
Heme emālike etsin maḳrūn

Şöyle naḳl eyledi kim baʿżı ruvāt
Ṭūṭiyān-ı şekeristān-ı nikāt

Hind sevādında var idi bir şāh
Mālik-i milket ü ṭabʿ-ı āgāh

Reʾy-i Dābşelīm ile nām-āver
Dāver-i ʿāli-güher ʿadl-efser

Maʿni-i ismi demek şāh-ı ʿaẕīm
Ṣāḥib-i reʾy idi ol şāh-ı kerīm

Ehl-i ḥikmet o zamān vāfir idi
Cümlesi meclisine ḥāżır idi

Onlarıñ reʾyi ile ʿāmil idi
Böyle bir pādşeh-i ʿāḳil idi

Yād iderler idi ḫulḳ-ı ḥaseni
Ekṣeri ḥaṣr edip anda suḫanı

Bir gün īrād-ı meḥāsinde iken
Baḫṣ-i envāʿ-ı eḥāsinde iken

Ṣoḥbet-i cūda olup cerr-i kelām
Verdiler vaṣf-ı seḫāya endām

Cūddur ḥātemi nām-āver eden
Bermekī ḳadrini hem ber-ter eden

Bāḳidir ʿaleme çün nām-ı seḫā
Ṣatın al nāmuñı ḳıl beẕl-i ʿaṭā

Çürümezmiş dediler cism-i kerīm
Ṣāḥib-i cūda budur luṭf-ı ʿaẕīm

Esḫıyā beẕl-i ʿaṭāyā eyler
Dāʾimā ḳadrini aʿlā eyler

Buḫldur aḳbaḥ-ı efʿāl-i ʿibād
Ḥırṣ ile kendiyi eyler ber-bād

Ḥükemā cümlesi yek-dil bir bir
Olucaḳ midḥat-i cūd-ı muḫbir

Feyż-i ilhām ile o şāh-ı cevād
Etdi iḥṣān u ʿaṭāyı iʿdād

Ḫalḳı cemʿ eyleyip anda derḥāl
Eyledi niçe ḫazāʾin ibẕāl

Eyleyip şarṭ-ı cevādı itmām
Etdi taḥṣīl-i rıżā-yı ʿallām

O gece vāḳıʿasında bir pīr
Gördü mānende-i ḫūrşīd-i münīr

Dedi kim eylediğiñ beẕl ü ʿaṭā
Oldu maḳbūl ḥużūr-ı Mevlā

Olucaḳ ḫᵛābdan ey şeh bīdār
Cebel-i Şarḳī'ye tīz ol reftār

Göresin anda ʿacībü'l-aḥvāl
Olasın nāʾil-i genc-i āmāl [16]

Bu beşāret ile oldu bīdār
Müjde-i ġayb ile oldu huşyār

Der-ʿaḳeb ʿazm-i reh-i kūh etdi
Dāmen-i kūhda ġāra yetdi

Gördü müstaġraḳ-ı nūr olmuş ġār

Onda bir pīr oturur pür-envār

Etdiler ülfet ü ṣoḥbet vāfir
Celb-i himmet ile bāṭın ẓāhir

Dedi ol pīr kelimāt-ı maḳrūn
Bunda var cevher ü naḳd-i medfūn

Pederimden baña mevrūṯ ammā
Yoḳ luzūmu saña etdim ihdā

Ḳıl ḳabūlüñle bu pīri mesrūr
Ḥażret-i Ḥaḳ seni etsin maḥbūr

Der-ʿaḳeb ḫufr ile ol meʾvāyı
Buldular medfen-i bī-hemtāyı

Maḫzen-i cevher ü naḳd-i mevfūr
Bir ḥarīr üzre daḫi çend süṭūr

Geldi rüʾyāsı ẓuhūra ʿaynen
Ḳıldı aḥlāmını Mevlā ḥaḳḳan

Rāz-ı rüʾyāyı hemān ḳıldı ʿayān
Eyledi pīre vuḳūʿātı beyān

Oḳuyup ḥaṭṭ-ı ḥarīri ol şāh
Oldu gencīne-i nuṣḥa āgāh

Şāh Ḫūşeng anı etmiş işʿār
Vażʿ edip anda nuḳūd-ı bisyār

Şöyle yazmış oña ol şāh-ı kerīm
Key şeh-i reʾy şehen-şāh-ı feḫīm

Bunda defn eylemişiz naḳd-i vefīr
Daḫi çend saṭr-ı naṣāyiḥ taḥrīr

Ḥaḳ naṣīb etse gerek sen rāya
Etdi ilhām onu bu ednāya

O veṣāyā ki olunmuş işʿār
Yed ḥesābıyla olur istiẓhār

Olasın cümlesi ile ʿāmil
Ede Ḥaḳ cümle menāya vāṣıl

Görmeye salṭanatıñ ẕerre zevāl
Gelmeye ḳalbiñe ʿālemde melāl

İʿtimād etme ṣaḳın nemmāma
Müfsidiñ işini ver itmāma

Müttefiḳ ola ḳulūb-ı erkān
Düşmeniñ luṭfuna bend etme miyān

Eldeki maṭlabı żāyiʿ etme
Rāh-ı taʿcīl ü şitāba gitme

Eyle tedbīr-i umūra diḳḳat
Etme aʿdāya ṣaḳın emniyyet

Ẕātıña eyleyerek ʿafvı şiʿār
Kimseye eyleme renc ü āzār

Nā-mülāyim işe etme reftār
Māye-i ẕātıñ ola ḥilm ü vaḳār [17]

Ḳurenāyı ede gör şaḫṣ-ı emīn
Rāżı ol her ne ḳażā ola ḳarīn

Vardı on dörde veṣāyā kāmil
Dāʾimā bunlar ile ol ʿāmil

Her biriçün bulunur efsāne
Baḫş eder ḥiṣṣe dil-i insāna

İster iseñ onu ḥāṣıl ḳılasın
ʿĀzim-i kūh-ı Serendīb olasın

Onda var çünki Ḥakīm-i Bīdpā
Cümle destānı o eyler inbā

Oḳuyup cümlesini Dābşelīm
Etdi bir bendeye mülkü teslīm

Kendisi ʿazm-i Serendīb etdi
Sāʿat-i saʿdda pīre yetdi

Etdi Ḥaḳ ḥüsn-i mülāḳātı naṣīb
Gördü ol pīrde pek ṭarz-ı ʿacīb

Söyledi ḳıṣṣa-i ḫᵛāb u genci
Sebeb-i terk ü diyār u renci

Eyledi şāha Birehmen taḥsīn
Etdi efsāne-i pendi telḳīn

Yād edip her birine bir destān
Ḳıldı daʿvāya bedīhī burhān

Anları dür gibi hep naẓm edelim
Ṭūṭi-i ṭabʿa şeker çignedelim

Yazalım niçe zevāʾid onda

Fehm olur dürlü fevāʾid onda

Niçe fesāneler işʿār edelim
Ḳalb-i ḫ̬ābīdeyi huşyār edelim

Bu da bizden ola devrāna eṣer
Ola raḥmet ile yāda rehber

Der-İḥtirāz ez-Nifāḳ-ı Nemīmkār u Ġammāz

Ḳāla'llāhü teʿālā in cāʾeküm fāsıḳun bi-nebeʾin fetebeyyenū[75]
Ḳāle aleyhi's-selām ennemīmetü ve'ş-şetīmetü ve'l-ḥamiyyetü fi'n-nāri lā yectemiʿanne fī ṣadri mü'minin[76].

Ġamz eder ise birin ehl-i nifāḳ
Yaʿni bir ṣaḫṣ-ı ḳabīḥü'l-aḫlāḳ

Eyle taḥḳīḳ ü taḥarrī bisyār
Mevāḳıʿ her ne ise ḳıl iẓhār

İʿtimād eyleyerek nemmāma
Germ-i taʿcīle sebeb āṣāma

Dāʾimā ṣabr u teʾennī eyle
Ḥaḳḳı taḥṣīle temennī eyle

El sözi ile teʿaddī etme
Bī-sebeb ġadre taṣaddī etme

Ṣoñradan ḥayf u nedāmet ne müfīd
Ādemi nādim eder ṭabʿ-ı ḥadīd

Bā-ḫ̬uṣūṣ kim ḳıranā-yı ṣāhī
Ḥased eyler oña yemde māhī [18]

Onlarıñ ʿarżını naḳż etmek için
Kendiyi maẓhar-ı feyż etmek için

Ne fesādlar ḳoparır ehl-i ḥased
Oñmaz onlar daḫ̬i dünyāda ebed

Ḫ̬āṭır-ı pādşehi taġyīre
Çalışırlar niçe bed-tedbīre

Eyle bir kerre tevārīḫ̬e naẓar
Ġamz-ı erbāb-ı ḥasedle ekṣer

Dökülüp nā-be-maḥal çoḳ ḳanlar
Bī-sebeb gitdi bedenden cānlar

[75] *Herhangi bir fâsık size bir haber getirecek olursa onu iyice tahkik edin (Hucurât 6).*
[76] *İftira, küfür, arkadaşa kötülük cehennemdedir. Bunlar mü'nin sadrında toplanmaz.*

Aṣdıḳā-yı vükelā-yı devlet
Oldu siper-i sihām-ı nekbet

Her ne söylense onuñ aṣlına yet
Ṣoḥbet-i ehl-i ġarażdan ḥaẕer et

İşte bu ḳıṣṣa burada burhān
Eylemiş onu Birehmen ityān

Ḥikāye

Söyle ey kilk-i hezār-ʿirfān
Öyle bir ḳıṣṣa ki olsun burhān

Bir bāzirgān var imiş dānā-dil
Ṣāḥib-i ʿaḳl u tevānger kāmil

Rehber olmuşdu oña rīş-i sefīd
Emr-i rıḥlet idi ḥālinde bedīd

Getirip mergden ol pīre selām
Püşt-i ḫam ʿazme ederdi ibrām

Nezdine daʿvet edip ferzendin
Aldı āġūşuna ol dilbendin

Evvelā dīn ü diyānetde hezār
Eyledi nuṣḥ u veṣāyā bisyār

Dedi hüm eyle ticāretle sefer
Ḫıżr-ı tevfīḳ ola dāʾim rehber

Eyledi onuñ ile ḫatm-i kelām
Ḳıldı hem vaḳt-i ḥayātı itmām

Gitdi ʿuḳbāya o pīr-i ẕī-māl
Ḳaldı ferzendine çoḳ māl-i ḥelāl

Etdi icrā-yı veṣāyā-yı peder
Eyledi rāh-ı ticāretde sefer

Zīr-i bārında iki gāv var idi
Oña Şeterbe Meterbe dir idi

Geldi bir cāde Şeterbe'ye fütūr
Nā-müyesser olup ol yerden ʿubūr

Murġzār idi o meʿvā-yı tuḥaf
Buldu maṭlūbu gibi āb u ʿalef

Tek ü tenhā ederek raʿy u çerā
Dāʾimā ẕevḳ ile bī-çūn u çirā

Gün-be-gün ḳuvveti oldu müzdād
Ḫāne-i cismini etdi ābād

Eyleyip gāhi bülend-i āvāz
Baḫş ederdi hirās u ifzāz [19]

Heybet-i bāngi verirdi dehşet
Getirir idi ḳulūba riḳḳat

Var imiş onda meger şāh-ı sibāʿ
Ṣāḥib-i şevket ü encüm-itbāʿ

Nāmına derler idi şīr-i jiyān
Bendesi idi cemīʿ -ı ḥayvān

Ẓann eder idi o şīr-i maġrūr
Yoḳdur emṣāli onuñ ṣāḥib-i zūr

Görmeyip gāvı velākin deyyār
Etmemişdi onu ʿömründe şikār

Daḫi āvāzı da mesmūʿ ı degil
Her şeyiñ cehli bu gūnā müşkil

Çünki gāvuñ işidip āvāzın
Şiddet-i naʿ ra-i pür-efzāzın

Heybet-i naʿ raya ḥayrān oldu
Bīm-i cān ile hirāsān oldu

Yaḳdı kānūn-ı dilin nār-ı hirās
Etmedi līki vuḥūṣa iḥsās

Eyledi sedd-i der-i seyr ü şikār
İnzivā oldu ṭarīḳ-ı muḫtār

Oña ḫıdmetde idi iki şeġāl
Birisi Dimne denir Türkçe çaḳal

Digeri idi Kelīle yaʿ nī
Tilkidir ister iseñ ger maʿ nā

İkisi daḫi zekāda maʿ rūf
Onlarıñ ṭabʿ u dehāsı mevṣūf

Dimne'ye oldu ki bāhir iḥsās
Görünür şīrde āṣār-ı hirās

Tilkiye eyledi bu ḥāli suʾāl
Dedi var şīrde aṭvār-ı melāl

Vardır āṣār-ı melālet onda

Ḳalmadı nūr-ı beşāşet onda

İşidip dedi Kelīle bu maḳāl
Ḫāric-i ṭavr-ı edeb bu ne suʾāl

Ġaraż-ı basṭ-ı suʾāl-i aḥvāl
Taḳye ḳapmaḳ ise bu emr muḥāl

Bu sebeb ile taḳarrübse murād
Olamazsın bu emelde dil-şād

Eldeki niʿmetiñe şükr eyle
Senden ednālarıñı fikr eyle

Eldeki niʿmete şükr etmeyerek
Niçeler bulmadı bir loḳma etmek[77]

Ḳāniʿ-i ḫıdmet ü niʿmet olalım
Tā ki āsāyiş ü rāḥat bulalım

Dimne çün oldu bu pendi sāmiʿ
Olmadı oña velākin ḳāniʿ

Dedi yār sāde degil ṭuʿme ereb
İntisāb-ı der-i sulṭāna sebeb

Mesned-i ʿāliye olmaḳ vāṣıl
Daḫi aḳṣā-yı menāya nāʾil **[20]**

Herkesiñ bunda olup dil-ḫᵛāhı
Ṭutdu her biri münāsib rāhı

İsterim ben de bu taḳrībe sebeb
Olayım vāṣıl-ı aḳṣā-yı ereb

Gerçi yoḳ ehl-i merātibde beḳā
İʿtibārı var onuñ gül-āsā

Pāydār olmadadır ṭabʿ-ı denī
Ḫār ile bir dutar erbābı onu

Çün Kelīle işidip bu suḫanı
Keşf edip ġonce-mişāli deheni

Dedi ey dāder-i vālā-güherim
Deheni mecmaʿ-ı şīr ü şekerim

Suḫanıñ gerçi sezā-yı ıṭrā
Her şey erbābına nisbet ammā

[77] Bu mısraın vezni bozuktur.

Mesned ü manṣıba lāzım erbāb
Her şeye verdi Ḫudā bir esbāb

Şeref-i aṣl u nesebdir elzem
Bā-kemālātı ola tuġ u ʿalem

İkisinden daḫi biz reh-yābız
Manṣıb u mesnede bī-erbābız

Sözünü etmedi Dimne teslīm
Ne ḳadar etdi Kelīle tefhīm

Dedi mesnedde neseb zāʾiddir
Bundaki fikr ü suḫan fāsiddir

ʿAḳl u ʿirfān u kiyāset elbet
Neseb ü fażla muḳaddem ḫaṣlet

Var iken bende bu hūş-ı kāmil
Olmaḳ işden mi menāya vāṣıl

Böyle pespāye niçe bir ḳalayım
Bir ṭaḳım şaḫṣa niçin pāy olayım

Eyleyip yaʿni taḳarrüb şāha
Giderim ben de bir ʿālī-cāha

Çün Kelīle işidip bu suḫanı
Çāre-i ḳurbete açdı deheni

Dedi yā bāʿiṣ-i ḳurbet ne olur
Ḫāṭır-ı devlete āyā ne gelir

Dedi dergāha varıp pür-tenhā
Sebeb-i ḥüzni edip istinbā

Ne ise bāʿiṣ-i ḥüzn ü ḫaşyet
Olaraḳ vāḳıf-ı nabż-ı ʿillet

Çāre-i defʿini şāyed bulurum
O zamān ḳurba sezā-vār olurum

Çün Kelīle ederek gūş-ı kelām
Bildi kim Dimne eder böyle merām

Menʿine bulmadı çāre ḳaṭʿā
Kār-ger olmadı pendi aṣlā

Dedi çün diñlemediñ ġayrı cevāb
ʿAdd edersin bunu bir rāh-ı ṣavāb

Ḳurb-ı sulṭānda olur niçe ḫaṭar

Dāʾimā eyle umūruñda ḥaẕer **[21]**

Ḫatm olup anda suʾāl ile cevāb
Etdi Dimne reh-i maḳṣūda şitāb

Eyledi nefsine ʿālī-himmet
Etdi dergāha duḫūle cürʾet

Görücek anı dedi şīr-i dilīr
Bir mühim var ise tīz eyle ḫabīr

Bī-icāzet bu duḫūle cürʾet
Vardır elbette oña bir ḥikmet

Dimne çün ehl-i feṣāḥatden idi
Yaʿni ẕī-nuṭḳ-ı belāġatden idi

Naẓm edip dürlü leʾālī-i suḫan
Eyledi ṭabʿını şīriñ rūşen

Eyleyip ṣoḥbet-i şīri izʿāl
Dimne'yi ḳıldı muṣāḥib derḥāl

Bir gün izāde-i aġyār oldu
Şīri āsūde vü tenhā buldu

Sebeb-i ḥüznü edip şīre suʾāl
Dedi şehā ne sebebdir bu melāl

Yine gāv etmiş idi bir āvāz
Şīre ʿarż eyler iken Dimne niyāz

Şīr bir āh-ı ḥazīn çekdi o dem
Dimne'yi eyledi pür-sūz-ı elem

Dedi olʿillet-i ḥüzne āgāh
Ki ẓuhūr etdi bu ṣavt-ı gümrāh

Fehm olur ġayrı bu ṣaḥrāda ḫırām
Ġālibā olmaġa yüz ṭutdu ḥarām

Görmedik kendisin ammā bir ān
Ḳuvvet-i ẕātına ṣavtı burhān

Dedi ey pādşeh-i ẕī-ṣavlet
Bu mudur bāʿiṣ-i bīm ü ḥayret

Ẓāhir-i ṣavta sebeb terk-i diyār
Kār-ıʿāḳil midir eyle efkār

Cüṣṣe vü ṣavta baḳılmaz ḳaṭʿā
Bir mi keyfiyyet-i lafẓ u maʿnā

Emr ü fermānıñ olursa ṣādır
Göreyim ṣāḥib-i ṣavtı bāhir

Olaraḳ vāḳıʿ-ı ḥāle vāḳıf
Ḳuvvet ü himmetini hem ʿārif

İdeyim ṣoñra ḥużūra ʿavdet
ʿĀʾid olsun ḳuluña bu ḫıdmet

Pek mülāyim görünüp bu tedbīr
Verdi ruḫṣat oña ol vech ile şīr

ʿAzm edip gāva yetişdi der-ān
Bildi aḥvālini oldu ḫandān

Bī-tevaḳḳuf edip ʿavdet der-ān
Eyledi gāv idigin ʿarż u beyān

Dedi ger ḳāmet ü ḳaddi bālā
Ṣāḥib-i ṣavt u şikemdir ammā

Ḫūrd u ḫʷāb u ʿalef ü āba müdām
Eylemiş himmetin onda itmām [22]

Bu ḳadar āṯār-ı şecāʿat onda
Görmedim zūra ʿalāmet onda

Emriñ olur ise der-ān gideyim
Anı bir rıbḳa ile bend ideyim

Teng edip bu yeri ol bed-baḫta
Edeyim celb onu pāy-ı taḫta

Şīr bu tebşīre meserret etdi
Daʿvet-i gāva işāret etdi

Dimne-i fitne olup gāva ḳarīn
Eyledi ʿarż-ı maḳālāt-ı bihīn

Sebeb-i maḳdemini etdi suʾāl
Eyledi pürsiş-i ṭabʿ u aḥvāl

Çün Ṣeterbe idi bir ṣāf-nihād
Eyledi mā-vaḳaʿı hep īrād

Sergüzeşti ederek istiknāh
Dimne aḥvāle olunca āgāh

Dedi var ṣāḥibi [bu] murġzāruñ
Pek ḫaṭarşī görünür aṭvāruñ

Ṣāḥib-i ṣavlet ü ḳudret bir şāh

Mālikidir bu yeriñ ol āgāh

Seni daʿvet iderim ol şāha
Dilerim ʿazm edesin dergāha

İnḳıyād üzre olursuñ ʿāzim
Cürmüñ ʿafvına ol hem cāzim

Yoḳ ḫilāf ile olursañ ʿāmil
Fikr et encāmını olma ġāfil

Gāv çün gördü ki n'oldu ḥālet
Bildi kim gitdi serinden devlet

Ġalebe etdi hirās u vaḥşet
Etdi teslīm-i zimām-ı ṭāʿat

Dedi hem ʿafv-ı siyāsetde bāña
ʿAhd ü mīṣāḳıñ olur müstedʿā

Eyleyip Dimne daḫi ḥilf ü yemīn
Eyledi gāvı vesāvisden emīn

Oldular ikisi dergāha revān
Dimne öñce varıp ḳıldı beyān

Geldi gāv eyledi ʿarż-ı ādāb
Yüz sürüp ḫāke miṣāl-i miḥrāb

Etdi ikrām oña ol şīr-i jiyān
ʿAfv u talṭīfine ḳıldı şāyān

Cānına verdi o ān emniyyet
Etdi ber-manṣıb-ı ʿālī-himmet

Luṭf-ı şāh ile olunca mükrem
Gāv daḫi eyleyerek şükr-i neʿam

Ḫıdmet-i şāha kemer-bend oldu
Gün-be-gün feyż ü taḳarrüb buldu

Rütbe vü mesnedi oldu müzdād
Ḫāne-i ḫāṭırı oldu ābād

Eyledi ḫıdmete bir rütbe ḳıyām
Cümleniñ fevḳına kesb etdi maḳām **[23]**

Dimne āgāh olaraḳ bu ḥāle
Ḳalmadı ṭāḳati bu aḥvāle

Ḥased ü ḥıḳd ile bī-rāḥat olup
Kendi kesbi ile āzārı bulup

Etdi bu ḥāleti tilkiye beyān
Iżṭırāb u elemin ḳıldı ʿayān

Gāv çirā ġam iken ey yār-ı ḳadīm
Rütbeler verdi oña ṣāh-ı kerīm

Cümle erkāna ser-efrāz oldu
Rüteb ü manṣıb u ʿizzet buldu

Ben ise ḳaṭʿ-ı merātīde iken
Gitdi evvelki maḳāmım elden

Żaʿf-ı reʾyim ile buldum bu ġamı
Sūʾ-i tedbīr ile çekdim elemi

Ṣordu tedbīr nedir bunda hemān
Olaraḳ ẕillet-i gāva pūyān

Rütbesinden onu tenzīl ederim
Emr-i ḳahrın daḫi teshīl ederim

İşidip bunu Kelīle dedi āh
Ḳaṣd-ı fāsidde gezersin eyvāh

Fehm olur cānına ḳaṣd etmişsin
Ṣafḥa-i fikriñe ḳayd etmişsin

Olma ġāfil ki bu ḳaṣd-ı fāsid
Ekṣeri ṣāḥibinedir ʿāʾid

Bu cevāb ile olup ḫatm-i kelām
Yıḳılıp gitdi o yerden nemmām

Bir vaḳit eyledi Dimne ʿuzlet
Tā ki bir gün bularaḳ bir furṣat

Dāḫil-i dergeh-i şāhī oldu
Gözleri ḫūn-ı elemle ṭoldu

Şīr dedi Dimne'ye nerde ḳaldıñ
Yā niçin baḥr-ı hümūma ṭaldıñ

Dedi riḳḳat mi olur bī-ḥikmet
Onu ʿarż etmege lāzım ḫalvet

Ḫalvet etdi o zamān şīr-i dilīr
Dedi tīz ḥādiṣeden eyle ḫabīr

Çünki teʾḫīrde vardır āfet
Ḫaber-i ḥikmetle eyle sürʿat

Dimne çün buldu ṭarīḳ-ı furṣat

Eyledi ġamzına gāvıñ ġayret

Eyledi ẕemmini ber-rütbe beyān
Pür-ġażab oldu o dem şīr-i jiyān

Dedi gitsin oña tīz bir ādem
Defʿ olup gitsin o ḫāʾin bu dem

Dimne çün şīre dedi ey şāhā
Ḳorḳarım eyleye fitne peydā

Onda çün oldu ihānet-i maḫfī
Lāzım icrā-yı siyāset-i maḫfī [24]

Şīr dedi beyyine yoḳ daʿvāya
Nice sürʿat olunur icrāya

Dedi kim Dimne firāset vāfī
Ḳalb-i ṣāfuñ onu fehme kāfī

Celb edip onu ḥużūra şāhā
Naẓar et çeşm-i firāsetle oña

Ḫāʾin elbette telsün (?) eyler
Hem eder pīş ü pes ü rāsta naẓar

Çün ola ḥubş-i ʿaḳīdet ẓāhir
Daḫi āṣār-ı ihānet bāhir

Ol vaḳit verme o bed-kāra mecāl
Eyle icrā-yı siyāset derḥāl

Şīre rāst geldi bu tedbīr-i firīb
Dedi vāḳıʿ da budur reʾy-i muṣīb

Eyleyip böyle firīfte şāhı
Gāva dönderdi o demde rāhı

Gāva ʿarż eyledi şāhıñ ḳaṣdın
Telḫ edip yaʿni dimāġ-ı ḳandin

Bīm-i cāna düşüp ol bī-çāre
Dimne'den istedi reʾy ü çāre

Var mı bu mehlekeye rāh-ı ḫalāṣ
Biliriz ẕātıñı ṣāḥib-iḫlāṣ

Dedi tedbīr ü tedārük bī-sūd
Ḥezme ṣarf eyle müdāmen mechūd

Olma ġāfil varıcaḳ meclisine
Diḳḳat et ḥālet-i ḫışm u kīne

Gāh yatar gāh oturur gāh ḳalḳar
Pençesi ile gehī ḫāki ṭutar

Ki zemīne uraraḳ dünbālin
Bildirir bunlar ile aḥvālin

Eyleyip gāvı firīfte ol ān
Āteş-i laġb ile oldu sūzān

Dimne çün tilkiye geldi şādān
Pür-mesār etdi vuḳūʿātı beyān

Dedi bu emr idi kerşī-i ʿasīr
Oldu bir vefḳ-ı menā böyle yesīr

Çün Kelīle işidip bu ḫaberi
Dedi yār eylediñ emr-i ḫaṭarı

ʿĀḳıbet bunda nedāmet görülür
Şübhesiz renc ü veḫāmet çekilir

Fitnedir nāʾme-i cāy-ı ḫafā
Leʿana'llāhü limen eyḳażahā[78]

Söyledim niçe meḥāzīr-i şedīd
Eyleyip niçe ṣuverle tehdīd

Etmedin her ne denildiyse ḥaẕer
ʿAn-ḳarīb ẓāhir olurdu ḫaṭar

Ḳalmayıp şīrde ṣabra ṭāḳat
Etdi dergāhına gāvı daʿvet

Gāv çün vardı ḥużūr-ı şīre
Ḫavf ile düşmüş idi tedbīre [25]

İki cānibden ʿalāyim ẓāhir
Olıcaḳ oldu ʿadāvet bāhir

Etdiler yek-digere ʿaṭf u hücūm
Gāv bir ḥamlede oldu maʿdūm

Bitirip işini gāvıñ der-ān
Şīrden gitdi lehāb-ı ġażbān

Eṣer-i nedmi nümāyān oldu
Böyle taʿcīle peşīmān oldu

Ṣoñradan fāʾide yoḳdur ẕerre
Ḥayfdehü baʿde ḫarābü'l-Baṣra

[78] *Allah fitneyi uyandırana lanet etsin.*

Gördü kim Dimne olur şīr-i nādim
Tesliyet baḥşine oldu ʿāzim

Dedi aʿdāya nedāmet ne revā
Yaḳışır öyle gürūha bu cezā

Böyle envāʿ-ı tesellī buldu
Tesliyet-baḫş-ı dil-i şīr oldu

Līki gitdikçe nedāmet artar
Etdigi gibi bulur Dimne ḫaṭar

Bāb-ı şānīde olur bu maʿlūm
Maḳṣad oldu bu ḳadarla mefhūm

Başḳa bir ḳıṣṣa da etdim işʿār
Tā ki meşhūd ola ḥazma āṣār

Ḥikāye-i Nādire

Var imiş bir şeh-i şöhret-āmīz
İsm-i pāki idi Sulṭān Pervīz

Vüzerādan idi bir şaḫṣ-ı celīl
Nezd-i şāhīde idi ḳadri nebīl

Mübtelā etdi ġurūra şeyṭān
Ṭāʿat-i şāha olup rūgerdān

Etmek isterdi ʿatv u ʿışyān
Fehm edicek onu nīk-endīşān

Geldiler mefsedetin iʿlāna
Südde-i sāmiye-i sulṭāna

Söyleyip cümle vuḳūʿ-ı ḥāli
Etdiler ḳaydına istiʿcāli

Olmasın böyle ḥuṣūṣa ihmāl
Sāridir sāʾire bu dāʾ-i ʿużāl

Görünür şimdi eger şeyʾ-i yesīr
Giderek defʿ i olur emr-i ʿasīr

Bildi ger şāh-ı güzīn-i dānā
Bī-ġarażdır kelimāt-ı vükelā

Līki ṣabr eyledi icrāsında
Rāh-ı ıṣlāḥa olup cūyende

Dedi yarın ol cemʿ-i erkān
Celb olup anda hem ol bī-iẕʿān

Öyle icrā-yı siyāset olsun
Cümle ḥużżārede ʿibret olsun

Ṭıbḳ-ı fermūde-i şāhī ferdā
Cemʿ olup cümle vekīl-i vüzerā [26]

Taḫt-ı şevketde oturdu Pervīz
Ḳahramānāna mehābet-engīz

Şaḫṣ-ı pür-naḳż-ı ḫabāṣet-aṭvār
Eyledi cāy-ı ḳadīminde ḳarār

Müteraḳḳib idi herkes emre
Vaḳt-i pāşī-i şerār-ı ḳahra

Etdi ol tīre-dile şāh-ı kerīm
Ṣūret-i cehl ile iḥsān-ı ʿaẕīm

Rütbe-i sābıḳasında bālā
Ḳıldı ber-rütbe-i ʿulyāya sezā

Eyledi niçe ʿaṭāyā iḥsān
Ṣurre-i ṭabʿını ḳıldı hemyān

Cümle erkān oña oldu ḫayrān
Oldu ḫayretle göñüller sūzān

Ḳahr u kīn üzre iken dūn-ı efkār
Bü'l-ʿaceb oldu ẓuhūr-ı āṣār

ʿAfv-ı cürmünden onuñ ṣarf-ı naẓar
Oldu bu rütbe ʿaṭāya maẓhar

Vardır elbette buña bir ḥikmet
Sebeb-i ʿafv u ʿaṭāya ʿillet

Oldu müstaġraḳ-ı ḫayret vükelā
Her biri verdi oña bir maʿnā

Dedi ol pādşeh-i devr-endīş
Ġūte-ḫūrān-ı biḥār-ı teşvīş

Sebeb-i ʿafvımı īrād edeyim
Sizi endīşeden āzād edeyim

Dünkü gün ʿarż olunan cümle maḳāl
Vāḳıʿu'l-emre muvāfiḳ aḳvāl

İḳtiżā etdigi şaḫṣ-ı maġrūr
Olmalı bend-i gezendle maḳhūr

Bu cezā oldu mühimm-i devlet

Tā ki miḳdārını bilsin nekbet

Bes ki fikr eyledim āyā ḳanda
Vurmalıdır onu ḳayd u bende

Olmalı öyle ki ber-ḥabs-i medīd
İnfiṣām olmaya ḥaḳḳında bedīd

Ḥiyel ü mekr ile bulmaya rehā
Etmeye reʾy ü tedbīri vefā

Cümle aʿżālarını eyleye bend
Ede her ʿużvuna bir gūne gezend

Buña zencīr ü selāsil olamaz
Ḳayd u ẓāhirle cezāsın bulamaz

Oldu bu rāha ki reʾyim cūyān
Ḳalbdir cümle-i ʿużva sulṭān

Bend eder ḳalbi daḫi luṭf u keşīr
Oña teʾşīr edemez çün tedbīr

Reʾyime tābiʿ olup bī-pervā
Eyledim beste-i zencīr-i ʿaṭā

Tā ki mevcūd ola bu ʿālemde
Olmaya ḳayd-ı cenāndan sāde [27]

Etdiler şöyle rivāyet o ġurūr
Ol ḳadar oldu bu yüzden mesrūr

Bend olup bendelige ez-dil ü cān
Ṣıdḳ ile eyledi sebḳ-ı aḳrān

Ḥazm ile böyle o şāh-ı ʿāḳil
Eyledi ḫāʾini ṣıdḳa vāṣıl

Görmedi renc-i nedāmetden eşer[79]
Böyle efsāneye oldu maẓhar

Der-Beyān-ı Lüzūm-ı Tertīb-i Mecāzāt-ı Erbāb-ı Ġamz u Nifāḳ

Ve cezāʾū seyyiʾetin seyyiʾetün miṣlühā[80]

Mıṣraʿ

Her ki bedī kerd be-coz bed ne-dīd[81]

[79] Bu mısraın vezni bozuktur.
[80] *Ama unutmayın ki haksızlığın karşılığı, yapılan haksızlık kadar olabilir (Şûrâ 40).*
[81] *Tahtanın suda batmamasının hikmeti nedir?*

Ḥiyel ü mekr ile erbāb-ı nifāḳ
Etdirir ādeme emr-i eflāḳ

Etdirip terk-i ṭarīḳ-ı müruʾet
ʿĀḳıbet nādim eder ol nekbet

Olma aʿẕūba kelāma tābiʿ
Reʾy-i ḳāʾil ile olma ḳāniʿ

İttifāḳan ger eder ise ṣudūr
Reʾy-i nemmām ile bir fiʿl-i duḥūr

Oña taʿcīl-i siyāset lāzım
Ehl-i ifsād için ʿibret lāzım

Ḳalmasın etdigi ol bed-kāra
Kendi de uġrasın ol āzāra

Yanmasın nārına başḳa maẓlūm
Öyle bed-kārlar olsun maʿdūm

Olmaz ıṣlāḥ o gibi ehl-i nifāḳ
Cānıñ altında imiş bed-aḫlāḳ

Bulur elbette belāsın nemmām
Ḳıṣṣa-i Dimne olunsun itmām

Tā ki burhān ola bu daʿvāya
Naḳl olunmuş idi sulṭān reʾye

Tekmile-i Ḥikāye-i Dimne

Eyledi çünki Şeterbe rıḥlet
Eyledi Dimne sürūr u ferḥat

Şīr ise nādim-i taʿcīl ü şitāb
Nefsine eyler idi buġż u ʿitāb

Ẕikrini yād ederek bī-rāḥat
Eyleyip cümle sibāʿı daʿvet

Dāʾimā ol şeh-i şīr-i dil-rīş
Gine aḥvāli ederdi teftīş

Daʿvet etmişdi pelengi bir şeb
Ḳıldı dārū-yı tesellīyi ṭaleb

Dedi ey pādşeh-i dānā-dil
Etmez endīşe bu emre ʿāḳil

Etmeli bunda taḥarrī vāfir
Tā ḥaḳīḳat ola ẓāhir bāhir **[28]**

Gāva isnād olunan cümle mevād
Mā-vaḳaʿ ise olur reʾy-i reşād

Yaʿni şāyān-ı mecāzāt olmuş
Kendi fiʿlince cezāsın bulmuş

Emr-i bi'l-ʿaks olur ise raʿnā
Ḳahr-ı şāhīye olur Dimne sezā

Dedi ey muʿtemedim ẕī-ārā
Bunu senden dilerim ḳıl icrā

Müteʿahhid olup onu ḳılan
Rāh-ı taḥḳīḳine hem oldu revān

Mesken-i Dimne'ye ṭoġru gitdi
Ez-ḳażā anda teṣādüf etdi

Tilki Dimne'ye edip baḫş-i dırāz
Eylemişlerdi bu rāza āġāz

Çün peleng eyler idi oña gümān
Oldu tennūre-i ẓannı sūzān

Çün Kelīle der idi gel ey yār
Edelim siz ile ḳaṭʿ-ı iḳrār

Bula gör kendiñe bir başḳa ṣadīḳ
Kimi ister iseñ ol oña refīḳ

Oldu vācib bize çün ḳaṭʿ-ı vedād
Ḳayd-ı iḫlāṣdan eyle āzād

Bī-sebeb gāva ihānet etdiñ
Şāhı ber-sūz-ı nedāmet etdiñ

Şāha bed-ʿahdligi etdiñ kirdār
Eylediñ renc-i derūna dūçār

Çün cezā cins-i ʿameldir elbet
Başıña gelse ger gider nekbet

Ehl-i dīvāne olursa bu ʿayān
Seni elbette ederler bī-cān

Ġayrı hem-ḫāneligim oldu muḥāl
Böyledir işte birāder aḥvāl

İşidip Dimne dedi ey dāder
Gelmesin ḫāṭıra bu emr-i ḫaṭar

Gāv için terk olunur mı hīç yār

Çün geçen geçdi ne lāzım tekrār

Açdı ebvāb-ı fütūḥu Mevlā
Ḳıl meserret ki ʿadū buldu fenā

Çün Kelīle dedi ey nā-bīnā
Bu ḳabāḥat ile böyle ḥālā

Ḫātırıñ bezm-i ferāġatde gezer
Neşʾe vü şevḳ-ı meserretde gezer

Söyledi Dimne ki ey merd-i dilīr
Bulunur mu buña hergiz tedbīr

Tābiʿ-i ḥırṣ-ı maḳāṣid oldum
Bāʿiṣ-i fiʿl-i mefāsid oldum

Şübhesiz bunda şeʾāmet vardır
Başa elbette bir āfet vardır

Çün ḫurūc etdi kemāndan bir tīr
Onu ircāʿa olur mu tedbīr **[29]**

Çün peleng gūş edip ol rāzı hemān
Dergeh-i şīre o dem oldu revān

Cümle mesmūʿunu etdi iʿlām
Söyledi vāḳıʿa-i ḥāli tamām

Ḥāl-i keyfiyyet olup şīre ʿayān
Der-ʿaḳeb eyledi emr-i dīvān

Cemʿ olup cümle vezīr ü erkān
Dimne iḥżār olunup hem der-ān

Dimne'ye her ne olunduysa suʾāl
Etdi ilzām ile īrād-ı maḳāl

Çünki taḳrīre idi pek mālik
Reh-i ilzāma olurdu sālik

Etmedi cürmü o meclisde ẓuhūr
Ḳaldı ferdāya bu emr-i maʿsūr

Eyleyip Dimne'yi ḥabs zindān
Gitdi meʾvāsına ehl-i dīvān

İşidip ḥāli Kelīle der-ān
Geldi zindāna edip zār u fiġān

Dedi yārā bu ne keyfiyyetdir
Bu belāya ne sebeb ʿilletdir

Biliriz ḥikmetin ammā ey dil
Onu keşf eylemek oldu müşkil

Bir vaḳit oldu şuʿūrı meslūb
Etdi ḫūrşīd-i ḫıred onda ġurūb

Dedi etdim saña nuṣḥ-ı vāfir
Her ne kim söyledim oldu ẓāhir

Dimne keşf eyleyip anda yine rāz
Eyledi baḥṣ-i güẕeşte āġāz

Dedi nuṣḥ eylediñ ammā bisyār
Kār-ger olmadı ḳalbe deyyār

Ḥubb-ı cāh ile gelip ḥırṣ u ḥased
Beni döndürmez idi bundan ebed

Cümlesin nefsim edip anda ḳabūl
ʿĀḳıbet oldu bu zindāna vuṣūl

Çün Kelīle dedi ey ġam-dīde
Reʾyiñiz var mı rehā-yı ḳayda

Dedi efkārımı tekṣīr ederim
Ḥīle vü mekr ile tedbīr ederim

Nuṣḥ edip dedi Kelīle ey yār
Bunu ketm eyleme eyle iḳrār

Bāʿiṣ-i maġfiret olsun bārī
Başḳa tedbīre çalışma ġayrī

Dedi tedbīr iderim tā-be-ṣabāḥ
Bulunur belki diger rāh-ı necāḥ

Dimne çün eyledi rāzın ismāʿ
Etdiler birbirine anda vedāʿ

Var imiş anda meger bir maḥbūs
İşidip cümle kelāmı menḥūs

Geçdi gūyā yedine bir niʿmet
Ṣaḳladı cānı gibi ol nekbet **[30]**

Çün ṣabāḥ oldu bütün erkāna
Gitdi daʿvetçileri dīvāna

ʿAḳd olunduġu gibi çün dīvān
Celb olundu yine Dimne der-ān

Dedi kim meclise ḳāżiyü'l-ḳużāt

Bunda lāzım görünür çün iṣbāt

Şāhidin etmeli ḥāli inbā
Ḥükm-i şerʿīye ola tā mebnā

Der-ʿaḳeb ḳıldı peleng basṭ-ı maḳāl
Etdi maḥbūsda şehādet derḥāl

Etdiler ḥükm-i ḳışāşı icrā
Emr-i şāhīye olup ʿaṭf-ı cezā

Atdılar kūşe-i zindāna onu
ʿAṭş u cūʿ ile açıldı deheni

Yeri zindān-ı cehennem oldu
Etdigi gibi cezāsın buldu

Der-Beyān-ı Fevā'id-i İttiḥād u Muḥabbet

Ḳāle ʿaleyhi's-selām: El-müteḥābūne fi'llāhi ʿalā kirāsī min yāḳūtin ḥavle'l-ʿarşi[82].
Ḳāle'llāhü teʿālā: Ḥıḳḳatü muḥabbeti ʿalā'l-müteḥābīne eẓallühüm fī ẓılli'l-ʿarşi yevme'l-ḳıyāmeti yevme lā ẓılle'l-uẓlā[83].

Çün muḥabbet sebeb-i rāḥat-ı rūḥ
Mebdeʾ-i sebl-i füyūżāt-ı fütūḥ

Bulunur onda fevāʾid-i bisyār
Görünür nefʿine pek çoḳ āṣār

Etmedik onları bunda imlā
ʿAḳl ile fehm olunur hep zīrā

Bī-ġaraż olmalıdır ḥubb-ı derūn
Li-ġaraż çünki zevāle maḳrūn

İkidir mertebe-i cāh-ı ḥıbāb
Oldu mādūnı onuñ naḳş-ı ber-āb

Birisidir ġaraż-ı şerʿe menūṭ
O da taḥṣīl-i rıżāya merbūṭ

Meṣelā ṣāḥib-i ālāya velā
Olmalı etdigiçün celb-i rıżā

Gözedip yaʿni rıżā-yı Mevlā
Verir erbābına her demler ʿaṭā

Böyle mıʿṭāya olan ḥubb-ı derūn

[82] *Birbirini Allah için sevenler arşın etrafında yakuttan kürsüler üzerine oturacaklardır.*
[83] *Allah birbirini sevenler üzerine hak olur, onları arşın gölgesinde Allah'tan başka hiçbir gölgenin bulunmadığı gün, kıyamet gününde gölgelendirir.*

Olmasa celb-i menāfiʿ maḳrūn

Ḥubb-ı ḫālişdir o daḫi ammā
Baḥşimiz onda degildir dānā

Rütbe-i şāniyedir çün maḳṣūḍ
Onda iġrāż u sebebdir mefḳūd

Ṣāf olup olma jengār-ı ġaraż
Dünyevī uḫrevi ümmīd-i ʿivaż

Bu da çend rütbe imiş ey ʿāḳil
Var ise ehli onuñ ol vāṣıl

Dostunu nefsine eyler taḳdīm
Kāfe-i mülkünü eyler teslīm **[31]**

Bir de her şeyde ṭutar dostu şerīk
Bes ki şerʿ eyleye menʿ-i teşrīk

Ḫāne vü esb ü libās u ḫuddām
Kāfe-i mā-melek ü zerḳ u ṭaʿām

Olmaya yanlarında teklīf
Bu benim bu da seniñle taʿrīf

Māl degil belki fidā-yı cāna
İḳtiżāsında gele meydāna

Sūʾ-i ẓann etmemeli iḫvāna
Belki bīgāne olan insāna

Açmalı daḫi cenāḥ-ı taʿẓīm
Eyleyip ferş-i ʿıẕār-ı tekrīm

Rütbe-i ḥubba ile anı ḫabīr
Eyleyip ṭarz-ı edeble taʿbīr

Etmeli ḫāline dāʾim diḳḳat
Olmasın żīḳ-ı maʿāş u kürbet

Cümlesinden hele budur elzem
Yek-diger üstünedir ḥaḳḳ-ı ehem

Eylese ʿazm-i seferle īmā
Eyleme onda tereddüd ḳaṭʿā

Ẕemm eder ise ṣadīḳı ẕemmām
Ḳıl ṣıyānet ile ʿarżın itmām

Etme menfūru olan nām ile yād
Şükr inʿāmını eyle taʿdād

ʿAfv-ı zillet ile eyle tevḳīr
Her ne rütbesini etse taḥḳīr

Onda olduḳça tehāvün ẓāhir
Nefse ʿöẕr eyleyerek ol ṣāyir

Ger olursañ oña ẕerre muġber
Sen şeḳāvetde olursun rehber

Cürm eder ise ḥuḳūḳa dāʾir
Menʿ edip ḳıl oña nuṣḥ-ı vāfir

Kār-ger olmaz ise pend ü cevāb
İki yol yazdı oña ehl-i ṣavāb

Ṣoḥbeti ḳaṭʿ ile etdi īmā
Ḥażret-i nādire gör budur rā

Etmedi terki ebū ẕer tercīḥ
Cürm ile ülfet olunmaz teşrīḥ

Çünki ṣoḥbetde eṣerdir bāhir
Refte refte oña nuṣḥ et vāfir

Ede gör ṣabr ile her dem irşād
Belki Ḥaḳ eyleye şāyān-ı reşād

Yaʿni dost eylemelidir peydā
Līki bu rütbede olsun zīrā

Ṣopalu ẕāci denir sāʾirine
Baḳma dostum diyeniñ ẓāhirine

Vaḳt-i iḳbāl ile edbārı hemān
Dost olan dutmalıdır çün seyān

Böyle ṣādıḳları dāʾim ara bul
Gerçi bu vaḳte göre pek müşkil **[32]**

Vaḳt-i devletde getir onu ele
Onu cevher gibi dāʾim ṣaḳla

Vaḳt-i edbārda çün püştībān
Ḳuvvetü'ẓ-ẓahr olur elbet iḫvān

Bunda bir ḳıṣṣa demiş Dābşelīm
Evvelā eyleyip onu terḳīm

Baʿdehü baʿżı ḥikāyāt-ı laṭīf
Eyledim dür gibi naẓm u terdīf

Ḥikāye

Söyle ey kilk-i sütūde-sīret
Ola daʿvā-yı muḥabbet müṩbet

Semt-i Keşmīr'de bir ṣaḥrāda
[Ki] ḫucestān-ı feraḥ-efzāda

Zāġ ile mūş u keşef bir āhū
Geşt edip niçe zamānlar hersū

Murġzārı edinip cümle vaṭan
Ḥubb u ḫulletle edip ẕevḳ u suḫan

Geçirip luʿbet ile eyyāmı
Daḫi bir yerde edip iṭʿāmı

Ḥāṣılı böyle edip ülfet-i tām
Bir yere cemʿ olaraḳ rūz u meşām

Zāġ ile mūş u keşef ber-muʿtād
Geldiler cāy-ı ḳadīme dil-şād

Gelmedi vaḳti geçirdi āhū
Dediler yek-digere kim yā hū

Ne sebeble ʿacabā gelmedi yār
Cümlesi eyledi teftīş-i kenār

Bulmayıp zāġa recā eylediler
Onu vicdāni menā eylediler

Mūcib-i ḥüzn olup onlara bu ḥāl
Açdı zāġ onda hemān per ü bāl

Gördü bir dāma giriftār olmuş
Bīm-i cān ile dil-āzār olmuş

Etdi yārāna onu zāġ iḫbār
Cümlesi etdi o semte reftār

Mūşa bu ḫıdmet olunca taḥmīl
Etdi dendān ile dāmı taḥlīl

Ẓāhir olmuşdu ġubār-ı ṣayyād
Olmadan vāṣıl oña ol bī-dād

Mūş çün ḫıdmeti ḳıldı itmām
Ḳalmadı bāʿiṩ-i teslīm-i zamān

Ṣıçrayıp āhū o dem oldu revān
Zāġ uçup mūş daḫi oldu pinhān

Bes keşef ḳaldı o yerde ḥayrān
Uçmaġa ḳaçmaġa yoḳ tāb u tüvān

Dāmı çün gördü kesilmiş ṣayyād
Oldu bu ḥālete ġāyet nā-şād

ʿAcabā kimden olupdur bu diyü
Naẓar eyler iken anda hersū **[33]**

Keşefi gördü o dem ol bī-dād
Dedi boş gitmegi ṣınf-ı ṣayyād

Nā-mübārek diyü ʿadd eylerler
Şimdilik ṭorbamıza bu da yeter

Girdi çün ṭorbaya ol bī-çāre
Aradılar oña iḫvān çāre

Dediler cümle-i yārān bir bir
Edelim her birimiz bir tedbīr

Müş dedi ḫāṭırıma etdi ḫuṭūr
Kim ede āhū o ṣayyādı ʿubūr

Gösterip kendimiz mecrūḥ-emṣāl
Çünki meşhūd ola ṣayyād bu ḥāl

Bıraḳıp ṭorbayı reftār eyler
Ṣayd için sürʿat-i bisyār eyler

Sen hemān uġruna lengān lengān
Ṭamaʿın kesme ol āheste revān

Belki bu ṭarz ile ḳurtula refīḳ
Dediler cümlesi bu reʾy-i ḥaḳīḳ

Oldu bu reʾy ile āhū pūyān
Çünki ṣayyād onu gördü der-ān

Bıraġıp torbayı ʿazm etdi oña
Müş gelip ṭorbayı kesdi bu yaña

Çün keşef ḳurtulup ʿazm etdi o ān
Oldu bir mecmaʿ-ı āb içre nihān

Āhudan ʿāciz olup çün ṣayyād
Torbasın almaġa geldi nā-şād

Keşefi bulmadı oldu ḥayrān
Bü'l-ʿaceb ḥāl ile oldu tersān

Ḫavf edip nefsine eylerdi beyān

Ki perī meskeni ẓannum bu mekān

Ġūller ḫʷāb-gehidir yāḫūd
Oldu bu ḥāl o sebebden meşhūd

Gelmeyip bir daḫi bu ṣaḥrāya
Hem vaṣıyyet edeyim dünyāya

Etdi ṣayyād o maḥalden rıḥlet
Etdi yārān-ı vefā cemʿiyyet

Şükr edip Ḥaḳḳ'a emīn ü sālim
Oldular ẕevḳ ile onda ḳāʾim

İttiḥāda sebeb ol mehlekeden
Geçdiler cümlesi bī-renc ü miḥen

Ḳıṣṣa-i digerini yād edelim
Aṣdıḳā sūdını işhād edelim

Ḥikāye-i Diger

Sünnilerden birisi Īrān'da
Sākin olmuş idi bir dükkānda

Rāfiżīden biri hem-sāye idi
Sebb-i aṣḥāb eder idi o gidī

Her ṣabāḥ eylese dükkānı küşād
Sebb-i aṣḥābı ederdi īrād **[34]**

Ehl-i īmāna yaḳışmaz bu ḥāl
Ehl-i İslām'a verir renc ü melāl

Buña ṭāḳat getirir mi müʾmin
Bunu kāfir daḫi itmez ḫāʾin

Ḥāṣılı Sünni görüp bu ḥāli
Ṭutuşup ġayret ile eẕyāli

Her ṣabāḥ Sünni edip hem muʿtād
Ḥasan-ı Kāşi'ye seby-i īrād

Güç gelip bu daḫi ol kerāha
Rāfiżī etdi teşekkī şāha

Dediler eyleye şāyed inkār
Ḥükmü maʿsūr olur etmez iḳrār

Zīr-i dükkāna girip çend ferzend
İşidip eyleyeler renc ü gezend

Etdiler onda bu gūnā tertīb

Çend sipāh oldu ḫafīce tesrīb

Var imiş Sünniye bir yār-ı ṣadīḳ
Eyleyip ḥāl-i vuḳūʿı taḥḳīḳ

Der-ʿaḳeb eyledi bu rāzı ʿayān
Etdi bir ḥīle daḫi oña beyān

Çün ṣabāḥ oldu yine ber-muʿtād
Rāfiżī eyledi dükkānı küşād

Baʿdehū Sünni gelüp dükkāna
Rāfiżīye dedi ferzendāne

Şu bizüm on biñi ver etme cefā
Etme ferdāya atıp ġayrı eẕā

Aḳçeniñ bana lüzūmu der-kār
ʿAvn u teʾḫīre gel etme dūçār

Rāfiżī oldu bu sözden pür hem
Dedi her gün gibi söyle ādem

Dedi Sünnī ki ne sözdür bu söz
İsterim ḥaḳḳımı senden her rūz

Muḫtefīler işidip böyle cevāb
Etdiler Rāfiżiye şemm ü ʿitāb

Olucaḳ şāha bu efsāne beyān
Aldılar on biñi ondan der-ān

Aḳçeyi Sünni alıp buldu sürūr
Rāfiżī ḥabs ile oldu maḳhūr

Müddet-i ḥabsini etdi itmām
Geldi dükkānına ḳıldı ārām

Etdi Sünnī o leʾīme der-ān
Ḥasan-ı Kāşi'ye seby-i ityān

Rāfiżī ben daḫi der idi oña
Ḥabs olup on biñi gitdi zīrā

Bu da āṣār-ı uḫuvvet oldu
Bī-elem naḳd-i vefīri buldu

Geldi bir ḳıṣṣa-i diger bāle
Görmedim rūy-ı cevāz ihmāle

Ḳıṣṣa-i Pür-ḥiṣṣe-i Diger [35]

Var imiş bir melik-i bī-naṣafet

Ẓulmü Ḥaccāc'a edermiş sebḳat

Bir niçe efḳar-ı bī-çārelere
Ġamz edip şāha nifāḳ zümrelerine

Cümlesin ḳatle olundu fermān
Heme ḫalḳ oldu bu ḥāle giryān

Cümlesi cemʿ olucaḳ meydāna
Birisi geldi onuñ merdāne[84]

Dedi sizden ederim istidʿā
Cümleden evvel olam ḳatle sezā

İşidip bunu o şāh-ı aẓlam
Celb edip onu ḥużūruna o dem

Ṣordu ey kimse nedir bu aṭvār
Sāʾir eyler iken nāle vü zār

Söyle bu cürʾetiñ ḥikmetini
Ḫᵛāhiş-i terk-i ḥayāt ʿilletini

Dedi bunlar ki benim iḫvānım
Māye-i rāḥat-ı cism ü cānım

Tā ki evvel edeyim terk-i ḥayāt
O ḳadarca ola iḫvāna necāt

Gūş edip çünki melik bu ḳāli
Etdi taḥsīne sezā bu ḥāli

Cümlesi ʿafv ile pür-nūr-ı sürūr
Etdiler mehlekeden böyle ʿubūr

Ḥāl-i iḫvāna münāsib diger
Yazdı bir ḳıṣṣa-i nev-kilk-i ʿiber

Oldu rāvī-i ʿÖmer bin Ḫaṭṭāb
Rażi-i ʿanhü cenāb-ı vehhāb

Ḥikāye-i Ḥayret-Nümūn-ı Diger

Bir kişi ṭabḥ iderek bir biryān
Etdi bir dostına ihdā der-ān

O daḫi eyleyip ihdā birine
Gönderip ḥāṣılı yek-digerine

Devr edip böyle bütün iḫvānı

[84] Mısranın yanında şu ifade vardır: "Yaʿni Ebu'l-Ḥasan en-Nūrī".

Gezdirip elden ele biryānı

ʿĀḳıbet gördi ki ṣāḥib-i biryān
Eyledi kendiye biryān devrān

Söyledi cümlesine aḥvāli
Etdiler şükre sezā bu ḥāli

Böyledir şarṭ-ı uḫuvvet ammā
Şimdi emṣāli miṣāl-i ʿAnḳā

Der-ʿAdem-cevāz İʿtimād be-Ḫande-rū ve Luṭf-ı Aʿdā

İnne'l-ʿadüvve ve inne ebedī müsālemetün. İẕā raʾā minke yevmen fırṣatün veṣbin.

ʿArż edip gāhi ʿadū ṭavr-ı ḳarīb
Gösterir mekr ile elvān-ı ʿacīb

Dāne bāşī-i temelluḳlar ile
Düşürür ġāfili dām-ı ḥiyele

Ṣıdḳ ile ḫıdmetin eyler itmām
Bulucaḳ furṣat alır elbet kām [36]

Ẓāhiren ṣıdḳını iṣbāt eyler
Vaḳt-i ġaflet gözedir dāma çeker

Etme esrārıña hergiz āgāh
ʿĀḳıbet fāʾide vermez eyvāh

Farażā olsa aṣamm u aʿmā
Yine ṭurdurma ḳapıñda ḳaṭʿā

Gösterir ṣıdḳ ile teslīmiyyet
Gözedir gözleri ammā furṣat

Aġlayıp ʿaczini eyler iẓhār
Merḥamet eyle diyü eyler zār

Ḫalf edip ṣıdḳına eyler īmān
Ḫalfin ammā eder az günde ʿayān

Niçeler düşmeni ışlāḥa hezār
Ṣarf edip saʿy u nüḳūd-ı bisyār

Görmeyip fāʾidesin āḫir kār
Eyledi nefsini nedme dūçār

Düşmeniñ ḥāṣılı şeyṭānlıġına
Ḫıdmet-i ṣıdḳ ile būyānlıġına

İʿtimād etme degildir cāʾiz
Olsa da ṣıdḳına burhān bāriz

Kendi taṣmīm-i ṣadāḳat etse
Ne ḳadar terk-i ʿadāvet etse

Vaḳt-i furṣat yine eyler ġāfil
Düşmen olmaz saña dost el-ḥāṣıl

Bunu iṣbāta eger Dābṣelīm
Etdi bir ḳıṣṣa ve lākin terḳīm

Etdim ben onu bunda manẓūm
ʿAdd edip yaʿni kitāba meṣʾūm

Söyledim ḳıṣṣa-i raʿnā zībā
Yaʿni taḥsīn ü pesende uḫrā

Ḥikāye

Var imiş vaḳt-i selefde bir şīr
Nāmına derler imiş şāh-ı dilīr

Ṣāḥib-i mülk ü şecāʿat şeh idi
Encüm-i şīrde gūyā meh idi

Reʾy ü tedbīr ile meşhūr-ı cihān
Böyle bir nādire-i şīr-i zamān

Vermemiş idi Ḫudā bir evlād
Bu emel ile olurdu nā-şād

Dergeh-i Ḥaḳḳ'a edip ʿarż-ı menā
Yüz sürüp eyledi Mevlā'ya duʿā

Dedi ey pādşeh-i ẕī-iḥsān
Bir beçe eyle bu ʿabde şāyān

Etdi iḥsān oña Ḥaḳ bir ferzend
Şükr edip şīr oña oldu dil-bend

Dediler nāmına Āṣār-ı Duʿā
Daḫi taʿyīn olunup bir lala

Çünki hengām-ı ṭufūlet idi
Māʾil-i dāʾire-i luʿbet idi [37]

İltizām eyleyerek ẕevḳını şīr
Etmedi terbiyetinde tedbīr

Şīre bir ʿillet edip anda ẓuhūr
Cismine ʿārıż olup żaʿf u fütūr

Etdiler dürlü tedābīr ü devā
Oldular ʿacze muḳārin ḥükemā

Maḫleb-i merge giriftār oldu
Yerini mülk-i ʿademde buldu

Bīʿate geldi vekīl ü vüzerā
Geçdi meʾvāsına Āṣār-ı Duʿā

Ṭıfl idi gerçi ve lākin pür-dil
ʿİlm-i şücʿānide ġāyet kāmil

Sürmemiş idi ve lākin devrān
Görmemiş idi şuʾūnāt-ı cihān

Zūr-bāzū ile ġāyet maġrūr
Fikr ile olmamışdı mefṭūr

Sāde-dil sāde-nihād endek-sāl
ʿĀleme ḥükmü ederdi āmāl

Dāyesi idi onuñ çün rūbāh
Hem vezīr etdi anı bī-āgāh

ʿAzl edip yaʿni pelengi der-ān
Etdi bir mülk-i digerde iskān

Ṣordu rūbāha cihānda eyā
Serkeş olmuş bize kim var ʿacabā

O daḫi eyledi nāsı taʿrīf
Ḥüsn-i tedbīr ü zekāsın tavṣīf

Cümle erkānını cemʿ etdi hemān
Bu suʾāli yine etdi ityān

Cümlesi söylediler ʿayn-ı vezīr
Pür-ġażab oldu hemān şīr-i dilīr

İstedi eyleye insāna sefer
Maḥv ide onları tā ser tā ser

Dedi efsānelerin yād edesiz
Cümle aḥvālini īrād edesiz

Dedi üştür ki eyā şāh-ı kerīm
Ṣāḥib-i cüṣṣe iken böyle ʿaẓīm

Bend edip başıma bir ḥabl-i sehīl
Düşme ḥaml ile çün bār-ı ṯaḳīl[85]

Sevḳ ederler beni her aḳṭāra

[85] Bu mısraın vezni bozuktur.

Böyle dūçār olaraḳ āzāra

Ḫavf edip ḫudʿalarından her bār
Ederiz ḫıdmete dāʾim reftār

Ḫırs u pūzīne daḫi etdi ḳıyām
Etdi ikisi daḫi ʿarż-ı merām

Dām ile bizi çekerler bende
Ögredip luʿbet ederler bende

Etdirirler bize luʿb-ı bisyār
Ḳoca ḳarı gibi gāhī reftār [38]

Ḳazanıp aḳçeyi bu sīret ile
Aldadır birbirini luʿbet ile

Ḥāṣılı şerḥ eyle bir bir ḥālin
Her birisi niçe ṣad aḥvālin

Şīr o dem eyledi iʿlān-ı sefer
Nuṣḥ u pend eylemedi ẕerre eṣer

Cemʿ edip niçe vuḥūş-ı bisyār
Sefere eyledi bir gün reftār

Ādemīler işidip bu ḥāli
Meşveret eylediler aḥvāli

Bir dürūdger idi onda ḥāżır
Ḥiyel ü ḫudʿada ġāyet māhir

Dedi yoḳ cemʿ-i cüyūşa ḥācet
Öyle ḥayvāna nedir cemʿiyyet

Ben taʿahhüd ederim ol emri
Edeyim oña ki bir tedbīri

Ola efvāh-ı enāma destān
Ḳala ḥayretde o reʾyimde cihān

Cümle ālātını aldı der-ān
Şīriñ ordūsuna çün oldu revān

Seg onu gördü gelüp verdi ḫaber
Ḳalmadı ordūda ol anda eṣer

Her biri bir ṭarafa etdi firār
Sāde şīr eyledi taḫtında ḳarār

Gördü ol dülgeri bir pīr-i ḥaḳīr
Ġażaba geldi o dem şīr-i dilīr

Dedi kendi yeki bu pīr-i ḥaḳīr
Ne revādır ola ḳahr u tedmīr

Şānıma düşmez onuñla ġavġā
Ḥamle-i şīrde degil çünki sezā

Celb iledir kehene pīri o ān
Ṣordu kim ḳanda gidersin insān

Gösterip rūy-ı meẕellet dülger
Eyledi ḫayr-duʿā-yı bihter

Dedi ey şāh-ı dilīr-i devrān
Ḳuluña geldi pelengden fermān

İşitmiş yapmaġa ʿālī bir taḫt
Böyle emr eylemiş ol sāmī baḫt

Gūş edip bu suḫanı şīr-i zebān
İʿtimād eyleyip ol bī-iẕʿān

Dedi taḫt oldu sezā-yı şāhān
Ne revā taḫtına cülūsu ḳılan

Baña bir ʿāli serīr et īcād
Edeyim ben de seni hem āzād

Der-ʿaḳeb emre icābetle hemān
Oldu inşāsına taḫtıñ bu yan

Resm-i ṣandūḳadur bir taḫt-ı metīn[86]
Yapdı ol ṣāḥib-i efkār-ı zerīn

Getirip onu hemān meydāna
Gezdirip şīri oña şāhāne **[39]**

Vüsʿatin tecrübe için yatdı
Dülger üstüne ḳapaġın atdı

Ḳapayıp eyledi hem ẕi'l-evtād
Ḥabs ile eyledi şīri nā-şād

Girdi ṣandūḳa-i mekre nā-gāh
Eyledi ḥāline şīr ol dem āh

Yabanıñ kelbi diyü hem dülger
Cānına rekz eder idi ekser

Getirip beldede bir meydāna
Atdılar ṣoñra onu zindāna

[86] Bu mısraın vezni bozuktur.

ʿİllet-i cūʿ ile oldu maḳhūr
Ādemī-zādeler oldu mesrūr

İşidip onu gürūh-ı şīrān
Düşdü şeb-lerzeye onlar el-ān

Böyledir mekr-i eʿādī ey dil
Sūʾ-i tedbīr ile olma ġāfil

Der-İḫtirāz Zevāl-i Maṭlūb ki Ḥāṣıl-ı Şidde

Saʿy ile ḥāṣıl olur çün maṭlab
Telef etme onu ihmāle sebeb

Ḥıfẓ edip maḥfaẓa-i diḳḳatle
Olma itlāfa sebeb ġafletle

Saʿy edip emr-i ḥuṣūle vāfir
Nerva olmaya żabṭa ḳādir

Maṭlabıñ ʿusreti vaḳt-i taḥṣīl
Yoḫsa tażyīʿ ü telef emr-i sehīl

Ehl-i manṣıb çalışır bir cāha
Unudur çıḳmadan ol rāha

Seyr eden onu müʾebbed diyerek
Dalḳavuḳlarda maʿāşın yiyerek

Zīr-i destāna eder renc ü eẕā
Gelmeyip ḫāṭırına ʿazl ü cezā

Bāb-ı ʿālīye gelip muḥżırlar
Etdigin meclise hep söylerler

Der-ʿaḳeb ʿazli ederse īcāb
Olur ol posta ile ṭabʿı ḫarāb

Çün ḥesābı olunca rüʾyet[87]
Görünür yüz biñe ṭoġru ẕimmet

O zamān başa gelir hūş ammā
Fāʾide var mı o vaḳt oldu hebā

Gelir İstanbul'a ḫacl ü nādim
Henūz olmaḳsızın o da ḳāʾim

Der-ʿaḳeb meclise olur iḥżār
Ol vaḳit ola muʿīni Ġaffār

[87] Bu mısraın vezni bozuktur.

Aḳçesini daḫi ṣarrāf ister
Onda ḫarçlıḳ denilen şey ne gezer

Yine bir manṣıb olunsa iḥsān
Ḥāl-i sābıḳların eyler nisyān

Böyledir cümle cihānıñ ḥāli
Gelmez efkāra geçen aḥvāli **[40]**

Tā ki aḥvāline edip diḳḳat
Ola maḥrūsı zamān-ı devlet

Seng-püşt ile daḫi pūzīne
Ḳıṣṣası etdi vefā burhāna

Ḥikāye-i ʿİbret-nümā

Ḳavm-i pūzīne ki meymūn derler
Bir cezīre idi ol ḳavme maḳar

Kārdān derler idi beglerine
Pīr olup digeri geçdi yerine

Bir gün o daḫi edip terk-i diyār
Bir cezīrede ne aġyār u ne yār

Eyledi onda ḳarār u ʿuzlet
Dedi *er-rāḥatü bessün fi'l-vaḥdet*[88]

Seng-püştden daḫi bir bī-ġam u kār
Etdi seyr-i reh-i devr-i aḳṭār

Ol cezīreye olup rāhı ḳarīn
Gördü bir pūzīnedir onda mekīn

Etdiler ṣoḥbet ile rabṭ-ı vedād
Geçdi eyyām-ı hezārān dil-şād

Seng-püşt oldu o rütbe mesrūr
Merzbūmun daḫi ḳıldı mehcūr

Ḫıdmet eyler idi pūzīne müdām
Hem-nefāyisle ederdi iṭʿām

Serine oldu hümā-yı devlet
Yaʿni pūzīne-i ʿālī-himmet

Zevcesi var idi merzbūmda
Ḳalmayıp fürḳate ṭāḳat onda

[88] *Rahat birlikteliktedir.*

Ḥasret-i zevc ile çün bī-ārām
Nevm ü rāḥat idi ḥuḳnāya ḥarām

Etdi bir ḥuḳnaya bu ḥāli beyān
Sūziş-i fürḳatini ḳıldı ʿayān

Söyleyip vāḳıʿayı ol gümrāh
Rāz-ı pūzīneden etdi āgāh

Dedi ol rütbede anlarda velā
Ki onuñ celbi muḥāl oldu saña

Belki pūzīne olursa itlāf
Seni terk etmeye ol bī-inṣāf

Yoḫsa celb oldu saña emr-i muḥāl
Verme bī-fāʾide hīç ṭabʿa melāl

İttifāḳ üzre edip reʾy-i firīb
Zevce bir kese olundı tesrīb

Seng-püşte varıp ol kimse hemān
Ḥuḳnanıñ ḫasteligin ḳıldı beyān

Dedi bir dāʾa giriftār oldu
Ḥāl-i merg onda nümūdār oldu

Seng-püşt çün işidip bu ḥāli
Müteġayyir olaraḳ aḥvāli [41]

Aldı pūzīneden ol dem ruḫṣat
Eyledi ʿazm-i diyāra sürʿat

Merzbūmuna o gün buldu vuṣūl
Gördü yārānını bi'l-cümle melūl

Zevcesin gördü yatar pisterde
Olmuş emrāż ile pek āzürde

Ne ḳadar ḥālini etdiyse suʾāl
Ṣādır olmaz idi bir gūne maḳāl

Ṣordu kim zevcesiniñ hem-demine
Bu temārużları taʿrīf idene

Yā bizimle niçin etmez ülfet
Ne sebeb terk-i maḳāl ü ṣoḥbet

O daḫi eyleyip iẓhār-ı elem
Verdi bu ṭarz ile bī-çāreye ġam

Olsa bir ḫaste şifādan meʾyūs

İstemez ṣoḥbeti olmaz meʾnūs

Dedi āyā nedir ol derde devā
Saʿy ile deste geçer mi ʿacabā

Dediler bu maraż-ı nisvāndır
Dil-i pūzīne oña dermāndır

Bunu vicdān u tedārük müşkil
Onu der-dest edemez bir ʿāḳil

Ġaraż-ı daʿvet idi istiḥlāl
Size teklīf olunur mu bu muḥāl

Seng-püşt oldu o dem pür-teşvīş
Ḳatl-i pūzīneyi ḳıldı der-pīş

Semt-i pūzīneye oldu ʿāzim
Hedm-i ḫıllet ile ol bī-ḥāzim

İştiyāḳ üzre iken ol ġāfil
Olucaḳ yār-ı ḳadīme vāṣıl

Pür-mesār eyledi taḥṣīl-i viṣāl
Ḳalmadı pūzīnede ẕerre melāl

Eyleyip şevḳ-ı viṣāli iẓhār
Etdi hem dāʾiresin istifsār

Seng-püşt ise ḳurup dām-ı ḥiyel
Dedi firḳatle olup lā-yaʿḳil

Etmedim onlara taḥṣīl-i vuḳūf
ʿAzm-i dīdāra dil oldu maṣrūf

Emelim daʿvete oldu cārī
Eyleme redde sezā vü şenārı

Faḫr ede maḳdemiñ ile ḫānem
Cennet-emṣāl ola ol kāşānem

İşidip pūzine çün oldu mücīb
Seng-püşti edip ol ān taṭyīb

Dedi ger daʿvete oldum mesrūr
Līki müşkil baña bu baḥrı ʿubūr

Seng-püşt aldı onu püşte hemān
Oldu deryāya ḫırāmāna revān

Vasaṭ-ı baḥra olunca vāṣıl
Rāh-ı tercīḥ oña oldu müşkil **[42]**

Gāhi bu reʾyi ederdi taḳbīḥ
Zevcesin gāhi ederdi tercīḥ

Fehm edip pūzīne-i dānā-dil
Oldu teşvīş-i derūna vāṣıl

Seng-püşte dedi ey ṣādıḳ-ı yār
Görünür sende ʿacāʾib aṭvār

Yoḫsa bir fikre mi olduñ dūçār
Eyle bu bendeyi luṭfen iẓhār

Bulunur belki oña bir çāre
İbtilā olma meded efkāra

Seng-püşt eyleyip ġadr-i bisyār
Eyledi ḳıṣṣa-i ḥāli iẓhār

İşidip pūzīne etdi tedbīr
Dedi ey yār budur emr-i yesīr

Bu ne şeydir ki ṭutarsın mektūm
Bu devā cümleye emr-i maʿlūm

Yoḳ lüzūmu bize ḳalbüñ ḳaṭʿā
Sāde-dil sāde-nihādız zīrā

Dil ne şeydir ki olunmaz aʿṭā
Maraż-ı zevce-i yārāna devā

Biz onu hem çıḳarır hem yudarız
Böyle bī-dil daḫi seyrān ederiz

Yā niçin etmediñ evvel aḫbār
Tā berāber ola idi dil-i zār

Dedi ey yār-ı meʿālī-himmet
Onu terk etmege n'oldu ʿillet

Almadıñız niçin onu ʿacabā
Hīç göñül terk olunur mu cānā

Pūzīne verdi oña şöyle cevāb
Açdı ṣad gūne ṭarafdan ebvāb

Mevrid-i ḫāṭıradır çün ḫāṭır
Dediler oña onuñçün ḫāṭır

İnḳılābāta olur daḫi sebeb
Ḳalb ile onuñçün buldu laḳab

Hemm ü ġam anda çün olmaz noḳṣān

Bezm-i iḫvāna degildir şāyān

Bir eḥibbāya ki böyle gideriz
Biz onu sīneden iḫrāc ederiz

ʿAzmimiz daʿvet-i yār oldu ḫuṣūṣ
Ḫāṭırı terk edip onda maḫṣūṣ

İstedim eyleyelim ẕevḳ u ṣafā
Olmasa ḫāṭıra-i dil ḳaṭʿā

Eyleyip yāri bu yerden ʿavdet
Aḫẕ edip eyleyelim hem receʿat

Hem hedāyā ola bu ʿācizden
Ola kim bula şifā bu yüzden

Seng-püşt oldu bu sözle mesrūr
Aldanıp ḫudʿaya dil-şād u ḥubūr

Döndüler cāy-ı ḳadīme der-ān
Yetişip sāḥile pūzīne hemān [43]

Cān atıp bir şecer-i bālāya
Şükr ü ḥamd etdi o dem Mevlā'ya

Seng-püşt eyledi onda ārām
Daḫi taʿcīle ederdi ibrām

Dedi pūzīne ki ey sāde-nihād
Ey denāʾet ile perverde nijād

Etme daʿvā-yı mürüvvet ġayrı
Ḳılma ibrāz-ı ṣadāḳat ġayrı

Germ ü serdin geçirip dünyānıñ
Sürmüşüz niçe demin devrānıñ

Reʾyime ḳāʾil olur Eflāṭūn
Beni ẓann eyleme bir sāde-derūn

Ġayrı bul kendiñe bir yār-ı diger
Seng-püşt işte saña ḳaṭʿi ḫaber

Seng-püşt oldu bu rāza āgāh
Düşdü gird-āb-ı ġama eyledi āh

Gāhi ġadr eyledi gāhī inkār
Görmedi fāʾide ammā deyyār

Sūʾ-i tedbīr ile gitdi devlet
Yaḳdı tennūre-i cismin fürḳat

Fürḳat-i yār ile oldu pür-ġam
Bulmadı ʿillet-i hicre merhem

Merzbūmuna gelip böyle ḥazīn
Fürḳat-i yār ile eylerdi enīn

Öyle bir yārdan oldu mehcūr
Görmedi müddet-i ʿömründe sürūr

Devletin bulmuş iken ol ḫāsir
Olmadı żabṭına böyle ḳādir

Der-Beyān-ı Āfet-i Taʿcīl ü Şitāb

Et-teʾennī mineʾllāhi veʾl-ʿaceletü mineʾş-şeyṭān[89]

Etme bir emre şitāb u sürʿat
Ki olur müntic-i nedm ü ʿāfet

Nezd-i erbāb-ı ḫıredde merdūd
Eşer-i vesvesedendir maʿdūd

Ṣabr eden maḳṣada āsān ulaşır
Sāriʿıñ pāyına dāmen dolaşır

Mütetābiʿ görünür ṣabra ẓafer
Tīz-reftār olan āzāra düşer

Eyle āheste umūru icrā
Çün ḳoruḳ ṣabr ile olur ḥalvā

Hem peyember dedi *eṣ-ṣabru rıżā*[90]
Nıṣf-ı īmān diyü etdi īmā

Gāhi taʿcīle żarar ʿāʾid olur
Ki teʾennīde mażarrat görülür

Yeri var her biriniñ ey dānā
Onu temyīz eder erbāb-ı zekā

Bire taʿcīl ü şitāb et ammā
Naṣṣ-ı ḳāṭıʿ ile ṣābit zīrā **[44]**

Nefʿ ü żarr olmasa onda ḳaṭʿā
O da āheste olursa ne ḫaṭā

Muḥtemel olsa żarar etme şitāb
Budur ol baḥṣe bir rāh-ı ṣavāb

Bunda taʿcīl-i siyāset maḳṣūd

[89] *Yavaş davranmak (teenni) Rahman'dan, acele etmek ise şeytandandır.*
[90] *Sabır, razı olunmuş şeydir.*

Ḳıṣṣadır ol suḫan üzre mevrūd

Ḥikāye

Biliriz var idi bir bed-kirdār
Emr eden idi hem ol ġaddār

Telef-i nefsi edinmişdi şiʿār
Ẓulmü Ḥaccāc'ı ederdi iḫtār

Zevcesi ile yatarken bir şeb
Ẓāhir olmuş oña bir ḥāl-i ʿaceb

Yaʿni beyt üzre bir āṣār-ı ḳadem
İşidip ṭabʿını ḳılmış pür-hem

Zevcesinden onu etdikde suʾāl
Zevceye oldu bu vefḳ-ı āmāl

Dedi ondan degilim ben āgāh
Ketḫüdā dāʾiresinde bī-gāh

Ekṣerī ẓāhir olur bu aḥvāl
Cāriyeñden onu sen eyle suʾāl

Sūʾ-i ḳaṣd eyleyip anda derḥāl
Vermeyip fikr ü teʾennīye mecāl

Ketḫüdā ile bütün ḫuḍḍāmın
Daḫi ol cāriye-i bī-kāmın

Eyledi cümlesini ḳatl ü telef
Kesr edip onları mānend-i ḫaẕef

Lerze-nāk eyleyen ol saḳfı meger
Bir seg eyler imiş ol cāya güẕer

Ketḫüdāsı idi ṣāḥib-ārā
Hem ṣadāḳatde idi bī-hemtā

Germ ü serd ile görüp niçe şuʾūn
Reʾyine beste idi Eflāṭūn

Hem kenīzek idi ḥūrīye miṣāl
Pāk-dāmen ʿAdeviyye emṣāl

Ẕeḳanı ehl-i dile cām-ı ṣabūḥ
Deheni teng-i dile kenz-i fütūḥ

Ruḫları sībe verirdi ḥamret
Lebi ṭūṭilere ḳand-i ḥayret

Serviler ḳaddine nisbet ḳuru dal

Gülşen-i ḥüsne idi tāze nihāl

Çeşm-i āhūsu miṣāl-i bādām
Zülfi ẓulmet-res-i ruḫsāre-i şām

ʿArżını kesr edip ol bī-inṣāf
Aldı sermāyesin etdi itlāf

Düşdü efvāh-ı enāma bu maḳāl
Oldu bādī-i teneffür bu ḥāl

Eşer-i nedmini gösterdi şitāb
Nefsine etdi melāmetle ʿitāb **[45]**

Olmayıp fiʿline rāżī Mevlā
Etdi dünyāda vaʿīdin icrā

ʿĀḳıbet refʿ-i imāretle hemān
Oldu hem mā-melekinden ʿüryān

Ẕillet-i nefy ile oldu maḫhūr
Oldu efsāne-i ẓulmü meşhūr

Der-Fevāʾid-i Ḥazm u Tedbīr

Ber-feḥvā-yı *er-reʾyü ḳable şecāʿatü eş-şücʿāni*[91] *ḫuẕi'l-emre bi't-tedbīri fe-in raʾeyte fī ʿāḳıbetihi ḫayran fe-emżī ve in ḫıfte ġıyyen fe-emsik*[92].

Naẓm-ı ʿArabī

Lā tetruki'l-ḥazme min şeyʾin tüḥāziruh
Fe-in selimte fe-mā li'l-ḥazmi min beʾsin

Eẕẓül naḳṣun ve fiʿilü'ẕ-ẕilli münḳaṣıtün
Ve aḥzemi'l-ḥazme sūʾi'ẕ-ẓann bi'n-nās[93]

Ḥazm u tedbīr ile ol ālüfte
Tā ki ġamdan olasın vāreste

Ḥüsn-ārā ile ol devr-endīş
Mekr-i aʿdā ile olma dil-rīş

Olasın her bir emvāra ḥāzim
Sāz-mend ola umūruñ dāʾim

Ḥayret ü ġaflet ü nekş ü hūşā
Reh-i nā-refte-i ṣınf-ı ḥükemā

[91] *Cesurlar cesaretini göstermeden önce fikirlerini ortaya koyar.*
[92] *İşleri tedbirle yap; sonunda hayır görürsen yap. Yanlış olacağından korkarsan yapma.*
[93] *Seni korkutan şeyden yılma. Eğer sen selamete çıkarsan korkudan bir şey yoktur. Zelil olmak noksanlıktır. Noksan iş yapmak da noksanlık vericidir. Cesurluk işlemek suizandır.*

Ḥüsn-i reʾy ile olanlar mefṭūr
Olmaz onlarda umūr-ı maʿsūr

Ḥazm imiş ṣāḥibini ḥıfẓa ḥişār
Bulamaz rāhını aʿdād-ı yār

Ġaflet insāna ḫafī bir düşmen
El-ḥaẕer olma muḳārin oña sen

Bāʿiṣ-i ferce-i aʿdā ġaflet
Sebeb-i celb-i belāyā ġaflet

Şöhret ü şāna mübādī tedbīr
Sebeb-i ḳahr-ı eʿādī tedbīr

Reʾy ile gerçi bozulmaz taḳdīr
Yine sen eyleme sūʾ-i tedbīr

Sūʾ-i tedbīriñi yād etmeyeler
Maḥż-ı taḳdīr-i Ḫudā'dır diyeler

Ṣāḥib-i reʾye denir Eflāṭūn
Medḥ ile yād olunur merd-i füṭūn

Ḥüsn-i tedbīri ile İskender
Aldı Dārā-yı cihāndan efser

Ẕātına nisbet edip şāhānı
Şuʿarā yād eder ekṣer onu

Ḥikmet-i ṭabʿa olanlar mālik
Dāʾimā oldu bu rāha sālik

Naẓm-ı sūdunda görünmez ḥācet
Selefiñ ḥāline eyle diḳḳat [46]

Ḥikāye

Mīşe-i berdaʿ içinde bir mūş
Mütemekkin idi ol çāpük-hūş

Bir dıraḫt olmuş idi sāye-fiken
Sāye-i şāḥda ṭutmuşdu vaṭan

Daḫi bir gürbe olurdu sākin
Düşürüp ḥırş ile dāma pāyın

Ṭaleb-i ṭuʿme ile fare daḫi
Terk edip çıḳmış idi sūrāḫı

Zīr ü bālāya edip müdün-gāh
Çep ü rāstına baḳarken nā-gāh

Gürbeye oldu muṣādif naẕarı
Ḳalmadı būy-ı şuʿūruñ eṣeri

Oldu gird-āb-ı hirāsa dūçār
Etdi bu ḥāl ile medd-i inẕār

Görücek beste-i zencīr-i belā
Etdi ṣayyāda o dem ḫayr duʿā

Pür-mesār eyledi bālāya nigāh
Gördü şāḫ üstüne bir zāġ-ı siyāh

Oturup ṣaydına olmuş ḥāżır
Mūş yine oldu perīşān-ḫāṭır

Bir kemīn-gāhda hem bir rāsū
Ṣaydına siḥre müdāvim cādū

Ġalebe eyledi mūşa dehşet
Ḳalbine verdi eʿādī ḫaşyet

Pīşe ʿazm eylese gürbe ḫāṭır
Geride ṣaydına rāsū nāẕır

Eyidip gürbeye ʿarż etdi selām
O da pür-ḥüzn ü esef ḳıldı ḳıyām

Zāġ ise dem-be-dem eyler diḳḳat
ʿAzm-i ṣaḥrāya verir mi ruḫṣat

Gürbeyi eyledi tercīḥe sezā
Böyle reʾy eyledi taḥsīne becā

Gürbeniñ ḥālini çün etdi suʾāl
Eyledi gürbe daḫi ʿarż-ı melāl

Mūş dedi işte saña şāfī ḫaber
Sūʾ-i ḳaṣd etmez iseñ baña eger

Çün seniñ başıña gelmiş bu belā
Hem beni etdi iḥāṭa aʿdā

Beni sen eyle ḫalāṣ onlardan
Ḳalmaya sende daḫi ḳayd-ı miḥen

Etdiler ḳavl ü ḳarārı itmām
Etdi taʿrīf oña ber-vech-i merām

Gürbe çün eyledi mūşı tevḳīr
Būy-ı ḥürmetle dimāġın taʿṭīr

Zāġ u rāsūya bu ḥāl oldu bedīd

İkisi daḫi edip ḳaṭʿ-ı ümīd

Her biri bir ṭarafa ʿazm etdi
Mūş rehā buldu merāma yetdi

Ḳaṭʿ-ı bend etmege hem etdi ḳıyām
İḥtiyāṭ üzre olur idi müdām [47]

Gürbeniñ mekrine olup ḥāzim
Çün teʾennī ile keserdi dāʾim

Ẓāhir olduḳda ġubār-ı ṣayyād
Gürbe bu ḥāl ile oldu nā-şād

Ol vaḳit eyledi ḳaṭʿı itmām
Hevl-i cān ile edip gürbe ḳıyām

Eyleyip mūşu ferāmūş ol ān
Oldu bālā-yı dıraḫta pūyān

Mūş sūrāḫına girdi derḥāl
Ḥüsn-i tedbīr ile reh-yāb-ı melāl

Dāmını gördü şikeste ṣayyād
Döndü meʾvāsına ol dem nā-şād

Çıḳarıp başını sūrāḫdan mūş
Gürbeyi eyledi ṭavrı medhūş

ʿÖẕr edip gürbeye ʿarż etdi maḳāl
Dedi vaṣlıñ bāña çün oldu muḥāl

Merḥabā ġayrı uzaḳdan yā hū
El-vedāʿ ey aḫ-ı ṣāḥib-nīrū

İşidip gürbe bu rāzı der-ān
Dedi çün ḫıdmetiñ olmuşdur ʿayān

Ḳalmadı ġayrı ʿadāvetden eṣer
İḥtirāz etmege yoḳ rāh-ı ḫaṭar

Edelim ülfet ü ṣoḥbet dāʾim
Beynimizde ola ḫıllet ḳāʾim

Mūş dedi çün işimiz oldu tamām
Ġayrı mümkin degil ol yerde ḳıyām

Gürbe bu ḥāl ile oldu meʾyūs
Mavlayup çehresini ḳıldı ʿubūs

Eyle tedbīrine mūşuñ diḳḳat
Düşmeni ṣulḥ ile vaḳt-i ḥācet

Emelin eyledi onda itmām
İḥtiyāṭ üzre daḫi ḳıldı ḳıyām

Böyle bir mehlekeden buldu rehā
Olmadı oña muẓaffer aʿdā

Ṣāḥib-i ʿaḳl u ḫıredken ādem
Ne revādır çeke ġafletle elem

Der-İḥtirāz Kerden ez-Mekr-i Düşmen

Mıṣrāʿ:

Düşmen ne'tvān ḥaḳīr ü bī-çāre şümered[94]

Mekr-i aʿdāya firīfte olma
Rişte-i ḥīleye beste olma

Ḥīleden ḫālī degildir düşmen
İḥtiyāṭ ile müdām aʿdādan

Ṣu uyur düşmen uyumaz derler
Dāne-i ḥīle ile dāma çeker

Ne teġāfüller eder kim aʿdā
Ġāfil ʿadd eyler onu nā-bīnā

Dāʾimā göstererek maḥviyyet
Eyler iẓhār-ı dünüvv ü ẕillet [48]

Ẓann edersen onu bir mūr-ı żaʿīf
Baş eger olsa ne rütbe taʿnīf

Gözedir ḥayye miṣāli furṣat
Ṣoḳar ʿaḳreb gibi bir gün elbet

Getirip ṣu niçe ṣad vā dīden
Dil-firībāne eder basṭ-ı suḫan

Seni aldatmaġa eyler kūşiş
Sen de aldatmaġa öyle çalış

Ḥikāye

Var imiş pādşeh-i mülk-i Yemen
Künye idi oña İbni Medyen

Ḳubbere nāmına bir murġa müdām
Üns ü ülfetle eder idi ġarām

Ṣoḥbet eylerdi onuñla dāʾim

[94] *Düşman, hakir ve biçare sayılamaz.*

Meclisinde olur idi ḳāʾim

Bir beçe eyledi Mevlā iḥsān
Oldu bu luṭf-ı Ḫudā'ya şāyān

Pādşehe daḫi bir şeh-zāde
Oldu elṭāf-ı Ḥaḳ ol eṣnāda

Gün-be-gün buldu beçe neşv ü nemā
Ḳad-i şeh-zāde hem oldu bālā

Etdiler birbiri ile ülfet
Eyleyip geşt ü güẕār u ṣoḥbet

Celb ile Ḳubbere nev-bādeleri
Dāʾim iṭʿām eder idi oları

Ḳubbere gitdi yine ber-muʿtād
Mīve celbine cenāḥ etdi küşād

Beçe şeh-zāde ile bī-aġyār
Sāḥa-i luʿbete oldu reftār

Beçesi ile elinden ṭutdı
Dest-i şeh-zādeye pür-ḫūn etdi

Ġarażı idi laṭīfe ammā
Verdi şeh-zādeye biñ renc ü eẕā

Beçeye vermeyip ol anda amān
Müşte-i seng ile ḳıldı bī-cān

Ḳubbere geldi o demde nā-gāh
Beçesin küşte görüp eyledi āh

Çeşm-i şeh-zādeye etdi ceste
Ḫūn ile ḳıldı ruḫın āġuşte

İntiḳām aldı o ḥayvān gūyā
Beçesin etdi mi bilmem iḥyā

Onda göstermeyip ārāma cevāz
Etdi bir künküre üzre pervāz

Ḫaber-i mevḥiş olup şāha ʿayān
Çeşm-i şeh-zādeye oldu giryān

İntiḳām aḫẕına oldu pūyān
Görücek künkürede onu o ān

Dāne-i ḥīleleri ḳıldı niṣār
Dedi ey yār-ı enīsim bu ne kār

Çün geçen geçdi olacaḳ oldu
Herkes etdigi cezāsın buldu **[49]**

Püserim etdi ḳabāḥat ammā
Eylediñ sen de ḳışāşın icrā

Yoḳ kerāhiyyete ʿillet sizde
Bizde yoḳ hem sebeb-i āzürde

İʿtimād et bu cevāba elbet
Olmasın böyle sebeble fürḳat

Yār-ı ġārımsın enīsimsin sen
Niçe mümkin ola fürḳat sizden

Ḳubbere dedi eyā şāh-ı güzīn
İʿtiḳād etmiş idim böyle metīn

Çıḳmayıp ṭavḳ-ı ʿubūdiyyetden
Hergiz ayrılmayayım ḫıdmetden

Kendime başḳa penāh eylemeyem
Kimseye ferş-i cibāh eylemeyem

Bulayım sāye-i devletde refāh
Etmeyem nefsime bir başḳa penāh

Ḥāliyen ḫūn-ı ciger-kūşemi āh
Dökdüler çün dem-i ḳurbāna şikāh

Ġayrı bu beyti ṭavāf oldu ḥarām
Nārvādır baña bu yerde ḳıyām

Ġadr-i şeh-zāde olunca ẓāhir
Sūʾ-i ḳaṣd oldu żarūrī ṣādır

Olduġu bāʿiṯ-i vaḥşet maʿlūm
Mūcib-i emr-i siyāset meczūm

Yār-ı müstevḥiş ile ṣoḥbetden
Ḥükemā menʿ eder ol cürʾetden

Dil-firībāne maḳālāt-ı güẕāf
İʿtimād etmez oña bu dil-i ṣāf

Terk edip ṣoḥbet-i şāhı nā-çār
Ederiz bīm-i ḳabāḥatle firār

Müddet-i hicreti şāh etdi suʾāl
Ḳubbere dedi rucūʿ emr-i muḥāl

Ḥāṣıl oldu melike cezm-i yaḳīn

Edemez Ḳubbere'yi ṣayda ḳarīn

Etdiler resm-i vedāʿı ikmāl
Oldu ṭabʿı meliküñ pür-belbāl

Der-Fażīlet-i ʿAfv-ı Cemīl

Oldu kirdār-ı ḥüsn ʿafv-ı cemīl
ʿAfvdır çün ṣıfat-ı Rabb-ı celīl

ʿAfv-ı cürm eyle hemān ey dānā
Cürm-i bisyārıñı ʿafv ede Ḫudā

ʿAfv ile düşmen olurmuş ṣādıḳ
Düşmeni dosta edermiş lāḥıḳ **[50]**

Bā-ḫuṣūṣ etmelidir cümle mülūk
Dāʾimā şāh-reh-i ʿafva sülūk

Oldu ḫaṣīṣe-i āl-i ʿOṯmān
ʿAfv u ʿadl-i kerem-i bī-pāyān

Vāḳıʿā emr-i siyāset lāzım
Çünki āsāyiş onuñla ḳāʾim

Şerʿ ü ḳānūna muvāfıḳ teʾdīb
Maraż-ı müfsidete ʿayn-ı ṭabīb

Ḥāṣılı ʿafv u siyāset lāzım
Olmalı şerʿ ile ammā dāʾim

Yazdı laṭīfede sünbül-zāra
Ṣabr ile ʿafva bu remzi sāde

Ṣabrı aʿlā biliriz telḫ ammā
Yine olmaz mı niçe derde devā

Keẓm-i ġayẓ ile daḫi ʿafv-ı cemīl
Oldu memdūḥ-ı ḫudāvend-i celīl

Müşkil ammā ki beşerde bu ḫıṣāl
Meger iḳdār ede Rabb-i müteʿāl

Ḥikāye

Bir Ferīse olup ʿiffetle be-nām
Peşşe-i Hind'de ederdi ārām

Verʿ ü zühd ile meşhūr-ı cihān
Nūr-ı ʿirfānı cebīninde ʿayān

Ḥüsn-i tedbīri Felāṭūn-emṯāl
Nīk ü bed mülhem olurdu aḥvāl

ʿUzlet etmiş idi ol meʾvāda
Ẕikr-i Ḥaḳ idi enīsi sāde

Mīşeye mālik idi bir arslān
İsmi Kām-cūy ile meşhūr-ı cihān

ʿAdle ṣūf eyler idi efkārın
Vaṣf eder idi cihān aṭvārın

Olmamış idi vezīre mālik
Rāh-ı taḥṣīle olurdu sālik

Semʿine oldu Ferīse vāṣıl
Eyledi ḥubb-ı derūnu ḥāṣıl

Etdi dergāhına celb ü daʿvet
Ḳıldı şāyān-ı nüvāz u ḥürmet

Gördü aṭvārını ẕī-reʾy-i sedād
Eyledi mesned-i ṣadra iḳʿād

Yār-ı nā-çār o daḫi ḳıldı ḳabūl
Eṯer-i maʿdeleti buldu şümūl

Gün-be-gün eyledi meliki ābād
Oldu bu vechle ḳadri müzdād

Reʾyi bir vefḳ-ı murād-ı şāhī
Meslegi idi ʿadālet rāhī

Yedine geçdi zimām-ı devlet
Ḳaldı destinde mehām-ı devlet

Kimseniñ ḥaddi degil lā vü neʿam
Oldu fermān-beri aʿyān u ḫadem **[51]**

Ḥased eyledi bu ḥāle erkān
Fikr-i mekr üzre idiler her ān

Buldular dārını bir gün tenhā
Etdiler gūşti-i şīri ilḳā

Rūz-ı digerde gelip hep aʿyān
Oldular cālis-i ṣaf-ı dīvān

Olmamış idi Ferīse ḥāżır
Bir mühim üzre olurdu nāẓır

Şīr çün gördü geçer vaḳt-i ṭaʿām
Etdi ḫuddāma tehevvürle kelām

Oldular ehl-i ḥased furṣat-yāb

Etdiler ḳadḥ-ı Ferīse'ye şitāb

Buldurup çāştı daḫi dārından
Bu ihānetle edip basṭ-ı suḫan

Etdiler niçe cerāyim isnād
ʿAzv ile nūrlu be-nūr-ı bī-dād

Geldi ġamz ile çün şīre ġażab
Celb edip meclisine ḳıldı teʿeb

Ṣordu keyfiyyet-i çāştın der-ān
Pür-ġażab ġayẓ ile ol şīr-i jiyān

Çün Ferīse idi bī-cürm ü günāh
Meger aʿdādan idi bī-āgāh

Dedi meʾmūrına oldu teslīm
Etdi inkāra taṣaddī o ẕemīm

Emr edip eyledi bend-i zindān
Etmek ister idi ḳatle fermān

Māderine bu ḫaber buldu vuṣūl
Oldu bu ḥādiṣeye ṭabʿı melūl

Dedi ferzendine ey nūr-ı baṣar
Görünür bunda saña emr-i ḫaṭar

Bī-günāh etme vezīri itlāf
Bulmaya ẓulm ile ẕātıñ evṣāf

Mey-i ḫaẕlānla olup ser-gerdān
Olma bī-behre-i ʿafv u iḥsān

ʿİffet-i ẕātı miṣāl-i ḫūrşīd
Vüzerā içre ṣadāḳatde ferīd

Ṣāḥib-i hūş u zekāda dānā-dil
Sūʾ-i aṭvāra degildir māʾil

Ḥased ü mekr-i eʿādīdir bu
Maḥż-ı iġrāża mübādīdir bu

Şīr çün māderiniñ güftārın
İşidip pend-i ṣıdḳ-ı kirdārın

ʿAfv u taḫlīṣ ile hem etdi vezīr
ʿÖẕr-i bisyār ile ḳıldı tevḳīr

Yüz sürüp dergeh-i şāha der-ān
Şükr-i iḥsān ile oldu giryān

Cürm-i ḥussādı edip istirḥām
Ḳıldı taḥḳīḳ-ı maḳāle ibrām

Dedi ger ʿafv ile oldum mesrūr
Vāḳıʿu'l-ḥāl eger etmezse ẓuhūr [52]

Nām olur baña ihānet şāhā
Eyle taḥḳīḳını luṭfen icrā

Şāh bir vefḳ-ı temennā-yı vezīr
Etdi erkānını celb ü tevḳīr

Verdi mecmūʿına kim emniyyet
Etmeyip ẕerre hirās u ḫaşyet

Söyleyip cümle vuḳūʿ-ı ḥāli
Refʿ ediñ sīnedeki belbāli

Cümlesi eyledi anda ḳarār
Ġamz u isnād idi cümle güftār

Dāmenin etdi Ferīse taṭhīr
Oldu memdūḥ-ı cihān ʿafv ile şīr

Der-İḫtirāz-ı Ẓulm ü Āzār

Ḳāle ʿaleyhi's-selām: El-cezā'ü min cinsi'l-ʿamel[95]

Ġadr ü āzār ile olma meʾlūf
Himmeti eyleme ẓulme maṣrūf

Müntaḳım nām Ḫudā'da dāḫil
Seni bed-kārıña eyler vāṣıl

Çün cezā cins-i ʿamel dedi rasūl
Oldu bī-dād ile āzārı maḥmūl

Etme bir nā-kese hem cevr ü eẕā
Āh-ı maẓlūmu ḳomaz yerde Ḫudā

Niçe ẓālimleri gördük raʿnā
Oldu dünyāda mecāzāta sezā

Āḫiretde daḫi ḥaḳk-ı ʿabdi
Maġfiret etmez imiş Ḥaḳ ebedī

Rūz-ı ʿuḳbāda bile ol ḳahhār
Defter-i seyyiʾeyi bī-iẓhār

Daḫi maẓmūnunu ḳablü'l-iṣbāt

[95] *Ceza amelin cinsine göredir.*

Etmez icrā-yı mükāfāt-ı buġāt

Ẕikr eder idi cenāb-ı loḳmān
Sebeb-i ḥabs-i medīdin her ān

Eyledim ḥabse sezā bir ʿuṣfūr
Etdi dünyāda mecāzātı ẓuhūr

Nīk ü bed her ne eder ise ṣudūr
Eder elbette mükāfātı ẓuhūr

Ḥikāye

Mīşe-i şehr-i Ḥaleb'de bir şīr
Ẓulm ile olmuş idi şehr-i tekīr

Bir siyeh-gūş idi şīre ḫādim
Ḫıdmetin rüʾyet ederdi dāʾim

Rişte-i raḥm idi onda maḳṭūl
Dāʾimā sefk-i dimāya meşġūl

Bir sitem-kār idi ol bed-kirdār
Ġadr ü āzārı edinmişdi şiʿār

Çün siyeh-gūş idi bir dūr-endīş
Etdi bu fikr-i rezini der-pīş **[53]**

Kim muʿīn-i ẓulme āḫir kār
Ẓulmüne olsa gerekdir dūçār

Oldu bu fikr ile ḫavfa dūçār
Eyledi terk-i vaṭanla reftār

Buldu bir fāreye ṣaḥrāda vuṣūl
Bir dıraḫt ʿarḳını ḳaṭʿa meşġūl

Oldu ẓāhir o maḥalde bir mār
Mūşı ekl eyledi ḳıldı reftār

Ḫār-püşt oldu o eşnāda ʿayān
Eyledi ḥayyeyi ṭuʿme der-ān

Oldu bir gürisne rūbāh ẓāhir
Üstüne etdi tebevvül vāfir

Ḫār-püşt etdi taṣavvur ol ān
Ki muṭayyer oldu siḥāb-ı nīsān

Serini eyledi iḫrāc nā-gāh
Başını aldı bedenden rūbāh

Oldu bir seg o maḥalde ẓāhir

Etdi rūbāhı şikār-ı ṭāhir

Oldu ẓāhir hem o eṣnāda peleng
Kelbi ihlāk edip ol çāpük-ceng

Yetişip anda pelenge ṣayyād
Eyledi onu helāk ü ber-bād

Bir süvārī daḫi oldu ẓāhir
Püşt için etdi cidāl-i vāfir

Vermedi postu elinden ṣayyād
Oldu ihlākine bādī bu ʿinād

Oldu ṣayyād o maḥalde küşte
Ġadr ile mālik olunca posta

Etdi altında olan esbi ḫaṭā
Post diyü cānını ḳıldı ifnā

Çün bu ḥāl oldu siyeh-gūşa ʿayān
Etdi taḥṣīl-i yem-i iṭmīnān

Görmeyip onda o dem şīr-i dilīr
Etdi iḫżār ile ʿunf ü tekdīr

Sebeb-i ġıybetini etdi suʾāl
O daḫi eyledi ʿarż-ı aḥvāl

Nuṣḥ edip dedi o ḥāli şīre
Kār-ger olmadı hīç teʾṣīre

Ẓulmüne olmadı nuṣḥı ḥāʾil
Olmadı semʿine ḳaṭʿā vāṣıl

Ẓulm ü ġadr üzre ederdi ışrār
Bir gün eyler idi hem geşt ü güẕār

İki rūbāh-bereyi etdi şikār
Etdi māderleri ṣad āh ile zār

Dedi gel eyleme çeşm-i giryān
Āteş-i fürḳate ḳılma sūzān

Bir düşün fikr-i mükāfāt ile
Etme ġadriñle beni pür-nāle

Etmeyip şīr oña şefḳat ḳaṭʿā
Ḳıldı ferzendlerin ṭuʿme sezā **[54]**

Ḳaldı rūbāh o maḥalde giryān
Eyledi ḥālini ʿarż-ı Sübḥān

Beçe-i şīre daḫi baḳ n'oldu
Etdigi gibi mükāfāt oldu

Yetişip onlara rāh-ı ṣayyād
Eyledi tīr-i sitemle ber-bād

Şīr çün mīşeye geldi nā-gāh
Gördü ferzendlerini eyledi āh

Ḫūn ile ikisi hem āġuşte
Püştesiz ḫāk ile yeksān küşte

Öyle bir nāliş-i dilsūz etdi
Fezʿi ablaḳ-ı çarḫa yetdi

Aġladı ḥāline ḳuṭṭān-ı mişe
Tesliyet eyledi sükkān-ı mişe

Bir şeġāl var idi hem-sāye-i şīr
Eyledi tesliyet ü nuṣḥ-ı vefīr

Dedi feryād u fiġāndır bī-sūd
Buña ṣabr oldu ṭarīḳ-ı maḥmūd

Çün rıżādır dü-belāyāya devā
Bulunur ṣabr ile bu rence şifā

Şīr dedi yā ne sebebden bu ḳażā
Oldu ferzendlerime emr-i Ḫudā

Eyledi revv-i cevāb onda şeġāl
Dedi fiʿliñle ẓuhūr etdi bu ḥāl

Bu belā oldu mükāfāt-ı ʿamel
Çün bıraḳmaz onu Mevlā mühmel

Etmese idiñ eger ẓulm ü sitem
Sefk-i dem ile daḫi hetk-i ḥarem

Mübtelā olmaz idiñ bu derde
Bu ṣadāʿ olmaz idi hīç serde

Nitekim böyle sitem-kār olasın
Niçe ṣad gūne belālar bulasın

Oldu bu pend ile vāfir medhūş
Eyleyip cümlesini ḳarṭa-i gūş

Alıp atar cezāya āgāh[96]
Oldu ṭuʿme oña bes āb u giyāh

[96] Bu mısraın vezni bozuktur.

Ekl-i laḥm u demi terk etdi o ān
Tevbe-i ẓulm ederek ez-dil ü cān

Der-İḫtirāz ez-Kār-ı Nā-Mülāyim

Ve min kelāmi ehli'l-kemāli li-külli ʿamelin ricālün[97]

Fiʿliñi ḥāliñe eyle tevfīḳ
Eyle diḳḳat ki budur rāh-ı daḳīḳ

Olmasa ḥāle münāsib efʿāl
Eder aṣḥābını dūçār-ı melāl

Çünki taḥvīl-i ṭarīḳ-ı meslūk
Nezd-i erbāb żarūretde metrūk **[55]**

Ṣanʿatın terk eden olmaz rāḥat
Ḳahḳarı müşkil olur hem recʿat

Digerin eyleyemezseñ ḥāṣıl
Eldekin daḫi edersin zāʾil

Başıma geldi bu tebdīl-i ṭarīḳ
Ḫıżr-ı tevfīḳ idi her şeyde refīḳ

Yine çekdiklerim āzār u cefā
Nedmi eyler idi gāhī īmā

Silsilem ḥabl-i ʿulūma beste
Ḥażret-i Ḫālid'edir peyveste

Rāh-ı eslāfıma oldum sālik
Neşr ü tedrīsede oldum mālik

Oḳuyup hem oḳudum niçe fünūn
Dedirip nāmıma monlā-yı füṭūn

Oldu devriye ruʾūsu iḥsān
Bāʿiṣ-i şevḳım olup ez-dil ü cān

Ḥaşr edip ders-i ḫayālīde ḫayāl
Daḫi sinnim idi pek endek-sāl

Ṭalebem gün-be-gün efzūn oldu
Hünerim beldede şöhret buldu

Dersimi diñler idi niçe füḥūl
Ġıbṭa eyler idi aṣḥāb-ı ʿuḳūl

Meclis-i beldede idim aʿżā

[97] *Her işi yapacak bir adam vardır.*

Dersime olmadı mānic̣ ḳaṭcā

Eḳserī medḥ olunup İstanbul
Sevḳ ederlerdi beni ehl-i cuḳūl

Buġż-ı esbābede oldum dūçār
Rāh-ı İstanbul'a oldum reftār

Vāḳıcā ḫāl-i cihān İstanbul
Miṣli nā-dīde mekān İstanbul

Bir sene eyledim anda ārām
Eyledim dāne-i ẕevḳı itmām

Sāḥa-i ṭabca olunduḳça naẓar
Görünür idi kitābetden eser

Düşdü sevdāya o dem nefs-i raḥīḳ
Etdi tebdīl-i ṭarīḳa teşvīḳ

Oldu iscāf-ı mecālī elṭāf
Etdi āmāl-i derūnu itḥāf

Sāye-i şāh-ı cihānda der-ān
Rütbe-i şāliṣe oldu iḥsān

Beldeme daḫi olundum meᵓmūr
Luṭf-ı evfā ile oldum mesrūr

Rütbe-i ṣāniye hem etdi ẓuhūr
Çeşm-i ḥussād ile oldum manẓūr

Ġayretim ḫıdmete oldu maṣrūf
Dāᵓimā ṣıdḳ u sedāda macṭūf

Żīḳ idi onda velī emr-i macāş
Yine vermez idi bu ṭabca ḫırāş

Eyleyip her bir umūrı teshīl
Rehber olmuş idi tevfīḳ-ı celīl **[56]**

Ġamz-ı erbāb-ı ḥased etdi ẓuhūr
İnfiṣālim ile oldum maġdūr

Etdiler ḫıdmetimi maḥv u hebā
Eyleyip nāmımı Ḥaccāc-āsā

Yine İstanbul'a etdim cavdet
Ġurbet oldu vaṭanımdan rāḥat

Eyledim onda teᵓehhül der-ān
Ḳıldı teshīl onu Rabb-i Yezdān

Ġamz u isnād ile bī-ḥad aʿdā
Bir vaḳt eylediler dürlü eẕā

Olmayıp ḥaḳḳıma bir şey ẓāhir
Oldu Mevlā baña her dem nāṣır

Yoġ idi ẕerre ḳuṣūrum zīrā
Cümlesi ʿazv idi mollā dānā

Her ne kim oldu bu yüzden ḥādiṯ
Oldu tebdīl-i ṭarīḳum bāʿiṯ

Enseb-i ḥālim iken hem bu ṭarīḳ
Yine āzāra olundum terfīḳ

Var idi çün selefümde vüzerā
Ramażān oġlu gibi ehl-i livā

Ḥikāye

Ṣāḥib-i zühd ü verʿ bir zāhid
İttiḳā üzre Ḫudā'ya ʿābid

Meskeni idi onuñ şehr-i fütūḥ
Ḫānḳāhı ġurebāya meftūḥ

Mihmān oldu oña bir dervīş
Kürbet-i ġurbet ile ḫāṭır-rīş

Şarṭ-ı ikrāmını ḳıldı icrā
Eyledi mürde-i ṭabʿın iḥyā

Germ-i ülfetle edip pürsiş-i ḥāl
Sebeb-i seyrini hem ḳıldı suʾāl

Bu seyāḥat ne sebeble ḥādiṯ
ʿAcabā n'oldu bu seyre bāʿiṯ

Etdi dervīş de cevāba āġāz
Dedi destān-ı sefer ṭūl ü dırāz

Eylemez ise ṣudāʿı daʿvet
Edelim baḥṯ ü beyāna cürʾet

Ḳıṣṣadan ḥiṣṣe dediler meşhūd
Oluruz himmet olursa pür-sūd

Dedi ger sākin-i Türkistān'ım
Fi'l-aṣıl ehl-i Firengistānım

O diyār içre idim hem ḫabbāz
Ṣanʿatım idi baña miṯl-i rikāz

Daḫi aḥbābım idi bir dihḳān
Ġalle aʿṭā eder idi her ān

Böyle bir dost meded-kārım idi
Gūyiyā bir ṭolu anbārım idi

Bāġına eyledi bir gün daʿvet
Şarṭ-ı żayf üzre edip hem ḥürmet **[57]**

Ṣoḥbet-i dād u sitad eyler idik
Sūd-ı ṣanʿatları yād eyler idik

Kesbimiñ fāʾidesin etdi suʾāl
Yüzde yigirmi dedim sūd-ı ḥelāl

Etdi iẓhār-ı taḥayyür onda
Dedi bir fāʾide yoḳmuş bunda

Ẓann olur idi menāfiʿ-i bisyār
İʿtibār olmayacaḳ rütbe bu kār

Biz biraz toḫmı zemīne ekeriz
Bire maḥṣūlünü on aḫẕ ideriz

Emelim oldu zirāʿat ol ān
Bıraḳıp ṣanʿatı oldum dihḳān

Ṣarf olup oña bütün sermāye
Bü'l-ʿaceb düşdü göñül sevdāya

Fikr-i müstaḳbel ile pür-belbāl
Teng ü tār oldu daḫi ʿīş-i ʿıyāl

Bi'ż-żarūre yine açdım dükkān
Verdi sermāyeyi ḳarżan iḫvān

Aylıġı ile dutup bir ḫādim
Onu ḥānūta ederdim ḳāʾim

ʿAzm-i ṣaḥrā ederek rūz u leyāl
Çiftçilik eyler iken bu minvāl

Sūd-ı sermāyeyi ḫādim-i ġaddār
Aḫẕ edip cümlesini etdi firār

Etdi āfet daḫi maḥṣūle ẓuhūr
Oldu ṣarfına hebāʾ-i menṣūr

Ṭabʿımı pür-ġam edip deyn-i vefīr
Eyledim terk-i diyārı tedbīr

Seyr-i büldān ederek bī-sāmān

Etmeyip yād-ı vaṭan ġayli zamān

Renc-i ġurbetle çekip cevr-i medīd
Bir ḫaber oldu o eṣnāda bedīd

Ḳalmayıp ehl ü ʿıyālim ḳaṭʿā
Eylemiş mālimi ḥākim ġuremā

Yeʾs ile tā o zamāndan böyle
Devr-i büldān ideriz pür-vāle

Ḥamdüli'llāh ki bu vaḳt-i ḫurrem
Şeref-i bezmiñ ile ḳalmadı ġam

Tesliyet eyledi zāhid bisyār
Etdi dervīş-i faḳīr onda ḳarār

Zāhidiñ nesli idi ehl-i nebīl
Daḫi peyvest-i Benī İsrāʾīl

Bilir idi luġat-ı ʿİbrānī
Pek feṣāḥat ile söylerdi onu

Luġat-ı sāʾireyi hem ʿārif
Hep maḥallinde olurdu ṣārif

Düşdü teşvīş-i derūna dervīş
Oldu taḥṣīle hevesle dil-rīş

Zāhide eyledi taʿlīmi recā
Ez-dil ü cān edip iẓhār-ı menā **[58]**

Dedi zāhid oña ey mihmānım
Ederim rāhıña ifnā cānım

Līki efrenci zebān ile ʿİber
Onu cāmiʿ olamaz ṭabʿ-ı beşer

Bunu taḥṣīl eder iken nā-gāh
Eskisi daḫi olur maḥv u tebāh

Yine dervīş edicek basṭ-ı niyāz
Etdi taʿlīmine zāhid āġāz

Niçe dem eyledi ḥaṣr-ı evḳāt
Gelmedi żabṭına endek kelimāt

Yine zāhid oña nuṣḥ etdi vefīr
Etmedi ẕihnine ḳaṭʿā teʾṣīr

ʿĀḳıbet gitdi lisān-ı sābıḳ
Geçmedi deste zebān-ı lāḥıḳ

Ele o gelmedi bu gitdi elden
Oldu bu ḥāl ile eski dilden

Der-Fażīlet-i Ḥilm ü Vaḳār

El-ḥalīmü seyyidün fi'd-dünyā ve seyyidün fi'l-āḫar.
Ve fī ḥadīṣin āḫar: ʿAleyke bi'r-rıfḳın inne'r-rıfḳa lā yekūnü fī şey'in illā zānehüm ve lā yenziʿun min şey'in ilā şe'nehün sadaḳa rasūlu'llāh[98].

Ṣıfat-ı ẕātıñ ola ḥilm ü vaḳār
Seni memdūḥ eder elbet bu şiʿār

Ṣāḥib-i ḥilme siyādet der-kār
İki ʿālemde bu ʿizzet der-kār

Etme bir vech ile taʿcīl-i umūr
Ḥall olur ṣabr ile ʿaḳd-i maʿsūr

Ḳıl taḥammül ne ḳadar olsa meşāḳ
Etme ḫırmeniñe ṣabrı iḫrāḳ

Cürm-i ednāya sebeb etme teʿeb
Ġamz ile eyleme iẓhār-ı ġażab

Dutdular çün ġażabı nāra naẓīr
Ekşer ocaġı yaḳar nār-ı şerīr

Sūz-ı ḥiddetle derūnuñ yaḳma
Suḫan-ı ehl-i nifāḳa baḳma

Olasın ḥilm ile aḥsen kirdār
Çekmesin kimse yüzüñden āzār

Buġż ile etme kedūret ḥādiṣ
Terk-i āsāyişe ola bā'iṣ

Zīr-i destānıña etme āzār
Olmasın kimse yüzüñden ġam-ḫ^{v}ār

Ḥüsn-i ḥāliñ göre dā'im herkes
Ḫoş dil et olsa da farżan nā-kes

Çīn-i cebīn etme ġażab bir ferde
Etme ḥiddetle ṣaḳın āzurde

Ḥikāye [59]

Hind diyārında var idi bir şāh

[98] *Yumuşak huylu olan dünyada ve ahirette efendidir.*
Başka bir hadiste: Sana lazım olan yumuşak huyluluktur. Hangi şeyde olursa süsler. Hangi şeyden soyulursa onu kötü eder. Rasulullah doğru söyledi.

Nāmına derler idi Hīlār Şāh

İki ferzendi olup hüsn-i cemīl
Birisi māh-ı Ḫuten biri Süheyl

Daḫi māderleri nām-ı Īrān
Eglenir idi üçüyle her ān

Bir vezīri var idi nām-ı Belār
Ṣāḥib-i fikr ü ḫıred ẕī-efkār

Bir debīri var idi bī-emṣāl
Mecmaʿ-ı nādire-i fenn-i kemāl

Daḫi bir pīl-i sepīdi var idi
Görmemiş miṣlini kimse ebedī

Var idi hem iki buḫtī şütüri
Dāʾimā onlara idi naẓarı

Bir semendi var idi bī-mānend
Sürʿat-i seyrine ḫāṭıf dil-bend

Daḫi bir tīġa idi hem mālik
Dāʾimā bend-i niṭāḳa sālik

Bunlarıñ miṣli cihānda yoġ idi
Şāh bunlarla tefāḫurda idi

Bir ḳabīle daḫi etmişdi ẓuhūr
Onlara ḳavm-i Berāhime denir

Nās-ı ıżlāla o ḳavm-i cüsūr
Ḳahrına oldu o sulṭān mecbūr

Eyleyip sevḳ-ı cüyūş-ı bisyār
Ḳatl-i ʿām etdi o şāh-ı ḳahhār

Verdi bes dört yüzüne emn ü amān
Eyledi ḫıdmet-i ḳurba şāyān

Çünki onlar idi ehl-i ḥikmet
Cümlesi elzem-i nezd-i devlet

Oldular ʿafv ile luṭfa şāyān
Gitmedi līki birinden ʿudvān

Furṣat-ı şāha raṣad-bīn olaraḳ
Ḥāfıẓ-ı ġayret-i āyīn olaraḳ

Ẓāhiren cümlesi ṣādıḳ bende
Līki merkūz-ı ihānet dilde

Bir vaḳit etdi bu ḥāl üzre güẕār
Gördü heft vāḳıʿa Şāh-ı Hīlār

Birisi verdi iki māhī selām
Dümleri üzre ederlerdi ḳıyām

Defʿa-i ṣāniyede hem bir zāġ
Bāl açıp uça eder şāha revāġ

Defʿa-i ṣāliṣede hem bir mār
Ṣarılıp sāḳına oldu devvār

Defʿa-i rābiʿada ser-tā-pā
Cismini ḫūn ile gördü ḥamrā

Oldu bir üştüre ḫāmisde süvār
Hem rikābında iki ḫıdmetkār

Gördü sādisde ki bir nār-ı şerār
Ser-i şāhīde olur şuʿle-niṣār **[60]**

Defʿa-i sābıḳa bir murġ-ı şikār
Başına urmada dāʾim minḳār

Ḫᵛābdan oldu o sāʿat bīdār
Oldu ḫaşyetle derūnu pür-nār

Düşdü teşvīşe o şeb tā be-ṣabāḥ
Ḳalmadı dilde şīm-i mifrāh

Geçirip destine ẕeyl-i seḥeri
Cemʿ edip cümle berāhimeleri

Etdi rüʾyāları birbir taḳrīr
Dedi lāzım buña ḥüsn-i taʿbīr

Görünürdü eṣer-i ḫavf u hirās
Iżṭırābın eder idi iḥsās

Buldular furṣat icrā-yı menā
Dediler ʿayn-ı ḫaṭar bu rüʾyā

Eyleyip ṭarz-ı ḥikemle tenvīr
Şu zemīn üzre olundu taʿbīr

Māhi maḫdūm-ı şehen-şāhīdir
Mār ise vālide-i māhīdir

Zāġdır pīl-i sepīd-i maʿlūm
Nār vezīr olduġu raʿnā meczūm

Hem şütürle o iki ḫıdmetkār

Daḫi üştür o semend-i reftār

Murġ-ı ḳāṣid ise ol şaḫṣ-ı debīr
Gördügüñ cümlesi bā-ḥaṣr-ı menā

Budur ancaḳ bu ḳażāya çāre
Eyleyip cümlesini ṣad pāre

Demlerin etmeli ḫalṭ u mecmūʿ
Daḫi bir ābzen olsun maṣnūʿ

Eyleyip şāhı o ḫūna iḳʿād
Oḳuruz onda füsūn u evrād

Buña cāʾiz degil aṣlā ihmāl
ʿAvḳıdır bāʿiṣ-i envāʿ-ı melāl

Şāh işitdikde bu taʿbīri o dem
Oldu iẓhār-ı ġażabla pür-hem

Dedi ey ḳavm-i mehīn-i devlet
Bu ne sözdür bu ne günā ṣoḥbet

Zīnet-i cāhıma bu nice kelām
Nice mümkindür olarsız ārām

Gitdi ḫalvet-gehine pür-ḥayret
Yem-i endīşeye düşdü ġāyet

Ġuṣṣası buldu dem-ā-dem şöhret
Kimse bilmezdi nedir bu ḥālet

Pürsiş-i ḥāle ḳıyām etdi Belār
Dedi şāhā ne sebeb bu efkār

Şāh daḫi eyledi rāzı ibrāz
Etdi esrār-ı derūnu serbāz

Etdi rüʾyāsını evvel ityān
Baʿdehū eyledi taʿbīri beyān **[61]**

Gūş edip onu vezīr oldu ḥazīn
Dedi ey şāh-ı ḫıred-mend-i güzīn

Vāḳıʿu'l-emr ise ger bu taʿbīr
Cān fedā rāhıña ey şāh-ı dilīr

İʿtimād olmaz o ḳavme ammā
Cümlesi ehl-i ġarażdır zīrā

Cümlemiz ṣādıḳ-ı dīn ü devlet
Eyle taḥḳīḳine şāhım diḳḳat

Ḥalline oldu bunuñ reʾy-i zerīn
Kūh-ı Ḫużrā'da heme kūşe-nişīn

Bir ḥakīm var ki denir Kārīdūn
Söyle rüʾyā ile taʿbīri bütün

Ẓulmet-i ḫāṭırı eyler tenvīr
Ṣāḥib-i ṣıdḳ u diyānet bir pīr

O zamān şübhe bulur refʿ ü zevāl
İḳtižāsında olunmaz ihmāl

Reʾy-i şāh etdi bu tedbīri ḳabūl
Meclis-i pīre hemān buldu vuṣūl

Resm-i revḳīrini baʿde'l-tekmīl
Etdi taʿbīr ü menāmı tafṣīl

İşidip cümlesini Kārīdūn
Dedi bu vāḳıʿaya ol memnūn

Çün sefīrlerdir o iki māhī
Gönderir onu Serendib şāhı

Zāġdır bir şütür-i ser-efrāz
Mārdur tīġ-ı muraṣṣaʿ bir sāz

Hem şütürdür eşer-i pīl-i sepīd
Efser-i pür-güher ol nār-ı bedīd

Ḫūn kim ẓāhirī bir dehşetdir
Erġuvānī denilen ḫilʿatdir

Cümlesi tuḥfe hedāyālardır
Bāʿiṯ-i şevḳ u dil-ārālardır

Melik-i Ġaznevi hem Dehlevi şāh
Onu ʿarż etse gerek ol āgāh

Serdeki murġ ki urur minḳārın
Çekdirir cüzʾī göñül āzārın

O daḫi ʿāḳıbeti ḫayr-ı meʾāl
Gelmez ondan daḫi bir güne melāl

Līki ol ḳavm-i mehīn hergiz
Etme esrārıñı şāhım bāriz

Yoḳdur onlarda diyānet eşeri
Görülür belki ihānet eşeri

Şāh bu taʿbīr ile oldu mesrūr

Gün-be-gün etdi hem āṣārı ẓuhūr

İnfiʿāl eyledi Īrān Dūḫt'a
ʿAfv ile oldu yine dil-beste

Serine murġ ki ururdu minḳār
Bu ḳadar gösterebildi āṣār

Ẕikr olan tuḥfe hedāyā cümle
Geldi dergāhına elçiler ile **[62]**

Hem berāhimeyi ḳıldı iḥżār
Bāz-ı şemşīr ile hep ḳıldı şikār

Etdi ḫāʾinleri āġuşte-i ḫāk
Tīġ-ı cellād ile bir bir ihlāk

Eyledi ḥilm ü vaḳār ol dānā
Bulmadı rāh-ı meẕellet aʿdā

Der-İḫtirāz ez-Nā-münāsebāt-ı Şerīr

Güft berḫī-i erbāb-ı ḫıred yār-ı bed bed mār-ı bed[99]

Eyle aḥvāl-i ḳarīne diḳḳat
Bed-meniş şaḫṣ ile etme ülfet

Pür-ḫaṭardır kişiye sūʾ-i ḳarīn
Bir kemīn-gāha eder çünki ḳarīn

Herkese ḫāl-i ḳarīni mir'āt
Nīk ü bed sārīdir insāna ṣıfāt

Mār-ı bedden daḫi bed bed-yārān
Ḳābil-i ṭıbb u devā dāʾ-i yalan

Çāresiz derde ederler dūçār
Gülerek aġladır öyle bed-kār

Nerm ile sīneyi eyler iḫrāḳ
Bulamazsın oña tiryāḳ ile rāḳ

Ṣūret-i ḥaḳla eyler maġrūr
Eder efʿāl-i ḳabīḥa mecbūr

Beli anlar daḫi bulmaz rāḥat
Lāzım-ı ġayr-ı maġārıḳ ẕillet

Düzdügü dāma düşenler çoḳdur
ʿĀḳıbet ḫayrını görmüş yoḳdur

[99] *Akıl erbabının yüzüne, yar fenadır yılandan daha fena dedi.*

Ḥikāye

Kāmrān idi Ḥaleb'de bir şāh
Vermiş ayrı oña bir duḫter İlāh

ʿÖmrünüñ varı idi ol duḫter
İstedi celb olunup bir zer-ger

Tā ki maṣnūʿ ola bir pīrāye
Yaʿni ol nūr-ı ʿuyūn-ārāya

Bulunup onda bir üstād-ı zer-ger
Oldu aʿṭāfına şāhıñ maẓhar

Eyleyip niçe ṣanāyiʿ iẓhār
Ġūṭe-ḫūrīm-i ḳand-i güftār

Gün-be-gün buldu tezāyid ḳadri
Oldu taḳdīre sezā-vār eṣeri

Ḥarem-i ḫāṣa hem oldu maḥrem
Ruḫṣat olmuşdu duḫūle her dem [63]

Duḫter-i pādşeh ile dāʾim
Meclis-i ṣoḥbete idi ḳāʾim

Ḥaddini ḳadri olup efzūn-ter
İstiḳāmet-i rehini ḳıldı güẕer

Ṣundu emvāl-i reʿāyāya elin
Ġamza sevḳ eyledi mecrā-yı dilin

İstedi duḫter-i şāhī bir tāc
Oldular cevhere vāfir muḥtāc

Etdi teftīş ü taḥarrī zer-ger
Maʿden-i cevher idi bir duḫter

Pederi idi onuñ bir tüccār
Eyledi duḫter-i şāha iḫbār

Ḥarem-i şāha olundu iḥżār
Etdiler cevher-i maḳṣūdu niṣār

Mā-melek cevherini ol duḫter
Gösterip etmedi taḥsīn zer-ger

Daha aʿlālarını iḫrāca
Duḫteri renc ü ġam u izʿāca

Sevḳ edip duḫter-i şāhı zer-ger
Düşdü çengāl-i şikence duḫter

Bī-taḥammül ederek āh u fiġān
Gitdi cevher yoluna gevher-i cān

Pederi idi muḳaddemce meger
Bir sebeb ile ʿadū-yı zer-ger

İntiḳām üzre ḳızın etdi helāk
Pederi ḳıldı girībānın çāk

ʿArż-ı ḥāl eyledi şāha pederi
Yoġ idi şāhıñ o şeyden ḫaberi

Ḫāṭır-ı şāhī perīşān oldu
Diyet-i kāmile iḥsān oldu

Eyledi duḫterine ḫışm u ġażab
Nefy ile eyledi teʾdīb ü teʿeb

Ḫāric-i beldede bir bāġa hemān
Etdiler duḫter-i şāhı iskān

İşidip zer-ger onu etdi firār
Bir beyābānda giderken şeb-i tār

Ḥufr olunmuş idi onda bir çāh
Ol kemīn-gāha düşüp eyledi āh

Bir beber bir daḫi pūzīne vü mār
Üçü olmuş idi oña hem dūçār

Kendi teşvīşi ile çend eyyām
Bī-taʿarruż eder iken ārām

Sefer etmiş idi hem bir dervīş
Görücek zer-geri böyle dil-rīş

Etdi taḫlīṣına irsāl-i resen
Dutdu pūzīne hemān ucundan

Defʿa-i ṣāniye vü ṣāliṣe hem
Beber ü mār olup āzāde-i hem

Cemʿ olup eylediler ḫayr duʿā
Etdiler ʿacz-i teşekkür īmā [68]

Cümlesi ḳıldı maḳāmın ebnā
Ḥaşr edip maḳdemine çeşm-i menā

Etdiler daḫi temennā bisyār
Zer-geri etmeye taḫlīṣ-i diyār

Görünür onda ḫışāl-i meẕmūm

Bunu taḫlīṣa nedāmet meczūm

Etmedi onlara ḳaṭʿā ışġā
Resen-i himmeti ḳıldı aʿṭā

Etdi taḫlīṣ onu da ol yerden
Ḫayr-ı edʿiye alıp zer-gerden

O daḫi eyledi onu daʿvet
Cümlesi etdi niyāza diḳḳat

Dedi seyyāḥ ki icābet bir ser
ʿAvdet olursa seyāḥatden eger

Şimdilik ʿavdetimiz emr-i muḥāl
Çün seyāḥat dil-i zāra āmāl

Etdiler resm-i vedāʿı ityān
Oldular her biri bir rāha revān

Kendiyi zer-ger ederdi maḫfī
Bāġda duḫter-i şāhı menfī

Geçdi bu ḥāl ile bir sāl-i tamām
Etdi seyyāḥ daḫi seyrin itmām

Oldu sermāyesi üç yüz dirhem
Oldu ḥubbü'l-vaṭana beste o dem

Vaṭan-ı aṣliye etdi ʿavdet
Şehre ḳalmış idi bes bir sāʿat

Ḳaldı aḫşama kesildi ṭāḳat
Dāmen-i kūhda ḳıldı rāḥat

Nā-gehān geldi dü düzd-i ġaddār
Aldılar mā-melekin ol şeb-i tār

Dest ü pāyını edip beste-i bend
Etdiler ḳayd ile dūçār gezend

Gitdiler ḳaldı o yerde seyyāḥ
Etdi feryād u fiġān tā be-ṣabāḥ

Cāy-ı pūzīne idi ol vādī
İşidip onda olan feryādı

Gördü kim yār-ı Nuṣayrī dervīş
Beste-i ḳayd-ı belā pür-teşvīş

Bendlerin ḥal ile ḳıldı ikrām
Ḫānesinde yedirip dürlü ṭaʿām

Bıraḳıp evde onu pūzīne
Düşdü sārıḳlarınıñ pīşine

Onlar ise giderek tā be-seḥer
Bir maḥalde uyumuşlardı meger

Yanlarında ne var ise der-ān
Cümlesin eyledi defn ü pinhān

Bir dıraḫt üzre çıḳıp etdi ḳarār
Çün ḥarāmīler olunca huşyār

Gördüler mā-meleki bī-āṣār
Düşdüler fikr-i ʿamīḳa bisyār **[65]**

Dediler cinnī maḳāmı bu maḥal
Nefsimizde hele yoḳ ẕerre ḫalel

Düşdüler ḫavf u hirāsa der-ān
Şükr edip eylediler ʿazm ü revān

Verdi seyyāḥa ḫaber pūzīne
Neşʾe-baḫş oldu dil-i ġam-gīne

Buldu emvāl-i nuḳūdun kāmil
Oldu hem fażla-i māle vāṣıl

Eyledi resm-i vedāʿı īfā
Beberiñ ḫānesini ḳıldı menā

Eyledi oña beber çoḳ ḥürmet
Eyledi basṭ-ı ṭaʿāma sürʿat

Duḫter-i pādşāhıñ bāġı meger
Hem-civār idi oña cāy-ı beber

Bāġı devr eyle reh-i tenhāda
Celb-i mīvāye iken peyvende

Gördü kim duḫter-i şāhı tenhā
Seyr-i ḥavż ile eder ẕevḳ u ṣafā

Gerdeninde görünür pīrāye
Der-ʿaḳeb geldi beber ol cāya

Eyledi duḫter-i şāhı ihlāk
Yaʿni bir ḥamlede āġuşte-i ḫāk

Aldı pīrāyeyi ol bī-inṣāf
Etdi dervīş-i faḳīre itḥāf

Çün vedāʿ etdi beber ile hemān

Cānib-i şehre o dem oldu revān

Gördü bu luṭfu ḫilāf-ı cinsden
Dedi zer-ger ki benī nevʿimden

Maḳdemim ile eder kesb-i sürūr
Ṣarf eder ḫıdmeti elbet maḳdūr

Hem bu pīrāyeyi muṭlaḳ zer-ger
Ḳıymet-i lāyıḳası ile ṣatar

Kendisi nefʿ ile olur dil-şād
Elde sermāyem olur hem müzdād

Ṭoġru bu niyyet-i ḫālişle hemān
Ḫāne-i zer-gere çün vardıġı ān

Gördü zer-ger onu etdi taʿẓīm
Ḥāl-i maġdūrunu ḳıldı tefhīm

Dedi seyyāḥ oña hīç çekme elem
Bizde var ḥayli nüḳūd u dirhem

Daḫi pīrāye-i cevher pīrā
Cümlesi rāh-ı birāderde fedā

Naḳd edip bunları etme tevḳīf
Beynimizde ne revādır teklīf

Size de bize de kāfī vāfī
Ḳalbiñi eyle kederden ṣāfī

Eyleyip böyle kelāmı tetyīm
Naḳd ü pīrāyeyi ḳıldı teslīm

Etdi diḳḳat ile imʿāḳ-ı naẓar
Bildi pīrāyeyi bī-şek zer-ger **[66]**

Duḫteriñ fevti şuyūʿ bulmuşdu
Zer-gere daḫi ḫaber olmuşdu

Zer-gere verdi neşāṭ-ı bisyār
Ḳapudan oldu feraḥla reftār

Şöyle fikr eyledi ḫāʾin der-ān
Ki edip şāha onu ʿarż u beyān

Ḳātil-i duḫter-i şāhī bu derim
Şübhesiz onu ḳışāṣ etdiririm

İʿtibārım eder ʿavdet tekrār
Baḫt-ı ḫᵛābīdemi eyler bīdār

Bā-ḫuṣūṣ bunca nuḳūd-ı dervīş
Elde sermāye olur bī-teşvīş

Bu ġanīmet ki baña etdi ẓuhūr
Ne revādır ki edem onda ḳuṣūr

Bu emel ile varıp dergāha
Verdi pīrāyeyi der-ān şāha

Dedi ey şāh-ı ʿamīmü'l-iḥsān
Ḳātil-i duḫter ki işte nişān

Bu ḫaberden beri çeşmim giryān
Ḳāṣıdın bulmaġa oldum pūyān

Etdi bu ḫıdmeti icrāya Ḫudā
Bendeñi aḥsen-i tevfīḳe sezā

Celb edip ḫāneme etdim iskān
Geldim iḫbārına şāhā der-ān

İşidip bu ḫaberi şāh o zamān
Oldu iḥżārına ṣādır-ı fermān

Gitdi meʾmūrları celb oldu faḳīr
Sebeb-i ḥāle degil idi ḫabīr

Geldi dīvāne elemle dervīş
Zer-geriñ mekrine oldu dil-rīş

Eyledi zer-gere bī-ṣabr u ḳarār
Ḥiddet-i ṭabʿ ile şetm-i bisyār

Görünüp onda bu gūnā ġılẓat
Ḳalmadı pürsiş-i ḥālime ḥācet

Etdiler bir ḫara onu irkāb
Hem olur idi niçe renc ü ʿaẕāb

Gezdirip şöhret ile esvāḳı
Dutdu āvāze-i şetm-i āfāḳı

Üç gün ol ḥāl ile oldu teşhīr
Baʿdehū eylediler der-zencīr

Tā ki itmām ola rūz-ı mātem
Ḳaʿr-ı zindānda çekip renc ü elem

Baʿdehū ola ḳışāṣı icrā
Diyü olmuşdu ḳarār-ı vükelā

Ḫar ile şehrī olurken dāʾir

Mār-ı maʿhūd olur idi nāẓır

Gördü kim yār-ı şefîḳ üzre bu ḥāl
Ṭabʿına düşdü teʾessüfle melāl

Oldu zindāna girerken hem-pā
Buldu aġyārdan onda tenhā [67]

Verdi dervîşe teḥāyā vü selām
Pürsiş-i ḫāṭırın etdi itmām

Bildi dervîş onu oldu şādān
Ser-güẕeşti daḫi etdi ityān

Ḳıldı iẓhār-ı telehhüf bisyār
Serzenişle dedi hey cānım yār

Demedik miydi saña bu zer-ger
Nā-kesi bed-ter ü hem bed-gevher

Oña iḥsān u isāʾet-i seyān
Kār-ger olmadı nuṣḥ-ı yārān

Dedi yoḳ serzenişe yār maḥal
Şimdi taḫlîṣ-ı girîbāndır emel

Var ise ḳudretiñ eyle çāre
Ḳalmadı ṭāḳat-i cān āzāra

Mār dedi māl der-i şāhī deycūr
Zaḫm-ı zindān ile ḳıldım rencūr

Ḥālet-i merg ü helāki bāriz
Ḥükemā oldu devādan ʿāciz

Pür-elem māderiniñ ḥāline şāh
Oña dārū ise ancaḳ bu giyāh

Ḥall edip içse ḥalîble der-ān
Budur ol zaḫma devā-yı Loḳmān

Bu vesîle seni eyler āzād
Ẓafer-i düşmen ile hem dil-şād

Etdi dervîşe vedāʿ oldu revān
Bām-ı ḳaṣra çıḳıp oldu pinhān

Dedi āvāz-ı bülendle ey şāh
Ol bu şāfî ḫaberimden āgāh

Māder-i şāha murād ise devā
Etme zindāndaki dervîşe eẕā

Ondadır çünki ʿilāc-ı māder
İftirādır daḫi ġamz-ı zer-ger

Bām-ı ḳaṣr oldu teḥarrī vāfir
Bulmayıp eylediler der-ḫāṭır

Ki budur hātif-i ġaybī el-ḥaḳ
Degil insān benū nāṭıḳ muṭlaḳ

Etdiler dervişi der-ān iḫrāc
Ṣordular māder-i şāhīye ʿilāc

Dedi seyyāḥ ki budur emr-i yesīr
Etdiler şāhı beşāretle ḫabīr

Dergeh-i şāha olundu iḫżār
Dedi şāhım buña olma bīzār

Oña tiryāḳ u devādır ḥāżır
Biliriz daḫi ʿilāc-ı vāfir

Ederiz semi bedenden zāʾil
Bulur elbet şifā-yı ʿācil

Ruḫṣat-ı şāhi olur ise eger
Budur o lücce niyāz-ı aḥḳar

Mebḥaṣ-i ḥālimi inhā edeyim
Ṣoñra ol ḫıdmeti icrā edeyim [68]

Şāh kelāmında ṣadāḳat gördü
Rāh-ı talṭīf ile ḥālin ṣordu

Etdi tafṣīl ser-encāma ḳıyām
Ser-güẕeşt ile edip basṭ-ı kelām

Ẕimmetin etdi müberrā-yı günāh
Eyledi ḥāline şāhı āgāh

Baʿdehū eyledi tertīb-i devā
Māder-i şāhi hemān buldu şifā

Maẓhar-ı ʿafv-ı hümāyūn oldu
Himmet ü ḫilʿate maḳrūn oldu

Dutdular zer-geri seyyāḥa bedel
Oldu ẓāhir oña hengām-ı ecel

Etdiler onu o sāʿat ber-dār
Eṣer-i mekrine oldu dūçār

Böyle bir gevher ile çün ṣoḥbet

Eyledi bunca belālar daʿvet

Der-Tevfīż-i Umūr be-Ḫudāvend-i Ġayūr

Ḳāle ʿaleyhi'ṣ-ṣalātü ve's-selām: En-naṣru meʿa'ṣ-ṣabri ve'l-fercü meʿa'l-kerbi ve inne meʿa'l-ʿusri yüsran[100].

Eyle Mevlā'ya ki tefvīż-i umūr
Sehl ola cümle umūr-ı maʿsūr

Düşürür rence dili ṭūl-i emel
Ādemi bī-emel eyler çün emel

Dūr-ı ebvāba düşüp olma ẕelīl
Verir erzāḳıñı ḫallāḳ-ı cemīl

Dāʾimā Ḥaḳḳ'a tevekkül eyle
Feyż-i Mevlā'ya tevessül eyle

Māniʿ ü muʿṭi Ḫudā'dır dānā
Oña muḥtāc bütün bay u gedā

Sebeb-i ẓāhiriye ḳılma naẓar
Luṭf-ı Ḥaḳ'dır eliñe her ne geçer

Var iken bāb-ı küşād-ı Mevlā
Der-i sāʾirde meẕellet nervā

Olsa bir emre ne rütbe tedbīr
İḳtiżāsın eder icrā taḳdīr

Niçe dānāları gördük raʿnā
Oldu taḳdīr ile tedbīri hebā

Līki reʾyiñde ṣaḳın etme ḳuṣūr
Verme esbāba teşebbüṣde fütūr

İʿtiḳādıñ ola ammā cāzim
Ola pūlāda mümāṣil dāʾim

İʿtiḳādıñ ki ola cezme ḳarīn
Olur elbette Ḫudā saña muʿīn

Çün tevekkül ile baḥrı Mūsā
Eyledi pāy-ı semende mecrā

Hem tevekkül ile Ādem Ḥavvā
Oldular ḥüsn-i mülāḳāta sezā **[69]**

Nār-ı Nemrūd'ı Ḫalīl'e Mevlā

[100] *Yardım sabır ile beraberdir. rahatlamak üzüntü ile beraberdir. Muhakkak ki zorlukla beraber kolaylık da vardır.*

Ḳıldı tefvīż ile gül-geşt-āsā

İki ʿālemde bize kāfī Ḫudā
Ḥasbiya'llāhi teʿālā ve kefā

Ḥikāye

Rūm diyārında var idi bir şāh
İki ferzendi idi vāriṣ-i cāh

Yetişip şāha meḫālīb-i ecel
Ḳalmadı taḫt u şükūh üzre emel

Mihteri etdi o dem taḫta cülūs
Oldu ḥarmān ile kihter meʾyūs

Mekr-i dāderden edip ḫavf u hirās
Oldu endīşe ile pür-īcās

Bu tefekkürle edip terk-i diyār
Bir şeb etdi o maḥalden reftār

Geldi bir menzile çün vaḳt-i ġurūb
O gece çekdi hezār ḫavf u laġūb

Āftāb eyledi çün refʿ-i ẓulm
Etdi şeh-zāde yola vażʿ-ı ḳadem

Bir cevān oldu muṣādif nā-gāh
Oldu şeh-zādeye hem-rāh

Ṣāḥib-i ḥüsn ü cemāl ol āfet
Etdi şeh-zāde ile ünsiyyet

Ṭabʿına geldi muvāfıḳ bu refīḳ
Oldu mānend-i behişt vebl-i ṭarīḳ

Daḫi bir şūḫ bazergān-zāde
Rāh-ı rāst üzre olup āmāde

Verdi teşlīşde saʿādet ṣūret
Etdiler cümlesi ʿaḳd-i ülfet

Hem ṭarīḳ üzre bir ibni dihḳān
Onlara oldu refāḳatle ʿayān

Māhir-i ʿilm-i zirāʿat ʿāḳil
Miṣli yoḳ çiftçi idi el-ḫāṣıl

Rufeḳā beytini Rabb-i erḥam
Ḳıldı çār rükn ile çün müstaḥkem

Çār ebrū gibi bir ḥüsn-i vifāḳ

Etdiler bend-i ḳarārı ıṭlāḳ

Ülfet ü ṣoḥbet ile her şeb ü rūz
Etdiler ṭayy-ı merāḥil niçe rūz

Oldular vāṣıl-ı şöhret-i suṭūr
Miḥen-i rāh ile gelmişdi fütūr

Etdiler onda ḳıyām u ārām
Zād-ı rāh olmuş idi daḫi tamām

Cümlesi ḳalmış idi bī-vāye
Yoġ idi dirheme dāʾir māye

Dedi o dem birisi ey yārān
Nafaḳa celbine lāzım pūyān

Edelim her birimiz ṣarf-ı hüner
Bī-teşebbüṣ ele zīrā ne geçer **[70]**

Ṣāḥib-i ḥüsn-i cemāl onlardan
Dedi yārāna cemāl-i aḥsen

Cemʿ-i māl etmegedir bāʿiṣ-i tām
Māl degil cān verir aṣḥāb-ı ġarām

Faḫr edip dedi bazergān-zāde
Ṣāḥib-i hūş u ḫıred her cāde

Elde sermāye ne reʾyi ḥāżır
Celb eder ṣarf ile māl-i vāfir

Dedi yārānına dihḳān-zāde
Ṣāḥib-i kesbe nuḳūd āmāde

Dāʾim esbāba teşebbüṣ lāzım
Kesb ile oldu maʿīşet ḳāʾim

Açdı şeh-zāde belīġāne dehen
Ḥaṣr edip baḫṣ-i tevekkülde suḫan

Dedi iḫvānına rezzāḳ-ı cihān
Ḳulunuñ rızḳını eyler iḥsān

Ne ḳadar etse ʿibādı tedbīr
Eder īcābını icrā taḳdīr

Vāḳıʿā ḥüsn-i cemāl ʿaḳl u kemāl
Daḫi taḥmīl-i meşāḳa aʿmāl

Sebeb-i māl ü menāldir biliriz
Yaʿni bu mebḥaṣe teslīm oluruz

Lîki bir şeyʾi Ḫudā etse murād
Bī-teʿeb ʿabdini eyler dil-şād

Bir şeye olsa irādet māniʿ
Cidd ü saʿy eder elbet żāyiʿ

Māniʿ ü muʿṭi Ḫudā'dır yārān
Emr ü taḳdīrine vābeste cihān

Gösterip emrine teslīmiyyet
Eyleriz Ḥaḳḳ'a bu yüzden ṭāʿat

Bu suḫanlarla o gün etdi mesrūr
Ḳaldı ferdāya bu reʾy-i maʿsūr

Celb-i ʿīş etmege ferdāda hemān
Der-i şehre gelip ibni dihḳān

Oldu mesmūʿı revāc-ı hīzem
Kūha ʿazm eyledi sürʿatle o dem

Der-ʿaḳeb celb ile bir yük hīzem
Bedel oldu ṣatıp on dirhem

Aḫẕ edip dürlü ṭaʿām ile şarāb
Semt-i yārāna hemān ḳıldı şitāb

Etdi dervāze-i şehre işʿār
Kesb-i kār ehline yoḳdur ġam u zār

Kesb-i yek-rūzesi deh dirhemdir
Mālik-i dirhem-i deh bī-hemdir

Mütenaʿʿim olup ol gün yārān
Etdi yārānı mihmān-ı dihḳān

Ṣāḥib-i ḥüsn-i cemāl ol şeb-tār
Oldu zīnetde endām u ʿıẕār[101]

Ḳıldı ḫūrşīde ṭulūʿı ibrām
Etdi nāzende reviş şehre ḫırām [71]

Yoġ idi ehl-i dili ol şehriñ
Bir idi ḳadri ḫazefle güheriñ

Baḳmadı kimse o māha ḳaṭʿā
Ehl-i belde idi meyyāl-i nisā

Yoḳ imiş ḥāṣılı onda insān
ʿAfv ola oldu ise sürç-i lisān

[101] Bu mısraın vezni bozuktur.

Şuʿarā çünki sever ḫūbānı
Dür gibi naẓma çeker ḫūbānı

Zene meyl edici zenden ṣayılır
Merd olan ṭıfl-ı cevāna bayılır

Ḥāṣılı kūşe-i şehr içre ḥazīn
Pür-keder biri de olmuşdu mekīn

Oldu bir zen o cevāna meftūn
Bir kenīzek oña oldu maḳrūn

Ṭaraf-ı zenden edip ʿarż-ı selām
Eyledi daʿvete basṭ-ı ibrām

Der-ʿaḳeb oldu muḥīb ez-dil ü cān
Ḫāne-i ʿāşıḳaya oldu revān

Oldu mihmānı o gün el-ḥāṣıl
Oldular dürlü murāda vāṣıl

Semt-i yārāna olunca niyyet
Yüz direm oldu ḳadūma ücret

Böyle bir dilbere elbette zenān
Māl degil cānı ederler iḥsān

Aḫẕ edip onuñ ile dürlü ṭaʿām
Etdi yārānı mükemmel iṭʿām

Yazdı dervāze-i şehre der-ān
Ṣāḥib-i ḥüsn ü cemāle bir ān

Ne keder māl ü menālde ḳıllet
Yüz direm seyr-i cemāle ḳıymet

Yevm-i ṣāliṣde bazergān-zāde
Oldu bu ḫıdmete çün āmāde

Eyledi vaḳt-i seḥer şehre duḫūl
Bir bazergāna hemān buldu vuṣūl

Var idi ḫayli metāʿı ḥāżır
Almamış idi henūz bir tācir

Tāciriñ aldı metāʿın der-ān
Ṣarfına etdi o gün saʿy u revān

Onu on bir ḳazanıp el-ḥāṣıl
Biñ direm naḳde çün oldu vāṣıl

Aldı esbāb-ı maʿāşı bisyār

Etdi yārānına der-ān iḫżār

Yazdı dervāzeye o daḫi hemān
Ṣāḥib-i ʿaḳla keder yoḳ bir ān

Oldu yek-rūze-i kesb-i ʿāḳil
Biñ direm aḳçeye olmaḳ vāṣıl

Geldi şeh-zādeye nevbet ferdā
Etdi aḥvālini tefvīż-i Ḫudā

Cānib-i şehre hemān oldu revān
Baḳ ne luṭf etdi Ḫudā-yı mennān [72]

Beldeniñ şāhı vefāt etdi o gün
Ḫalḳ-ı ʿālem idi cümle maḥzūn

Ḳaṣr-ı şāhīye gelip şeh-zāde
Seyr-i mātemde idi āmāde

Ḳalmamış idi veliyyi ʿahdi
Ne nebīresi ne bir ferzendi

Cemʿ olup cümle vezīr ü vükelā
Meşveret eylediler kim āyā

Ḳanġı şāha tebaʿiyyet lāzım
Kim ola yoḫsa bu emre ḳāʾim

Bu kelām üzre olurken vükelā
Onda şeh-zāde dururdu tenhā

Gördüler onda ki bir bīgāne
Ṣoḥbete diḳḳat eder mestāne

Onu cāsūs diyü bādī-i naẓar
Ḥabs için meclise celb eyediler

Ḥāl ü keyfiyyeti olduḳda suʾāl
Ser-güẕeştinden edip basṭ-ı maḳāl

Etdi şeh-zāde lakin onda beyān
Daḫi ṭavrında idi ṣıdḳı ʿayān

Sebeb-i maḳdemi hem oldu suʾāl
Eyledi basṭ-ı beyān-ı aḥvāl

Vālidiniñ daḫi dīvānında
Var idi onu görenler onda

Etdiler ḳavlini taṣdīḳ u ḳabūl
Oldular cümlesi bu ḥāle melūl

Şevket-i vālid ü ecdādı hemān
Olunup onda beyān u ityān

Vaż‘ u ṭavrı idi hem şāhāne
Verdi ḥayret suḫanı dīvāne

Cem‘ olup onda ḳalıp ‘ālem
Dediler işte budur emr-i ehem

Başḳa şāh istemege yoḳ ḥācet
İşte şeh-zāde sezā-yı şevket

Etdiler cümlesi yek-dil bī‘at
Geçdi şeh-zādeye taḫt u şevket

Meger ol beldede idi āyīn
Bindirip pādşāhı bile o ḥīn

Gezdirirlerdi ‘umūm şehri bütün
‘Ādeti etdiler icrā hem o gün

Gezerek saṭvet ile şeh-zāde
Cümle erkān u cünūd āmāde

Geldi dervāze-i şehre der-ān
Görünüp onda ḫuṭūṭ-ı yārān

Āb-ı zerle o suṭūr üzre hemān
Şöyle naḳş olmasın etdi fermān

Ẕī-tevekkül olanı böyle Ḫudā
Kesb-i yek-rūzede bī-renc ü ‘anā

Ṣāḥib-i salṭanat u cāh eyler
Mālik-i mülk ü şehen-şāh eyler [73]

Ba‘dehū etdi maḳarra ‘avdet
Etdi yārānı ḥużūra da‘vet

Ṣāḥib-i ‘aḳlı o dem etdi vezīr
Kevkeb-i baḫtını ḳıldı tenvīr

Oldu nāẓır daḫi ibni dihḳān
Cümle emlāk-i hümāyūna hemān

Ṣāḥib-i ḥüsn ü cemāle der-ān
Edip emvāl-i firāvān iḥsān

Der-‘aḳeb eyledi nefy ü iclā
Vermedi mekşine ruḫṣat ḳaṭ‘ā

Tā ki bu ḥüsne sebeb fısḳ u fücūr

Olmaya şāyiʿ-i şehr-i Nasṭūr

İʿtiẕār etdi bu yüzden bisyār
Der-ʿaḳeb etdi cevān terk-i diyār

Ẕī-tevekkül olanı böyle Ḫudā
Ṣāḥib-i şevket edermiş dānā

Sebebe eyler ise kūh-ı kūşiş
Her umūruñda tevekkülle çalış

Bīdpā ḳıṣṣaları oldu tamām
Ġayrı ẕeyliyeye sevḳ oldu kelām

Der-Tercīḥ-i Ḥażer ber-Seyāḥat ü Sefer

Ḳāle ʿaleyhi'ṣ-selām: Es-seferü ḳıṭʿatü mine'ṣ-saḳar[102].
Ve fī ḥadīṣi āḫar: Es-seferü ḳuṭʿatün mine'l-ʿaẕābi yemneʿu eḥadüküm ṭaʿāmehü ve şarābehü ve tevmehü fe-iẕā ḳażā eḥadüküm tühmetehü min vechihi fe'l-yecʿali'r-rucūʿa ilā ehlihi[103].

Çün sefer oldu saḳardan ḳıṭʿa
Diḳḳat et nefsiñi ondan menʿe

Rāḥatı miḥnete taḥvīl etme
Ḫʷāb u ārāmıñı taḳlīl etme

Bā-ḫuṣūṣ kim ola eyyām-ı şitā
Baḥr u berre sefer etme aṣlā

Ḳış günü ʿazm-i ṭarīḳ-ı deryā
Bi'r-rıżā ḳabre ʿazīmet-āsā

Bir de zaḥmet çekilir bī-pāyān
Bā-ḫuṣūṣ kim yaġa berf ü bārān

Bir de o gireli murdār ḫānlar
Ne eẕālar çeker ebnā-yı sefer

Uyḳu girmez göze tā vaḳt-i seḥer
Ḫāncı ġaddārıñ elinden ne çeker

Ḥikāye

Bir vaḳit iki kebūter var idi
Birbiri ile refāḳatde idi

Biriniñ ismi idi Bāzende
Hem Nevāzende idi digeri de

[102] *Yolculuk bir çeşit cehennem azabıdır.*
[103] *Yolculuk azaptan bir parçadır. Birinizin yemesini, içmesini, uykusunu men eder. Sizden biri bir yönden işini gördüğü zaman ailesine dönmek için acele etsin.*

Yaʿni bir lānede her dem dem-sāz
İki dāder gibi dāʾim hem-rāz **[74]**

ʿĪş-i dāʾimleri āb u dāne
Hem ḳarār-gehleri bir kāşāne

Etmek ister idi Bāzende sefer
Menʿ ederdi Nevāzende eger

Kār-ger olmadı etdi pervāz
Eyledi ḫayli mesāfe iḥrāz

Murġ-zāra yetişip vaḳt-i ġurūb
Renc-i rāh ile ḥużūru meslūb

Bir nihāl üzre o şeb etdi ḳarār
Elem-i rāh ile idi bī-zār

Oldu şiddetle nüzūl-i bārān
Āteş-i raʿd ile diller sūzān

Bīm-i cān ile o şeb tā be-ṣabāḥ
Bulmadı nefsine bir cāy-ı merāḥ

Her ne ḥāl ise geçirdi o şebi
Oldu teb-ḫāle nehīb ile lebi

Etdi bir başḳa ṭarīḳa reftār
Yolu bir şāhīne oldu dūçār

Her ne ḥāl ise geçirdi onu da
Oldu bir cāda o şeb ḫᵛābīde

Geldi pervāza hemān vaḳt-i seḥer
Çep ü rāsta ederek ʿaṭf-ı naẓar

Maraż-ı cūʿ ile selb oldu mecāl
Ārzū-yı vaṭanı verdi melāl

Bir kenāra yetişip ol ġam-ḫᵛār
Dāne dökmüşler idi bir miḳdār

İltifāṭ eyler iken dāneleri
Beste-i dām olaraḳ pāy u seri

Oldu bu ḥāl ile nevmīd-i necāt
Ḳalmadı sīnede ümmīd-i ḥayāt

Mużṭarib oldu miṣāl-i meẕbūḥ
ʿUḳde-i dāmını gördü meftūḥ

Şükr ü ḥamd eyleyerek bī-pāyān

Dāneden vāz geçip etdi ṭayrān

Geşt-zār içre görüp bir dīvār
Etdi āsāyiş için onda ḳarār

Ḥāżır idi o maḥal bir kūdeg
Atdı bī-çāreye der-ān bir seng

Ṭoḳunup bāline düşdü çāha
İşi ḳalmışdı hemān Allāh'a

Çāhda ḳaldı o şeb Bāzende
Oldu feryād-resi Mevlā onda

Biñ belā ile çıḳıp oldu revān
Semt-i meʾvāsına etdi ṭayrān

Ṣafḳ-ı bāl ile Nevāzende hemān
İşidip maḳdemini dil-şādān

Etdi Bāzende'yi çün istiḳbāl
Żaʿf-ı ḥāl ile görüp etdi melāl

Dedi ey yār nedir bu aḥvāl
Żaʿf-ı bāl ile melāl ü belbāl **[75]**

Ser-güẕeştin o daḫi ḳıldı beyān
Mācerā-yı elemin etdi ʿayān

Tevbe-i ʿazm-i beyābān etdi
Kürbet-i ġurbeti destān etdi

Der-Fevāʾid-i Seyr ü Seyāḥat

Sāfirū taṣıḥḥū ve türzeḳū[104].
Ve fī ḥadīṯin aḫara: Sāfirū taṣıḥḥū ve tuġnemū[105].

Mısrāʿ

Bisyār sefer bāyed tā puḫte şeved ḫāmī[106]

Baʿżılar dedi bu ḳavle mercūḥ[107]
Çün seyāḥatle olur ḳalbe fütūḥ

Şebesiz sūd-ı seyāḥat bisyār
Dil-i ḫᵛābīdeyi eyler huşyār

Etmeyen kimseyi seyr-i dünyā

[104] *Sefere çıkın sıhhat bulun ve rızıklanın.*
[105] *Başka bir hadis: Sefere çıkın sıhhat bulun ve zenginleşin.*
[106] *Bir hamın pişmesi için bir çok sefer yapması lazımdır.*
[107] Metinde "Mercūʿ" şeklinde.

ʿAdd eder ehli onu nā-bīnā

Seyr-i büldān ile artar māye
Dost ḳazanmaġa odur sermāye

Niçe ʿibret alacaḳ şeyler var
Niçe maḫlūḳ u niçe kişver var

Edip aṣḥāb-ı hüner seyr-i bilād
ʿİlm ü ʿirfānını eyler müzdād

Ḥāṣılı miḥnet-i ġurbet vāfir
Lākin envāʿ-ı fevāʾid bāhir

Vaṭanıñ rāḥat ise rāḥat dur
Bi'l-ʿakis ise yeriñ ġurbetdir

Ḥikāye

Var idi iki refīḳ-ı hem-rāz
Yaʿni bir kūh-ı bülendde iki bāz

Bir beçe verdi olara Mevlā
Dāʾimā eyleyerek celb-i ġıdā

Besleyip māderi āġūşunda
Pederi idi miṣāl-i bende

Etdiler ṭuʿmeye bir gün pervāz
Oldu bāz-beçe terennüm āġāz

Der-ʿaḳeb düşdü yere eyledi āh
Bir zaġan fāre diyü bī-āgāh

Der-ʿaḳeb bāz-beçeye etdi hücūm
Edicek lānesine vażʿ-ı ḳudūm

Rīş ü çengāle ʿalāmet gördü
Daḫi ṭabʿında muḥabbet gördü

Terbiyet eyledi ferzend-āsā
Gün-be-gün ḳāmeti oldu bālā

Oldu çengāli kemāline resīd
Gevher-i ẕātı daḫi oldu bedīd

Gördü bu ḫilḳat-i māder-zādı
Ḥāl bu ki kendi zaġan evlādı [76]

Zaġana beñzemezem ṣūretde
Şekl-i ażdād ile hem sīretde

Ne ʿaceb lānelerinde dil-bend

ʿAdd ederler beni gūyā ferzend

Dāʾimā böyle taṣavvurlar ile
Oldu endīşe ile pür-vāle

Seyr edip onda zaġan bu ḥāli
Ṣordu ṭabʿında olan belbāli

Dedi efkār ile oldum ḳābiż
ʿAzm-i ġurbet dile oldu fāʾiż

Eyledi gerçi naṣīḥat bisyār
Kār-ger olmadı ammā deyyār

Eyledi resm-i vedāʿı ikmāl
Ṭayrān eyleyip açdı şehpāl

İndi bir ḳulle-i kūh üzre ḳarār
Dāʾimā eyler idi ṣayd u şikār

Gördü bir kebk-i derī bī-ḳudret
Eyledi ṣaydına ḥaṣr-ı himmet

Etdi bir ḥamlede āġuşte-i ḫāk
Sīnesin eyledi minḳār ile çāk

Görmemiş idi bu emṣāli ġıdā
Etdi bu ṭuʿmeden iḥrāz-ı ṣafā

Ülfet-i tām ile ṣayda her bār
Kebg ü tīhūları eylerdi şikār

Bir gün o memleketiñ pādşehi
Ṣayd ederken düşüp ol cāya rehi

Sāʿidinde var idi çün bir bāz
Ḳaṣd-ı ṣayd ile edince pervāz

Der-ʿaḳeb bāz-ı serīʿu'l-himmet
Eyleyip basṭ-ı cenāḥ-ı sürʿat

Der-ʿaḳeb aldı şikār-ı bāzı
Ḳaṣabu'l-sebḳı olup iḥrāzı

Şāh görüp sürʿatin oldu ḥayrān
Ṣaydına eyledi emr ü fermān

Ḳurdular dām-ı ḥiyel ṣayyādān
Onu der-dest ile oldu şādān

Şāh görüp onda yem-i istiʿdād
Gün-be-gün ḳudreti ḳıldı müzdād

Ṣayda ʿazm eylese ḳanḳı cāya
Eyleyip sāʿidine pīrāye

Cümle nāzāna ederdi tercīḥ
Eyleyip yādını dilde tesbīḥ

Etdi devlet ḳuşu ol bāzı sefer
Devlete ʿazm-i seferdir rehber

Der-Fażīlet-i Ḳanāʿat

Ḳāle ʿaleyhi'ş-selām: El-ḳanāʿatü kenzün lā yüfnā[108].
Ve fī ḥadīṯin āḫara: El-ḳanāʿatü mālün lā yünfedü[109]. **[77]**

Olmaz erbāb-ı ḳanāʿatde keder
Olur āsāyiş-i bāle maẓhar

Renc-i bülbüle ḳanāʿat merhem
Ḥırṣ ile derde düşer çün ādem

Ḳāniʿ-i rızḳ-ı muḳadder olasın
Dāʾimā feyż-i fütūḥu bulasın

Ḥırṣ ile olma zebūn-ı ālām
Ṣāḥib-i ḥırṣa müheyyā asḳām

Ḥikāye

Gürbesi var idi bir pīr-i zārıñ
Ḫıdmetin rüʾyet eder idi onuñ

Dāʾimā mūşa şikārı maḳṣūd
Daḫi şūrbāya ġıdāsı maḥṣūr

Laḥm u nān görmemişdi deyyār
Maraż-ı cuʿa müdāmen dūçār

Ḳalmamış idi teḥāfütle mecāl
Olmamış idi cihānda ḫoş-ḥāl

Bir gün ʿazm eyledi bām-ı beyte
Çep ü rāstına baḳıp dil-ḫaste

Gördü bir gürbe ki mānend-i şīr
Eylemiş semt ile cismin taḫmīr

Eylese gāhi ġırīv ü efġān
Görünür şāʾibe-i şīr-i jiyān

Gürbe-i pīre-zen oldu ḥayrān

[108] *Kanaat tükenmez bir hazinedir.*
[109] *Başka bir hadis: Kanaat bitmeyen bir maldır.*

Ṣordu feryād ile ki ey cānān

Nereden geldi size bu devlet
Görünür sende ʿaceb bir ṣūret

Dedi ol gürbe-i hem-sāye hemān
Benim ol bende-i sulṭān-ı cihān

Semizāt tāze simīddir loḳmam
Ṭuʿme-i şāh-ı cihāndır ṭuʿmem

Gürbe-i zen işidip böyle cevāb
Eyledi oña bu resm üzre ḫiṭāb

Et simid bildigim bir taʿbīr
Naṣıl eşyā ise eyle taḳrīr

Yedigim sāye-i zende şūrbā
Hem şikārımla olur fāre ġıdā

Dedi bī-çāre nedir bu ḥālet
Var iken maṭbaḫ-ı şāha ḳurbet

Ẕenc olur onda ṭuyūr u aġnām
Dizilir ṣubḥ u mesā dürlü ṭaʿām

Yarın āmāde olur iseñ eger
Olayım ẕātıñıza hem rehber

Göresin onda simāṭ-ı bisyār
Olasın oña müdāvim her bār

Cāna minnet diyerek gürbe-i zen
Oldu bu ḳavl ile vābeste suḫan

Etdiler resm-i vedāʿı icrā
Gürbe-i zende ẓuhūr etdi ṣafā [78]

Fikr-i ferdā ile oldu şādān
Geldi nezd-i zene şād u ḫandān

Mācerāyı zene etdi taḳrīr
Ẕikr edip cümle naḳīr ü ḳıṭmīr

İşidip onu zen oldu pür-ġam
Ḥaḳ-şināslıḳ ile nuṣḥ etdi o dem

Ehl-i dünyāya firīfte olma
Öyle iġvā ile ẕillet bulma

Ḳāniʿ-ı luṭf-ı Ḫudā ol ne ise
Ḥırṣ ile bulmadı rāḥat kimse

Eyledi nuṣḥ u veṣāyā bisyār
Kār-ger olmadı ammā deyyār

Vaḳt-i maʿhūda teraḳḳubla hemān
Semt-i maḳṣūda o dem oldu revān

Gitdiler gürbe-i hem-sāye ile
Vermeyip ẕerre cevāz ihmāle

Ṭabʿ-ı şāhī meger ol eṣnāda
Gürbeden olmuş idi āzurde

Gürbe rāḥat mı verir insāna
Süfre ḥāżır olucaḳ meydāna

Mavlayıp sibḳat edip birbirine
Uzadır destini etmek yerine

Cemʿ olup onda niçe tīr-i endāz
Kedi ṣaydına verilmişdi cevāz

Gürbe-i zen olup onda ġāfil
Ḥırṣ ile süfreye oldu vāṣıl

Eyledi buy-ı ṭaʿām istiṣmām
Ḳalmadı onda mecāl-i ārām

Uġrayıp tīr-i ciger-sūza hemān
Mavlayıp eyledi feryād u fiġān

Bedeni ḫūn ile āġuşte olup
Dest ü pā tīr ile işkeste olup

Hevl-i cān ile ḳaçardı ondan
Der idi ölmez isem ger bundan

Olayım ḳāniʿ-ı mūş u şūrbā
Geçmeyem pīre-zenimden ḳaṭʿā

Böyledir ekṣer-i ḫuddām-ı zamān
Ḳadr-i maḫdūmunu bilmez bir ān

Kendisin nāz u istiġnāya çeker
Oñmaz onlarda ḳapu ḳapu gezer

Der-ʿAdem-i İhtiyāc-ı Rızḳ-ı Muḳadder be-Cüst ü Cuy-ı Beşer

Rızḳı ḥācete ṭaleb-kār olmaḳ
Gelir elbette ḥuṣūle muṭlaḳ

Rızḳ için etme tekāpū ḳaṭʿā
Ḫalḳ eden rızḳıñı eyler aʿṭā

Ḥikāye [79]

Var imiş mülk-i Ḥaleb'de bir şāh
Rūz-gār-dīde vü ṭabʿı āgāh

İki şeh-zāde ʿaṭā etdi Ḫudā
Erdiler ḥadd-i bülūġa hem-pā

ʿĪş ü ʿişretle olup rūz u leyāl
Etdi maġrūr oları cāh u celāl

Olmayıp ḳadrine mālik vāḳıf
Birbirinden idi ġāyet müsrif

Fikr edip şāh-ı cihān bu ḥāli
Kendiden ṣoñra cemīʿ-ı māli

ʿĪş ü ʿişretle ederler ifnā
Dalḳavuḳ zümresi eyler yaġma

Şöyle reʾy eyledi şāh-ı kāmil
Ḥüsn-i tedbīr edip ol dānā-dil

Onda bir zāhid-i ʿābid var idi
Ḫerre āṣār-ı ḫıyānet yoġ idi

Ne ki var cümle nuḳūd u cevher
Kimseye etmeden īmā vü ḫaber

Eyledi cümlesini āmāde
Defn edip ṣavmaʿa-i zāhidde

Olmadı kimse bu ḥāle āgāh
Zāhide etdi vaṣıyyet kim şāh

Vere zāhid onu ferzendlerine
Tā ki bir vaḳt żarūret görüne

Etdi bir maḫzen-i āḫir inşā
Vażʿ edip ol yere cüzʾī eşyā

Daḫi şeh-zādelerin ol şāh
Yalıñız maḫzene etdi āgāh

Baʿdehū etdi vefāt ol dānā
Zāhide daḫi erip merg-i ḳażā

Ḳaldı ol ṣavmaʿada māl-i vefīr
Olmadı kimse bu aḥvāle ḫabīr

Daḫi şeh-zādelere ḳısmet-i māl
Olaraḳ bāʿiṣ-i īḳāʿ-ı cidāl

Żabṭ edip mülk ü nuḳūdu mihter
Ḳaldı ḥarmān ile ḫāsir kihter

Māl-i vālidden olup bī-behre
Geçmedi destine hīç bir pāre

Ġam u endūh ile oldu dil-rīş
Gelip ol ṣavmaʿaya pür-teşvīş

İstedi ṣādıḳ-ı yār-ı pederi
Yaʿni ol zāhid-i himmet-eşeri

Ḫaber-i fevtine olup āgāh
Ḥüzn-i bisyār ile etdi eyvāh

Etdi ol ṣavmaʿaya ferş-i ḳıyām
Onda dervīşlige ḥaṣr etdi merām

Var idi ṣavmaʿa içre bir çāh
Ṣu alur idi o çāhdan her-gāh

Ṣarḳıdıp baḳracı bir gün nā-gāh
Gör ne luṭf etdi cenāb-ı Allāh [80]

Düşürüp delvi o sāʿat çāha
Etmege eyledi ġayret çāha

Ḳaʿr-ı çāh içre görüp bir ḥufre
Oldu meşġūl o maḥalli ḥufra

Eşer-i maḫzen olunca ẓāhir
Gördü var onda nuḳūd-ı vāfir

Eyleyip şükr-i firāvān-ı Ḫudā
Etmedi kimseye rāzın ifşā

Eyledi onda tevekkülle ḳıyām
Ḥażret-i Ḥaḳḳ'a ʿibādetle müdām

Dāderi eyledi māli itlāf
Meslegi oldu ṭarīḳ-ı isrāf

Oldu düşmeni daḫi bir gün ẓāhir
Görünüp maṣrif-i ordū vāfir

Eyledi maḫzen-i maʿhūdu küşād
Māl-i endek ile oldu nā-şād

Cüzʾi ʿaskerle żarūrī nā-kām
Eyledi düşmen ile ḥarbe ḳıyām

Oldu meydān-ı meṣāf içre helāk

Görücek ʿaskeri āġuşte-i ḫāk

Ṣulḥ edip düşmen ile bī-ārām
Etdiler ṣavmaʿaya ʿaṭf-ı zimām

Geçirip taḫta olundu bīʿat
Verdi maḳṣūdunu Rabb-i ʿizzet

Eyledi Ḥaḳḳ'a tevekkülle ḳıyām
Etdi Mevlā onu īṣāl-i merām

Rızḳına etdi resīde Mevlā
Etmedi saʿy u temennā ḳaṭʿā

Mütevekkil olanıñ ḥāli budur
Ḳısmetin böyle sühūletle bulur

Der-Ḳabīḥ-ı İsrāf u Sefāhat

İnna'llahe lā yuḥıbbü'l-müsrifīn[110]

Ola īrāda muvāfıḳ maṣrif
Oldu meẕmūm-ı şerʿ ehl-i serif

Ṣanma isrāfı seḫādan maʿdūd
Pek ḫaṭā oldu bu ḳavl-i merdūd

Māl çün oldu ḥayāta zīnet
Eyle ḥıfẓında müdāmen diḳḳat

Yazdı Ḫayriyye'de Nābī merḥūm
Yaʿni ol ġāʾiṣ-i deryā-yı ʿulūm

Şerʿ ile ḥikmet ile bu temṣīl
ʿİzzet-i mālde aḳvā-yı delīl

Ehl-i ḥikmet dedi cemʿ-i emvāl
Kesb-i sermāye-i esbāb-ı nevāl

Bir girān sengi ḳoparmaḳ gibidir
Ḳulle-i Ḳāf'a çıḳarmaḳ gibidir

Ḫarc u ṣarfı onu gerdān etmek
Kūh dāmānına ġalṭān etmek

Düşme girdābe-i teşvīş ü ġama
Telef-i māl ile eyvāh deme **[81]**

Esḫıyā zümresi maḥbūb-ı Ḫudā
Müsrifīn ise şeyāṭīn-āsā

[110] *Şüphesiz ki Allah israf edenleri sevmez.*

Yerine ṣarf eder erbāb-ı seḫā
Fażla-i mālini eyler aʿṭā

İḳtiṣād üzre gerek yaʿni seḫā
Olmaya vāṣıl-ı ṭavr-ı süfehā

Etdirip māliñi ġayra tārāc
Ne revādır olasın sen muḥtāc

Biliriz kim niçe mīrāṯyediler
Dalḳavuḳlar ile māli yediler

ʿĀḳıbet nāna olunca muḥtāc
Buldu bāzār-ı nedāmetde revāc

Faḳr ile oldu diger-gūn ḥāli
Ẕemm ederlerdi yabanlar māli

Böyledİr ḥāl-i cihān ey dānā
Fikr edip mālİñi Etme ifnā

Ḥikāye

Bir vaḳit ġallesini bir dihḳān
Etdi anbār-ı ḥaremde pinhān

Daḫi bir fāre idi oña civār
Oldu sermāye ġılāl-ı anbār

Açdı dendānı ile bir sūrāḫ
Keşf edip gendüme bir rāh-ı ferāḫ

Cemʿ olup başına mūş-ı bisyār
Etdiler merkez-i ḫıdmetde ḳarār

Gūyiyā cümlesi ḫuddām u ḫavel
Üşdüler gendüme gūyā ḳummel

İḥtiyāṭ eylemedi ol fāre
Yedirip dāneleri onlara

Gelmeyip bāline fikr-i noḳṣān
Ẓann eder idi ki yoḳdur pāyān

Onlarıñ başma ḳalıp sözlerine
İʿtimād eyleyerek ẓāhirine

Cümlesin ʿadd ile aṣḥāb-ı vefā
Onlara eyler idi beẕl-i ʿaṭā

Nā-gehān ẓāhir olup sāḳıṭ u ġalā
Oldu sūz-baḫş ḳalıp fuḳarā

Oldu muḥtāc-ı küşād-ı anbār
Eyledi onu küşāde nā-çār

Görücek ġalleyi nāḳış dihḳān
Pür-esef eyledi tebdīl-i mekān

Naḳl edip onu diger anbāra
Vāḳıf olduḳda gürūh-ı fāre

Gitdiler her biri bir aḳṭāra
Ḫ^{v}āb-ı ġafletde idi bī-çāre

Ḫ^{v}ābiden ṣubḥ-dem oldu bīdār
Görmedi onda ne aġyār u ne yār

Ḥāl-i yārāna taḥayyürle hemān
Oldu taḥḳīḳa bu ḥāli pūyān **[82]**

Olucaḳ ḳaḥṭ u ġalāya vāḳıf
Ḥāl-i yārānını oldu ʿārif

Eyledi ʿazm-i ṭarīḳ-ı anbār
Görmeyip ġalleden onda āṯār

Ḥayf ile etdi girībānını çāk
Eyledi cismini āġuşte-i ḫāk

Bulmadı ġayrı bu ḥāl ile necāt
Etdi itmām-ı ḥubūbāt-ı ḥayāt

Der-Fevāʾid-i Beẕl-i Maḳdūr ber-Feḥvā-yı *Himmetü'r-Ricāli Taḳlaʿu'l-Cibāl* [111]

Ġarażıñ cāh u tecemmülse eger
Ḫaṭar u mehlekeden etme ḥaẕer

Görünür niçe mekārihde ʿayān
Ḫayr ile ṣāḥibin eyler ṣādān

Vardır ʿuzletde egerçi rāḥat
Dāniyi ḳāżi eder hem ġayret

Bāz-ı cürʾetle bulur ḳadr ʿalā
ʿÖmrü az ise de ḳadri bālā

Kerkesiñ ʿömrü olur sāl-i hezār
Yedigi cīfedir ammā her bār

Ḥikāye

Var idi iki refīḳ-ı bī-kām

[111] *Büyük kişilerin himmeti dağlara takla attırır.*

Biri Sālim biri Ġānim'le be-nām

ʿAzm ederlerdi seyāḥatle müdām
Oldu bir çeşmede bir gün ārām

Etdiler onda temāşā vü naẓar
Şu içinde görünüp bir mermer

Ḫaṭṭ-ı sebz ile yazılmış üzeri
Etdiler oña ki meyl-i naẓarı

Şöyle yazmışlar o mermerde ʿayān
Key nüzūlüyle şeref-baḫş-ı mekān

Bilmiş ol mertebeñi sen ʿālī
Ḳılma tecvīze sezā ihmāli

Çeşme-i ābı hemān eyle ʿubūr
Bīm-i ġarḳ ile şaḳın etme ḳuṣūr

Dāmen-i kūhda bir ṣūret-i şīr
Seng-i ḫārādan olupdur taṣvīr

Eyleyip dūşuña sengi taḥmīl
Ḳulle-i Ḳāf'a edip hem tavṣīl

Bu şerāʾiṭlar olunca kāmil
Olasın luṭf-ı Ḫudā'ya vāṣıl

ʿAzm edip oña şürūʿa Ġānim
Onu menʿ etdi refīḳı Sālim

Dedi bir ḫaṭ ki debīri mechūl
İʿtimād etmez oña ehl-i ʿuḳūl

Güẕer-i āb ise der-kār-ı ḫaṭar
Seng ile kūha niçe çıḳa beşer

Hem netīcesi bu kāruñ mechūl
Buña ʿazm eylemedir nā-maʿḳūl **[83]**

İḫtilāf oldu olarda ẓāhir
Etdiler terk-i refāḳat āḫir

Ġānim'e etdi vedāʿı Sālim
Rāhına oldu o anda ʿāzim

Etdi Ġānim o şurūṭu icrā
Kūha ʿazm eyledi hem bī-hemtā

Gördü bir şehr-i vasīʿ-ı helūn (?)
Oldu bu ḥālete ḥayret maḳrūn

Bir ṣadā eyledi şīr-i sengīn
Lerze-nāk oldu o dem çarḫ-ı berīn

İşidip onu ahālī derḥāl
Ġānim'i eylediler istiḳbāl

Götürüp şehre onu cümle enās
Salṭanat taḫtına oldu iclās

Meger ol beldede imiş ʿādet
Şāhları etse beḳāya rıḥlet

Şīr imiş onda ṭılısm-ı ber-ḥāl
Her kime yāver olursa iḳbāl

Mūcib-i ḫaṭ ile olup ʿāmil
Taḫt-ı pür-şevkete olur vāṣıl

Der-Mefādü'l-Cezā'i min Cinsi'l-ʿAmel

Nīk ü bed cümlesi maḥṣūl-i ʿamel
Çün mükāfāt-ı cezā cins-i ʿamel

ʿAmel-i şerri edince īḳād
Bulur onuñla ḳażā istiʿdād

Sūʾ-i ḳaṣd eyleyip uḫrāya hezār
Çoḳdur o dāma olanlar dūçār

İyilik elde imiş sermāye
Verme bedlikle onu yaġmaya

Ḥāṣılı ḫayr ola kim aʿmāliñ
Ḫayr-ı pür-sūd ola dāʾim ḥāliñ

Ḥikāye

Verdi bir zāhide bir şāh ḫilʿat
İstedi etmege bir düzd sirḳat

Zāhidüñ o ……[112] oldu mürīd
Bir gece buldu yolun şaḫṣ-ı pelīd

Ḫilʿati sirḳat edip ol şeb-tār
Etdi ārāmını tebdīl-i firār

Ṣubḥ-dem eyledi zāhid diḳḳat
Gördü yoḳ onda mürīd ü ḫilʿat

Oldu teftīşine der-ān pūyān

[112] Bu kısım metinde siliktir.

Cānib-i şehre hemān oldu revān

Gördü rāh üzre dü naḫcīr-i şeḥīm
Birbiri ile eder ḥarb-ı ʿaẕīm

Dem-i seyyālelerin bir rūbāh
Ḥırṣ ile yalar iken çün nā-gāh

Rāst gelip onda miyāna der-ān
Oldu āġuşte-i ḫāk-i meydān [84]

Cānib-i şehre hemān etdi güẕer
Geç ḳalıp gördü ḳapanmış ḳapular

Ḳaldı bīrūn şehirde şeb-tār
Oldu ḥayretle perīşān efkār

Var idi onda hemān bir ḫāne
Bir zen ʿaṭf etdi naẕar bīrūna

Zāhide raḥm edip etdi daʿvet
Ki ede onda o şeb beytūtet

Meger ol zen idi bir bed-kirdār
Var idi onda cevārī bisyār

Dürlü zīnetler ile zīb-āver
Müşterī celb eder idi geceler

Cāriyeden birine ez-dil ü cān
ʿĀşıḳ olmuş idi bir tāze civān

O gece gelmiş idi ʿişret için
Yaʿni maʿşūḳa ile ṣoḥbet için

ʿĪş ü nūş ile olup mest-i şarāb
Pister-i ḫᵛābda bī-hūş u ḫarāb

O ʿacūze zen edip ḳaṣd-ı civān
Ḳoydu bir māṣureye sem ol ān

Tāzeniñ minḫarına ṭutdu yaḳın
Nefḫ için aġzına almışdı ucun

Çün civān eyledi bir ʿaṭs-i şedīd
Gör ne luṭf etdi Ḫudāvend-i vaḥīd

ʿAks edip cevf-i zene sem der-ān
Āteş-i merg ile oldu sūzān

Mest iken böyle ḫalāṣ oldu civān
ʿAbd-i bī-cürmünü ṣaḳlar Yezdān

Zāhid ol ḥāli daḫi seyr etdi
Ṣubḥ olup dāḫil-i şehre gitdi

Var idi anda kefeşger dostu
Zāhid ol ḫāneye serdi postu

Görücek onu kefeşger derḥāl
Resm-i taʿẕīme etdi ikmāl

Onu ışmarladı ehline hemān
Kendi bir maṣlaḥata oldu revān

Fāḥişe idi meger ol ḫātūn
Bir civān idi oña hem meftūn

Zen-i ḥaccām idi dellāleleri
O gece geldi civānıñ ḫaberi

Ḳapuda idi civān āmāde
Hem kefeşger gelip ol eṣnāda

Gördü bīgāneyi ḳapuda hemān
Ḳalmadı fuḥş-ı zene şekk ü gümān

Ḳalmayıp ẕerre kefeşgerde şekīb
ʿAvretin eyledi ḍarb u teʾdīb

Olmayıp ḳāniʿ o teʾdīb ile çün
Eyledi onu hemān bend-i sütūn

Bez ile etdi zeni rencīde
Kendisi oldu o dem ḫᵛābīde **[85]**

Gözedip ʿāşıḳı gördü gelmez
Zen-i ḥaccām da bu ḥāli bilmez

Geldi teftīşe bu ḥāli nā-gāh
Oldu aḥvāl-i zene hem āgāh

Zen-i ḥaccāmı görüp zen onda
Ṣad temennāya olup dil-bende

Dedi gel bunda seni bend edeyim
Tā ki ben semt-i civāna gideyim

ʿAzmime olmaya vāḳıf şevher
Seni gördükçe beni ẓann eyler

Zen-i ḥaccām oña oldu ḳāʾil
Dest ü pā bendini oldu ḥāmil

Çün kefeşger gece oldu bīdār

Eyledi oña ḫiṭāb-ı bisyār

Ḫavf ile etmeyicek redd-i cevāb
Onu ẓann eyleyip āṣār-ı ʿitāb

Pür-ġażab oldu bıçaġın der-ān
Ḳaṭʿ edip burnunu vermedi amān

Ṣabr edip bu eleme bī-çāre
Geldi zen vāḳıf olup bu kāra

İʿtiẕār etdi zen-i ḥaccāma
Tesliyet eyledi ol bed-kāma

Bendini etdi küşāde der-ān
Yine kendisi edip bend-i miyān

Bir vaḳit etdi aradan güẕerān
Zen hemān ḫīleye oldu cūyān

Dedi ey ḳādir ü ḳayyūm u eḥad
Bunda yoḳ ṣunʿ-ı kenīzānam (?) ebed

Yoġ iken bende bu efʿāl-i eşer
Baña ġadr eyledi bunda şevher

ʿUzv-ı maḳṭūʿuma berʾāt iḥsān
Pāk-dāmenligime ḳıl burhān

ʿArżumu eyle Ḫudāyā ikmāl
Şemʿ-i nāmūsumu eyle işʿāl

Ḫᵛābdan oldu kefeşger bīdār
Etdi tevbīḫ ile basṭ-ı güftār

Dedi çün ẓāhir iken sende ḳuṣūr
Hīç icābet ede mi Rabb-i ġayūr

Böyle tevbīḫ ile eylerdi teʿeb
Zen hemān dedi *fe-ḥamden* yā Rab

Eylediñ enfüme berʾāt iḥsān
Mihr-i āmālimi ḳıldıñ tābān

İşidip şevheri oldu ḫayrān
Şemʿ ile etdi naẕar hem der-ān

Ṣoḥbetin gördi muvāfıḳ ḥāle
İʿtimād eyleyip ol aḥvāle

Bendini etdi küşāde der-ān
İʿtiẕār eyledi hem ez-dil ü cān **[86]**

Sürʿat-i fiʿline oldu nādim
Etdi taḳṣīrine tevbe dāʾim

Zen-i ḥaccām ise ġam-nāk ü elīm
Ḥayret-i ḥāl ile pür-nedm-i ʿaẓīm

Ne desin ḳavm ü ḳabīle görücek
Ne cevāb vere ḳocası ṣorucak

Elem-i rīş ise dil-sūz müdām
Lerze-baḫş olma mı ḫavf-ı ḥaccām

Ḥāṣılı ḫāneye vardı şeb-tār
Burnunu aldı ele etdi ḳarār

Ḫʷābdan ḳalḳdı seḥerden ḥaccām
İstedi elbisesin bī-ārām

Zen tevaḳḳufla cevāb verdi oña
Bir vaḳit etmedi ṣevbin aʿṭā

Kīseden aldı bir ustūre hemān
Yed-i ḥaccāma onu verdigi ān

Yoġ idi ustūreye onda lüzūm
Maḳṣadı daḫi degildi maʿlūm

Etdi iẓhār-ı tehevvür ḥaccām
Dedi söyle ne ise bunda merām

Ustūre söyleyen oldu mu saña
Neden īcāb ediyor böyle iẕā

Ḥāṣılı ustūreyi bī-ārām
Atdı zenden ṭarafa çün ḥaccām

Zen hemān ḥīleye oldu demsāz
Dutdu āfāḳı fiġān u āvāz

Yetişiñ burnumu kesdi ḥaccām
Ne ise cürmümü etsin iʿlām

Ḳonuḳomşu işidip efġānı
Ḳoşaraḳ geldi bütün ḥayrānı

Ḳapuya geldi imām u muḫtār
Dediler aç ḳapuyu hey ġaddār

Verdi ḥaccāma bu ḥālet ḥayret
Yoḳdur inkār u ḳabūle ṣūret

Etdiler maḥkemeye çün iḥżār

Etdi ḥaccāma tebeyyin bu kār

Olunup ḥükm-i ḳışāṣ iʿlām
Oldu rāżī bu ḳażāya ḥaccām

Zāhid imiş meger onda ḥāżır
Yaʿni teftīş-i mürīde nāẓır

Meclis-i ḳāżiye varıp der-ān
Eyledi ʿışmet-i ḥaccāmı beyān

Naḳl edip gördügü efsāneleri
Söyledi ḳāżiye şıḥḥat ḫaberi

Oldu teftīş ü taḥarrī der-ān
Mā-vaḳıʿ oldu bu ḥāl üzre ʿayān

Zāhide ḥırṣ-ı mürīd oldu sebeb
Geçdi feḳdāni-i ḫilʿatle teʿeb

Ṭamaʿ-ı ḫūn ile āḫir rūbāh
Murġzār-ı ʿadem oldu miṣvāh **[87]**

Ġadre düşdü zen-i ṣāḥib-ḫāne
Verdi sem kendi eliyle cāna

Zen-i ḥaccām olaraḳ dellāle
Düşdü burnu kesilip ol ḥāle

Gördüler sūʾ-i mecāzāt-ı ʿamel
Böyledir cümle mükāfāt-ı ʿamel

Ḥikāye-i Diger

Var imiş iki şerīk-i hem-pā
Biri ġāfil biri ẕī-ʿaḳl u ẕekā

Tīz-hūş idi çün ism-i ʿāḳil
Ḥāzim olmuş idi nām-ı ġāfil

Etdiler ʿazm-i ticāretle sefer
Buldular yolda biraz ṣāfī zer

Tīz-hūş dedi bu naḳd-i bisyār
Olamaz böyle ticāret-i diyār

Bir dıraḫt içre onu ḫıfẓ edelim
Birazın aḫẕ ile şehre gidelim

Lāzım olduḳça alırız bundan
Olmaz endīşe-i āfet ondan

İʿtimād etdi bu ḳavle Ḥāzim

Ṣıdḳına oldu refīḳıñ cāzim

Aldılar cüzʾī bir altun ondan
Etdiler zīr-i dıraḫtı medfen

Geldiler cānib-i şehre mesrūr
Çend rūz etdi bu ḥāl üzre mürūr

Tīẕ-hūş vardı o cāya tenhā
Aldı altunları etdi iḫfā

Ḥāzim idi bu ḫaberden ġāfil
Naḳd ḫarc oldu ḫitāma vāṣıl

Tīz-hūş'a varıp etdi dāder
Aḳçeniñ ḫarca luzūmu iẓhar

Ruḫṣat olursa berāber gidelim
Birazın maṣrafa iḫrāc edelim

Gösterip rūy-ı tecāhül der-ān
Oldular mevżiʿ-i maʿhūda revān

Gördüler ḳalmamış altundan eṣer
Arayıp diḳḳat ile bulmadılar

Tīz-hūş Ḥāzim'i ṭutdu muḥkem
Dedi Ḥāzim oña Mevlā aʿlem

Gelmedim bu yere sensiz bir ān
Ḫaberim yoḳ diyü etdi īmān

Fāʾide vermedi ḥilf-i Ḥāzim
Oldular ḥākim-i şerʿe ʿāzim

Tīz-hūş eyledi onu daʿvā
Ḥāzim inkār edicek bī-pervā

Beyyine istedi ondan ḥākim
Çünki münker idi onu Ḥāzim

Dedi bu ḥāle dıraḫtdır şāhid
Ḥaḳ verip nuṭḳ onu eyler şāhid [88]

Müteʿaccib olup ondan ḳāżī
Oldu Ḥāzim bu cevāba rāżī

Verdiler oña şu vech üzre ḳarār
Ṣubḥ-dem ḥākim edip onda ḳarār

Ola ḫaṣmın o maḥalde ḳāʾim
Ṣora aḥvāli dıraḫtdan ḥākim

Ẓāhir olursa dıraḫtdan ne maḳāl
Ḥükm ide ḥākim onuñla derḥāl

Tīz-hūş ḫānesine geldi hemān
Pederine edip aḥvāli beyān

Dedi var cevfi dıraḫtıñ vāsiʿ
İḫtifā eyleyesiñ bī-māniʿ

Edicek ḳāżi suʾāl-i aḥvāl
Sirḳat-i Ḥāzim'e basṭ ile maḳāl

Ẓann eder nuṭḳu dıraḫtdan ḥākim
Fiʿline ḳāʾil olur hem Ḥāzim

Pīr tezvīr edip ol rāzı ḳabūl
Nefsini etdi o cevfe mevṣūl

Ṣubḥ-dem ḳāżi vü aʿyān u ḫadem
Geldiler pāy-ı dıraḫta pür hem

Çün dıraḫta edicek ḳāżi ḫiṭāb
Bī-tevaḳḳuf olunup redd-i cevāb

Dedi ḥükm ile bu ḥāle ḥākim
Aldı altunu bu yirden Ḥāzim

Dedi ḳāżī ki Ḫudā'dır aʿlem
Var miyānında dıraḫtıñ ādem

Etmege onu dıraḫtdan iḫrāc
Ṣarf-ı efkār-ı rezine muḥtāc

Etdiler yaḳmaġa āteş-i tedbīr
Cemʿ edip hīme vü aḫşāb-ı vefīr

Etdiler onda bir āteş-i sūzān
Ṭāḳat-efrūz vücūd-ı insān

Ṣabr edip onda biraz pīr-i ʿanūd
Ne ḳadar etse de ṣarf-ı mechūd

Bī-taḥammül olup ʿarż etdi amān
Nīm-sūḫt eyledi aḥvāli beyān

Olucaḳ onda ihānet ẓāhir
ʿĀḳile oldu ʿuḳūbet vāfir

Ḥükm olup ḥiṣṣe-i Ḥāzim tekmīl
Bi't-tamām eylediler hem taḥṣīl

Çekdi sūʾ-i ʿamel ile āzār

Dām-ı tezvīrine oldu dūçār

Der-İḥtirāz Mevānist Merdüm Zişt-i Sīret

Zīnhār ez-ḳarīn-i bed zinhār
Veḳınā Rabbenā ʿaẕābu'n-nār[113]

Şaḫṣ-ı zişt-sīret ile ünsiyyet
Getirir ṭabʿa nedāmet elbet

Yār-ı bed mār-ı bede beñzer imiş
Belki żarrı daha efzūn-ter imiş **[89]**

Ṭīneti bed olan ol bed-kirdār
Terşi-i māyesin eyler iẓhār

Yār olan ṭabʿa muvāfıḳ lāzım
Ṭīnet ü ḫulḳu muṭābıḳ lāzm

Daḫi bed-ṭīnete raḥm ü şefḳat
Eyler elbette belāyı daʿvet

Bed-güher gevher-i luṭfa ne sezā
Yaḳışır onlara seng-i ḫārā

Her şey aṣlına rücūʿ etse gerek
Onu ıṣlāḥa ṣaḳın çekme emek

Müteġayyir olamaz ṭīnet-i şūm
Oldu taġyīrine ġayret meẕmūm

Levş-i ḫalḳıyye aranmaz deyyār
Onu taṭhīr edemez āb-ı biḥār

Onlara levş-i ʿaḳīdet māye
Ḫabş niyyetleri hem sermāye

Ḥikāye

Bir keşef ile daḫi bir kejdüm
Oldular cāy-ı velāda hem-dem

Etdiler rabṭ-ı vedād u ülfet
İki dāder gibi ʿaḳd-i ḫilʿat

Bir vaḳit eylediler ʿazm-i sefer
İḳtiżā eyledi taġrībi ḳadar

Rāh-ı rāstda var idi nehr-i ʿaẕīm
Kejdüme oldu ʿubūr emr-i ʿaẕīm

[113] *Sakın, dostun kötülüğünden sakın. Rabbim bizi ateşin azabından koru.*

Çün keşef püştüne alıp der-ān
Keşti-i sīneyi ḳıldı cūyān

Geçmemiş idi daḫi vaḳt-i dırāz
Geldi semʿ-i keşefe bir āvāz

Başḳalaşdı ḥarekāt-ı kejdüm
Ḥiss olur idi ḫırāş-ı pür-hem

Etdi bu ḥāli keşef oña suʾāl
Dedi dāder bu ne sīret bu ne ḥāl

Dedi kejdüm ki sebeb bu ḥāle
Āzmāyiş ederim nīşim ile

Pür-ġażab dedi keşef ey ʿaḳreb
Ben seniñçün çekerim böyle teʿeb

Böyle girdāb-ı ʿaẕīme girdim
Serimi rāh-ı refīḳa verdim

İltizām olmaz ise ger minnet
Yoḳ mudur ẕerre ḥuḳūḳ-ı ṣoḥbet

Böyle nīş urmaġa ne oldu sebeb
Bu ihānet neden olsun ʿaḳreb

Dedi kejdüm oña ḥāşā ey yār
Sūʾ-i ḳaṣd ola seniñçün deyyār

Şu ḳadar kim bu maḳūle ḥarekāt
Yaʿni nīş-zenlik umūrunda ṣebāt

Oldu īcāb-ı cibilliyyetimiz
İḳtiżā eyler onu ḫilḳatimiz **[90]**

Sīne-i düşmen ü püşt-i dostān
Bu nev-icrāda birdir seyān[114]

Çün keşef gördü bu aḥvāli ʿayān
Etdi ġarḳ-āb-ı helāk onu hemān

Ṭīneti ḫabṯ olanıñ ḥāli budur
Onlarıñ zübde-i aḥvāli budur

Ḥikāye-i Diger

Bir ḫayır-ḫᵛāh süvārī-i şütür
Eylemiş idi ticāretle sefer

[114] Bu mısraın vezni bozuktur.

Yetişip maḳdemi bir ṣaḥrāya
Ki düşüp nār-ı lehīb ol cāya

Ḫār u ḫārşākini edip sūzān
Lālezār şeklini eylerdi ʿayān

Meger ol yerde bir efʿī-i cesīm
Yaʿni bir mār-ı ʿaẓīm idi muḳīm

Aldı eṭrāfını mārıñ āteş
Vermeyip fāʾide saʿy u kūşiş

Bir ramaḳ ḳalmadı ki ola sūzān
Seyr edip onu süvārī der-ān

Gördü etmekde niyāz u feryād
Merḥamet eyleyip ol ṣāf-nihād

Baġlayıp nīzeye bir torba hemān
Uzadıp māra onu bī-iẕʿān

Ḳurtarıp mārı hem etdi āzād
Eyledi pend ü veṣāyā aḳṣād

Baʿde itmām-ı neṣāyiḥ çün mār
Dedi ol fāriġ-i ṭavr-ı mikṣār

Tā ki ihlāk edeyim nīşem ile
Lākin ol müşkili sen ḥall eyle

Evvelā zaḫmı saña mı vurayım
Yoḳ şütür ḳaydın mı evvel göreyim

Çün süvārī işidip onu o ān
Dedi ben saña ki etdim iḥsān

Şimdi iḥsāna muḳābil bu ne kār
Var mı emṣāli cihānda deyyār

Mār dedi etdiñiz ammā iḥsān
Olmadı bes ki maḥallinde ʿayān

Ḳahr u iḥsāna Ḫudā verdi maḥal
Māra iḥsān u kerem tā be-maḥal

Hem süvārī dedi ey mār-ı kefūr
Bu sözüñ ḳanġı kütübde masṭūr

Ḳanġı şerʿ etdi cevāzın īmā
Ola iḥsāna isāʾetle cezā

Tā binā olalı bu köhne-i deyr

Yine iḥsāna cezā iḥsāndır

Mār dedi etme bunu sen inkār
Ẓāhir ebnā-yı beşerde bu şiʿār

Ḫayr u şer meẕhebiñizde seyān
Olup iḥsān u isāʾet yeksān **[91]**

Görüp iḥsān eder elbette ʿışyān
Bü'l-ʿaceb ḥāl-i kefūr-ı insān

Birbirin etmeyip āḫir teslīm
Şu ḳarār üzre olundu taḫtīm

Eyleyip beyyine efʿī ityān
Baʿdehū eyleye zaḫma şāyān

Oldu bir gāv o maḥalde ẓāhir
Dediler mebḥaṣi gāva bir bir

Dedi gāv ḫilḳat-i ibni ādem
Eder iḥsāna isāʾet her dem

İşte budur oña kāfī burhān
Ḫıdmet etdim birine niçe zamān

Getirip her sene bir gev sāle
Besledim şīrim ile ravġan ile

Pīrlik eyleyip īrāṣ-ı fütūr
Żaʿf ile etdi ʿaḳīmlikde ẓuhūr

Ḳaṭʿ-ı sūdum olucaḳ ġayrı ʿayān
Etdiler cümle ḥuḳūḳu nisyān

ʿAlefzāra ṣalıyordu tenhā
Niçe dem oldu mekānım ṣaḥrā

Dünkü gün geldi bu cāya ġaddār
Simn-i cismim görücek bir miḳdār

Ṣatdı ḳaṣṣāba beni ol nekbet
Oldu sāl-ḫāneye yarın daʿvet

Ẕebḥ edip vermez o ẓālim de amān
Böyledir ḥāl-i cemīʿ-ı insān

Bir dıraḫt gördüler onda bālā
Etdiler oña daḫi ʿarż-ı menā

O daḫi dedi cezāʾ-i iḥsān
Nezd-i insānda isāʾetle ʿayān

Bir dıraḫtım ki Ḫudāvend-i kerīm
Verdi her şāḫıma bir ẓıll-ı ʿaẓīm

Sāye-dārım olan eyler rāḥat
Niçe dermānde bulur nev-ḳuvvet

Pās-ı nefs etmek için niçeleri
Şiddet-i şems ile sūzān cigeri

Ṣıġınıp sāyeme eyler ārām
Rāḥat u nevmini eyler itmām

Eyleyip cismime imʿān-ı naẓar
Oturup luṭfumu efkāra düşer

Ki çıḳıp şundan iki yüz taḫta
Nefʿ-i bisyārı olur elbette

Diyerek deste alır teber ü keser
Şāḫlarımdan bir iki dāne keser

Rāḥata ḳarşılıḳ eyler zaḥmet
Oldu nevʿ-i beşerde bu ḫaṣlet

Mār dedi oldu mu müṣbet daʿvā
Oldu mu emr-i şehādet icrā

Pür elem dedi süvārī nā-çār
Eyle taʿdīl-i şühūd ey ġaddār [92]

Nā-gehān ẓāhir olup bir rūbāh
Etdiler onu bu ḥāle āgāh

Dedi iḥsāna isāʾetdir kār
Nevʿ-i iḥsāna budur gerçi şiʿār

Līki daʿvāñız olunmaz maḳbūl
İddiʿāñız hele pek nā-maʿḳūl

Çünki bu cism-i cesīmi ey mār
Torbanıñ almayacaġı der-kār

Mār deyip işte ḫar işte süllem
Cismini torbaya vażʿ etdigi dem

Der-ʿaḳeb dedi süvārīye hemān
Oldu aʿdāya maḳar çün zindān

Verme ol ẓālime ḳaṭʿā ruḫṣat
Eyleme fevt-i zamān-ı furṣat

Oldu bu ḥāle süvārī ḫurrem

Dutaraḳ torbanıñ aġzın muḥkem

Seng-i ḫārāya urup mārı hemān
Öldürüp düşmeni oldu ḫandān

Etdi rūbāha duʿā-yı bisyār
Tevbeler etdi ki ġayrı deyyār

Etmeyip şefḳat ü raḥmı itlāf
Naḳdini etmeye bī-cān isrāf

Ḥikāye-i Diger

Var idi ehl-i derūn bir zāhid
Ḥāḳḳ'a bir vādīde idi ʿābid

Bir zaġan ṭutmuşdu bir fāre
Götürür idi ṭaḳıp minḳāra

Ḳurtulup dest-i zaġandan der-ān
Zāhidiñ uġruna düşdü tersān

Aldı zāhid onu etdi tīmār
Eyledi Ḥaḳḳ'a duʿā-yı bisyār

Ki ola ṣūreti tebdīl-i beşer
Kendisi eyleye onu duḫter

Oldu edʿiyesi maḳbūl-i Ḫudā
Oldu bir duḫter-i ḥüsnā-zībā

Ḫalḳ olaldan bu nigār-ḫāne-i ḫāk
Gelmedi naḳş gibi ṣūret-i pāk

Etdi Ḥaḳ zāhidi böyle mesrūr
Eyleyip o daḫi saʿy-ı mevfūr

Nāz u niʿmetle büyütdü onu
ʿAdd edip merdümek ʿeyenānı

Olucaḳ ḥadd-i bülūġa vāṣıl
Gördüler şevhere ṭabʿı māʾil

Dedi zāhid oña ey rāḥat-ı cān
Her kimi ister iseñ eyle beyān

Dedi ey ṣāḥib-i iḥsān pederim
Öyle bir şevher-i yektā dilerim

Ṣāḥib-i ḳuvvet ü ḳudret olsun
Vāṣıl-ı ġāye-i rütbet olsun [93]

Dedi zāhid ki bu şaḫṣ-ı nādir

Ġarażıñ mihr-i cihāndır ẓāhir

Dedi vāḳıʿda o tezvīce sezā
Beni ʿaḳd oldu o ḫūrşīde revā

Zāhid ʿarż eyledi ḫūrşīde hemān
Duḫterimi alıp eyle iḥsān

Āftāb dedi onu ʿaḳde sezā
Benden elbette seḥāb oldu becā

Ẓılli çün nūrumu eyler mestūr
Seyrime ʿālemi eyler mehcūr

Müteveccih olup ere derḥāl
Eyledi oña daḫi basṭ-ı maḳāl

Dedi benden daḫi bāda aḥrā
Bāddır ġālib-i muṭlaḳ zīrā

Eyledi zāhid onu da teslīm
Maḳṣadı etdi nesīme tefhīm

Rīḥ dedi kūha sezādır benden
Pāy-ı temkīni hemedir dāmen

Edemez ḳuvvetim onda teʾṣīr
Semʿine girmez onuñ ṣavt-ı nefīr

Eyleyip zāhid onu daḫi ḳabūl
Dāmen-i kūha hemān buldu vuṣūl

Eyledi kūha daḫi ʿarż-ı menā
Kūh dedi mūş daḫi benden aḥrā

Ḳuvveti bańa onuñ ġālibdir
Reh-i nā-refteye hem ẕāhibdir

İstedigi yeri dendānı ḳazar
Hem derūnumda gezip ḫāne düzer

Gūş edip duḫter onu etdi sürūr
Etdi taṣdīḳ dedi ey zāhid-i nūr

Bańa zevciyyete odur elyaḳ
Mūşdur ṣāḥib-i ḳuvvet el-ḥaḳ

Zāhid ʿarż eyledi mūşa der-ān
O daḫi ḳıldı ḳabūle şāyān

Bes ki mesḫ ile ola hem-cinsim
İmtizāca ola bāʿiṣ dāʾim

Dedi duḫter ki budur emr-i yesīr
Eylesin oña duʿā zāhid-i pīr

Gördü zāhid onu aṣla meyyāl
Etdi bu ḥāle nedāmetle melāl

Çün duʿā eyledi zāhid nā-çār
Etdi maḳbūl onu Rabb-i ġaffār

Ḫalʿ olup ṣūret-i insāniyyet
Ṣūret-i fāreye etdi ricʿat

Etdi zāhid onu mūşa aʿṭā
Zāhidiñ saʿyı bütün oldu hebā

Böyledir bed-güheriñ ḥāli müdām
Onlara şarf-ı himem ʿayn-ı ḥarām

Der-ʿAdem-i Mażarrat Ḳurb-ı Mülūk-ı Bār-ı Bāb-ı Sülūk [94]

Evliyāya ne yeʾs-i ḳurb-ı mülūk
Melike ḫıdmet imiş nıṣf-ı sülūk

Bir velī olsa selāṭīne ḳarīb
Eyleme ṭaʿn ile ḳaṭʿā taʿyīb

Evliyā oldu miyān-ı bend-i mülūk
Bildiler ḳurbet-i şāhānı sümūk

Onlarıñdır ġarażı nefʿ-i cihān
Sūd-ı ḳurbetleridir bī-pāyān

Külliyetden niçe eslāf-ı güzīn
Oldular meclis-i şāhāna ḳarīb

Eyleme duḫl ü taʿarruż aṣlā
Olsa hem ṣoḥbet-i şāh u vüzerā

Olur ışlāḥ-ı mefāsīde sebeb
Onlarıñ ḥāline kāfī bu ereb

Ḥikāye

Şehr-i Pārs'da var idi bir pīr
Ṣāḥib-i keşf ü kerāmāt-ı münīr

Keşf ile ṭanṭana-baḫş-ı āfāḳ
Etdi teslīme cihān-bend-i niṭāḳ

Ārzū etdi onu bir dervīş
Tā Semerḳand'a bu vechle dil-rīş

Pārs'a oldu bu maḳṣadla revān

Tekke-i şeyḫe ḳadem başdı bir-ān

Şeyḫ idi meclis-i sulṭānda o dem
Ṭabʿ-ı dervīşe bu şey verdi elem

Dedi bir şeyḫ ki gide sulṭāna
Niçe feyż-baḫş ola dervīşāna

Çekdi kim renc ü eẕāya efsūs
Etdi kim basṭ-ı menāya efsūs

Etdi iʿrāż-ı mülāḳātı menā
Gitdi esvāḳa o dem bī-pervā

O şeb etmiş idi bir düzd firār
Şekli dervīşe müşābih ʿayyār

Görücek şaḥne-i şehr onu hemān
Etdiler düzd diyü bend-i zindān

Der-ʿaḳeb oldu siyāset-i fermān
Ḳaṭʿ-ı yed çün olunup der-meydān

Ḥażret-i şeyḫ yetişip ol cāda
Vermeyip ruḫṣat o dem cellāda

Dedi yoḳ bunda bu günā töhmet
Etdi taḫlīṣına vāfir himmet

Oldu bī-çāreniñ aḥvāli ʿayān
Ḥażret-i şeyḫe pesend etdi cihān

Düş-ı dervīşe ḳoyup destin o ān
Dedi dervīşlere ey bī-iẕʿān

Sūʾ-i endīşe degildir lāyıḳ
İʿtirāż oldu sülūkü zāhiḳ

Şeyḫ eger bulmasa ḳurb-ı sulṭān
Kim şefīʿ olur idi saña bu ān [95]

Der-Beyān-ı Ḥased

İyyāküm ve'l-ḥasede fe-innehü yeʾkülü'l-ḥasenāti kemā teʾkülü'n-nāru'l-ḥaṭabe[115].
Ve fī ḥadīṣin āḫara: El-ḥasedü yüfsidü'l-īmāne kemā yüfsidü[116].

Bed-ḫaṣāʾilden olan aḳbaḥ u bed
Niʿmet-i āḫire iẓhār-ı ḥased

Öyle bir āteş-i pür-dūd-ı siyāh

[115] *Hasetten uzak durun. Çünkü haset, ateşin odunu yediği gibi bütün güzellikleri yer, yok eder.*
[116] *Başka bir hadis: Sabır otunun balı bozduğu gibi haset imanı bozar.*

Dīn ü īmānı yaḳar miṣl-i giyāh

Yıḳılır cümle binā-yı ṣabrı
Ḳalmaz onlarda diyānet eṣeri

Ḥasediñ ġāyeti bir ḥāle çıḳar
Nefsine luṭf u ʿaṭā olsa ḳaçar

Ḥikāye

Oldu üç kimse teṣādüfle refīḳ
Etdiler ṣoḥbet ile ʿazm-i ṭarīḳ

Ṣordu yek-digeriniñ ʿilletini
Yaʿni terk-i vaṭanıñ ḥikmetini

Her biri ḳurdu ḥased ile binā
Vaṭan-ı terke ḥasedmiş mebnā

Yaʿni hem-şehrilerinden niçeler
Mesned-i ʿāliye çün kim geçer

Yā ola rızḳ-ı vefīre maẓhar
Sīneler nār-ı ḥased ile yanar

Üçünüñ zübde-i ḥāli bu imiş
Ġāyet-i ḫabṣ-i maḳāli bu imiş

Birbirine edip iẓhār-ı vedād
Etdiler ʿazm-i seyāḥat dil-şād

Reh-güẕār üzre o dem bir bedre
Oldular mālik o miḳdārı ẕerre

Oldu taḳsīme ḥased çün māniʿ
Olmadı ḥiṣṣesine ferd ḳāniʿ

Her biri istedi mecmūʿın ala
Düşdüler birbiri ile cedele

Ol beyābānda üçü aç u ṣusuz
Ḳaldılar bir gece bir gündüz

İttifāḳ ṣayda çıḳıp şāh-ı ḳurā
Ṣayd ümīdiyle gezerken ṣaḥrā

Onlara oldu o meʾvāda ḳarīn
Ṣordu keyfiyyet-i ārāmların

Etdiler mā-vaḳaʿı ʿarż u beyān
Şāh dedi erẕel-i ṣınf-ı insān

Ḥasediñ rütbesini her biriñiz

Lāyıḳı üzre bize bildiresiz

Tā ki oña göre ḥükm eyleyeyim
İḳtiżāsın o zamān söyleyeyim

Birisi dedi cihānda ḳaṭʿā
İstemem etmege bir ferde ʿaṭā **[96]**

Dedi ṣānī ki budur baña ezā
Bir kişi āḫire bezl ede ʿaṭā

Dedi ṣāliṣ ki budur dilde menā
Olmaya ṣāḥib-i ālā vü ʿaṭā

İsterim ḳalmaya erbāb-ı himem
Kimseden kimseye olmaya kerem

Olamam rāżi ṣudūr-ı kereme
Ḥāsidim nefsime olan niʿama

Şāh çün oldu bu ḥāle vāḳıf
Naḳdi erbābına oldu ṣārif

Ḥāsid-i evveli nefy etdi hemān
Ṣāliṣ ü ṣāniyi ḳatl etdi o ān

Māl diyü cāndan olup bī-behre
Erdiler rāh-ı ḥasedde ḳahra

Der-Feżā'il-i Emānet ve Reẕā'il-i Ḫıyānet

Ḳāle ʿaleyhi's-selām: El-emānetü teclibü'r-rızka ve'l-ḫıyānetü teclibü'l-faḳra[117].

Ẕī-emānet olana derler emīn
Nām-ı peyġamber iken lafẓ-ı emīn

Ne şerefdir ki onu nām edesin
Kendiñe ḥażret-i hem-nām edesin

Medḥ edip ṣāḥib-i emānet derler
Sālik-i rāh-ı diyānet derler

Sedd olup bāb-ı diyānet şimdi
Ḳalmadı ehl-i emānet şimdi

Çün ḥayā ile emānet evvel
Refʿ olur diyü rasūl-ı efżal

Bir ḥadīṣinde ḫaber vermişdir
Bu ḫaber şimdi eṣer vermişdir

[117] *Emanet rızkı, hıyanet fakirliği getirir.*

Ne zamāndır bu zamān āyā kim
Ne cihāndır bu cihān āyā kim

Ümenā oldu miṣāl-i ʿAnḳā
İsmi var şaḫṣı görünmez ḳaṭʿā

Bil emānet sebeb-i rızḳ-ı keṣīr
Hem ḫıyānet eder insānı faḳīr

Eyle aḥvāl-i cihānı diḳḳat
Ḳalmadı māl ü ġalāda bereket

Olma bī-tecrübe bir ferde emīn
Olma gird-ābe-i efsūsa ḳarīn

Ḥikāye

Bir bazergān idi ondan māye
Elde az bir şey idi sermāye

Māl-i bisyārı idi bes āhen
Elde mevcūdu idi hem yüz men

Eyledi ʿazm-i ticāretle sefer
Fikr edip beytine terkinde ḫaṭar **[97]**

Onu bir dosta emānet etdi
Kendisi rāh-ı menāya gitdi

Bir vaḳit eyledi ʿavdet ondan
Görünüp onda lüzūm-ı āhen

Āheni ise ṣatıp şaḫṣ-ı emīn
Aḳçesin kīseye etmişdi ḳarīn

İsteyicek edip ʿöẕr-i bisyār
Dedi der-maḫzen iken āhen-i bār

Cemʿ olup onda gürūh-ı fāre
Eylemişler onu pāre pāre

Eyleyip ṭuʿme onu ser-tā-ser
Ḳalmamış ẕerre āhenden eṣer

Çün bazergāna bu ḥāl oldu ʿayān
Fikr edip ḥīleye ḥīle der-ān

Dedi vāḳıʿda o fāre melʿūn
Ekl eder āheni miṣl-i ṣabun

İʿtimād eyledi ẓann eyleyerek
Rāst-gū söyledi ẓann eyleyerek

Ḳıldı teʾyīd-i velāya diḳḳat
Eyledi beytine ol şeb daʿvet

İʿtiẕār etdi bazergān o gece
Dedi var mānīʿ-i küllī bu gece

Vaʿd edip ṣoḥbet-i ferdāyı hemān
Ḫānesi cānibine oldu revān

Ḳapuda buldu emīniñ püserin
Etdi dāmān ile pūşīde serin

Der-ʿaḳeb ḫānesine oldu revān
İḫtifā eyledi onu der-ān

Ḫāne-i şaḫṣ-ı emīne ferdā
Varıcaḳ gördü eder āh u bükā

Etdi iẓhār-ı tecāhülle suʾāl
Ki nedir bāʿiṣ-i ekdār u melāl

Dedi maḫdūm köleñizdir ġāʾib
Bir ḳażā olmalı ẓann-ı ġālib

İşidip onu bazergān nā-gāh
Dedi maḫdūme mi idi o eyvāh

Dünkü gün görmüş idim bir kūdek
Mūşgīr onu hevāya çeker

Ṣayd edip alda miṣāl-i mūşān
Götürüp gider idi pür-nālān

İşidip onu o dem merd-i emīn
Etdi inkār ile āvāz-ı ḥazīn

Dedi dīvāne der erbāb-ı ʿuḳūl
Kimse görmez bu kelāmı maʿḳūl

Bu ḳadar cism-i ṣaḳīli ḥāşā
Mūşgīr ede hevāya aʿlā

Çün bazergān olaraḳ ḫande-ḫarīş
Eyleyip şaḫṣ-ı emīni dil-rīş

Fāre āhen yiyicek yüz baṭman
Ṣayd eder kūdeki hem mūşgīrān **[98]**

Onu iṣbāta bu ḥālet burhān
Nezd-i erbāb-ı ḫıredde sayān

Bildi aḥvāli nedir şaḫṣ-ı emīn

Dedi ey ṣāḥib-i hūş olma ḥazīn

Yemedi müşlar aşlā āhen
Olmadı żāyiʿ o şeyden bir men

Hem bazergān dedi güş et ḫaberi
Kāmilen āheni ver al püseri

Āhene oldu bu rāh ile ḳarīn
Oldu rüsvā-yı cihān şaḫṣ-ı emīn

Der-Fażīlet-i Ketm-i Esrār

Eyle esrār-ı derūnu mektūm
Diyeler nāmıña bir şaḫṣ-ı ketūm

Ġayrıñ esrārını ifşā ne revā
Ki seniñ sırrıñı ṣaḳlar Mevlā

Olduġu yerde suḫan ketm olunur
Boş boġazdır diyü hem ẕemm olunur

Nezd-i ʿālemde olurmuş menfūr
Sırrı ketm eylemeyen şaḫṣ-ı beẕūr

Ruḳebānuñ hele bu eşnaʿıdır
Hem fesād u fiteniñ menbaʿıdır

Sır olur ise ṣadīḳa dāʾir
Olsa ketminde mażarrat bāhir

Etmeyip onu ṣadīḳa iẓhār
Defʿiniñ çāresine ol reftār

Mümkin olur ise ışlāḥı eger
Saʿy edip etme ṣaḳın keşf-i ḫaber

Muṭlaḳā keşfi ederse īcāb
Remz ü īmālar ile eyle ḫiṭāb

Böyle aḫlāḳ-ı ẕemīme olmaz
Ehli dārında selāmet bulmaz

Farażā etse terettüb bir sūd
Görünür żarrı onuñ nā-maʿdūd

Ḥikāye

Var idi bir şeh-i ṣāḥib-kīne
Sūʾ-i ḳaṣd eyler idi dāderine

Bes ḥaẕer eyler idi iẓhāra

Demek alıvermez idi aġyāra[118]

Bu emel etdi derūnun pür-hem
Bir rikābdārı var idi maḥrem

Celb edip nezdine onu tenhā
Etdi bir gün bu żamīri ifşā

Ketm ü iḫfāsın edip hem fermān
O daḫi eyledi ḥalf ü īmān

Dedi ey şāh-ı ʿamīmü'l-iḥsān
Ser verip eylemeyiz sırrı ʿayān

ʿAhdini etdi şikeste derḥāl
Eyledi dāderine ʿarż-ı maḳāl **[99]**

İḫtirāz üzre olup dāderi hem
Eyledi vaʿd-i ʿaṭāyā vü himem

Erişip şāha zamān-ı rıḥlet
Çün ḳarındaşına geldi nevbet

Oldu şevket ile fermān-fermā
Maḳdemi oldu erīke pīrā

Oldu bu ḥāle rikābdār ḫandān
Şāh ise eyledi ḳatlin fermān

Dedi iḥsāna isāʾetdir bu
Pādşāhāna melāmetdir bu

Size benden ne ḳuṣūr etdi ẓuhūr
İşidip dedi oña şāh-ı ġayūr

Sırrı fāş eyleyeniñ ḥāli budur
ʿAhdi naḳż edeniñ aḥvāli budur

Aʿẓam-ı cürm-i ḫademdir bu ḳuṣūr
Sırr-ı maḫdūmunu kim ola be-zūr

Dāderim idi veliyyü'n-niʿmet
Etmediñ sırrına onuñ diḳḳat

İʿtimād oldu saña ʿayn-ı ḫaṭar
Oldu ḥaḳḳıñ bu cezā-yı ekber

Etdiler onu siyāset der-ān
Etdi taḳdīr o şehen-şāh-ı cihān

[118] Bu mısraın vezni bozuktur.

Der-Feżā'il-i ʿUlūm

Ḳāle ʿaleyhi's-selām: En-nāsü racülāni ʿālimün ve müteʿallimün ve lā ẖayra fīmā sivāhümā[119]*.*
Ve fī ḥadīṯin āẖara: Sāʿatün min ʿālimin müttekīʾin ʿalā firāṣihi yenẓuru fī ʿilmihi ẖayrun min ʿibādeti'l-ʿābidīne sebʿīne ʿāmmen[120]*.*

Meclis-i ehl-i ʿilimdir deryā
Bulunur ṭālibe dürr-i yektā

Mübted onuñ ẖaberi mübtedīye
Getirir ʿilm-i naḥivde māye

ʿİlm-i ṣarf içre beyān-ı taṣrīf
Eder eczā-yı miṣāli teʾlīf

Manṭıḳ-ı sāʾirine etme ḳıyās
Rāh-ı taḳlīdden eder ādemi pās

Onu taṣdīḳ eder erbāb-ı yaḳīn
Ki ḳavāʿidleri külli vü metīn

Bā-ẖuṣūṣ mebḥaṯ-i ṣuġrā kübrā
Müntic-i sūd u sezā-yı ıṭrā

Bilinir onda ḳıyās u burhān
Selb ü īcāb olunur der-iẕʿān

Ḥāṣılı oña riʿāyet dāʾim
Eder efkārı ẖaṭādan sālim

ʿİlm-i ḥikmetde maḳūlāt-ı ʿaşer
Her biri ehlinedir bir cevher

Ḥükemā ḳavli ʿuḳūl-i ʿaşere
Gerçi ṣıġmazsa da ʿaḳl-ı beşere [100]

Iṣṭılāḥātını bārī bilmek
Elde sermāye gibidir bī-şek

Heyʾetiñ devri eger nā-maʿḳūl
Yine taḥṣīl eder erbāb-ı ʿuḳūl

Iṣṭılāḥātı eger kim vāfir
Küre-i arża ya şemse dāʾir

Hendese ʿilmi cihānda elzem
Mevḳiʿ-i ḥarbi gözetmekdir ehem

[119] *İnsanlar iki kısımdır: Âlimler ve öğrenciler. Bunların dışındakilerde hayır yoktur.*
[120] *Başka bir hadis: İlme nazar eder olduğu halde yatağı üzerine uzanmış âlimin bir saati kulların ibadetinden 70 kat daha hayırlıdır.*

Daḫi var niçe fevāʾid onda
Bilmemiş ḳadrini Sünbül-zāde

Iṣṭılāḥātı ġarīb şekli ġarīb
Oldu mebḥaṣleri pür-kār-ı ʿacīb

ʿİlm-i fıḳh ile ḥadīṣ ü tefsīr
ʿİlm-i nāfiʿ le olundu taʿbīr

Vardır her birine başḳa uṣūl
Onlar ile olur ʿirfāna vuṣūl

Bā-ḫuṣūṣ ʿilm-i ʿaḳāʾid elzem
Ehl-i İslām'a budur emr-i ehem

Ehl-i sünnet yolunu żabṭ eyle
Rişte-i ḳalbi oña rabṭ eyle

İʿtiḳād üzre olan ʿışyānı
ʿAmelen ẕenbe ḳıyās etme onu

Ḥaşr ü baʿṣi ṣaḳın etme inkār
ʿĀlimiñ eyle ḥudūṣuñ iḳrār

ʿİlm-i ādāb oḳuyup baḥṣ eyle
Menʿ ü naḳżı bilip ondan söyle

Eyleme defʿ-i sened ile maḳāl
Bes müsāvī ise eyle ibṭāl

Ḳıl maʿānīde ki kesb-i melekāt
Keşf ola ṭabʿa reh-i cüzʾiyyāt

Oḳu Miftāḥ ile Telḫīṣ'i hemān
Muḳteżiyü'l-ḥāli edip der-iẕʿān

Ederek oña kelāmı taṭbīḳ
Ḳıl ḫaṭā ile ṣavābı tefrīḳ

Eyle kūşiş bilesin ʿilm-i beyān
Baḥr-ı maʿnāda olursun cüyān

Hem ḥaḳīḳat ne imiş ol ʿārif
İstiʿārāt u mecāza vāḳıf

Yoḳdur inşā gibi ʿālemde hüner
Ehliniñ ḳadrini bālā ter ider

Şiʿri ḥükm ile beyān etdi rasūl
Maʿna ḥükme bilir ehl-i ʿuḳūl

Cezm ile bil ki ḳulūb-ı şuʿarā

Maḫzen-i feyż-i cenāb-ı Mevlā

Ḥāṣılı fāʾidesiz yoḳ bir ʿulūm
Cümlesi ehline raʿnā maʿlūm

Ḥall-i eşkāl eder erbāb-ı ʿulūm
Onu teşkīl eder aṣḥāb-ı ʿulūm

Ḥikāye [101]

Var imiş ehl-i meraḳ bir ṣayyād
Ṣanʿat-ı ṣaydda bihter üstād

Vażʿ-ı dām eyledi bir ṣaḥrāya
Kendi durmuş idi bir tenhāya

Geldi üç kebk-i derī dāma civār
Dāma olmaḳsızın onlar dūçār

Gūşuna geldi bir āvāz-ı ḳarīb
Gördü dü ʿālem eder baḫş-i ġarīb

Etdi ʿālemlere kim basṭ-ı niyāz
Ḳurb-ı dāmımda kesilsin āvāz

Gūş edip murġlar eder çünki firār
Çekdim ol üç ḳuşa renc-i bisyār

Dediler bed-suḫan olmaz maḳbūl
Eger olmaz ise ḳısmet maḥṣūl

Oldu rāżī oña ṣayyād nā-çār
Oldu ḳuşlar daḫi dāma dūçār

Etdiler beynlerinde taḳsīm
Eyleyip ḥışṣelerin hem teslīm

Baḫş-i sābıḳlarını etdi suʾāl
Baḫş-i ḫunṣā dediler devr-i maḳāl

Ṣordu ḫunṣā ne demekdir ʿacabā
Dediler kim ne müẕekker ne nisā

Żabṭ edip onu o şaḫṣ-ı ṣayyād
Oldu bu sūd ile ṭabʿı dil-şād

Ṣayd-ı māhī emeliyle ferdā
Eyledi dāmını vażʿ-ı deryā

Çıḳdı bir māhi-i bī-miṣl ü hemāl
Şāha taḳdīm edip onu derḥāl

Şāh onu görmemiş idi ḳaṭʿā

Etdi taḥsīn ile luṭf-ı evfā

Ḥāżır idi bir eḫassā-yı nedīm
Dedi ey şāh-ı himem-kār-ı kerīm

Oldu bir māhiye bunca iḥsān
Burc-ı isrāf u telefde tābān

Şāh dedi çünki olundu aʿṭā
Reddiniñ rāhı bulunmaz ḳaṭʿā

Dedi şāhā bu ḫuṣūṣ emr-i yesīr
Budur ol müşkile raʿnā tedbīr

Celb-i ṣayyād olunup ey şāhā
Ṣorulur oña bu māhī ʿacabā

Ki müʾenneṯ mi müẕekker mi ʿaceb
Ederiz ḥālini sürʿatle ṭaleb

Ḳanġı şıḳḳın eder ise ityān
Kiẕbine ḥaml ile onu der-ān

Ederiz naḳdi o dem istirdād
Pür-ḫacālet verir onu ṣayyād

Bu ḳarār üzre olundu iḥżār
Ṣordular onu bu resme ḫużżār

Dedi ṣayyād ki o māhī ḫunṯā
Ne müẕekker ne müʾenneṯ şāhā **[102]**

İşidip şāh onu oldu mesrūr
Verdi ṣayyāda ʿaṭā-yı mevfūr

Ṭālib-i ʿilm ile cüzʾī ülfet
Oldu bādī-i nuḳūd u niʿmet

Der-Ḳabūl-i Pend ü Neṣāyiḥ

Ḳāle ʿaleyhi's-selām: El-müʾminü aḫu'l-müʾmin. Lā yedaʿ naṣīḥatün ʿalā külli ḥālin[121].

Nuṣḥ u pend eyleyip erbāb-ı reşād
Edicek rāh-ı rezine irşād

Eyle dāʾim onu āvīze-i gūş
Tā ola ẕātıña sermāye-i hūş

Cümle-i pend-i kelām-ı ʿuḳalā
Verir āyīne-i iẕʿāna cilā

[121] *Mü'min mü'minin kardeşidir. Her halde nasihati terk etmesin.*

Fenn-i aḫlāḳda çoḳdur taṣnīf
Ben de etdim bunu zībā teʾlīf

Oldu ārāyiş-i aḫlāḳ-ı ḥüsn
Hem ḥikāyātı miṣāl-i gerzen

Naẓm olundu niçe feḥvā-yı ḥadīṣ
Bilir erbābı ne ḥācet taḥdīṣ

Ḥarz-ı cān ile müdām ʿizzet ile
Aṣ Ṣüreyyā-yı dile raġbet ile

Ḥikāye

Bir şümürde iki baṭ idi refīḳ
Daḫi bir żafdaʿ olundu terfīḳ

Etdiler niçe zamānlar ülfet
İḳtiżā eyledi bir gün fürḳat

Baṭlara eyledi yaʿnī īcāb
Bir vaḳit terk-i vaṭan ile ẕihāb

Ġūka çün eylediler ʿarż-ı vedāʿ
Eyleyip rāz-ı firāḳı ismāʿ

İşidip ġūk onu etdi efġān
Dedi lāyıḳ mı refīḳ-ı cānān

Şümr-i firḳatde ḳoyup ʿazm edesiz
Düşürüp baḥr-ı ġama siz gidesiz

Muṭlaḳā ben de ʿazīmet ederim
Bāl-i himmet ile elbet giderim

Dedi yārān oña bir reʾs ammā
Sende ḫıffet görünür nevʿamā

ʿAhdimizde edesin ṣebt ü ḳarār
Ḥareket etmeyesin hīç deyyār

Ne ḳadar eyleseler baṭ ḫiṭāb
Kimseye etmeyesin meyl ü cevāb

Böyle olursa refāḳat mümkin
Ber-hevā naḳl ü ʿazīmet mümkin

Ġūk bu ḳavl üzre edip ʿahd-i yemīn
Verdiler aġzına bir çöp ol ḥīn

Yapışıp iki ṭarafdan baṭlar
Açdılar evce hemān bāl ü per [103]

Onları gördü ahālī-i ḳurā
Görmemişlerdi naẓīrin ḳaṭʿā

Bü'l-ʿaceb ḥāl diyü cümle nuẓẓār
Her biri söyler idi bir güftār

Ġūkda ḳalmadı ṣabra ṭāḳat
Dedi çeşm-i ruḳebāya laʿnet

Açılıp aġzı o dem etdi nüzūl
Baṭlarıñ ṭabʿı olup onda melūl

Nefsini eyledi āġuşte-i ḫāk
Etdi bī-çāreyi ḫıffet-i ihlāk

Serzeniş eyledi baṭlar der-ān
Ki çeker diñlemeyen pendi ziyān

Oña der ehl-i ḫıred kim ʿāḳil
Aṣdıḳā nuṣḥunu ola ḥāmil

SONUÇ

Kelile ve Dimne hikâyeleri yüzyıllar boyunca dilden dile tercüme edilerek her daim canlılığını korumuş, eserde yer alan düşünceler ve hikmetler her ulusta geçerliliğini yitirmeden günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Dünyada Kelile ve Dimne hikâyeleri gibi geniş bir kabule şâyan olmuş çok fazla eser bulmak güçtür. Bu hikâye külliyatı bir anlamda şark kültürünün dünya kültürlerine bir mirası olarak dilden dile, nesilden nesile aktarılmış, aktarılmaktadır.

Kelile ve Dimne hikâyelerinin Türk edebiyatına 16. yüzyılda yapılan bir tercümesi olan Hümâyûn-nâme de, yüzyıllar süren bir ilgiye mazhar olmuş önemli bir eserdir. Eserin 16. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman'a arzından sonra başlayan ve bir kitle haline gelen okuyucu sayısının çokluğunu yazma nüshalarının çokluğundan anlamak mümkündür. Hümâyûn-nâme'nin Türk okurlarla buluşmasından sonra Türk edebiyatında bir daha Kelile ve Dimne hikâyeleri tercüme etme ihtiyacı hissedilmemiş, dönemin şartlarına yeterli gelmediği durumlarda eserin özeti ve sadeleştirmeleri yapılmıştır.

Hümâyûn-nâme ile ilgili yapılan önemli çalışmalardan birisi de bu çalışmaya konu edilen Adanalı Ramazan-zâde Abdünnafi İffet Efendi'nin kaleme aldığı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr adlı eseridir. Bu eser Hümâyûn-nâme'nin manzum hali olarak okuyucuya takdim edilmiştir.

Hümâyûn-nâme, 14 bölümde 1 ana çerçeve hikâye, 5 giriş hikâyesi, 13 çerçeve hikâye ve 89 yan hikâyeden oluşmaktadır. Eser bu haliyle, her ne kadar farklı farklı hikâyelerden oluşsa da ana çerçeve hikâyenin tüm hikâyeleri sarmalamasıyla tek bir hikâye konumuna dönüşmektedir (Bülbül, 2009: 187). Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr'da ise 28 bölümde 35 hikâye yer almaktadır. Yapılan bu çalışma sonucunda eserde, Hümâyûn-nâme hikâyelerinin bazılarının manzum olarak ifade edildiği, Hümâyûn-nâme'de yer alan pek çok hikâyenin eserde bulunmadığı görülmüştür. Ancak Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr'da, Hümâyûn-nâme'de yer almayan ve Kelile ve Dimne hikâyelerinin temel mantığıyla çok fazla bağdaşmayan farklı hikâyelere de rastlanmıştır. Bu

yönüyle Abdünnafi Ğffet Efendi"nin eserinde belli oranlarda farklı bir yönelim içine girdiği söylenebilir.

Diğer taraftan, Hümâyûn-nâme"de vak"aların anlatımına önem verilmekle birlikte mütercim Alaaddin Ali Çelebi"nin eserinde kullandığı süslü, sanatlı üslûp vak"aların önüne geçmiğtir. Oysa Nâfi"u"l-âsâr Nevbâve-i Simâru"l-esmâr"da tam anlamıyla vak"a anlatımı esas alınmığ,Hümâyûn-nâme"de yer alan geniğtasvirler ve kurgusal kıvraklıklara eserde yer verilmemiğtir.

Aynı zamanda Abdünnafi Efendi, eserinde Hümâyûn-nâme hikâyelerinde yer alan bazı olayların kurgusunda ya da Çahısların sayı ve isimlerinde de kendince bazı tasarruflarda bulunmuğtur. Aynı zamanda Abdünnafi Efendi, Hümâyûn-nâme"nin ana karakteri olan "çerçeve hikâye" özelliğini tamamen yıkmığ,eserindeki hikâyeleri birbirinden bağımsız hikâyelermiğ gibi anlatmığtır.

Sonuç olarak, Adanalı Ramazan-zâde Abdünnafi Ğffet Efendi, Nâfi"u"l-âsâr Nevbâve-i Simâru"l-esmâr adlı eseriyle Hümâyûn-nâme"nin, 16. yüzyıldan itibaren geliğen ve artan okur kitlesi için farklı bir bakığaçısı ortaya koymuğtur.

KAYNAKÇA

ALPAY, Selahattin, (1972), Kelile ve Dimne, Ġstanbul.
ANTMEN, Ahmet, (2006), Kelile ve Dimne, Ankara.
AYKUT, Said, (2007), Beydebâ-Ġbnü"l-Mukaffâ, Kelile ve Dimne, Ġstanbul.
BATUR, Suat, (2005), Kelile ve Dimne, Ġstanbul.
Bursalı Mehmed Tahir, (2009), Osmanlı Müellifleri, C.2, Haz: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Ankara.
BÜLBÜL, Tuncay, (2009), Hümâyûn-nâme (Ġnceleme-Tenkitli Metin), YayımlanmamığDoktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
BÜLBÜL, Tuncay, (2010), "Hümâyûn-nâme Hikâyelerindeki AÇık Kavramının Kültürel Arka Planı ve AÇıkAlgısının Hikâyelerde ÇeğitliğBoyutları", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 5/3 Summer 2010.
ÇAĞDAğ, Kemal, (1962), Pançatantra Masalları, Ankara.
ÇATIKKAğ, M. Ata, (1999), Ahmet Midhat"ın Kelile ve Dimne Tercemesi (Hulâsa-i Hümâyunnâme), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
DOĞRUL, Ömer Rıza, (1985), Beydeba, Kelile ve Dimne, Ankara.
DURMUğ, Ġsmail, (1988), "Abdünnafi Ğffet Efendi", Ġslam Ansiklopedisi, Ġstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Ġbnü"l-emin Mahmud Kemal Ġnal, (2000), Son Asır Türk ğairleri (Kemâlü"Ç-Çuarâ), C. 3, Haz: Hidayet Özcan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi BaÇkanlığı Yayınları.
KALYON, Abuzer, (2006), Kelile ve Dimne, Ankara.
Kâtip Çelebi, (2007), KeÇfü"z-Zunûn, C.3, Çev: RüÇtü Balcı, Ġstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.1202.
KAVRUK, Hasan (1998), Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, Ġstanbul.
KÖMBE, Ğiker, (2006), "Osmanlı Türk DüÇüncesinde Münâzara Ġlmi ve Abdünnâfi Ğffet"in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri", Dîvân Ġlmî AraÇtırmalar Dergisi, S. 20, 2006/1, s. 119-167.
LEVEND, Agâh Sırrı, (1967), "Divan Edebiyatında Hikâye", TTK Belleten.
MAZIOĞLU, Hasibe, (1985), "Divan Edebiyatında Hikâye", Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin, Ankara, 1985.
Mehmed Süreyya, (1996), Sicill-i Osmanî, Haz: Nuri Akbayar, Ġstanbul.

PARLADIR, İbnem, (2011), Resimli Nasihatnameler: Ali Çelebi'nin Hümâyûnnâmesi, YayımlanmamışDoktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı.

TOSKA, Zehra, (1989), Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesûd Çevirisi, YayımlanmamışDoktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TUMAN, Nail, (2001), Tuhfe-i Nailî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri, Haz: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara.

TÜMER, Günay, (1973), "Yeni Bir Humâyun-nâme Nüshası", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.XIX, s.253-256, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.611-630 , TURKEY

OSMAN CEMAL KAYGILI'NIN GEZİ YAZILARINDA ESKİ İSTANBUL'UN EĞLENCE MEKÂNLARI

A. Mecit CANATAK[*]

ÖZET

Kentlerin ulusal kültür içerisinde tanımlanmalarını sağlayan kendine has bazı özellikleri vardır. Eğlence kültürü bu unsurlardan biridir. İstanbul da böyle bir kentsel dokuya sahiptir. Türk edebiyatının önemli yazarlarından Osman Cemal Kaygılı'nın Cumhuriyetin ilk yıllarında kaleme aldığı yazılarında İstanbul'daki mekânların eğlence kültürünü görmek mümkündür. Hüseyin Rahmi Gürpınar, Ahmet Rasim, Sermet Muhtar Alus gibi gözlem yeteneğine sahip olan Osman Cemal, İstanbul'u semt semt, sokak sokak dolaşarak halkın gündelik hayatını, eğlence kültürünü sorgular. Şehrin her tarafına yayılmış olan gazinolar, kahveler, gezinti yerleri, plajlar, hamamlar gibi halkın toplu olarak bulunduğu yerlerin eğlence kültürünü anlatır. Bu yazılardan anlaşıldığı kadarıyla söz konusu mekânlar sadece yenilip içilen, gezilen, yıkanılan, denize girilen yerler değildir. Her dinden ve ırktan insanların barış içerisinde yaşadığı ve bir araya geldiği bu mekânlar değişik aktivitelerle eğlence kültürünün devam edildiği önemli merkezler de olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Eski İstanbul, Osman Cemal Kaygılı, Eğlence Mekânları.

ENTERTAINMENT VENUES IN OSMAN CEMAL KAYGILI'S, A RECORDER OF ANCIENT ISTANBUL, TRAVEL ARTICLES

ABSTRACT

There are some unique features of cities that provide definitions in national culture. Entertainment culture is also one of these elements. Istanbul is one of the good examples that expresses urban texture, as well. It is possible to see the entertainment culture of the venues of Istanbul in the writings, of Osman Cemal Kaygılı, one of the important writers of Turkish literature, which he wrote in the early years of the Republic. Osman Cemal, who is a good observer like Hüseyin Rahmi Gürpınar, Ahmet Rasim, Sermet Muhtar Alus, queries the daily lives and entertainment culture of the people travelling around Istanbul district by district and street by street. He tells about the entertainment culture of the places where people gathered, such as casinos, coffee shops, recreational areas, beaches, public baths that spread all over the city. As it is understood from the writings, the places in question are not only the venues where people ate or drank, visited, had a bath or

[*] Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. Ed. Fak.Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mcanatak@hotmail.com

swam. These venues, where people in different religions and races lived in peace and came together, had also become an important center where entertainment culture continued with different activities.

Key Words: Turkısh Litterature, Ancient Istanbul, Osman Cemal Kaygılı, Places of Entertainment.

Eğlenmek ve eğlence kültürü insanlık tarihi kadar eskidir. Şekli ve çeşitleri değişiklik gösterse de her zaman var olmuştur. Toplumların kendilerine özgü kültürel yapılarından hareketle oluşan eğlenceler, toplum hayatının değişmesinde de önemli etkiye sahiptir. Türk toplumunda, özellikle İstanbul'da sosyal hayatın dönüşümünde batılı yaşam tarzı kaynak olarak kabul edilmiştir. Siyasî, sosyal ve kültürel değişmeler gündelik alışkanlıkların değişimini de beraberinde getirmiştir. Bu değişmelerin karşılığını ilk bulduğu yer şüphesiz ki İstanbul olmuştur. İstanbul çok farklı algılayışlarla dile getirilmiş, burayı ziyaret eden sanatkârlar zaman zaman kentin her anının bayram havası içerisinde geçtiğini anlatmaktan geri durmamışlardır.[1]

Edebiyatta gezi türünün uzun bir geçmişi vardır. Bu günkü tanımına ve niteliğine tam uymasa da çok eski çağlarda gezi türünden sayılabilecek örneklerin bulunduğu bilinir. Greklerden başlayarak günümüze kadar çeşitli ülkelerden birçok gezgin, elçi, şair ve yazar gezip gördükleri yerleri anlatan eserler üretmişlerdir.

19. yüzyıl Türk edebiyatı açısından gezi türü için verimli bir asır olmuştur. Özellikle Tanzimatın ilanı, Batılılaşmanın resmi anlamda devlet politikası olarak kabul edilmesi gezi türünün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Gezilen yerler ve bakış açılarında değişiklikler görülmeye başlamıştır. Ahmet Mithat'ın *Avrupa'da Bir Cevelan*, Ahmed İhsan'ın *Avrupa'da Ne Gördüm*, Ahmet Şerif'in *Anadolu'da Tanin*, Ali Suad'ın *Seyahatlerim*, Ahmet Rasim'in *Romanya Mektupları* bu dönemin önemli eserlerindendir.20. yüzyılda ise iş gezileri ve politik geziler bu edebî türü besler. Cumhuriyet Dönemi, yurt içi ve yurt dışı gezilerin iyice arttığı, gezilen coğrafyaların çeşitlendiği, farklı bakış açılarının geliştirildiği bu türün pek çok değişik örneğinin görüldüğü bir dönemdir. Halide Edip Adıvar'ın *Dağa Çıkan Kurt*, *Yolculuk Notları,* Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Alp Dağlarından ve Miss Châlfrin'in Albümünden*, Celal Esad'ın *Seyahat İntibaları*, Selim Sırrı Tarcan'ın *Bugünkü Almanya*, Faik Sabri Duran'ın *İstanbul'dan Londra'ya Şileple Bir Yolculuk*, Celalettin Ezine'nin *Amerika Mektupları*, Ahmet Emin Yalman'ın *San Fransisko'da Ne Gördüm*, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir*, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun *Canım Anadolu*, Hikmet Birand'ın *Anadolu Manzaraları*, Selahattin Batu'nun *İsviçre Günleri*, Reşat Nuri Güntekin'in *Anadolu Notları*, Burhan Arpad'ın *Avusturya Günlüğü*, Falih Rıfkı Atay'ın *Bizim Akdeniz*, Gülten Dayıoğlu'nun *Kafdağının Ardına Yolculuk*, Yavuz Bülent Bakiler'in *Üsküp'ten Kosova'ya*, Buket Uzuner'in *Bir Siyah Saçlı Kadının Gezi Notları*, Fürüzan'ın *Balkan Yolcusu*, Nedim Gürsel'in *Bir Avuç Dünya* adlı eserleri bunlardan sadece birkaçıdır.

Zaman zaman deneme türüyle içi içe olan gezi türünün en önemli örneklerinden birini veren yazarlardan biri de Osman Cemal Kaygılı'dır.[2] Geçim sıkıntıları başta olmak üzere

[1]Siyasî ve sosyal gelişmelerin halkın eğlence kültürü üzerindeki etkisi için bkz.Murat Belge, "Türkiye'de Günlük Hayat", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.3-4, s.836-876. Başlangıçtan itibaren İstanbul'da eğlence kültürünün geçirdiği değişim evreleri için bkz. Nevin Meriç, **İstanbul'da Gündelik Hayatın Değişimi: Âdâb-ı Muâşeret 1894-1927,** İstanbul 2000; Yasemin Keskin, ***İstanbul'da Eğlence Hayatı* (1923-1938),** Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

[2] Osman Cemal 4 Eylül 1890'da İstanbul Eğrikapı semti dışındaki Yenimahalle'de doğar. Babası mahallenin mütevazi bakkalı Mustafa Efendi, annesi Gülfem Hanım'dır.(Bazı araştırmacılar Osman Cemal'in annesinin adını Gülfet veya Ülfet olarak vermişlerdir. Bu tartışmalar için bkz. Mediha Mangır, "Osman Cemal Kaygılı-Hayatı, Edebî Kişiliği,

kişiliğinden kaynaklı nedenlerden dolayı çağdaşlarından farklı bir çevrede yaşayan Kaygılı'nın[3] hikâye ve yazılarıyla İstanbul'u iyi vesikaladığı görülür. Bu bağlamda öykücülüğü noktasında Ahmet Mithat Efendi ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın devamı olarak kabul edilebilir. İlk yazısı 1910'da *Eşek* adlı dergide yayımlanır.[4] 1931 yılında *Yeni Gün* gazetesinde "İstanbul'un Köşe Bucağı" başlığı altında yazıları yayımlanmaya başlanır.[5] Yazı hayatının özellikle son devresinde birçok yazısı *Son Telgraf* başta olmak üzere *Akşam*, *İkdam*, *Cumhuriyet*, *Son Saat*, *Haber*, *Açıksöz* gibi dergi ve gazetelerde yayımlanır. Muhtelif dergilerde kalan bu yazıları, sonraki yıllarda *Köşe Bucak İstanbul*[6] ismiyle kitap hâline getirilir. Eserde İstanbul semt semt tanıtılır. Buralardaki eğlenceler, ticaret hayatı, yaşam şekilleri bütün çizgileriyle, bütün renkleriyle gözler önüne serilir. Kaygılı, İstanbul'u semt semt, köşe bucak bilen, bilmekle kalmayıp her bölgedeki yaşam tarzları üzerine tecrübeleri olan bir yazardır. Devrin İstanbul'unda yaşayan her din ve ırktan insanların kültürünü yakından tanır. Onların şivelerini bile kolaylıkla konuşabilen yazar bu yazılarında okuyucuyu henüz betonlaşmanın, çarpık kentleşmenin olmadığı yıllardaki bambaşka bir İstanbul'a götürür.

Kaygılı'nın İstanbul'undaki eğlence mekânlarının günümüzdekinden çok uzak bir mahiyet arz ettikleri, farklı oldukları dikkatlerden kaçmaz. Halkın eğlenme isteği ya "kahkaha çiçekli bahçeleri olan kahvelerde ya da meyhanelerde, gazinolarda, ya da sirk, panayır, plaj, hamam" gibi yerlerde giderilir. Bu bağlamda sunulan yazılar yansıtılış şekli itibari ile ince bir dikkat ve gözlemin ürünüdür.

İstanbul'un kenar mahallerinden birinde doğmuş olan Osman Cemal, İstanbul'un en güzel yerinden en kıyıda bucakta kalmış olanına kadar her yeri bilir. Şehri her unsuruyla tanır ve tahlil eder. Halkın eğlendiği mekânları semt semt açıklar. Bu mekânlar; meyhaneler/gazinolar, kahveler, sayfiye ve mesire yerleri, çağlayanlar/çeşmeler, bahçeler/bostanlar, hamamlar, plajlardır. Semtlerdeki eğlence mekânlarını anlatmakla kalmaz, bu eğlence mekânlarının ziyaretçilerini bunların hangi işlerle uğraştıklarını, fiziksel özelliklerini, karakterlerini yer yer tahlil eder.

Osman Cemal âdeta film izler gibi, ya da okuyucuyla muhabbet eder gibi, hatta rehberlik yaparcasına yalın ve içten bir üslupla anlatır İstanbul'u. Anlatmakla kalmaz bizzat okuyucuyla birebir konuşur. Okuyucuyu yanına alıp İstanbul'u semt semt dolaşır. Yüksekçe bir tepeden veya bir binanın penceresinden, balkonundan, terasından, neredeyse her semtinden İstanbul'u seyreder ve çok canlı gözlemlerde bulunur. "Bak şu gördüğün var ya", "hele şuna bak", "geliniz şunu da anlatayım", "şu adamı mı soruyorsunuz" gibi ifadeler kullanır. İstanbul'u semt semt dolaşırken

---

Eserleri", **Turkısh Studies***, Volume 6/4 Fall 2011, p.756 , TURKEY*). Çocuk yaşlarında babasını ve annesini kaybeder. Akrabalarının yardımıyla okula devam eder.1894 depreminde ilkokula yeni başlayan Osman Cemal, depremden sağ kurtulmasını sağlayan kendisinden üç yaş büyük bir kızı "Aygır Fatma" romanında Zehra adıyla anlatır. 16 yaşında askerî okulu bitirir, Erkan-ı Harbiye-i Umumiye'ye kâtip olarak tayin edilir. Ancak rahatsızlanıp zorunlu olarak emekliye ayrılır. Sürekli maddi ve manevi sıkıntılar çekse de, neşesinden bir şey kaybetmeyen Osman Cemal 1936'da kendisine soyadı olarak "kaygısız"lığı seçer. Ancak soyadı "Kaygılı" olur. 1943 yılında teşhisi konulamayan bir rahatsızlığa tutulur ve 1945'te Vakıf Gureba Hastanesi'nde hayatını kaybeder. (Yazarın hayatı, romancılığı ve hikâyeciliği için bkz. Reşat Feyzi Yüzüncü, **Osman Cemal Kaygılı, Hayatı-Şahsiyeti Eserleri,** Çığır Kitabevi, İstanbul 1947; Mustafa Apaydın, **Osman Cemal Kaygılı'nın Hikâyeleri Üzerinde Bir İnceleme**, Baki Kitabevi, Adana 2003).

[3] "Tahsin Yıldırım'la Osman Cemal Kaygılı Üzerine…", **Yeni Şafak**, 15 Mayıs 2004.

[4] Mediha Mangır, a.g.e, s.*755-768.*

[5] Yazar 26 Kânunısani 1931 tarihli *Yeni Gün* gazetesinde yayımlanan "İstanbul Gezintileri" başlıklı yazısında "gazetemiz haftada bir iki gün, İstanbul'un birçok semtlerine, oralardaki gece ve gündüz hayatına, buraların çarşı ve pazarına, buralarda yaşayan kimselere, buraların maruf tiplerine dair gayet canlı gayet renkli ve resimli yazılar neşredecek, bu suretle İstanbul'da henüz birbirini tanımayan muhtelif semtler ile bu semtlerde oturanları çok yakından birbirlerine tanıştıracaktır" der.

[6] Osman Cemal Kaygılı, **Köşe Bucak İstanbul**, Selis Kitaplar, İstanbul 2003, 333 s.

hangi semtte hangi meyhanenin var olduğunu söyler. Zaman zaman önemli müşterilerinin isimlerini de sayar. Kimi zaman da meyhanenin/gazinonun ismini vermekle yetinir. Eser, Anadolu Yakası, Avrupa Yakası ve Müteferrik Yazılar olmak üzere üç bölüm ve İstanbul'un semtleriyle başlıklandırdığı çok sayıda alt bölümlerden oluşur. Yazar İstanbul'u bir uçtan bir uca dolaşır. Pendik'ten yola çıkar. Kemerburgaz'da son noktayı koyar. Pendik, Kadıköy, Kuzguncuk, Sirkeci, Beyoğlu, Galata, Balıkpazarı, Yenikapı, Kumkapı, Fener gibi semtlerde bulunan Kılburnu, Beytülhazan, Bodrum Palas gibi yazarın çocukluğunun, gençlik yıllarının eğlenceli mekânları tasvir edilir. Bütün meslek guruplarından insanların bu mekânları tercih ettiği açıkça görülür. Bunlar her dinden, ırktan, milletten şairler, yazarlar, müzisyenler, ressamlar, bürokratlar, askerler, kasaplar, gemiciler, serbest meslek sahipleri, hatta din adamlarıdır.

Dönemin İstanbul'u Osman Cemal Kaygılı'nın yazılarında genel olarak şu eğlence mekânlarıyla yer alır.[7]

Gazino ve Meyhaneler

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte içki yasağının nispeten gevşemesi, içki üretim ve tüketiminin çoğalması beraberinde İstanbul'daki gazino ve meyhanelerin sayısında da ciddi bir artışa neden olur.[8] Bu dönemde gazino ve meyhaneler eğlence kültürünün temel mekânları oluverir. Kaygılı'nın da İstanbul'unda söz konusu eğlence mekânları önemli bir yer tutar. Yazarın çocukluğundan itibaren sarhoşlara karşı bir ilgisinin olduğu söylenebilir. Babasının ve diğer yakın akraba çevresinin "sarhoşlar adam keser" söylemlerinin sadece çocuğu avarelikten uzak tutmaktan başka bir amaç taşımadığını, ergenliğin ilk yıllarında, sarhoş çevreleriyle tanıştıktan sonra öğrenir. Bu yaşlardan itibaren, "doğrayan", "kıtır kıtır kesen" sarhoş imajı yerini sevimli, gülen, oynayan bir o kadar da cömert, babacan insan imajına bırakır. Bu algı değişikliğinin arka planında bir belalının elinden, mahallede kendisinin sonradan tanıdığı, ancak mahallelinin yakından bildiği Terlikçi Zafer olarak çağrılan 55 yaşlarındaki bir sarhoşun babacan, cesur tavırları sayesinde kurtuluşunun önemli rolü vardır.[9]

Osman Cemal İstanbul'un 1930'lu yıllardaki "akşamcıları"nı ve eğlence hayatını anlatır. İstanbul'u semt semt dolaşırken hangi semtte hangi meyhanenin olduğundan, ancak kimi zaman söz konusu mekânların ve müşterilerin isimlerini vermeden bahseder.

[7] Osman Cemal, yazılarında zaman zaman kendine has bir dil kullanmıştır. Makale içerisinde yazarın dili olduğu gibi aktarılmaya çalışıldı. Dolayısıyla metin içerisinde görülecek bazı sıra dışı kullanımlar veya yazım yanlışları yazarın tercihidir.

[8] Nostaljik anılarla dolu İstanbul meyhaneleri için bkz.Vefa Zat, **Eski İstanbul Meyhaneleri**, İstanbul 2002.

[9] Bkz. Osman Cemal Kaygılı, **Akşamcılar**, Arma Yayınları, İstanbul 2003, s.24-25. İstanbul'un içki âlemleri üzerine kaleme alınmış bir anı-roman *Akşamcılar* 1937-1938 yılları arasında *Son Telgraf* gazetesinde tefrika halinde yayımlanır, ardından kitap olarak basılır. İlk tefrikalarda yazarın bizzat kendisi olduğunu varsayabileceğimiz ben anlatıcı ağzından içki âlemleriyle ilk tanışmalar, içki âlemlerine dair hatıralar şeklinde anlatılırken sonradan roman üçüncü kişinin anlattığı anı roman tarzına dönüşür. Romanda olaylar, yedi hatıradan oluşan ilk sayfalar dışında Turhan adındaki kahramana anlattırılır. Turhan asıl itibariyle yazarın kendisidir. Romanın diğer kahramanları da Osman Cemal'in yakın çevresi veya devrin sanatkârları, şairleridir. Dolayısıyla genel olarak roman formatı içerisinde değerlendirilen *Akşamcılar*'ın roman formuna ulaşamamış anılardan seçilmiş anektotların bir araya getirilmesiyle oluşan bir eser olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Osman Cemal'in *Akşamcılar*'ı, yazarın çocukluğundan beri içki âlemlerinde yakından görmüş olduğu sahneleri, maceraları, mekânları teferruatlı bir şekilde anlatan hatıra roman veya belgesel roman olması açısından önemlidir. Eserde yazarın çocukluk, gençlik dönemlerinde içkiye, sarhoşa, meyhaneye, meyhane müşterilerine dair görüp duyduğu şeyler, manzaralar ve onlardan almış olabileceği intibalar canlı bir portre gibi gözler önüne serilir. Çocukluğun bilinen korkuları içerisinde "sarhoş korkusu" ile ilk tanışıklığı anlatılır.

Pendik İskelesi'nde bulunan Giritli Niyazi Efendi'nin Gazinosu ile Hakkı Efendi'nin Panorama Gazinosu yazarın en çok tanıttığı gazinolardır. Giritli Niyazi Efendi'nin Gazinosu'na "Pendikli kibar takımı" (s.25) gelir. Hakkı Efendi'nin Gazinosu da gözde mekânlardandır. Şehreminli Mazhar Reşat Bey bu gazinonun devamlı müşterilerinden olan uzun boylu bir askerî kâtiptir. İki sene önce ailesi ve iki çocuğunu kaybettiği için buraya kafa dinlemek için gelmiştir. Gazinoya sık sık uğrayanlardan Mazhar Reşat Bey "yaman bir av meraklısı ve yaman bir atıcı"dır (s.15). Kadı Kâzım Bey, Giritli Mustafa Bey ve Polis Halil Efendi de en az Mazhar Reşat Bey kadar ava meraklıdırlar. Bunlar bir araya geldiğinde av maceraları dile gelir. Pendik'in sıra dışı ziyaretçilerinden biri de Yanyalı Barbarasu Rasim Ağa'dır. Rasim Ağa günde yirmi fincan kahve içecek kadar kahve tiryakisidir. Akşamları Mazhar Reşat Bey, Kadı Kâzım Bey, Hamdi Usta, Zerzevatçı Aziz Efendi, Gebzeli Kasap Mesrur Efendi, Barbarasu Rasim Ağa ile bir araya geldiklerinde sohbet av maceraları etrafında sürüp gider. Kadıköy'de Mardik Efendi'nin Kıraathânesi'nden sıkılanlar Koço Bey'in Asya Gazinosu'na ya da Nasip Efendi'nin Gazinosu'na giderler. "Koço Bey İstanbul'un en kalantor gazinocularındandır."(s.26)

Nasip Efendi'nin Gazinosu'nun en devamlı müşterisi emlak tellalı Cemal Bey'dir. Mahmut Yesari, Ahmet Rasim Bey'in torunu Osman Bey, spor hakemliği yapan Vedat Rıza ve gazinonun sahibi Nasip Efendi bir araya geldiklerinde kahkahadan içeri girilmez. Nasip Efendi adamına göre davranan, çok güzel yemekler pişiren, "yaman bir zattır."(s.28)

Kuzguncuk'un en önemli caddelerinden İcâdiye caddesi üzerinde bulunan Âşıklar Yolu akşamları ve cuma günleri kalabalık olur. Bu cadde üzerinde kahveler, sinemalar, gazinolar bulunur. Sadri Bey'in iskele başındaki sinemasının biraz ilerisinde Todoroki'nin Gazinosu vardır. Gazinoda çalan bir radyo ile vakit geçirilir. Büyük caddede temizliği ile ünlü Kiryoko Efendi'nin bahçeli gazinosu meşhurdur. Kuzguncuk'un ünlü kasabı Madam Raşel de bu gazinoya gelerek Köfteci Madam Marika ile dertleşir. Madam Raşel olur olmaz şeylere "metelik vermeyen", tutumlu genç bir hanımdır(s.49).

Anadolu yakasını anlatmayı bitirdikten sonra Avrupa yakasını gözlemlemeye başlayan Osman Cemal önce Sirkeci'ye uğrar. Geceleri çok müşterileri olan buradaki gazinoların "adamakıllı alaturka sazları, cazbantları, dansları" meşhurdur.(s.62) Beyazıt'ta ise ufak tefek sıra sıra birahaneler vardır. "Beyazıt, Aksaray, Vezneciler'de oturan akşamcılar, bu küçük, dar dükkânlara dalar, akşam burada demlenirler."(s.74) Buranın en önemli meyhanesi Şişman Kadri Bey'e aittir. Kadri Bey hem dükkânın sahibi hem en sadık müşterisi olduğunu gururla anlatır. Bu sıra sıra dizilmiş birahanelerin bir başka devamlı müşterisi Beyazıt Meydanı'nın tanınmış meczuplarından "Tuzsuz Deli Bekir, nam-ı diğer Koca Mustafapaşalı Nida Bey"dir(s.74). Yazarın ifadesiyle Tuzsuz Deli Bekir akşamları ondan bundan otlanarak demlenir ve sersemliğini bir kat daha arttırır.

Kaygılı Beyazıt'tan Kumkapı'ya geçer ve buradaki gazinoları anlatır. "Fıkara Plajı" ile ünlü Kumkapı'nın en eğlenceli yerleri Kikili gazinolarıdır(s.97). Eskiden beri eğlenceleri, çalgılarının çokluğu ile meşhur bu meyhanelerde tatil günlerinde sabahtan akşama kadar çalıp söyleyerek zamanı geçiren insanlar vardır. Hangi gazinoya girerseniz girin orada udların, lavtaların[10] durmadan çaldığını görürsünüz. Ûdî Aleksan Efendi uduyla birlikte bir gazinodan diğer gazinoya mekik dokur. Gazinolarda çalan çalgıcılar alaturka müziği iyi bilen kişilerdir.

[10] Lavta; Arapça "lut", Fransızca ve Almanca "loute", İtalyanca "luito", İspanyolca "partloud" adları ile anılır. Osmanlılar "lavta" adını kullanmışlardır. Görünüş itibari ile uda çok benzeyen lavta uda göre daha uzun saplı ve perdeli bir enstrümandır.

Bakırköy'ün Miltiyadi Gazinosu da eğlencenin doruk noktasına ulaştığı yerler arasındadır. Gazinonun müşterilerinden Cenap Şahabettin Bey genellikle gazinonun yanındaki Herant Efendi'nin kahvesine uğrayarak burada dama, bilardo oynar.

Bahçe ve bostanlarının bolluğu, yeşilliği ile meşhur Eyüp'te bostan iskelesinin sahibi Osman Efendi'nin gazinosu vardır. Osman Efendi hoşsohbet, hazırcevap ve nüktedan bir kişidir. Ancak Osman Cemal gazinonun da eski müşterilerinden kimsenin kalmadığından yakınır. Ticaret-i Bahriye (Deniz Ticareti) müdür muavini Müfit Necdet Bey, ticaret ve zahire borsası müfettişlerinden İsmail Hakkı Bey, İsmail Hakkı Bey'in ağabeyi meşhur Kavuklu Zekai Bey, şair Ekrem Vecdet, Galatasaraylı Emin, Adnan Bey, Balıkçı Kemal, Vanker Hayım Zihni, Veli Oğlu İhsan Bey buranın eski müşterilerinden olup her biri başka bir yere dağılmıştır (s.168-169).

Eğlencenin doruğa çıktığı yerlerden biri de rengârenk kültürü ile Balat'tır. Balat orada oturanlarca iç ve dış Balat diye ikiye ayrılmıştır. İç Balat'ta kahveler, gazinolar, sinemalar, tiyatrolar, muhallebiciler gibi eğlence yerleri de vardır. İç Balat'taki Marmaralı Davit ve Acem Ali Efendi'lerin gazinoları iğne atsan yere düşmeyecek kadar kalabalıktırlar.

Ayvansaray'ın önemli mekânlarından biri Hayri Bey'in gazinosudur. Buranın en önemli müşterisi Haliç vapurları makinistlerinden Bahri Usta'dır. Bahri Usta ikramı seven bir zat olduğundan akşamüstü gazinoya tanıdık olsun olmasın herkese "bir tane bendenizden!"(s.204) diyerek ikramda bulunur. Sacit Bey ve Abdurrahman Bey'in dostlarından emekçi Sait Usta ilginç bir kişiliğe sahiptir. Söz gelimi müşterilerin aldığı ekmeklerin parasının veresiye olmasını arzu eder. Hatta parayı peşin veren müşterilere serzenişte bulunur.

Fener'de Kılburnu denilen yerdeki Alçak Gazino, içindeki garsonla birlikte yanan Kılburnu Gazinosu yerine inşa edilmiştir. Alçak Gazino eski gazino gibi "Haliç'in en hatırı sayılır bir eğlenti yeridir."(s.209). Cuma, cumartesi, pazar burası çeşit çeşit insanla dolar. Parası olanlar gazinonun içinde eğlenirken parası olmayanlar içerideki sazlı sözlü eğlenceleri parmaklıkların üzerinden seyrederler. Bahar aylarında sandalların Kahtane (Kâğıthâne) dönüşleri, gazino etrafında sazlı sözlü geçişleri, ayrı bir manzara oluşturur. Yazara göre gazinonun içerisinde saz, bahçesinde söz, sahilde "aman Allah" naraları, meydanda fıstıkçı, fındıkçı, muhallebi, kâğıt helvacı sesleri caddeden otomobil, otobüs düdükleri iç içe geçmiş ipliklerden oluşmuş rengârenk bir yumağı andırır(s.209-210).

Hasköy'ün meşhur eğlence mekânı Hasköy Gazinosu'dur. Hasköy İskelesi'nin başında bulunan büyük bahçeli Hasköy Gazinosu genel olarak tenhadır. Ancak cuma günleri ve geceleri, cumartesi akşamları tıklım tıklım olur. Gazinonun sahibi Menteş Efendi'dir. Kahve görevi de gören gazinoda iskambil, tavla oynanır. Gazinonun en kayda değer, popüler müşterisi Kasımpaşalı Kemal'dir. Bu zat gerçekten parlak bir memurdur, iyi eğitim görmüş biridir; ancak eğlenceye düşkünlüğü "Hasköy Gazinosu'nun gedikli bir ucubesi"(s.213) olmasına neden olmuştur. Söylentilere göre Kemal Efendi gençken Hasköy'de bir kıza âşık olur. Bu aşk acı verir. Üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen "eski ve acı hatırasının dumanlı izleri" (s.213) Kemal Efendi'yi Kasımpaşa'dan Hasköy'e sürükler.

Osman Cemal'in "yer üstünde kazan kaynar" sözleriyle tasvir ettiği Balıkpazarı'nın en karakteristik yönü meyhaneleridir. Bu mekânlar birçok şaire ve şiir heveslilerine de eğlence yeri olmuştur. Bu sanatkârların dışında pek çok akşamcı da buraya takılır olmuştur. Buranın müşterilerinin lâkapları da sıra dışıdır: Neyine Gerek Saffet, Baba Saffet, Mütekait Şefik Bey gibi. Kaygılı, gündüz dilenci olup, karanlık basınca akşamcı olan "Hafız … Efendi" olarak bilinen birisinden bahseder. Ancak dönemin toplumsal yapısından duyduğu kaygı nedeniyle, bu şahsın ismini boş bırakır(s.218).

Tepebaşı'nın önemli gazinoları Kanunu Esasi, Şanselize ve Yıldız'dır. Kanunu Esasi ve Şanzelize pek işlek olmadığı hâlde Yıldız gece gündüz doludur. Burada kimse nargile ya da sigara içmeye heves etmez. Çünkü gazino müşterileri "hafif demlenerek" ve oynayarak bütün vakitlerini geçirirler(s.259).

Kaygılı'ya göre Dolapdere havadar olmadığından İstanbul'un en sıkıcı yerlerinden biridir. Dolapdere'nin tek güzel tarafı bahçeli gazinolarıdır. Gazinoların çiçekli, havuzlu bahçeleri ve bahçelerde yaz geceleri gramofonla yapılan ahenkler olmasa buradan geçenler kendilerini bir çukurda hissederler(s.262).

İstanbul'un büyük semtlerinden olan Mecidiyeköy de bol eğlenceli mekânlarıyla Kaygılı'nın yazılarına konu olur. Ancak sadece Ahşap Gazino'nun adı geçer. Gazinonun köyün eski kahvecilerinden İbrahim Efendi'ye ait olduğunu öğreniyoruz. Başka bir ayrıntıya yer verilmez(s.283).

Osman Cemal, Kurtuluş'taki eğlencelerden bahseder. Herant'ın Gazinosu başta olmak üzere Kurtuluş'taki bütün gazinoların içleri ve dışları "hıncahınç" doludur. Herant Efendi'nin Gazinosu'nda İstanbul'un en meşhur Arnavut orkestrası çalar. Bu orkestrayı Klarnet Arnavut Selim Efendi yönetir. Orkestranın amacı Kalyoncu,,dan Apukarya âlemi yapmaya gelmiş olan Arnavut kasapları eğlendirmektir. Kaygılı orkestradan sadece Selim Efendi'yi tanıtır:

"Selim Efendi sarı palabıyıklı, uzun boylu, iri vücutlu, yakışıklı bir zattır ve İstanbul'un Arnavutlarınca şimdi burada ondan iyi klarnet çalan ve takımda ondan iyi maestroluk eden yoktur(s.287).

Selim Efendi'den sonra takımın en çok bilinen siması Hafize Hanım adlı Arnavut şarkıcıdır.

Kurtuluş'un bir başka mekânı ise Küçük Gazino'dur. Tramvay yolunun solunda yer alan gazinonun içi "kıyamet günü" gibi kalabalıktır. Burada kadın maskaralar mandolin ve armonik eşliğinde bazen dans ederler, bazen hora teperler. Kimi zaman da çiftetelli oynarlar. Burası Sulukule ve Ayvansaray'ın bütün kemancı, zurnacı ve klarnetçilerinin buluşma yeridir. Hatta Sulukule'nin meşhur kemancısı Karamanlı Andan bile koluna bir kadın şarkıcı takıp buraya gelir(s.287-288).

Kaygılı İstanbul'un gazinolarını anlatmayı Sarıyer'le sonlandırır. "Gözü, gönlü yakmayan hafif, narin, mat güzellikleri" ile bu semtin Hacı Osman Gazino'su ile Büyükdere'deki gazinoları kıyaslar. Sarıyer'in gazinolarındaki ortam için, "üç gün otursam canım sıkılmaz"(s.304) der. Büyükdere' deki gazinoların ise kasvetli olduğunu belirtir.

Görüldüğü gibi meyhane ve gazinolar dönemin eğlence kültürü içerisinde önemli bir yer tutmuştur. Yazar İstanbul'un değişik semtlerindeki gazino ve meyhanelerin müşterilerinden bahseder. Buraların, insanların akşamları ve özellikle hafta sonları stres attıkları, eğlendikleri, kimi zaman tatlı sohbetlere daldıkları, bu bağlamda sadece sarhoş olunan değil, keyifli sohbetlerin de yapıldığı mekânlar olduğu anlaşılmaktadır.

Kahvehâneler/Kıraathâneler

Tanzimattan sonra sosyal hayatta görülen değişim kahve ve kahvehâne kültürünü de etkiler. Bu bağlamda İstanbul'daki kahvehâneler/kıraathâneler birer kültür ve eğlence merkezine

dönüşür.[11] Osman Cemal Kaygılı yazılarında kahvehânelerden de geniş olarak bahseder. Halkın ekonomik seviyesinin kahvelere uygunluğu, iş arayan işsizlerin belli yerlerde toplanarak işverenin onları bulmasını kolaylaştırması, iş arasında dinlenme, sanatkârlar için bir toplantı yeri, içilen çayla birlikte koyu bir sohbeti yudumlama aracı olması bu mekânları önemli kılar. İstanbul'un hemen her semtine serpiştirilmiş bu sosyal mekânların çoğunun zaman zaman isimleri de verilir.

Hoşgör Çayhanesi, Mardik Efendinin Kıraathânesi, Denizciler Kahvesi, İskele Kahvesi, Sietirli İsmail Efendi'nin Kahvesi, Arapkirli Sadık Efendi'nin Kahvesi, Kırımlıların Kahvesi, Nuri Bey'in Kıraathânesi, Yenicami avlusundaki kahveler, Taş Köprülü Tahir Efendi'nin Kahvesi, Nuri Efendi'nin Kıraathânesi, Nevres Efendi'nin Kahvesi, Çiftesakalın Kahvesi, Kumkapı İskelesi'ndeki sıra kahveler, Yıldız Kıraathânesi, İranî Ali Rıza Efendi'nin Kahvesi, Arnavutların Kahvesi, Yedikule'de Tramvaycılar Kahvesi, Herant Efendi'nin Kıraathânesi, Celil Efendi'nin Kıraathânesi, Eğinli Latif Efendi'nin Kahvesi, İsmail Kâhya'nın Kahvesi, Ali Efendi'nin Kahvesi, Çeşmemeydanı'ndaki çalgılı kahveler, Rizeli Ahmet Efendi ile Sürmeneli Yakup Efendi'nin Kıraathânesi, Koltukçular Kahvesi, Zaferi Millî Kıraathânesi, Erzurumlu Sabri Efendi'nin Çayhanesi, Mehmet Efendi'nin Kır Kahvesi vs. Söz konusu kahveler zaman zaman kıraathâne, çayhane gibi isimlerle de anılır. Bu isim değişikliği yazarın kişisel tasarrufudur. Çoğu zaman bu şekilde isimleri sıralanmakla beraber zaman zaman adları verilmez ancak hangi semtte oldukları belirtilir.

Yusuf Efendi'nin Hoşgör Çayhanesi Pendik'tedir. Hoşgör Çayhanesi'nin çayı, kahvesi, nargilesi meşhurdur(s.15). Buranın en önemli ziyaretçilerinden biri yetmiş beş yaşındaki Onnik Ağa'dır. Aslen Yenimahalleli olan Onnik Ağa, balıkçılık, tulumbacılık, semaicilik gibi birçok iş tuttuktan sonra Marmara'da altmış sene kürek çekmiştir. Müşterilerden Yanyalı Barbarasu Rasim Ağa da kahve tiryakisidir. Akşamları Mazhar Reşat Bey, Kadı Kâzım Bey, Hamdi Usta, Zerzevatçı Aziz Efendi, Gebzeli Kasap Mesrur Efendi, Barbarasu Ağa ile bir araya geldiklerinde eğlenceli zamanlar geçirirler(s.16).

Yunan asıllı olan Lambiryadis Efendi de önemli ziyaretçilerdendir. Madalye Bahçesi'ne yakın, güzel bir bahçesi olan köşkün sahibidir. Kolonya tüccarı olan Lambiryadis Efendi "balık ve çiçek mütehassısı"dır(s.16).

Yakacık'ın çarşı meydanını gezerek eğlenmeye gelenler Kavas Ahmet Ağa'nın Kahvesi'nde oturup bir kahve içerler(s.20). Yakacık meydanının "meşhur ve yerli iki siması vardır". Bunlar eski kasaplardan Mahmut Ağa ve Zerzevatçı Paşa Mehmet Ağa'dır. Paşa Mehmet Ağa, gayet şen, alaycı, cömert bir adamdır"(s.20).

Kadıköy'ü gezmek için gidenler ise İskele Meydanı'ndaki Mardik Efendi'nin Kıraathânesi'ne giderler. İri yarı, sakallı, hoş sohbet, nüktedan olan Mardik Efendi'nin çayı, kahvesi, nargilesi meşhurdur. Osman Cemal'in "çok aziz dostumuz"(s.26) diye nitelediği Reşat Nuri de bu meşhur mekânın meşhur ziyaretçisidir. Hatta bu Kıraathâneye sabah akşam uğrayıp çayını, nargilesini içtiği söylenir.

Kadıköy İskelesi'nden Haliç İskelesi'ne geçilen loş koridorun başında Denizciler Kahvesi vardır. Kahvenin sahibi Settar Efendi'dir. Genellikle vapur tayfaları gündüz yorgunluklarını atmak için buraya gelirler(s.31). Beylerbeyi'nde ise bir tenhalık göze çarpar. Beylerbeyi tenhalığını ve yalnızlığını biraz olsun cuma günlerinin kalabalığı ile deniz kenarındaki kahveler münasebetiyle atar(s.44).

[11] Serdar Öztürk, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Asrî Kahvehaneler", **Toplumsal Tarih**, c.20, nr.126, Haziran 2004.

Osman Cemal, Beylerbeyi'nin sessizliğinde tanıdıklarını sıcak bir çayın tadında bulmak için İskele Kahvesi'ne gider. Çok tanınan seyyar simitçi Sait Ağa'yı, sesinin güzelliğiyle meşhur Müezzin Alaattin Efendi'yi İskele Kahvesi'nin müşterileri arasında bulur(s.45).

Çamlıca'da ise Kısıklı tramvay istasyonunda büyük ve bahçeli kahveler vardır. Bu kahvelerin cuma günleri çok müşterisi olur(s.53). Bir başka ifadeyle bir tek boş sandalyesi kalmayacak şekilde kalabalığı göğüsleyen kahvecilerin talihi cuma günü açıktır(s.53).

Beykoz'da Beykoz Çayırı'nın başında "kahkaha çiçekli bahçeleri" (s.55) olan çayır kahveleri vardır. Bu kahveler Beykoz'daki sessizlikten, tenhalıktan payını alır. Buna rağmen çayır kahvesinin bahçesinde bir kaç hanım ve bir kaç erkek oturur. İçilen çaylarda Beykoz'un sessizliğinin aksi tadılır. Bayan ve erkeklerin bir arada kahvede oturuyor olması o yıllardaki kahve kültürünün günümüzdeki kahve kültüründen farklı olduğuna işaret eder.

Sirkeci'nin üstündeki Ankara Caddesi'nde Niğdeli hamalların gittiği Sietirli İsmail Efendi'nin işlettiği kahve vardır. Çayı, kahvesi üç buçuk kuruş olup diğer kahvelere göre çok ucuzdur(s.63).

Çemberlitaş avlusundaki kahvelerden biri Arapkirli Sıdık Efendi'ye ait iken diğeri de Halil Efendi'nindir. Bu kahveler, Karagümrük ahırlarından süt alıp Gedik Paşa, Cağaloğlu, Sultanahmet, Çarşıkapı, Mahmutpaşa taraflarında dolaşan sütçü ve yoğurtçuların bir araya geldikleri yerdir(s.69). Yaz aylarında Çemberlitaş'ın en güzel yeri "Arapkirli Sadık Efendi'nin cami karşısındaki setli ve çifte havuzlu kahvesinin bahçesidir"(s.68). Arapkirli Sıddık Efendi ve Halil Efendi'nin gündüzleri iki Ermeni seyyar aşçıları da vardır(s.69).

Çemberlitaş'ta meşhur turşucuların bulunduğu sokakta çorap fabrikasının karşısında, Kırımlıların çay ve kahvesinin güzelliği ile ünlü kahvesi bulunur. Öğle paydosunda Zeki Efendi'nin monologları buraya doluşan fabrika işçilerini hem dinlendirir hem de eğlendirir(s.69).

Beyazıt'ta Emin Efendi'nin lokantasının karşısına düşen kahveler yaz kış doludur. Bu kahvelerden biri, kahveciler cemiyeti reisi Nuri Bey'indir. Nuri Bey'in Ali Bey adındaki garsonunu İstanbul'da tanımayan nerdeyse yoktur. Yirmi beş otuz sene önce Divan yolunda bulunan Arif'in Kıraathânesi Ali Bey'e aittir. Çok ünlü ve müşterisi bol olan kahveyi tek başına işleten Ali Bey "İstanbul'un en kibar müşterilerini" buraya toplar (s.13). Ali Bey'i tanıyanlar o nerede ise oraya giderler.

Beyazıt'ın tramvay yolundan Aksaray'a doğru giden tarafında orta oyuncuların, karagözcülerin, hokkabazcıların kahvesi vardır. Bu kahveye çok sık uğrayanlar Monoloğ Tahsin, Terzi Salih, orta oyuncularından Safer Recep, Hokkabaz İzak, Yağcıoğlu, Limoncuoğlu, Karagözcü ve Hokkabaz İrfan, Meddah İsmet Efendi'nin oğlu Kadri'dir(s.74).

Tiryakilerin eğlence yeri ise Kadırga'dır. Nitekim yazın İstanbulluların en hoşuna giden yerler Kadırga Meydanı'ndaki kahvelerin gölgeli bahçeleridir(s.86).

Nargileleri ile ünlü Mahmutpaşa kahveleri kalktıktan sonra kahve, nargile, çay meraklıları Yenicami Avlusu'ndaki kahvelere yönelmişlerse de ağaçlıklı olmadığından tiryakiler pek tatmin olmayarak Süleymaniye'nin sıra kahvelerinden birini tercih ederler ya da Kadırga Meydanı'ndaki meydan kahvelerine yönelirler(s.86). Kadırga Meydanı'ndaki kahvelerden biri Taş Köprülü Tahir Efendi'nin, diğeri de eski "kehlibarcılardan" İstanbullu Nuri Efendi'nindir. Kahvesi ve çayı devamlı taze ve demli olan bu kahvelerde nargileler buz gibi suyu olan tulumbada, müşterilerin gözü önünde yıkanır(s.86). Kadırga Meydanı'ndaki kahvelerin bahçelerinde oturanlar arasında birçok hikâye ve tekerleme bilen Edirneli Hafız Hüseyin Efendi vardır. Edirneli Hafız Hüseyin Efendi kahveci Nevres Efendi'nin kahvesine oturur. Nevres Efendi'nin müşterileri arasında "talebe

yurdunun taşralı bekâr talebeleri" de vardır(s.87-88).Elektrikle aydınlanan geniş bahçelerde gençler gecenin geç vakitlerine kadar mehtap altında "tatlı tatlı piyasa" ederler. Ancak çalgı, sigara, içki gibi eğlence araçları Kadırga Meydanı'ndaki kahvelerde yoktur. Sadece Nuri Efendi'nin kahvesinde bir gramofon vardır(s.88).

Langa Bahçeleri'nin meşhur işportacılarından Hacer Hanım -asıl ismi Hoşkadem Kalfa- Davutpaşa'da Çiftesakalın kahvesi denilen yerde susam satar. Burada yaz akşamlarında Marmara'yı seyretmeye doyum olmaz(s.91).

Langa Bahçeleri'nin bulunduğu tramvay yolunda Safranbolulu Salih Efendi, Çemişkezekli kömürcü Mustafa Dayı ve Hasan Pehlivan'ın müşterileri olduğu küçük bir kahve vardır. Bu kahvenin bir de kahveci Deli Rıza Bey'i vardır ki, Kaygılı'ya göre onu bütün İstanbul ve bütün Beyoğlu tanır(s.91).

Kumkapı İskelesi'nde olan kahveler balıkçıların tercih ettikleri yeridir. Bunların sohbetleri genel olarak yüzme bilmeyen kimsenin olmadığı bu semtin çocuklarının yüzme yetenekleri etrafındadır(s.94). Yaz aylarındaki coşkunun kışın olmadığı Kumkapı sahillerinin kasveti Kumkapı sakinlerine de yansır. Ancak Kumkapı İstasyonu'ndaki Habip Efendi'nin Kahvesi kışın cuma günleri de güzel bir sohbet mekânıdır. Buranın ziyaretçileri tavla, iskambil, domino oynarlar.(s.96). Habip Efendi'nin kahvesinin müşterisi olan Karabet Ağa'nın da en büyük merakı dominodur(s.97).

Yolu bu sefer Şehzadebaşı'na düşen Osman Cemal, Galip Bey adlı arkadaşıyla Şehzadebaşı'ndaki Yıldız Kıraathânesi'ne gider. Kahvede güreş heyetinden İsmail Hakkı Bey, hakem Cemal Bey, Kadri Bey, Kemal Bey, Ahmet Bey vardır. Müşterilein sohbet konusu elbette güreştir(s.110). Yıldız Kıraathânesi'nin iç bölmesinde diş doktoru Muhsin Nezihi Bey oturur ve hastalarının dişleriyle ceviz kırdıklarını ve sonra da diş ağrısı şikâyeti ile ona koştuklarından yakınır. Kıraathânenin ortasındaki masada dilsizler toplanıp "altmışaltı" oynarlar(s.111).

Şehremini'nin "yaz günü en hoş, en eğlenceli ve en ferah yeri havuzlu kahvedir"(s.114). Tramvay yolunda İranî Ali Rıza Efendi'nin kahvesinin fıskiyesi karşısında oturup çay içmek için yaz mevsiminin gelmesini bekleyenler de az değildir. Kunduracı Mustafa Efendi, onun kardeşi Perukâr Mehmet Efendi, Çemişkezekli Manav Hüseyin Ağa, Üsküplü Sünnetçi İbiş Usta ve Perukâr Mümin Efendi bu müşterilerdendir. Arnavutların Topkapı'daki kahvesi de meşhurdur. Kahvede gazeteci Mehmet Sait, Takkeci muhtarı Şevki Efendi ile edebî tartışmalarda bulunur(s.118).

Yedikule'nin ünlü kahvesi ise Tramvaycılar Kahvesi'dir. "Biletçiler, katmanlar, kontroller, makasçılar…" kahvenin müşteri gurubunu oluştururlar. Vatman İsmail Tramvaycılar Kahvesi'ne geldiğinde kahveye başka türlü bir eğlence havası hâkim olur (s.143). Osman Cemal burada bir saat kadar kalır. Kahvenin sahibi Hazaroz Efendi'dir. Yedikule kahvecilerinin en güzel sesli olanıdır. Kaygılı'ya göre buradaki kahvecilerin "bülbülüdür". Hazaroz Efendi'nin müşterileri kendisi gibi hoşsohbet insanlardır. Kahvenin garsonu Garbis Efendi'dir. Kahvenin bahçesinin bir köşesinde yarı aşçı, yarı mezeci Barba Tana bulunur. Barba Tana iyi birisi olmasına rağmen dalgın kişiliğiyle bilinir.

Yedikule'deki kahveler çoğunlukla bahçeli, havuzlu, çiçekli, çardaklıdır. Örneğin Satiri'nin ve Dimitri'nin bahçeli, havuzlu, çardaklı, çiçekli kahveleri meşhurdur. Ancak bunlar o zamanki koşullarda şehrin dışında kaldıkları için yeteri kadar ilgi görmezler(s.124).

Deri fabrikaları ve bekârlarıyla meşhur Kazlıçeşme'deki kahveler öğle paydosundan gece yarılarına kadar doludur. Özellikle cuma geceleri özellikle yoğun olan Kazlıçeşme kahvelerinde tavla, iskambil, domino, altmışaltı oynanır(s.146).

Bakırköy'ün en çok tanınan kıraathânesi ise Bakırköy İstasyonu'nun yanında bulunan Herant Efendi'nin Kıraathânesi'dir. "Herant Efendi'nin Kıraathânesi de oranın en kibar kahvesidir. Tanınmış edebiyatçılardan Cenap Şahabettin (s.153) özellikle buraya gelip bilardo ve dama oynar. Bakırköy'ün en tanınmış kişilerinden biri olan muallim İsmet Bey, istasyonun sağındaki kahvede oturur ve günlük gazeteleri "didik didik" eder, her satırını okur(s.150). Bakırköy'ün tanınmış simaları ise Celil Efendi'nin Kıraathânesi'ne gelir. Celil Efendi'nin Kıraathânesi'nde esnaf bir yandan çaylarını yudum yudum içerken dertler de bir bir anlatılır. Bir de esnaf o gün boşsa, müşteri yoksa Arap Ahmet'le Kemanî Ali'ye çalgı çaldırıp şarkı söyleterek "zamanın esiri" olurlar(s.150).

Otakçı Çayırı'nın üst kısmında bulunan Münzevi Mahallesi'ndeki kahvenin yaz mevsimi boyunca en gedikli müşterisi İstanbul'un eski "ses kralı" meşhur Hafız Sami Efendi'dir. Yazın cuma günlerinde kahvenin bahçesinde oturulacak yer bulunmaz.(s.165) Cuma günleri dışında ise karpuzcu Ali Baba, otçu Recep, Sait Efendi, Muallim Ragıp, Muallim ve Musikişinas Hafız İhsan Bey'lerden başka müşterisi olmaz(s.165-161).

Ayvansaray'ın en meşhur kahvesi Attar Vehbi Efendi'nin karşındaki kahvedir. Buraya Ayvansaray'ın bekâr ameleleri değil, evli barklı ve aynı zamanda Ayvansaray'ın yerlisi gelir. İşçilerin gittiği kahve ise Ayvansaray'daki değirmen tarafındadır(s.204).

İç Karagümrük'te sütçülerin ve inekçilerin gittiği dört kahve vardır. İstanbul sütlerinin çoğu bu kahvelerden yola çıkar. Sütçü ve inekçilerin çoğu Arapkirli ve Eğinlidir. Bunların en çok tanınanları Arapkirli İbrahim Efendi ile Mülga Harbiye Nezareti kâtipliğinden mütekait Eğinli Halil Efendi'dir"(s.222). Çarşının öteki ucunda da mahalle kahveleri bulunur ve bu kahvelere civardaki mahalleliler gelir. Bu müşteriler de küçük memurlardan ve bir kısım esnaftan oluşur(s.222).

Topane(Tophane), Osman Cemal'in ifadesiyle "en kalabalık bekâr yatağı'dır"(s.247). Buranın en güzel yeri Salıpazarı İskelesi'ndeki kahve ile tramvay caddesindeki sıra kahvelerdir(s.249). Tophane'deki kahvelerin adı verilmez. İsimleri verilmeyen bu sıra kahvelerin müşterileri ise çoğunlukla bekârlardan oluşur.

Çeşmemeydanı'ndaki çalgılı kahveler ramazan gecelerinde memleketin meşhur semaicilerini, manicilerini ve çalgıcılarını ağırlarlar. Buralarda günün ilk ışıklarına kadar mani, koşma, destan v.b söylenerek eğlenilir. Zamanın en bilinen semaicilerinden Zil İzzet ile Acem İsmail bu Çeşmemeydanı kahvelerinin "gedikli birer bülbülleridir"(s.255). Çeşmemeydanı'nın en göze çarpan yeri Rizeli Ahmet Efendi ile Sürmeneli Yakup Efendi'nin Kahvesi'dir. Semtin delikanlıları geceleri ve cuma günleri bu kahvede toplanırlar. Ramazan dolayısıyla kahveciler saz takımı da getirirler. Kahveye gelenler genel olarak ameledir ve hepsinin kendi aralarında kullandıkları birer lâkabı vardır. Bunlardan bir kaçı; Dazyan Durmuş, Akpinkon, Çamuroğulları, Atik Zeki, Fitil Burhan, Aslan Reis, Ördek Ali, Rasacı Ahmet, Kel Rıza, Gülüm Avni, Zonguldaklı Hayri, Tirebolulu Bahaettin, Kunduracı Cemal, Kunduracı Derviş, Dalgıç Şevket, İşsiz Şaban vs.(s.255-266).

Kalyoncu Kolluğu'nun iki kahvesi çok bilinir. Sağdaki büyük kahve Beyoğlu garsonlarının, onun karşısındaki küçük kahve ise Beyoğlu dülger ve duvarcıların toplandığı yedir. Gece gündüz dolu olan kahveye garson ve dülgere ihtiyacı olanlar gider"(s.266).

Kasımpaşa'da İstanbul'un tanınmış koltukçularından Âsaf Efendi'nin de gittiği, Kasımpaşalı esnafın uğradığı yerlerden biri de Koltukçular Kahvesi'dir. Koltukçular Kahvesi Keçeciler sokağındadır. Kahvenin sahibi Balatlı Hayim Efendi'dir. Perşembe ve cuma günleri koltukçu ve eskici ile dolar. Yasefaçi, Kayserili İhsan Efendi, Malatyalı Cafer Efendi, Balatlı İzak,

Hasköylü Hazkiya, Kasımpaşalı Hidayet, Eyüplü Hasan ve Âsaf Efendi'nin ortağı Gül Mehmet Efendi bu mekâna sık sık gelirler. (s.270).

Beşiktaş'ın en meşhur kahvesi Zaferi Millî Kıraathânesi'dir..Çoğu zaman gençlerin uğradığı yer olan kahvede kâğıt oyunları oynanır. Müşterilerinden Nadir, Şevket, Pertev, Ahmet, Orhan, Futbolcu Hayati kendi aralarında maça kaçtı oynarlar. Maça kaçtıda en çok yenilen Saim kaptan, en çok yenen ise sporcu Refik Osman Bey'dir (s.295). Beşiktaş'ta Ihlamur'un üstündeki Kahveciler Güzelinin Kahvehânesi'nin çayı, kahvesi, şırası, şerbeti meşhurdur. Kahveciler Güzelinin Kahvehânesi'nde çay ve kahve hem ucuz hem de lezzetlidir.

Ortaköy'de Cavitağa Mahallesi'ndeki kahvede kış gecelerinde yüzük oyunu oynanır. Oyunu kaybedenler ramazan geceleri, eşeklere ters bindirilip kahvenin önünde dolaştırılır(s.299).

İstanbul'dan hava değişimi için Sarıyer'e gelen Ermeniler Sarıyer'de İskele Cami yakınında Erzurumlu Sabri Efendi'nin çayhanesine otururlar. Madam Eliz de bunlardandır.

Eski İstanbul'da Kuzguncuk semti de kahveleri dolayısıyla çok tercih edilen mekânlardandır. Kuzguncuk'un Beylerbeyi tarafındaki Frenk Tepesi'nde Mehmet Efendi isminde bir "Bulgaryalının"(Bulgarın) işlettiği kır kahvesi, akşamları ve tatil günleri halkın rağbet ettiği bir mekândır. Zaman zaman da seyyahların uğrak yeri olur. Mehmet Efendi hoşsohbet biri olmasına rağmen titizdir, çabuk sinirlenir, şekerli kahve isteyen müşterilere inatla sade kahve içirir.

Görüldüğü gibi İstanbul'un her semtinin atmosferine uygun kahveleri/kıraathâneleri, kahvecileri ve müşterileri vardır. Kış mevsiminde pişti, maça kaçtı, yüzük, kâğıt oynanarak vaktin geçirildiği bu mekânlarda ramazan gecelerinde orta oyuncuların, hokkabazların gösterileri izlenerek eğlenilir. İşçiler iş bulmak, işveren işçisini bulmak için, amelelerin, dülgerlerin gittiği kahvelere yönelirler. İstanbullular yaz mevsiminde ise kahvehânelerin büyük ağaçlıklı bahçelerinde bir yandan buz gibi soğuk su içerken bir yandan manzarayı seyrederler. Kahveler aynı zamanda dönemin edebiyatçılarının uğrak yerleri ve edebî sohbetlerde bulundukları mekânlardır. [12]

Sayfiyeler ve Mesire Yerleri

İstanbul'da halkın rağbet ettiği eğlence mekânlarından biri de sayfiye ve mesire yerleridir.[13] Osman Cemal sayfiye ve mesire yerlerini anlatmaya Anadolu yakasından, Yakacık'tan başlar. Yakacık "İstanbul sayfiyelerinin "ahu babası"dır. Kartal sıcaktan kavrulurken Yakacık'ta esen rüzgârlar serinletici rol üstlenir, insana huzur verir(s.18). Suları da meşhurdur. Ancak buna rağmen Osman Cemal'in hayıflandığı bir durum söz konusudur. Yakacık'ta Şekersuyu, Çalkantı, Çelikli Hacı Yahya, Ayazma ve Korku olmak üzere çeşit çeşit iyi sular varken halk bunları soğuk içme şansını bulamaz. Çünkü Yakacık kahvelerinde bu iyi suları soğutacak buz yoktur(s.14). Burada insanlar her şeye rağmen sıkılıyorlarsa koru merasını gezerler, Yakacak ile Pendik arasını eşekle seyahat ederler. Yakacık merası denilen yer Pendik'e yarım saat uzaklıktadır. Yakacık bitince Pendik'in sulak bostanları gözükür. Bu bostanlarda her türden zerzevat bulunur(s.14).

Kaygılı'nın ifade ettiğine göre Yakacık o zamanlar Gayrımüslimlerin ziyaretgâhı olmuştur. Burası özellikle Ermeni, Yahudi ve Rumların hava değişimi için tercih ettikleri yerdir(s.20).

[12]Bkz. Cem Sökmen, **Eski İstanbul Kahvehaneleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011. Eserde kahvehâne kültürünün geçmişten günümüze kadar olan serüveni anlatılır.

[13] Sayfiye(Sayfiyye): Yazlık, yazlık ev, şehre yakın kır kesimi; Mesire: gezinti yeri, gezilecek yer. (Bkz. **TDK Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.)

Yakacık'ın asıl gezinti yerleri Ayazma ile Koru'dur. Burada özellikle cuma günleri oturulacak yer bulunmaz. Buraya gelenler yer yer masalar, sofralar kurarak yemyeşil zeytinliklere, Adalar'a, Marmara'ya karşı oturup akşamı beklerler. Diğer mesirelerde olan çalgı burada olmadığı için çay, kahve, gazoz vs. nispeten ucuzdur(s.21).

Göztepe ve Erenköy, halkın plajlara gitmesi nedeniyle yaz günlerinde tenhalaşsa da buraların asıl güzelliği, "zarif köşklerin, meyveli ve gölgeli bahçelerinde" kurulmuş "aile sofralarıdır". Bu bahçelerde bir yandan meyve yemek bir yandan koyu muhabbete başlamak en güzel eğlencedir(s.23).

Adalar ise güzelliğini çam ağaçlarına borçludur. Heybeliada ve Büyükada'da ortalama bir kalabalık vardır.

Kaygılı adaları alımlı bir kadınla sembolize eder. Yazara göre buraların " ab-ı hayat içmiş güzel bir kadına benzeyen" mesire yerleri vardır(s.35). Üsküdar ise kış gezintileri için tercih edilen bir yer değildir. Ancak yaz mevsiminin en çok tercih edilen gezi mekânlarındandır. Üsküdar'ın Çamlıca'dan başka sahildeki Şemsipaşa arsası, Doğancılar Parkı, Sakızağacı, Bağlarbaşı, Salacak Koyu gibi yerler hatırı sayılır güzelliktedir. Bu anlamda Üsküdar'ın park ve bahçeleri Beyoğlu'nun park ve bahçelerinden geri kalmaz. Üsküdar'da çarşı içindeki İnşirah Bahçesi yaz geceleri Üsküdar halkının pek çoğuna eğlence yeri olur(s.38). Meşhur Avcı Sahip Bey ve diğer arkadaşları kış gecelerinde İnşirah Bahçesi'ne gelerek av maceralarını anlatırlar.

Bir diğer eğlence mekânı da Salacık'ta yeni açılan Kızkulesi parkıdır. Parkın en güzel yerinde yükselen setlerin kenarında oturup bir yandan Daruttalimi dinlerken bir yandan da Kızkulesi plajında yüzenleri ve güneşlenenleri izlemek ayrı bir eğlence tadı verir(s.43). Çamlıca ile Kuzguncuk arasındaki Tomruk suyu bahçeleri de eğlencenin yaşandığı mekânlardandır. Bando takımı, mandolin, incesaz, zurna, polka, zeybek çiftetelli gibi çeşitli oyunlar oynanır. Havanın en güzeli manzaranın en iyisi, eğlencenin en şatafatlısı ve suyun en nefisi buradadır(s.46).

Üsküdar'daki Fethi Paşa Korusu Kaygılı'nın yazılarında geniş yer bulur. Fethi Ahmet Paşa Korusu'ndaki çam ağaçları cüsse ve boy itibari ile İstanbul'un en büyük çam ağaçlarıdır. Bu koruda herhangi bir kahve veya gazino olmamasına rağmen cuma günleri oldukça kalabalıktır. Ancak yazara göre Üsküdar'ın asıl gezinti yeri Beylerbeyi tarafında, "Frenk Tepesi" denilen yerdir(s.49).

Osman Cemal bir yazısına "Çamlıca o kadar güzel bir mesire ki" şeklinde Çamlıca'yı överek başlar. Ancak her yerin tenha oluşundan da yakınır(s.51). Çamlıca'nın en tepesindeki Safa Bahçesi, İstanbul'un en yüksek yeri oluşundan dolayı iyi rüzgâr alır. İstanbul'u dağları, denizleri ile kısacası her şeyiyle bir panorama gibi gözler önüne seren Safa Bahçesi insanda "sabit bir balona binmiş de" manzaranın güzelliğinin tadını bu balonda seyrediyor hissi bırakır(s.52). Safa Bahçesi'nin karşısındaki aile bahçesi, Subaşı mesiresi, yabani kekik ve nane kokulu sahipsiz, kirasız kırlar, Tomruk Suyu tarafındaki bahçeler de gezilecek, görülecek, eğlenilecek sıra dışı yerlerdir(s.52).

İstanbul'un bütün güzelliğini bir arada ve bir bakışta seyretmek isteyenler için Beyazıt Kulesi en iyi yerdir; ancak cesaret edip yüz yetmiş altı basamağı çıkmak gerekir. Osman Cemal dinç kafa ile yazılarını yazmak isteyen muharrirleri kuleye çıkmaya davet eder(s.78).

Kaygılı kara ve yumuşak topraklı, bol sulu, bol gübreli Langa bostanlarının en güzel mevsimi yazdır der. Her türlü meyve ve sebze şahlanırken buz gibi akan suya karşı yan gelip dinlenmek ve eğlenmek Langa bostanlarına gelenler için yabana atılacak türden bir zevk değildir(s.89). Yazara göre İstanbul'un en ucuz sayfiyesi ise Çapa ve Şehremini'dir. Açıklığın, yüksekliğin, manzaranın en güzeli buradadır. Marmara, Adalar, Fenerbahçe, Göztepe, Bozburun,

hatta aydınlık havalarda Mudanya bile gözler önündedir. Sağlı sollu bahçelerin ve bostanların varlığı ile yemyeşil olan Çapa ve Şehremini, baklavasının, böreğinin ucuzluğu ile de dikkat çeker. Ayrıca Yenibahçe Stadyumuna ve Safa bostanına yakınlığı da cabasıdır(s.111-112).

Topkapı'ya gelindiğinde en güzel mekân olarak "Şeyhülislam Bahçesi" göze çarpar(s.116). Topkapı yazın âdeta bir Ermeni sayfiyesidir. Meşhur Kemani Memduh Bey ile kardeşi Ûdî Hasan Bey diğer arkadaşlarıyla birlikte bu bahçede çalarlar(s.117). Müşterilerin de çoğu Ermenidir. Cuma ve pazar günleri çok kalabalık olur. Bahçenin garsonlarından Arapkirli Hamdi hem garsonluk yapar hem de saz olmayan günlerde cur'a çalarak bahçedekileri eğlendirir(s.118). Topkapı'nın yanı başındaki Maltepe'nin numune üzüm bağları da güzel gezinti yerleridir. Yirmi otuz çeşit üzümün bulunduğu bağlara çardaklar kurulmuştur. Bu bağlara gelenler çardaklara oturup manzarayı seyretme şansı bulurlar(s.120). Bağın ziyaretçilerinden Arabacı Arap Ahmet Ağa, Arabacı Manto, Şoför Hacı Nuri Efendi, Tüccar Muzaffer Bey, Binbaşı Ziya Bey, Pazarcı Tevfik ve biraderi Fahrettin Efendilerle enişteleri Osman Efendi ve uzaktan gelen misafirler doyasıya eğlenirler(s.121).

Yaz günlerinde Yedikule'nin en kalabalık ve en eğlenceli yeri Narlıkapı mesiresidir. Denizden sekiz on metre yüksekte ve tam denizin kenarında olan bu yer görülmeğe değer bir mesiredir. Gazino, sinema, radyo gibi eğlence unsurlarının yanı sıra sandal gezintileri ve Adaların geceleri parıldayan ışıkları burayı tercih edilen gezinti yerleri arasında kılar.

Eğrikapı tarafında mısır tarlası denilen(s.125) gezinti alanı vardır. Burası öteden beri İstanbul,un en kötü mesiresi sayılır. Bunun nedeni ise mısır tarlası denilen mesire alanının ağaçsız, gölgesiz, kupkuru olmasıdır. Eğrikapı'dan Edirnekapı'ya gidenlerin bir kısmı arabalarla, atlarla, eşeklerle, bazıları da yaya olarak yarım saat ötedeki Topçular bağlarına, Kazıklıdaki Şifahavuzu'na ve Maltepe'deki numune üzüm bağlarına giderler(s.132). Ramis'in (Rami) ise en meşhur eğlence yeri Talimane karşısındaki korunun yanı başında yeni açılan aile bahçesidir. Buraya gelenlerin çoğu Ramislidir. Halk burada Marmara'ya karşı kavun, karpuz yiyip incesaz, meddah, monolog dinleyerek eğlenirler. Cevat Bey isminde bir monolog her cuma çeşitli monologlar, kantolar vedüetolar ile halkı güldürür(s.136).

Ramis'teki bir diğer gezinti, eğlenci yeri ise Maltepe'deki Numune üzüm bağları örnek alınarak yapılmış bağlardır. Buradaki her türlü zerzevat, kavun, karpuz kokusu arasında eğlenilir(s.137).

Topkapı'dan "üç çeyrek", Edirnekapı'dan yarım saat mesafedeki Kazıklı Bağ ise yemyeşil bir alandır. Her türlü insan ve her türlü eğlence Kazıklı Bağ'da mevcuttur. Osman Cemal "sağı bağ, solu incir, önü bostan, arkası nihayetsiz tarlalar…" ifadesiyle Kazıklı Bağ'ın ne kadar güzel bir mesire olduğunu anlatır(s.142). Yazar, Kazıklı Bağ'ın doğal güzelliği ve manzarasının İstanbul,un hiçbir tarafında olmadığını iddia eder. Ancak Kazıklı'nın bir olumsuz yanı vardır ki o da suyunun kireçli ve kekremsi oluşudur.

Kazıklı Bağ mesiresine cuma günleri Türk, Yahudi, Rum, Ermeni karışık olarak gelir. Mesire cuma günleri en kalabalık anlarını yaşar. Cumartesi günleri sadece Türklerin, pazar günleri ise Musevi, Rum ve Ermenilerin gezinti yeri hâline gelir. Hatta mesire alanları içerisinde en çok tercih edileni olduğundan diğerlerinin "pabucunun dama atılmasına" neden olmuştur(s.143).

Kazıklı Bağ'ın sağındaki İncirlik, Marmara'nın güzel yerlerinden biridir. İncirlik'e gelenlerin eğlencesini sağlayacak kahve, gazino yoktur. Fakat oraya gelenler tarafından mesken edilen her incirin altında kahvelerdeki ve gazinolardaki eğlenceleri aratmayacak nitelikte eğlenceler yaşanır. Buraya gelenler sofralar kurarak yer, içer oynar, dans eder ve türlü eğlenceler yaratırlar. Akşam olunca da buradan ayrılırlar(s.144).

Osman Cemal'e göre İstanbul'un en güzel yeri Florya'dır. Florya'daki Kalitarya bahçelerinden daha güzel bir yer bulunmaz. Havası, manzarası, denizi, kumu, bağı, bahçesi, korusu, bostanı, aydınlığı ve açıklığı ile güzel bir sayfiyedir. Hatta Osman Cemal şair Nedim'in "Demin canlar katar âb u havası cânına" mısrasını Kâğıthane için söylediği hâlde Florya'ya atfetmek ister. Osman Cemal, Kalitarya bahçelerinin dişbudak ağaçları altında Marmara'ya karşı yenilen bir yemeğin ve ardından içilecek olan kahvenin duyulan hazzı arttıracağını söyler(s.156).

Kalitarya, Bakırköyü'nden Çekmece'lere ve Ramis'e kadar uzanan köylerin içinde en güzel olanıdır ve birinci sınıf sayfiye yeridir(s.159). Kalitarya'nın alt kısmının, İstanbul'un bütün köylerinde olduğu gibi, yolları bozuk ve taşlı iken üst kısmı sayfiyelik köşklerin ve bahçelerin olduğu güzel bir yerdir(s.161). Ortakçılar çayırı da iyi bir gezinti yeridir. Burası Eyüp ile Edirnekapı arasında kalan, manzarası görülmeye değer bir mesiredir. Çayırın üst kısmından İstanbul'un, Haliç'in, Bahariye'nin, Beyoğlu'nun manzarası seyredilir. Yaz akşamları civardaki kadınlar çayıra gelerek akşam eğlencelerini icra ederler(s.164).

Eyüp'ün de kalabalık gezinti yerleri vardır. Baharda ve yaz aylarında Eyüp'ün en tanınmış mesire yerleri Dökmeciler'deki Çırçır Suyu ile Çırçır Suyu'nun üst tarafında bulunan Oluklu Bayır denilen yer ve Oluklu Bayır'ın karşısındaki Şifa Havuzu'dur. Şifa Havuzu'nun ilerisinde tüm İstanbul'un tanıdığı Kazıklı Bağ vardır(s.170). Oluklu Bayır ve Şifa Havuzu güzel mesire yerleridir. Çırçır Suyu'na gelenler genelde Musevi'dir(s.171).

Osman Cemal Sütlüce'yi anlatırken Karaağaç Mesiresi'ni Sütlüce'nin en tatlı ve benzeri olmayan sayfiyesi olarak değerlendirir. Sütlüce tepesine çıkıldığında görülen manzara eşine rastlanmayacak türdedir. Sütlüce tepesinden bakıldığında Eyüp tepeleri, Topçular bağları güneşin batışı sırasında "bir Rumeli kızı gibi gülümser" gibi durur(s.177).

Kasımpaşa ve Sulukule'de yaşanan eğlencelerin aynısı Balat'ta da görülür. Buranın çoluk çocuğu, esnafı, delikanlısı hatta orta yaşlısı bile alaycıdır(s.196).

Balıklı yakınlarındaki dut bostanları ve marul tarlaları cuma ve pazar günleri kalabalık olur. Tatil gününü piknik yaparak ve eğlenerek geçirmek isteyenler buraya gelirler. Bu gezmeler görenlerde bir göç hissi bırakır. Çünkü ocaklar kurulup halılar serilir, bir yandan mangal için et hazırlanır. Bu yüzden bir günlük gezi değil de aylarca kalınacak hissi uyandırır. Burada Ortodoksların büyük Paskalya'sından sonra aynı hafta içerisinde biri cuma biri pazar günü olmak üzere iki büyük panayır kurulur. Hokkabazlar, cambazlar, salıncaklar, laternalar, davullar, zurnalar, kitaralar, mandolinler, armonikler, gramofonlar, seyyar sinemalar, hep bir arada olur. Gürültü, patırtı, rakı, şarap, bira, kanyak gibi alkol tüketimi, tango, vals, holka, çiftetelli, kasap havası hep yan yana ve karmaşık icra edilir(s.207). Hasköy ise eskiden Musevi'lerin sayfiyesi iken şimdi Balat'tan farkı kalmamıştır(s.212). Hasköy'ün zevki, sefası yazın çıkar(s.213). Deniz kenarı pazarlarına ve kır gezintilerine doyum olmaz. Çıksalın ve Bademli de tercih edilen mesire yerleri arasındadır. Çıksalın genç güzellerin salınarak yürüdüğü sayfiye yeri olarak da anlatılır. Çıksalın tepesi yeşil, havadar ve manzarası hoş bir yerdir(s.212-213). Fethiye meydanının aşağısında Kesmekaya bostanında kuzulu, keçili, marullu, kâğıt helvalı akşam eğlenceleri yapılarak ayın doğuşu izlenir(s.229).

Şehrin içinde olduğu hâlde havadar olan sayfiye yerlerinden biri de Sultanselim'dir. Kaygılı'ya göre "İstanbul içinde Sultanselimkadar manzarası muhteşem, havası sağlam, güneşi parlak başka bir yer yoktur"(s.232). Haliç'e tam bir kuşbakışı ile bakar. Sultanselim meydanından bakıldığında Beyoğlu, Şişli, Okmeydanı, Kâğıthane sırtları, Eyüp, Ramis, Çamlıca tepeleri, Sarayburnu, Üsküdar, Galata, Unkapanı'nın bütün güzellikleri gözler önününe serilir(s.232).

Eğlencelerin bahçelerde paylaşıldığı mekânlardan biri de Cihangir'dir. Cihangir'de yan yana dört bahçe vardır. Birinci bahçede sinema oynatılır. Cuma ve pazar günleri çok kalabalık olur. Bahçenin çardaklı kısmı tavla meraklıları ile dolar. İkinci bahçe olan Yeşil Palas da birinci bahçe gibidir; ancak tavla oyunları yoktur. Kalan diğer iki bahçenin adı da Kaval Palas'tır. Bu bahçelerde de atlıkarınca, kayık sandalları, kukla, tiyatro eğlenceleri vardır. Hatta Seyfi adında bir genç yüzünü gözünü boyayarak eşeğe ters biner ve elindeki trompetle ziyaretçileri eğlendirir(s.250-251).

Mecidiyeköy'ün ise en hoş yeri Büyükdere şosasının asıl dutluk denilen yerindeki Koli'nin bahçesidir. Burada cuma ve pazar günleri gramofon, mandolin, kitaralar çalınır, dans edilir. Seyyar fotoğrafçı Tebrizli Ali Efendi'ye fotoğraf çektirilir. Bu dutluktan, Koli'nin bahçesinden görünen manzara için Osman Cemal: "Marmara tıpkı bir faraş gibi görünür"(s.284) der. Osman Cemal böylece sayfiye yerlerini anlatmaya son verir.

Görüldüğü gibi dönemin İstanbul'unda halkın piknik yaptığı, boş vakitlerini geçirdiği gezinti yerleri sadece yenilip içilen mekânlar olarak algılanmamış aynı zamanda içlerinde bir eğlence kültürünü de barındırmışlardır. Osman Cemal, her semtte gezilebilecek sayfiye yerlerini adları ile birlikte telaffuz etmiş ve ön plana çıkan özellikleriyle okura tanıtmıştır. Kimi yerlerin iyi sularını, kimi yerlerin manzarasının gözle görülemeye değer olduğunu, kimi yerlerin çalgısını, eğlencesini, cümbüşünü, zaman zaman da ekonomik oluşunu anlatır. Kimi yerlerin üzümlerinden, kavunlarından, karpuzlarından ve çeşitli zerzevatından bahseder.

Çağlayanlar/Çeşmeler

Osman Cemal'ın yaşadığı dönemde İstanbul'un bir başka eğlence mekânı çağlayanlar ve çeşmelerdir. Kaygılı'nın yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, çeşmeler ve çağlayanlar da halkın eğlence mekânı olmuştur. Bunun, İstanbul'un geçmişten günümüze miras kalan içme suyu problemiyle ilintili olduğu düşünülebilir. Çünkü halk temiz su içmek için iyi suların bulunduğu çeşmelere akın eder. Burada yaşanan manzara ise gözle görülmeye değerdir. Yaşanan su kavgaları, çocukların şakalaşmaları, çeşmelerin bulunduğu semtteki esnafın manzaraya dair karşılıklı konuşmaları, Türk, Rum, Ermeni, Yahudilerin iç içe geçmiş diyalogları eğlence çeşnisi yaratır. Aksaray'daki Horhor Çeşmesi ve Topkapıdaki Halkalı Çeşmesi başta olmak üzere Edirnekapı, Kazlıçeşme, Eyüp ve Sütlüce'nin yanı sıra İstanbul'un muhtelif semtlerindeki çeşme ve çağlayanlar Kaygılı'nın kaleminden birer eğlence mekânı oluverir.

Topkapı, Edirnekapı ve Kazlışeşme'deki çeşme ve çağlayanlar birer ziyaret yeridir. Topkapı'daki Halkalı çeşmesinde bağıra çağıra su dolduran kişi Şumnulu Kömürcü İslam Ağa'dır. Bağırma nedeni ise çocukların çeşmeyi açık bırakmasıdır(s.117). Edirnekapı'ya yazın tatil günlerinde akın edenler ise Beylerbeyi çeşmesinin bulunduğu koruya giderler. Çeşmenin bulunduğu yerdeki küçük bir korudan ve buranın gezinti yeri olarak kullanıldığından bahsedilir(s.132).

Kazlıçeşme semtinde "yazın çarşının ortasında hiç durmadan kendi kendine kol gibi akan ve suyu, her hâlde İstanbul'daki ekser sucularda buzlu diye satılan sulardan daha çok soğuk olan büyük çeşme" (s.146) vardır. Bu çeşmenin durmadan akışı ve sürekli soğuk oluşu dikkat çekicidir. Eyüp'ün "her hastalığa birebir gelen!" (s.170) çırçır suyu meşhurdur. Bu suya düşkün olanların çoğu Musevilerdir. Balatlılar, Hasköylüler, Ortaköylüler, Şişhane yokuşundakiler bile gelip çırçır suyundan kum sancısına, mide hastalığına, bağırsak rahatsızlığına iyi geleceğini düşünerek alırlar(s.171). Osman Cemal "Sütlüce'den geçtin mi, sütlü kahve içtin mi?"(s.175) türküsünü

hatırlatır. Sütlüce'de iken kahveci Eğinli Kâtip Efendi'den sade kahve içer. Kahvenin karşısındaki çeşmeden iki bardak Hamidiye suyu içer(s.175).

Osman Cemal'in yazılarında adı geçen ilk çağlayan Feriköy'dedir. Feriköy'ün dillere destan siyah çağlayanı halkın rağbet ettiği yerlerden biridir. Bu çağlayan yaz kış kömür tozu renginde akar ve Dolapderesi'ne doğru yol alır, oradan da Kasımpaşa İskelesi'ne gelip Haliç'in rengini günden güne koyulaştırır. Kapkara suları olan çağlayanın kaynağı bilinmez; ancak geldiği istikamet Bulgar çarşısı ve Osman Bey'in arka tarafıdır (s.181). Yaz akşamlarında yazarın teneke mahallesi adını verdiği mahallenin yemyeşil bahçelerinden "güldür güldür" akarak geçen, kömür tozu rengindeki çağlayana karşı oturup kahve içmek, yaz gecesinin keyfini sürmek başka bir eğlencedir(s.181).

Eğrikapı'da da güldür güldür akan bir çağlayandan söz edilir. Her gün tonlarca "kırk çeşme suyu" çağlayan şeklinde Haliç'e dökülür. Bentlerden şehre gelen sular Savaklar Çeşmesi'nin içindeki kırka yakın oluktan geçerek şehrin diğer çeşmelerine taksim olunur. Savaklar çeşmesinin içi görülmeye değer bir yerdir. Yaz günü susayıp buraya gelen yolcuların canı artık dışarı çıkmak istemez. Taksim havuzlarına kırka yakın oluktan gürüldeyerek akan ve sonra havuzlardan başka oluklara boşalan buz gibi suyun manzarasına doyum olmaz(s.186). Savaklar Çeşmesi'nin bir kolu da Eğrikapı'nın dibinden akan çağlayandır. Biraz fazla yağmur yağsa bentlerden gelen sular çeşmenin bütün havuzlarını doldurur. Çeşmenin dışarıya doğru akan büyük oluğunu taşırır. Taşan sular Eğrikapı'nın yokuşundan aşağıya doğru, çağlayan uğultusuyla akar ve denize dökülür. Kışın hiç durmadan akan bu çağlayanlar yazın sessizliğe bürünür. Fakat yaz yağmurlarında insan kendini bu çağlayana kaptırırsa gözünü Haliç'te açar(s.186).

İstanbul'un çeşmelerinin ve çağlayanlarının başında bekleyenlerin hafif didişmeleri eğlenceye dönüşüverir. Galata'dan Beyoğlu'na çıkan ve Yüksek Kaldırım olarak bilinen merdivenden Kuledibi'ne sapan yolda Hamidiye suyu akar. Hamidiye çeşmelerinden su doldurmak için nöbet bekleyenleri ve birbiriyle münakaşa edenlerin sözlü sataşmalarını seyretmek oldukça keyiflidir(s.246). Âşıklar Mezarlığı'nın da altında her zaman oluk gibi Hamidiye suyu akan bir çeşme vardır. Çeşmenin başında sabah akşam "on beş, yirmi saka, kırk elli teneke, on beş yirmi fıçı, beş altı at, eşek ve bütün bunlarla beraber ellerinde testiler, kovalar, sürahilerle bir alay mahalleli bekler"(s.269). Çeşmenin başında su bekleyenler arasında hafif çekişmeler, didişmeler olur, tenekeler, testiler, fıçılar elde artık ne varsa birbirine girer; fakat sorun, uzatılamadan çözüme kavuşturulur. Çeşme başındaki şamata böylece sona erer. Kasımpaşa'nın sağ tarafındaki mahallede oturanlar içme sularını bu çeşmeden temin ederler(s.269).

Sonuç olarak, Osman Cemal'in yazılarından anlaşıldığı kadarıyla İstanbul'un o zamanlar için de en büyük problemlerinden biri içme suyu olmuştur. Halk iyi sulara akın etmiş, çeşme başındaki ufak tartışmalar seyredenler için farklı bir eğlence ortamı oluşturmuştur. Bunun yanı sıra çeşmeler ve çağlayanlar, İstanbul halkının güzel vakit geçirdiği bir gezinti yeri olmuşlardır.

Hamamlar

İstanbul'un tarihsel dokusu içerisinde en dikkate değer kültür envanterinden biri de hamamlardır. Ancak hamamlar Kaygılı'nın yazılarında en az yer verdiği eğlence mekânlarındandır. Bahsedilen hamamlar ise ayrıntıya inilmeden verilmiştir.

Kumkapı'da Fıkara Plajı'nın olduğu yerde etrafı duvarla, tahta perdelerle çevrili deniz hamamları vardır. Kumkapı'da deniz hamamı için kapıdan girerken bilet alındığı hâlde

hamamlarda kimse yoktur. Bunun nedeni insanların açıktaki Fıkara Plajı'nı tercih etmesidir. Sadece Kumkapı'daki deniz hamamlarının yapısı farklıdır. İstanbul'daki deniz hamamlarının hepsinin etrafı böyle sımsıkı kapalıdır. Burada amaç kazaları önlemek gibi gözükse de asıl neden para vermeden açıkta denize girenleri para ile hamama sokmaktır(s.92).

Kumkapı deniz hamamındaki manzara görülmeye değerdir. Burada yedi yaşından on yedi yaşına kadar çoluk çocuk yıkanırken yukarıda kale duvarlarının üzerine kurulan insanlar aşağıdaki cıvıltıyı, eğlenceyi, şamatayı seyrederler(s.94).

Bilindiği gibi İstanbul'da aynı ismi taşıyan iki Sultanhamamı ve bunların iki meydanı vardır. Kaygılı'nın bahsettiği Sultanhamamı Fatih ile Balat arasındadır. Buradaki Sultanhamamı'nın hamamı meşhurdur. Tekirsaraylı Hayimaçien önemli müşterisidir. Tekirsaraylı Hayimaçi, hamamın içindeki kurnanın büyüklüğünü şöyle ifade eder:

"Bu hamamın içinde bir kurna var ki içine giren insan yüzme bilmezse boğulur!"(s.201).

Ayvansaray'da İvaz Efendi mahallesindeki Hançerli Hamam denilen hamamın havası ve manzarası sıra dışıdır. "İstanbul'da bir eşi daha yoktur." (s.205) Hamamın kapısında,

Taharetle erer hakka girenler

Şifa bulur mu hamama girenler" (s.205) yazılıdır.

Hançerli Hamam'ının asıl zevki, eğlencesi yaz mevsiminde olur. Çünkü "Lonca"lılar bu hamama gelin getirirler ve bu gelin merasimi görülmeğe değerdir(s.205).

Plajlar/Sahiller

Eski İstanbul'da halkın bir araya geldiği mekânlardan biri de plajlar ve sahillerdir. Geleneksel Osmanlı kültüründe pek rağbet bulmayan denize girme kültürü, Cumhuriyetle birlikte büyük bir değişime uğramış ve halka açık, hatta kadınlarla erkeklerin bir arada bulunduğu eğlence mekânlarına dönüşüvermişlerdir. Buna rağmen İstanbul'un modern ve kalabalık kent kültürünün getirdiği betonlaşma ve kirlilik ile birlikte adından bile söz edilemeyecek sahillerinin dokusunun 70-80 yıl önce ne kadar farklı olduğunun izlerini Kaygılı'nın yazılarında görmek mümkündür. Zira İstanbul'un sahilleri yıkanılacak, banyo yapılacak kadar temizdir.

Kaygılı'nın anlattığına göre İstanbul'unda plaj olarak da kullanılan sahillerin her biri halkın eğlence kültürünün önemli bir parçasıdır. Kışın yalnızlığa terk edilen sahiller, yazarın ifadesiyle karpuz kabuğu denize düştüğü andan itibaren, yani yaz mevsiminin başlamasıyla çoluk çocuk, kadın erkek kalabalığın adeta şenlik yeri olur.

Yazar, plajları anlatmaya Anadolu yakasında bulunan Pendik'le başlar. "Pendik'in asıl gönül açacak, zevk edilecek, safa sürülecek yerleri deniz kenarlarıdır."(s.15). Tuzla taraflarındaki ağaçlıklı Madalye bahçesinin arkasında Temenye denilen upuzun sıcak kumsal cuma ve pazar günleri bin bir renkli bir plaj haline gelir. Bu kumsallara battaniye, örtü ve yatak çarşafları getirilerek çadır kurulur, sabahtan akşama kadar denize dalıp çıkanlar bu çadırlarda istirahat ederler(s.15).

Deniz ve plajlar kırsal gezintilere göre daha eğlenceli olduğundan, insanlarda kırlara, bayırlara çıkma isteği azalır. Kızıltoprak, Feneryolu, Göztepe ve Erenköy ıssız bir köy gibiyken plajlar kalabalıktır. Çünkü bohçasını, yiyecek paketini kapan soluğu plajlarda alır. Caddebostanı ve Suadiye plajları en kalabalık plajlardandır(s.22).

Yazar, Büyükada'dan bahsederken deniz kenarına oturup karşıdaki dumanlı sahilleri izlemenin keyfini anlatır. Büyükada'da iskeleye yakın plajımsı bir yer vardır ve ada sakinleri banyolarını burada yaparlar(s.35). Yorgolu'da denize girenler çok olsa da Büyükada'nın Maden tarafındaki küçük plajı daha çok tercih edilir. Yorgolu sahilinde güneş kum gibi kaynarken Maden tarafındaki küçük plajda durum o kadar iç açıcı değildir(s.36).

Yazar Üsküdar'ı gezerken Salacak koyunda açılacak plajı okurlara haber verir. Yapılacak plajın İstanbul'a yakınlığı nedeniyle çok talep göreceğini düşünür(s.40).

Osman Cemal'in yazılarında Kızkulesi'nde yeni açılan plajın da bahsi geçer. Kızkulesi plajında akıntı yakın olduğundan plajın suları yazın bile serindir. Burada yüzücüler dikkatli olmak zorundadır; çünkü "burası ne altın kuma, ne gümüş kayaya, ne Bebek'e, ne de Florya'ya benzer"(s.42). Yüzücüler denizden en çok Kızkulesi'ne kadar açılabilir. Bu sınır aşılırsa akıntıya kapılarak Bozburun'a kadar sürüklenebilirler(s.42).

Beykoz sahilinde deniz yarışları yapılır. Tamamı iki yüz kişiden ibaret olan kalabalığın yarısı yerli, yarısı da çoluk çocuktan ibarettir(s.54).

Gedikpaşa'da Kumkapı sahiline "kadınlar, kızlar, çocuklar, peştemallarını, sileceklerini, yiyinti sepetlerini"(s.84) alarak yazın yakıcı sıcağının hararetini, kimi zaman sahilde kimi zaman deniz hamamında söndürürler.

Kumkapı'nın meşhur plajlardan biri de "Fıkara Plajıdır." Fıkara Plajı Kumkapı'dan Samatya'ya kadar uzanan ve üzeri insandan görünmeyen bir sahildir(s.92). Kumkapı ile Yenikapı arasında plaj, sahil boyu, özellikle cuma günleri yarı çıplak insanlarla doludur. Yazarın dikkatini en çok çocuklar çeker. Sahildeki kale duvarlarının kovuklarında soyunan yüzlerce çocuğun "hepsi de sanki balıklarla hısım akraba…"(s.93) gibi çok iyi yüzme bilir. Fıkara Plajı'nda çocukların bu eğlencesine bazen atlar, eşekler de ortak olur. Arabacı yorgun beygirini, seyyar satıcı sıcaktan bunalan eşeğini Fıkara plajına getirerek çocuklarla birlikte yıkar(s.95).

Fıkara Plajı'nın bir diğer eğlencesi sandal sefasıdır. Akşamları genç delikanlılar, kızlar Kumkapı'dan, Yenikapı'dan saati yirmi beş kuruşa tuttukları sandallarla deniz havası alırlar. Bazen bu sandallarda çilingir sofları kurulur. Gazeller, şarkılar söylenilerek eğlenilir(s.95).

Kış mevsiminde kimsenin uğramadığı Kumkapı ve Yenikapı sahilleri "karpuz kabuğu suya düştükten sonra" harika bir halk plajına dönüşür. İstanbul'un en ücra köşelerinden ne kadar çoluk çocuk ve delikanlı varsa burada olur. Bu yüzden Kumkapı ile Yenikapı arasındaki Samatya'ya kadar uzanan sahil yolu "suda yaşayan çıplaklar diyarını" andırır. İşte bu yüzden Kumkapı'nın ve Yenikapı'nın bir diğer ismi Fıkara Plajı'dır(s.95). Yazın İstanbullulara bedava plajlık yapan Yenikapı ve Kumkapı sahilleri kışın insana kasvet verir(s.96).

Osman Cemal Kaygılı, yaz eğlencelerinin hâkim olduğu plajlara kimlerin gittiğini ve burada yaşanan eğlenceleri de yazarak denizin ve denize girenlerin profilini gözler önüne serer. Yazın gelişini "karpuz kabuğunun denize düşüşü" ile belirleyen Osman Cemal, böylece denizi kirletme yarışının 1930'lu yıllarda başladığını da ifade etmiş olur. Osman Cemal denizin bilinçsizce kullanılmasına ve kirletilmesine kendine özgü mizahi üslubu ile yaklaşır.

Sonuç olarak İstanbul, belli bir dönemdeki yaşam tarzıyla, eğlenceleriyle, Türk edebiyatının önemli isimlerinden Osman Cemal Kaygılı'nın yazılarına konu olmuştur. İstanbul'u semt semt, köşe bucak bilen yazar buralara serpiştirilmiş meyhaneler, kahveler, gezinti yerleri, hamamlar, çeşmeler ve plajlar gibi mekânları, buraların eğlence kültürünü, her din ve ırktan müşterilerini ve onlara ait yaşam tarzlarını, kültürlerini, dillerini, şivelerini, çocuk oyunlarını canlı bir tablo hâlinde, kimi zaman sinema tekniğini kullanır gibi, halkın yazarı, edebiyatçısı kimliğiyle

hatta okurla sohbet edercesine canlı bir tablo hâlinde sunar. İstanbul'un en küçük ve sıradan semtlerinin dahi eğlence kültürüne değinir. Her mahalleyi ve her mahallenin çocuklarını, çocukların yaşadığı kültürel çevreleri tanıtır. Kaygılının yazılarından anlaşıldığı kadarıyla özellikle İstanbul'un iki yakasına serpiştirilmiş kahvehâneler, eski İstanbul aydınlarının en önemli buluşma mekânlarından biriydi. Buralara dolup taşan edebiyatçılar, sanatçılar ve ilim adamları bu kahvehânelerde fikir alışverişinde bulunur ve sohbet ederlerdi. Gençler de bu tartışmalara ve sohbetlere katılırdı.

Osman Cemal Kaygılı'nın anlattığı mekânların İstanbul'un toplumsal kent kimliği içerisinde, eğlence hayatını belirleyen önemli birer unsur oldukları görülür. Değişik din ve milliyetten ve hemen bütün mesleklerden müşterilerinin olduğu bu sıra dışı mekânlar dönemin sanat ve edebiyat çevrelerinin de buluşma yerlerinden olmuş, şiir/edebiyat sohbetlerine sahne olmuştur. Osman Cemal Kaygılı İstanbul meyhanelerindeki eğlence ortamını anlatırken oraların müşterilerini de zaman zaman kendi dillerinden konuşturma yoluna gider. Bir diğer ifadeyle müşterilerin dil özelliklerini olduğu gibi aktarır. Buralara Türklerin yanı sıra Rumlar, Ermeniler başta olmak üzere İstanbul'da yaşayan her kesim milliyet ve dinden insanlar gelir. Farklı dinlere mensup insanların şehrin eğlence kültüründen sorun yaşamadan, barış içerisinde, kendi inançları gereğince yararlanmaları dikkate değerdir.

KAYNAKÇA

"Tahsin Yıldırım'la Osman Cemal Kaygılı Üzerine…", **Yeni Şafak,** 15 Mayıs 2004.

APAYDIN Mustafa, **Osman Cemal Kaygılı'nın Hikâyeleri Üzerinde Bir İnceleme,** Baki Kitabevi, Adana 2003.

BELGE Murat, "Türkiye'de Günlük Hayat", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.3-4.

KAYGILI Osman Cemal, **Akşamcılar**, Arma Yayınları, İstanbul 2003.

KAYGILI Osman Cemal, **Köşe Bucak İstanbul,** Selis Kitaplar, İstanbul 2003, 333 s.

KESKİN Yasemin (2006), **İstanbul'da Eğlence Hayatı (1923-1938),** Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

MANGIR Mediha, "Osman Cemal Kaygılı-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri", **Turkısh Studies**, *Volume 6/4 Fall 2011, p.755-768,TURKEY.*

MERİÇ Nevin, **İstanbul'da Gündelik Hayatın Değişimi: Âdâb-ı Muâşeret 1894-1927**, İstanbul 2000

ÖZTÜRK Serdar, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Asrî Kahvehaneler", **Toplumsal Tarih**, c.20, nr.126, Haziran 2004.

SÖKMEN Cem, **Eski İstanbul Kahvehaneleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.

TDK Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

YÜZÜNCÜ Reşat Feyzi, **Osman Cemal Kaygılı, Hayatı-Şahsiyeti Eserleri,** Çığır Kitabevi, İstanbul 1947.

ZAT Vefa, **Eski İstanbul Meyhaneleri**, İstanbul 2002.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.631-641 , TURKEY

SENÎ ALİ'NİN ELİF-NÂME'Sİ

Gülşen CANDAN[*]

ÖZET

Elif-nâme, elif ve nâme sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmiş bir kelime olup aynı zamanda bir manzumenin adıdır. Elif harfinden ye harfine doğru alfabetik olarak sıralanması akrostiş yani muvaşşah sanatı ile örtüşmekte ve elif-nâmelerin Türk edebiyatında çok sayıda örneği bulunmaktadır.

Bu çalışmada, öncelikle elif-nâmenin tanımı yapılmış ve genel olarak elif-nâmeler hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Senî Ali'nin hayatına kısaca değinilmiş, ardından şâirin dîvânında yer alan ve daha önce haberdar olunamayan elif-nâme metni transkripsiyon harflerine aktarılarak şekil ve muhteva yönünden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Elif-nâme, muvaşşah, akrostiş, Senî Ali.

"ELIF-NÂME" OF SENÎ ALI

ABSTRACT

Elif-nâme, elif words and nâme is a word that occurred at the same time the merger is the name of poetry. Acrostic that is the correct alphabetical order to the letter Alif muwashshah elif-nâme with the art overlaps and is an example of a large number of Turkish literature.

In this study, in general, elif-nâme-nâme has been defined and given information. Then I briefly mentioned Ali's life, the poet's general council and notified before an unusual then transferred from the shape and content elif-nâme the letters of the text was analyzed in terms of transcription.

Key words: : Elif-nâme, muvaşşah, acrostic, Senî Ali.

I. Giriş

Dîvân, halk ve tekke çevresinde başta dinî ve tasavvufî olmak üzere birçok konuda ve ayrıca din dışı konularda da kaleme alınan elif-nâmeler, elif ve nâme kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. "Elif", Arap alfabesinin ilk harfinin adı,[1] "nâme" ise Farsça "mektup, risale, kitap"[2] anlamlarında bir kelimedir. Bu iki kelimenin birleşmesi ile bir manzume türü ortaya çıkmıştır.

[*] Sakarya Ü. Sos. Bil. Ens. Yüksek Lisans Öğrencisi. El-mek: gcandan@hotmail.com.tr

[1] Âmil Çelebioğlu, "Elif Harfiyle İlgili Bazı Edebî Hususiyetler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* MEB Yay., İstanbul 1998, s. 607-624; Nihat Öztoprak, "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* İstanbul 2006, c. XXXV, s. 136.

Prof. Dr. Nihat Öztoprak, farklı şekil ve konularda örnekleri bulunan elif-nâmelerle ilgili kesin bir tarif getirmenin zor olduğunu belirtmekle beraber şekil, muhteva ve ölçü gibi ortak hususiyetleri dikkate almak suretiyle elif-nâmeleri, "*Elif-nâme, mısra veya beyitlerin ilk harfleri alt alta getirildiğinde, elif'ten ye'ye alfabetik bir şekilde sıralanan, ekseriyetle aruzun fâ,ilâtün/ fâ,ilâtün/ fâ,ilâtün/ fâ,ilün kalıbıyla ya da 11'li hece ölçüsüyle nazm edilen, gazel, kaside, müseddes gibi farklı şekillerle yazılabilen, daha çok dinî ve didaktik konulu olmakla birlikte her konuda örnekleri görülebilen şiirlerdir."*[3], şeklinde tarif etmiştir.

Elif-nâme ile ilgili diğer bir tarif ise Prof. Dr. Abdurrahman Güzel tarafından yapılmıştır: *"Osmanlı Türkçesindeki otuz üç harfin değişik konularda, değişik şekillerle, genellikle mısra başlarındaki harflerin alt alta alfabetik sıra ile beyitler hâlinde yazılarak devam etmesi neticesinde oluşan manzum eserlerdir."*[4]

Elif-nâmenin şekil özelliği olan elif'ten ye'ye doğru alfabetik şekilde sıralanması, akrostiş veya diğer bir isimle muvaşşah sanatını hatırlatır. Muvaşşah sanatında beyitlerin veya mısraların baş veya ortalarına bazı harf veya kelimeler getirilir. İlgili kelimeler aynen veya noktalarında değişiklik yapılıp alınınca ortaya bir isim veya bir maksat çıkar. Dolayısıyla türleri de hayli fazladır.[5]

Bilindiği üzere akrostişin kökeni oldukça eskidir. Eski Ahit'teki ağıtlarda harflerle âhenk sağlanmış metinler mevcuttur. Bu ağıtlarda mısraların ilk harfleri kıta boyunca aynıdır. Bu düzenleme ile dinî metinlerde şekille bağlantılı bir âhenk oluşturulmuştur.[6] Yine bilindiği kadarıyla Türk dilinin ilk akrostiş tarzı örneğine Burkan kültür muhitinde yazılan dinî bir şiirde rastlanmıştır. Uygur (Soğd) harfleriyle yazılmış olan ve şuanda British Museum Or. 1812(108) numarada kayıtlı bir mecmuada bulunan bu şiir, 21 sekizliden ibarettir.[7]

Dîvân, halk ve tekke şiirinde çok sayıda örnekleri bulunan elif-nâmelerin, ilgili örnekleriyle birlikte bütün biçim ve içerik özelliklerini ortaya koyan kapsamlı bir çalışma henüz ortaya konulmamış olmakla birlikte; bazı elif-nâme metinlerinin neşrinden hareketle, kısmen biçim ve içerik özelliklerine değinen, bazı tanımlar getirmeye çalışan önemli çalışmalar da yok değildir.[8]

---

[2] Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Kâtı,* haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000, s. 540; Nihat Öztoprak *a.g.e.,* s. 136.

[3] Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007), *Bildiriler-2,* Erzurum 2009, s. 817.

[4] Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı,* Akçağ Yay., Ankara 2006, s. 634.

[5] Ali Temizel, "Ahmedî'nin Farsça Eserleri: Tenkitli Metin-İnceleme-Tercüme ve İndeks", *Basılmamış Doktora Tezi,* Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara 2002, s.165; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir 1999, s.376; Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar,* Dergâh Yay., İstanbul 2007, s. 310.

[6] Orhan Kemal Tavukçu, "Akrostiş (Muvaşşah)", *Kültür Tarihimizde Gizli Diller Şifreler,* Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Erdal Şahin, Picus Yay., İstanbul 2008, s. 221-222; Ahmet Gökçimen, "Türkmen Edebiyatında Elifname" *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 43, Erzurum 2010, s. 105-120.

[7] Reşid Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri,* Ankara 1986, Türk Tarih Kurumu Yay., s.102-115; Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007), *Bildiriler-2,* Erzurum 2009, s. 817.

[8] Namık Açıkgöz, "Bakâyî'nin Battal-nâme Adlı Eserindeki Elif-nâme", Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu, *Bildiriler,* Elazığ 1989, s. 1-5; Şimet Çetin, "Elifnâmeler ve Sefil Ali'nin Bir Elifnâmesi", *Millî Folklor,* Ankara 1992 s. 39-42; Mustafa Demirel: "Âşık Paşa'nın Elif-nâmesi ve Dil Özellikleri", *Bilig Bilim Kültür Dergisi,* Ankara 1996, s. 202-246; Nihat Öztoprak, "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* İstanbul 2006, c. XXXV, s. 135-167; Nihat Öztoprak, "Elifname Yazma Geleneğine Göre Fuzûlî'nin Elifnamesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Uluslararası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu Edebiyat, Edebiyat Öğretimi ve Deyişbilim Yazıları,* İstanbul 2006, Pegem A Yay., s. 327-336; Selami Turan, "Hatâyî'nin Elif-nâme Tarzında Yazılmış Şiirleri", Arayışlar, *İnsan Bilimleri Araştırmaları,* Isparta 2004, s. 107-125; Fikret Türkmen: "Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşi Şairlerin Şiirlerinde Görülen Yeni Şekiller", I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (22-24 Ekim 1998), *Bildiriler,* Ankara 1999, s. 339-355.

Ahmet Sûzî, Askerî, Âşık, Âşık Ömer, Âşık Paşa, Bosnalı Tâlib, Bursalı Feyzî, Dukakinzâde Ahmet Bey, Erbâbî, Esrar Dede, Fahrî, Fakîh, Gazâlî, Giritli Ağkî, Fuzûlî, Hâşimî, Hatâyî, Himmet Üstadım, Kâdirî, Kâimî, Kaygusuz Visalî Alâeddin, Kul Seher Abdal, Mihrî Hatun, Misâlî, Muhibbî, Nesîmî, Nihânî, Sırrî, Vîrânî vd. Türk edebiyatında elif-nâme örneği veren isimlerden bazılarıdır.[9] Bunlar arasında Âşık Paşa (ö. 733/1332), Arap harfleriyle ilk Türkçe elif-nâme yazan şâirdir.[10] Bursalı Feyzî ise eldeki bilgilere göre dokuz elif-nâmesi ile Türk edebiyatında en çok elif-nâme yazan isimdir.[11]

Prof. Dr. Nihat Öztoprak'ın tespitine göre, edebiyatımızda pek çok örneği bulunan elif-nâmeler tertip hususiyetlerine göre 5 gruba ayrılabilir:

Birinci elif-nâme türü, mısra başlarındaki kelimelerin ilk harflerinin elif'ten ye'ye doğru alfabetik sırayla yazılması şeklinde oluşan *düz elif-nâmeler*dir. Bu türde, genelde ilk kelimeden önce ilgili harf yazılır ve vezne dâhil edilir. Düz elif-nâmeler de kendi içinde mısra başları alfabetik olanlar, beyit ve dörtlük başları alfabetik olanlar, yalnızca mısra başında değil mısra içinde de harflerden biri ya da bir kaçı yer alanlar, bir mısraında başındaki harf ile başlayan en az iki veya daha fazla kelime kullanılanlar şeklinde gruplandırılabilir.

İkinci elif-nâme türü, düz elif-nâmelerin aksine mısra veya beyit başlarının ye'den elif'e doğru sıralanmasıyla meydana gelen *ters elif-nâmeler*dir.

Üçüncü elif-nâmeler, mısra veya beyit başları elif-ye-bâ-lâmelif… şeklinde başlayan sona ve sondan başa doğru karışık sıralanan *düz-ters elif-nâmeler*dir.

Dördüncü elif-nâmeler, kafiyeleri alfabetik dizilen ve *mesnevî nazım şekliyle yazılmış elif-nâmeler*dir.

Beşinci ve son elif-nâme türü ise eğitim amaçlı olarak ve bir *halk oyunu şeklinde tertip edilmiş olan elif-nâmeler*dir. Bu elif-nâmelerde mısra başlarındaki harfler, elif'ten ye'ye alfabetik olarak sıralanırken ilk kelime bir şehir, ikinci kelime bir sanatkâr, üçüncü kelime ise o sanatkârın ortaya koyduğu eserin adıdır. Üstelik bu kelimelerin her biri, mısra başlarındaki harfle başlamak durumundadır.[12]

II. Senî Ali'nin Hayatı ve Edebî Şahsiyeti

Süleymaniye Kütüphanesi, Üçoğlu Tekkesi 161 ve Üçoğlu Tekkesi 181 numaralarında kayıtlı olan dîvânın müellifi Senî Ali'dir. Yapılan araştırmalar sonucunda müellifin hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye şimdilik rastlanılamamıştır.

Senî Ali'nin hayatı hakkında sadece dîvândan hareketle elde edilen bilgiler bulunmaktadır:

[9] Nihat Öztoprak, "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul 2006, XXXV, s.137; Hakan Taş, "Deli Birâder Gazâlî [Ö. 1535?]'nin Elif-nâme'si", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/2 Spring 2008, s. 644.

[10] Ali bin Ahmed bin Emîr Ali, *Mecmû'a-i Latîfe ve Dili, Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*, haz. Mustafa Demirel, Çağrı Yay., İstanbul 2005, (bk. Elif-nâme metni s. 8-42); Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007), *Bildiriler-2,* Erzurum 2009, s. 817.

[11] Nihat Öztoprak, "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul 2006, XXXV, s.137.

[12] Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007), *Bildiriler-2,* Erzurum 2009, s. 818-822.

"İsimleri Ali ve tarîkleri Halveti ve Gülşenî fukarâsındandır. Hâzâ Dîvân-ı Senî kuddise sırruhu'l-azîz[13]*"* cümlesi müellifin adı, mahlası ve bağlı bulunduğu tarikat hakkında bir miktar bilgi vermektedir.

Senî'nin doğum yeri, doğum tarihi, nerede yaşadığı ve ölüm tarihi hakkında ise herhangi bir bilgi mevcut değildir. Dîvânda yer alan "Medḥ-i Padişāh-ı Cihān Sulṭān Süleymān Bin Selīm Hān" başlıklı mesnevîden hareketle şâirin, 16. yüzyılda ve Kânûni Sultan Süleyman devrinde yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir. Üstelik mesnevîdeki 5. ve 6. beyitler bu kanaati kuvvetlendirmektedir:

Niçün medḥ etmeyem ben pâdişāhum

Nigehdār-ı cihān ālem-penāhum

Ki bileler Senî-i nā-tüvānı

Süleymān şāh devridür zamānı[14]

Şâir şiirlerinde Senî mahlasını kullanmıştır. Gazel nazım şekli ile yazmış olduğu bir şiirinde bu mahlası seçme sebebini ise şöyle açıklamaktadır:

Saña berḳ-i tecellī nūr-ı zātum

Senī nām ol sebeb ḳıldum taḫalluṣ[15]

Halvetî tarikatının Gülşeniyye koluna bağlı bulunduğu için Senî şiirlerinde ve çoğunlukla mahlas beyitlerinde olmak üzere İbrahim Gülşenî ve Dede Ömer Rûşenî'yi anmıştır:

Dem-ā-dem Rūşenī Senī [ʿAlī] dir Gülşenī saña

Ṭarīḳu'l-vaṣlı fi'l-'aşḳi fida'r-rūḥi ihsānu[16]

Gülşenī dir ey Senī gencün senüñ çün 'aşḳ imiş

Bu 'imāret varlığuñ vīrān idersün 'āḳıbet [17]

Cihānda Rūşenī vü Gülşenī'ye

Olan ḳā'im maḳām ancaḳ Senī'dür[18]

Senî dinî-tasavvufî şiirler yazan bir şâirdir. Ele aldığı şiirler şekil ve muhteva yönünden geleneğin devamı niteliğindedir. Kullanılan vezin ve nazım şekilleri aynıdır. Aruz dışında hece vezniyle de şiirler yazmış ve şiirlerinde mazmunları da ustalıkla kullanmıştır. Dört halifeden, meleklerden, efsanevî kahramanlardan bahsetmiş, kıssalara, efsanelere yer vermiş, âyetlerden iktibas yaparak şiirlerinin muhtevasını zenginleştirmiştir. Türkçe dışında Arapça ve Farsçasının da iyi olduğu anlaşılan şâir dîvânda 15'e yakın mülemma gazel kaleme almıştır. Şiirlerinde kendisinin Rûm/Anadolu şâiri olduğunu belirtmiş ve bir gazelinde, hünerin Arap ve Acem'den geldiğini fakat Anadolu'yu ihyâ edenin kendi ilim ve irfanı olduğunu dile getirmiştir:

[13] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 3[a] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 3[a].
[14] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 6[a]-6[b] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 5[b]-6[a]. Senî'nin son beyiti verilen bu mesnevîsinin tamamı 31 beyittir.
[15] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 40[b]-41[a] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 38[a].
[16] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 10[a] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 9[b].
[17] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 15[b] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 14[b]-15[a].
[18] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi nr. 181, yk. 29[b]-30[a] ve Uşşâkî Tekkesi nr. 161, yk. 27[b]-28[a].

Hüner gerçi 'Arab'dan ü 'Acem'den geldi evvelden

Velī iḥyā ider Rūm'ı Senī'nüñ tāze 'irfānı[19]

III. Metnin Şekil Özellikleri

Senî Ali'nin elif-nâmesi mutavvel gazel nazım şekli ile yazılmış olup toplam 29 beyitten meydana gelmiştir. Metni verilen elif-nâme düz elif-nâmelerin "Beyit veya dörtlük başları alfabetik olan elif-nâmeler" grubuna bir örnektir:

Elif Allah ẕātına oldı işāret muṭlaḳā

Hem elif ta'bīr-i ülfetdür Ḫudā ḫalḳa şehā

Bā bekādan ṣādır olan [rūḥ u ?] cevher ol durur

Kim aña rūḥum durur didi ḫaberde Muṣṭafā

Tā tebārek nefs-i kül mevcūd olmaḳdur delīl

K'ol sebebdür cüz ü küllüñ fiṭratına ibtidā

Şā ṣübūt ider ki senden [çok] netāyic gelmege

Arş [u] ferş [ü] hem 'anāṣır hem ṭabayı'le ṣerā

Dukakinzâde Ahmed Bey, Misalî, Noksanî, ve Nuzûlî'nin birer; Mihrî Hatun ve Selâmî'nin ikişer elif-nâmesi böyledir. Ayrıca düz elif-nâmelerin bu şekilde tertip edilmiş güzel bir örneğini de şiirlerini Muhibbî mahlasıyla kaleme almış olan Kânûni Sultan Süleyman vermiştir:

Elif ey zülfi siyeh ebrūsı çin çeşmi Tātār

Nice feryād ideyin ḳarşuña ey dōst hezār

Be bir gün ola mı kim yüzüm üzre başasın

Ayaġuñ ṭopraġına eyleyeyin cānı niṣār

Te temāşā ideliden ḳad-i dil-cūñı şehā

Ḫiḍmete baġladı bil ḳarşuña el ṭutdı çenār

Şe şenālar idelüm olmaya ol ḥüsne zevāl

Nitekim mihr ü meh ile ola bu leyl ü nehār[20]

Senî Ali'nin elif-nâmesinde 29 harf için 29 beyit yazılmış, harfler alfabetik olarak beyitlerin ilk mısralarının başında yer almıştır. Harflerin hemen ardından aynı harfle başlayan kelimeler bulunmaktadır. Başlaki harfler elif-nâmenin veznine dahildir. Buna göre Senî'nin elif-nâmesi remel bahrinin fâ,,ilâtün/ fâ,,ilâtün/ fâ,,ilâtün/ fâ,,ilün (-.--/-.--/-.--/-.-) kalıbıyla yazılmıştır.

[19] Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Tekkesi nr. 181, yk. 80[a]-80[b] ve Üsküdar Tekkesi nr. 161, yk. 74[b]-75[a].
[20] *Muhibbi Dîvânı,* haz. Coşkun Ak, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1987, s. 811-812 . Ünlü dört beyti verilen Muhibbî'nin elif-nâmesi 29 beyittir; bk. Nihat Öztoprak, *a.g.e,* s. 819.

IV. Metnin Muhteva Özellikleri

Dinî ve ladinî konularda yazılan elif-nâmeler içerisinde Senî Ali'nin elif-nâmesi tasavvufî içeriğe sahiptir ve Allah aşkını işlemektedir. Elif-nâmede elif harfinin Allah'ın zatına işaret olduğundan, Hz. Muhammed (s.a.v)'in tevhîd evinin kapısına insanları çağırdığından, yerin göğün, toprağın vs. Allah'tan gelen neticelere sübût ettiğinden, Allah'ın eşyayı ve bütün canlıları yaratıp nûrunu eşyaya ve rûhlara saçtığından ve bütün varlıklar yaratıldıktan sonra Allah'ı tesbih ettiklerinden bahsedilir. Ayrıca Allah'ın zâtından başka hiçbir şeyin var olmadığı, mâsivânın karanlık, hatta geçen gölge ve boşluk olduğu anlatılmaktadır.

V. Senî Ali'nin Elif-nâme Metni[21]

Elif-nâme[22]

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

1. **Elif A**llâh ẕātına oldı işāret muṭlaḳā

   Hem elif ta'bīr-i ülfetdür Ḫudā ḫalḳa şehā

   (*Ey padişah! Elif, muhakkak Allah'ın zâtına işarettir. Hem elif, Allah'ın halka yakınlaştığının bir göstergesidir.)*

2. **Bā be**kādan ṣādır olan [rūḥ u?] cevher ol durur

   Kim aña rūḥum durur didi ḫaberde Muṣṭafā

   (Bâ harfi, bekâdan ortaya çıkan ruh ve cevherdir. Zira hadiste Hz. Muhammed (s.a.v) onun için "rûhumdur" dedi.)

3. **Tā te**bārek nefs-i kül mevcūd olmaḳdur delīl

   K'ol sebebdür cüz ü küllüñ fiṭratına ibtidā

   (Bereketli olsun ki tâ harfi, Nefs-i Küll'ün varlığına delildir. Zira parça ve bütün, her şeyin yaradılışına ilk sebep odur)

4. **Ṣā ṣ**übūt ider ki senden [çok] netāyic gelmege

   'Arş [u] ferş [ü] hem 'anāṣır hem ṭabayi'le ṣerā

   (Gökyüzü, yeryüzü, dört unsur, tabiatler ve toprak senden çok netice gelmesi için uğraşır durur.)

5. **Cīm ce**māli nūrunı eşyāya ṣaçdı ol cemīl

   Tā ki mevcūd oldılar ol dem 'ademden bī-ḫafā

[21] Metnini verilen elif-nâme, Senî Ali Dîvânı'nın Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Tekkesi, nr. 181 ile Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Tekkesi, nr. 161 nüshalarından elde edilmiştir. Bu nüshalar anılan eserin şimdilik bilinen yegâne nüshaları olup elif-nâmenin yer aldığı yaprak numaraları ilgili dipnot alanında verilmiştir. Nüshalar arasında fark ortaya çıkmamıştır. Metne vezin veya anlam gereği ilave edilenler [] içinde verilmiştir. Âyet iktibasları italik yazılıp ayrıca anlamları verilmiş ve künyeleri kaydedilmiştir.

[22] Senî Ali, *Dîvân,* Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Tekkesi, nr. 181, yk. 8^b-9^a ve Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Tekkesi, nr. 161, yk. 8^a-8^b.

(O cemil (Allah), cemâlinin nûrunu eşyaya saçtı. Böylece o an gizlenmeksizin yokluktan vücuda geldiler.)

6. **Ḥā ḥa**yāt-ı ḥayyı Ḥaḳ hay ḳıldı eşyāyı tamām

   Tā müsebbiḥ oldılar Mevlāya dā'im ey fetā

   (*Ey yiğit! Allah eşyayı (ve) canlı hayatını yarattığından (yaratılışlarını tamamladığından) beri (onlar) Allah'a sürekli tesbih etmektedirler.)*

7. **Ḫā ḫa**yāl-ı vaṣl-ı Ḥaḳḳ eşyāya düşdi bī-gümān

   Tā vişāli şerbetiyle ḳana cümle bī-riyā

   (*Herkes riyâsızca kavuşma şerbetine kansın diye Hakk'a kavuşmanın hayali eşyaya düşdü. Bunda şüphe yoktur.)*

8. **Dāl-ı de**vlet rāh-ı 'aşḳa bunlara oldı delīl

   Da'vet ide aşlına ervāḥa olup reh-nümā

   (Devletin dâlı, ruhlara yol gösterip, onları asıllarına davet etsinler diye bunlara aşk yolunda delil oldu.)

9. **Ẕāl ẕā**t-ı baḥr-ı Ḥaḳ ceẕbāt ile cūş eyledi

   Tā ki rāci' ide aşla bunları Rabbü'l-'alā

   (Yüce Allah bunları aslına döndürünce, zât denizi cezbeye gelerek köpürdü.)

10. **Rā re**sūl-ı raḥmet-i Raḥmān irüben bunlara

    Ḫāne-i tevḥīd ḳapusına didi eṣṣalā

    (Allah'ın rahmetinin elçisi (Hz. Muhammed s.a.v) bunlara erişip, "tevhîd evinin kapısına gelin" dedi.)

11. **Zā zü**lāl-i feyżine ḳandırdı ervāhı tamām

    Tā naṣībi ile her biri ḳanup didi kefā

    ((Allah) ruhları feyzinin saf suyuna tamamen kandırdı. Böylece her biri, nasibiyle kanıp "yeter" dedi.)

12. **Sīn sa**'ādet mülkine her biri oldı pādişāh

    Kim aña ehl-i taṣavvuf didiler dārü'l-likā

    (Her biri, tasavvuf ehlinin görüşme yeri dediği mutluluk ülkesine pâdişah oldu.)

13. **Şīn şü**hūd-ı vech-i muṭlaḳla müşerref oldılar

    Gördiler kim bāṭıl imiş ol ki dirler māsivā

    (Mutlak olanın cemâlini görmekle şereflendiler. Mâsivâ dediklerinin boş olduğunu gördüler.)

14. **Ṣād ṣā**'īm oldılar mā-dūn-ı Ḥaḳdan cümlesi

Ḫamr-ı vaṣl-ı dilber ile mest olup buldı safā

(Cümlesi, Allah dışındaki her şeye karşı oruca girdi. Sevgiliye kavuşma şarabıyla sarhoş olup safa buldular.)

15. **Ḍād ża**mm etdi vücūdın her biri aṣlı ile

Tā ḍalāletden necātı virdi raḥmetle Ḫudā

(Her biri varlığını aslına ekledi. Böylece Allah, rahmetle sapkınlıktan kurtardı.)

16. **Ṭā ṭa**hāret şerbetin çün nūş ḳıldılar ḳamu

Gözlerine ġayr-ı Ḥaḳ bī-şübhe görindi fenā

(Hepsi, temizlik şarabını içince kuşkusuz Allah'tan başka her şey gözlerine yok göründü.)

17. **Ẓā ẓu**hūr-ı vech-i Ḥaḳ ḳıldı tecellī cānlara

Göz açup gördiler eşyāyı ḳamu doldı żiyā

(Allah'ın cemâlinin görülmesi canlara tecelli kıldı. Gözlerini açtıklarında eşyayı tamamen nurla dolmuş gördüler.)

18. **'Ayn 'ayn-ı** ẕāt gördiler ṣıfātın bī-gümān

Pes fenādan ṣoñra buldı cānları 'ayn-ı beḳā

(Şüphesiz (senin) vasıflarını zâtın ta kendisi gördüler. Hâsılı, cânları yokluktan (fenâ) sonra kalıcılık (bekâ) buldu.)

19. **Ġayn ġa**yr-ı ẕāt-ı Ḥaḳ mevcūd yoḳdur gördiler

Bildiler vāḥiddedür a'dād-ı mücmel bāṭınā

(Hakk'ın zâtından başka hiçbir şeyin var olmadığını gördüler. Bütün sayıların "bir"de gizli olduğunu bildiler.)

20. **Fā fe**nādur ṣūret-i eşyā velīkin cānları

Bāḳidür Ḥaḳḳ ile dā'im buluban bī-ḥadd 'aṭā

(Eşya görünüşte yoktur; ancak canları sayısız ihsan sayesinde Allah ile bâkidir.)

21. **Ḳāf ḳā**dir ḳudretin maḳdūra taḳdīr eyledi

Tā ki maḳdūrāt anuñ ile buldılar nümā

(Kâdir olan Allah, gücünü kaderi olana/kudretle meydana gelene takdir eyledi. Böylece kudretle meydana gelen her şey onunla görünür oldu.)

22. **Kāf kā**fī-i Ḫudā her şeye olduġın kefīl

Kāmil olan görüben hükmine virdiler rıżā

(Olgun kimseler, Alah'ın kâfiliğinin her şeye kefil olduğunu görüp hükmüne razı oldular.)

23. **Lām lu**ṭfını görüp her cāna sārī olduġın

    Pes didiler *innehu ma'nen cemī'u evliyā*

    (Lütfunun her cana erişici olduğunu görüp sonra "Muhakkak ki O, mânâda velilerin tamamıdır" dedi.)

24. **Mīm mā**lik mülki üzre gördiler [kim] ġayrı yoḳ

    Bildiler mālikü'l-mülküñ durur hükm-i ḳażā

    (Sahip olanın mülkünde olduğunu ve başkasının olmadığını görünce, kazâ hükmünün mülkün sahibinde olduğunu bildiler.)

25. **Nūn nū**r-ı ẕātını çün ṣaldı ervāḥa İlah

    Def' oldı māsivā ẓulmāt ol dem bī-riyā

    (Allah, zâtının nûrunu ruhlara salınca, o an riyasızca karanlıklar ve mâsivâ ortadan kalktı.)

26. **Vāv vi**cdān-ı vaḥdetinde cānları ġarḳ oldı bil

    Tā velāyet ḫalvetinde buldılar bī-reyb cā

    (Vahdetin vicdânında canların boğulduğunu bil. Böylece şüphesiz, (onlar) velilik halvetinde yer buldular.)

27. **Hā hü**viyyetden dinildi *Ḳul huvallāhu eḥadd*[23]

    Ya'ni diñ kim *külli şey'in hālik*[24] illā vechunā

    (Hüviyetten (varlık sıfatından) "De ki O Allah, birdir." denildi. Yani bizim yüzümüzden başka "Her şey yok olucudur" deyin.)

28. **Lāmelif lā**-raybe kim Ḥaḳḳuñ durur vārlıḳ hemān

    Māsivāsı ẓıll-ı zā'ildür ü yā bād-ı hevā

    (Şüphesiz varlık sadece Allah'ındır. Allah'tan başka her şey geçici bir gölge ya da boş hevestir.)

29. **Yā ye**dullah ġayr-ı Ḥaḳ vehmin hicābın ref' idüp

    Ey Senī tā ḳā'im oldı Ḥaḳḳ ile cān dā'im[ā][25]

    (Ey Senî! Allah'ın eli kendinden başka her şeyin perdesini kaldırınca, can dâima Allah ile var oldu.)

---

[23] *De ki: O Allah, birdir.* anlamındaki bu ibare İhlâs Suresinin 1. ayetinden iktibastır. bk. http://www.kuranmeali.org/112/ihlas_suresi/1.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx/10 şubat 2012 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.)

[24] *Her şey yok olacaktır.* anlamındaki bu ibare Kasas Suresinin 88. ayetinden iktibastır. http://www.kuranmeali.org/28/kasas_suresi/88.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx/10 şubat 2012 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.)

[25] Bu mısra nüshada, "Ey Senì tÀ úÀ'ìm oldı Óaúú-ile cÀnlar dÀ'ìm" şeklindedir. Fakat hem vezin hem de kafiye gereği "Ey Senì tÀ úÀ'ìm oldı Óaúú-ile cÀn dÀ'ìm[À]" şeklinde tamir edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

Çalışma sonunda ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Tertip hususiyetine göre beş gruba ayrılan elif-nâmeler amaçları ve konuları farklı olarak hem dîvân, hem halk, hem de tekke edebiyatında birçok şair tarafından kaleme alınmış manzumelerdir.

2. Elif-nâmeler bugün akrostiş olarak bilinen mısraların veya beyitlerin başına harf veya kelimeler getirilerek bir isim veya bir anlam çıkartılan muvaşşah sanatı ile örtüşmektedir. Nitekim elif-nâmelerde de harfler elif'ten ye'ye doğru alfabetik olarak sıralanmaktadır.

3. Değişik nazım şekilleri ve genellikle aruz vezninin fâ„ilâtün/ fâ„ilâtün/ fâ„ilâtün/ fâ„ilün kalıbıyla veya 11'li hece vezniyle yazılan elif-nâmelerin çoğunlukla dinî olmak üzere hemen her konuda yazılmış örneklerinin mevcut olduğu; ancak bugüne değin yayımlanmış elif-nâme örneklerinden hareketle, büyük çoğunluğunun dinî-tasavvufî içerikte olduğunu düşünmek mümkün görünmektedir.

4. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda, kaynaklarda ismi dâhil, hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamayan, yalnızca dîvânından elde edebilen bilgiler doğrultusunda hayatı aktarılan Senî Ali, 16. yüzyılda yaşamış ve dinî-tasavvufi şiirler yazan bir şâirdir. Dîvânında yer alan elif-nâme ise *düz elif-nâme* türüne örnek olup dinî içeriğe sahiptir.

KAYNAKÇA

AÇIKGÖZ Namık, "Bakâyî'nin Battal-nâme Adlı Eserindeki Elif-nâme", Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri, Elazığ 1989, s. 1-5,

AKDEMİR Hikmet, Belâgat Terimleri Ansiklopedisi, Nil Yay., İzmir 1999.

Ali bin Ahmed bin Emîr Ali, "Mecmû'a-i Latîfe ve Dili (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)", haz. Mustafa Demirel, Çağrı Yay., İstanbul 2005.

ARAT Reşid Rahmeti, Eski Türk şiiri, Türk Tarih Kurumu Yay., II. Baskı, Ankara 1986.

COşKUN Menderes, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, Dergâh Yay., İstanbul 2007.

ÇELEBİOĞLU Âmil, "Elif Harfiyle İlgili Bazı Edebî Hususiyetler", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 607-624.

ÇETİN İsmet, "Elifnâmeler ve Sefil Ali'nin Bir Elifnâmesi", Millî Folklor, Ankara 1992, s. 39-42.

DEMİREL Mustafa, "Âşık Paşa'nın Elif-nâmesi ve Dil Özellikleri", Bilig, Bilim Kültür Dergisi, Ankara 1996, s. 202-246.

GÖKÇİMEN Ahmet, "Türkmen Edebiyatında Elifname" A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 43, Erzurum 2010, s. 105-120.

GÜZEL Abdurrahman, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Akçağ Yayınları, III. Baskı, Ankara 2006.

Mütercim Âsım Efendi, Burhân-ı Kâtı, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000.

ÖZTOPRAK Nihat, "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul 2006, c. XXXV, s. 135-167.

ÖZTOPRAK Nihat, "Elifname Yazma Geleneğine Göre Fuzûlî'nin Elifnamesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Uluslararası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu Edebiyat, Edebiyat Öğretimi ve Deyişbilim Yazıları: İstanbul 2006, Pegem A Yay., s. 327-336.

ÖZTOPRAK Nihat, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007), Bildiriler-2, Erzurum 2009, s. 817-829.

TAVUKÇU Orhan Kemal, "Akrostiş (Muvaşşah)", Kültür Tarihimizde Gizli Diller şifreler, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Erdal şahin, Picus Yay., İstanbul 2008, s. 221-222.

TEMİZEL Ali, Ahmedî'nin Farsça Eserleri: Tenkitli Metin-İnceleme-Tercüme ve İndeks, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, 2002, s.165.

TURAN Selami, "Hatâyî'nin Elif-nâme Tarzında Yazılmış şiirleri", Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları, Isparta 2004, s. 107-125.

TÜRKMEN Fikret, "Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşi şairlerin şiirlerinde Görülen Yeni şekiller", I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri (22-24 Ekim 1998), Ankara 1999, s. 339-355.

http://www.kuranmeali.org/112/ihlas_suresi/1.ayet/kurani_kerim_me alleri.aspx/10 şubat 2012 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.)

http://www.kuranmeali.org/28/kasas_suresi/88.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx/10 şubat 2012 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.).

TurkishStudies *- International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 7/1Winter 2012, p.643-651 , TURKEY*

MİTOLOJİLERDE VE TÜRKİYEDE DERLENEN MASALLARDA NARIN YERİ

Münir CERRAHOĞLU[*]

ÖZET

Tarihin bilinmeyen dönemlerinden itibaren nar, sağlık kaynağı olmasının yanında, büyük dinlerde, dini kitaplarda, mitolojik öykülerde adına sıkça rastlanan bir meyvedir. Dini ve mitolojik bağlamda nara kutsallık atfedilerek nar yasaklı meyve kabul edilmiş, doğurganlığın, bolluk ve refahın sembolü olmuştur. Mitolojide nar zenginliğin işareti, ruhun ölmezliği, doğanın verimliliği ve bolluğu, kahramanların yenilmezliği ve güçlülüğünün işareti olarak kabul edilmiştir. Ayrıca evlilik bağının çözülmezliğini, yaşam ve yeniden doğuşu simgelemek için de kullanılmıştır.

Nar, Türk halk kültüründe ve sözlü gelenek içerisinde ise masallara, türkülere, destanlara ve rüya motiflerine, atasözlerine, manilere, bilmecelere, tekerlemelere konu olmuştur. Bu sözlü gelenek ürünleri içerisinde özellikle masallarda adı sıkça geçmektedir. Masallarda nar bir bilmecenin cevabı, çocuksuz eşler için çocuk sahibi olabilmeyi sağlayıcı sihirli bir meyve, sevgililer için bir sınama aracı, maddi ve manevi hediyeler kazandıran bir araç, hastalıkları iyileştirici sırlı bir ilaç bazen de talihsizlikle sonuçlanan bir hadisenin kaynağı olarak işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk masalları, mitoloji, nar

THE IMPORTANCE OF POMEGRANATE IN FAIR TALES COMPILE IN TURKEY AND MYTHS

ABSTRACT

From the unknown period of date (history), pomegranate is a fruit met by chance rather close together besides the source of healthy at the great religion, at the religious boks, and at the mythologic short story. At the mythologic context pomegranate was accepted forbidden fruit ascribing sacredness to it and it has been the symbol of abundance prosperity immortality of spirit, prolificacy and was symbol of prolificacy abundance and prosperity. Again at the mythology pomegranate is accepted thesign of wealthy, immortality of soul, productivity and abundance invincibility power of heros. Besides it is used to symbolize matrimany tie of becoming untied life andrebirth.

At the turkish public culture and reportece pomecrenate has been subject fairly tales folk songs, epics of lovers dream motifs, proverbs a tradetional turkish guatrain form sand riddies (aplay ful Formula

[*] Fatih Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Elemk: munircerrah@hotmail.com

foundin folk narratives) riddles, a traditional Turkish guatrain forms, proverbs, folk songs, fairytales, epics of lovers and drinking wines. At the interior of verbal tradition it has been a subject to fairy tales vather freguently. At fairy tales pomegranate is an answer of riddle, it's a magicfruit to couse to have a child for who hasn't a child, it's a experience mediator, given material and spiritua lpresents, it's a magical medicine to recover patients and sometimes it causes obstinacies to come to someane'shead.

Keywords: Turkishfairytales, Mythology, Pomegranate

Giriş

Sosyal ve kültürel bir varlık olan insan, dünyada var olduğu günden itibaren çevresine ilgi duymuş, çok çeşitli bilgiler edinerek kültürel birikim sağlamış ve bu birikimini içinde yaşadığı doğal çevre ile geliştirmiştir. Tarihî ve kültürel süreç içerisinde çevresindeki her objeye değişik anlamlar yükleyen insan daima doğa ile etkileşim içerisinde olmuş edindikleri bilgileri yaşamlarına uygulamış, çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıklara değişik anlamlar vererek yaşam bilgi ve kültür hazinesini geliştirmiştir.

İnsanın canlı ve cansız unsurlardan oluşan doğal çevresine ilgi duyduğu, onlara değişik isimler ve anlamlar vererek hayati ve kültürel anlamda vazgeçilmezi haline getirdiği unsurlardan biri de meyvelerdir. "Henüz yerleşik bir medeniyet seviyesine ulaşamamış olan tarih öncesinin avcı ve toplayıcı toplumlarında meyveler, doğanın sunmuş olduğu hazır ve faydalı nimetler olmaları itibariyle birincil besin kaynağı teşkil etmenin yanı sıra bu toplumlarca çoğu zaman totemleştirilmiş ve ilkel tapınma kategorilerinden biri olan totemciliğin bir parçası olarak bu toplumların sosyo-kültürel yaşamlarında önemli bir yer edinmiştir." (Çoban, http://www.webhatti.com) Bu meyveler arasında yer alan nar tarih öncesi toplumlardan günümüze kadar, kırmızı sulu taneli sağlık kaynağı bir yemiş olmanın yanında, dinî kitaplarda, mitolojik öykülerde ve Türk halk kültüründe, özellikle de masallarda adına sıkça rastlanması yönüyle dikkat çekicidir. Bu bağlamda narın eskiçağ toplumları ile değişik kültürlerdeki yeri, bu toplumların inanç, ritüel, sözlü anlatım ve mitolojideki rolleri ele alınarak incelenmesi gereken bir konudur. Bu çalışmada narın mitolojideki ve masallardaki yerine ve önemine değinilecektir.

"Ortadoğu kökenli (İran, Afganistan) olan nar, sıcak ve kurak iklimlerde yetişen parlak bütün yapraklı, göz alıcı, kırmızı ve iri çiçekli bir bitkidir. Akdeniz havzasından Japonya'ya ve Amerika'ya kadar yayılmıştır. Türkiye'nin hemen her yöresinde özellikle Ege ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yetiştirilmektedir." (Büyük Larousse, L: 8538) Türkçe Sözlükte nar, nargillerden, yaprakları karşılıklı, çiçekleri büyük, koyu kırmızı renkte, küçük bir ağaç (Punicagranatum), bu ağacın kırmızımtrak sarı sert bir kabukla örtülü, içinde çok sayıda kırmızımtrak, sulu taneler bulunduran yuvarlak yemişi (1998: 1456), şeklinde tanımlanır. Nar, korunaklı kabuğunun içerisinde küçük çekirdekler ve meyve gövdesini oluşturan yüzlerce tanecikten oluşmuş, hafif ekşimsi bir meyvedir. Tatlı ve besleyicilik özelliği olan nar, halk tarafından beslenme ihtiyacını karşılayan önemli bir sağlık kaynağı olarak görülmüştür. Ülkemizde, İzmir, Manisa, Akhisar, Mersin ve Şanlıurfa şehirleri çekirdeksiz narları ile ünlüdür.

Nar, şifalı bitkiler literatüründe yer alır. Genellikle besleyici ve tedavi edici bitkisel ilaçlar arasında değerlendirilir, çeşitli karışımlarla birlikte yenilir ve içilir. Onun sadece meyvesi değil, çiçeği, çekirdekleri, suyu ve kabukları da çeşitli karışımlar halinde tıbbi

olarak kullanılır. Narın vücudu ve kalbi kuvvetlendirme, ishali kesme gibi yararları da bulunmaktadır.

"Türklerin Orta Asya'da nar ile tanıştıkları Batı Türkistan'daki Harzemşahlar dönemine ait kaynaklarda nar ve nar kabuğu sözcüklerinin yer almasından anlaşılmaktadır. Bu şekilde Orta Asya'da nar sözcüğünü kullanmaya başlayan Türkler Anadolu'da nara "deve diği, feyz, hâfız, kara, ekşi, tatlı" gibi adlar vermek suretiyle bu ismi kullanmayı sürdürmüşlerdir." (Ögel, 1985: 317)

"Orta Çağ İslâm dünyasının önemli tarih ve coğrafya bilginlerinden İbni Fazlullah el-Ömerî Denizli'deki meyve bahçelerinden ve nar istihsalinden bahsederken şu bilgileri verir: "Toguzlu/ Tonguzlu/ Donguzlu ili bahçeli görünüşü itibarıyla şam'a benzer ancak su ve meyve bakımından şam'dan daha zengindir. Burada üretilen meyveler arasında çok çeşitli renklerde ve çekirdeksiz olan nar vardır. Nardan yapılan pekmez bal ile yan yana konunca birbirlerine çok benzediklerinden ayırt edilmesi çok zordur. İbn Battuta'nın Bursa'dan İznik'e giderken yol boyunca tatlı ve ekşi nar ağaçlarından bol miktarda bulunduğunu kaydetmesi, Orta çağda Anadolu'nun batısında narın hem meyve hem de içecek olarak bol miktarda üretilip tüketildiğini göstermektedir." (aktaran Naskali, Herkmen, 2006: 552-553)

"Türkler nar ile tanışırken ona yüklenen sembolizm ile de tanışmışlardır. Türkistan'a İslâm'dan önce giren Maniheizm'in nurlu yemişi ve Hazar Hakanı simgelerinden nar motifi, Hakanlılar'ın da simgelerinden biri olmuştur"(Esin, 2004: 47).

"Taneli bir meyve olan narın tanesi ve çiçeği de cennet meyvelerinden sayılmış,yenilirken bütün tanelerinin eksiksiz yenilmesi ve yere düşürülerek şeytanın kapmasının önlenmesine salık verilmiştir. (Oğuz,1980: 626) Anadolu'da kutsal sayılan nar taneleri yeni gelin evlerine serpilerek evliliğin devamlı, bereketli, ailenin zengin, çocuklarının çok olacağına inanılması (Önder, 1965: 343) (aktaran Naskali, Herkmen, 2006: 553)" kültürümüzde çocuk sahibi olmada, evlenme ve düğün âdetlerinde, saçı geleneği ve halk inanışlarında değişik anlamlar yüklenilerek bu tür inanışların sembolü haline geldiğinin ve ritüel olarak kullanıldığının göstergesidir. Yine aynı şekilde nar halk hekimliğinde şifa verici bir meyve olarak görülerek, ağacına kutsallık atfedilmiş ve cennet meyvesi olduğu inancıyla tanelerinin yere dökülmesi günah sayılmıştır. Halk arasında ise insanı güzelleştirdiğine inanılmış ve güzelliğin sembolü olarak görülmüştür. "Nar ve ayva gibi meyvelerin bıçakla kesilmeden ya da yumrukla kırılarak yenmesi araya bir yabancı sokulmaması (Oğuz, 1980: 675) şeklinde halk inancı nar meyvesiyle özdeşleştirilmiştir.

Halk kültüründe kendisine büyük önem atfedilen nar, mitolojide ve masallarda da önemli bir yeri vardır. Halk edebiyatında ve sözlü geleneğin hemen bütün türlerinde narı değişik özellikleriyle görmemiz mümkündür. Nar, destan, masal, halk hikâyesi ve efsane gibi anlatmaya dayalı türlerin dışında atasözlerine, bilmecelere, manilere, ninnilere vs. de konu edilmiştir. Parlak ve kırmızı taneli yapısından dolayı sevgilinin diği, güzelliği, gözyaşı narla tanımlanmıştır. Halk şiirlerinde ise, sevgilinin yüzü, yanağı, sinesi, ağzı, dudağı ve kirpikleri nara benzetilmiştir.

"Nar tanesi, nur tanesi, annesinin bir tanesi" tekerlemesinde, "hanım uyanmış, cama dayanmış, cam kırılmış kana boyanmış" ya da "çarşıdan aldım bir tane eve geldim bin tane" şeklinde bilmecelerinde olduğu gibi tekerleme ve bilmecelerimizde konu edilmiştir. Halk söylencelerinde ise bir şeyin güneşte, ateşte ya da yağda iyice kızarmış olduğunu vurgulamak için renk bağlantısı yönüyle "nar gibi" benzetmesiyle deyimlerde de kullanılmıştır. Halk arasındaki nar tanelerini dökmeden yiyip bitirenin cennete gideceğine inanılmıştır. Masallar da sınanma aracı olarak kullanılmış ve yok edilmek istenen istenmeyen kişiler, ejderhanın koruduğu bahçedeki narı getirmeye gönderilmiştir. Âşık edebiyatında ise bade içme motifinin yanı sıra bir entrika aracı olarak kullanılmıştır. Âşık tarzı şiir geleneğinde rüya motifi ile ilgili bazı çalışmalarda (Günay 2008: 183) nar, aşığa rüyasında sevgili tarafından ikram edilen bir meyvedir ve âşıklık geleneğinde

bade motifi olarak kullanılır. Örneğin hikâye kahramanlarından Belkiya, Âşık Efkarî'ye Kasımoğlu pınarında üç nar yedirir ve onu imtihan eder. Hile ile imtihanı kazanan Belkiya, Âşık Efkarî'yi kendisine ömrü boyunca köle olmasını (Günay 2008: 183) ister.

Mitolojide ve masallarda nar konusuna geçmeden önce semavi dinlerin kutsal metinlerinde ve diğer bazı inanmalarda nara atfedilen kutsiyete ve yüklenilen anlamlara bakılacak olursa:

Dini İnanışlarda Nar

Semavi dinlerin kutsal kitaplarında kendisine kutsiyet atfedilen meyveler arasında nara yer verilir, adından sıkça zikredilerek nar meyvesine ve nar ağacına kutsiyet atfedilir. Tevrat'ta defalarca nar ağacından söz edilirken, Kuran'da iki yerde (En'âm 6: 99, 6: 141) nar bahsi geçer. En'âm suresinin 99. ayetinde nar bahsi şöyle anlatılır. "Gökten su indiren O'dur. Sonra Biz onunla her çeşit bitkiyi çıkarırız. O bitkiden bir filiz, ondan da büyüyüp birbirinin üstüne binmiş taneler, başaklar çıkarırız. Hurma tomurcuklarından sarkan salkımlar, üzüm, zeytin ve nar bahçeleri yetiştiririz. Bunlardan kimi birbirine benzer, kimi benzemez. Her birinin meyvesine, bir ilk meyve verdiğinde bir de tam olgunlaştıkları zaman bakın! Elbette bütün bunlarda iman edecekler için alınacak birçok dersler vardır."(Yıldırım 2010:139) En'âm Suresinin 141. ayetinde ise nar bazı meyve ve bitkilerin birbirine şekil yönünden benzediği ancak tatlarının farklı olduğu belirtilirken bir başka nar bahsinde ise "Asmalı- asmasız bağ ve bahçeleri, çıkarılarak, çeşit çeşit hurmaları, ekinleri zeytinleri ve narları, birbirine şekil ve renk yönünden benzer tat bakımından benzemez tarzda yaratıp yetiştiren hep O'dur. Her biri mahsul verince ürününden yeyin, devşirildiği gün yoksulların hakkını da verin, israf etmeyin, Çünkü O, müsrifleri sevmez." (Yıldırım 2010: 145) şeklinde ifade edilir.

"Hristiyanlık'ta Hz. İsa ve Meryem Ana resimleri ile heykellerinde kıyamet günü, sonsuz hayat sembolü olarak nar kullanılır. Ortaçağ sanatında, doğurganlık sembolü olan nar ağacı ile tek boynuzlu atların avlanması arasında bir paralellik kurulmuştur. Doğası hırçın ve vahşi olan bu tek boynuzlu atlar söylenceye göre sadece bakireler tarafından evcilleştirilerek bir nar ağacına zincirlenirler. Bu Hz. İsa'nın beklenen yeniden doğuşunun simgesidir."(http://www.izinsizgosteri.net)

Nar tohumu, Musevilerin kutsal kitap metinlerinde önemli bir yeri vardır. Bu metinlerde narçiçekleri, meyvesi ve tadının güzelliği övülürerek kutsallığın, doğurganlığın ve bolluğun simgesidir. "Yahudi inancına göre nar, doğruluğu simgeler. Bir inanca göre, Âdem ile Havva'ya yasak olan cennet meyvası elma değil, nardır. Bu yüzden, Hristiyanlar'ın dini süsleme sanatında nar, sıklıkla kullanılan bir motiftir. Papaz giysilerinde, oda duvarlarına asılan dinsel süsleme amaçlı kumaşlarda ve metal işlerinde nar motifine rastlanır." (http: www.bibilgi.com/nar) Burada nar yasak olan tabu bir meyvedir. İnsanın iyiyi ve kötüyü bilme konusunda nar ağacının meyvesi vasıtasıyla bir açıklama getirilmektedir.

"Budizm'de ise turunç ve şeftalinin yanında kutsal sayılan meyvelerdendir. Budist sanatında meyve simgeleri arasında hayatın olumlu etkilerinin özü olarak kabul edilir. Hatta bir Budist efsanesine göre şeytani alışkanlıklarından dolayı çocukları yiyen kötü tanrıça Hariti, Buda'nın ona verdiği narı yiyerek iyileşmiştir." (http://www.izinsizgosteri.net) Nar Budizm'de kutsallığının yanı sıra hayatın olumlu yönlerinin özü, hastalığı iyileştiren bir şifa kaynağıdır

Mitolojide Nar

Mitoloji, çok eski dönemlerde yaşamış milletlerin çevresindeki doğa olaylarını, sosyo-kültürel ilişkilerini, inançlarını ve inandığı tanrıları, insanüstü gördükleri varlıkları onlara değişik anlamlar vermesi ve yorumlanmasıdır. "Mitolojinin konusu ilkel insanlar ve insanüstü varlıkların başından geçen masalsı olaylardır." (Yıldırım 2008: 11) "Gerçekliğin, eski kültürlerde sembolik-

motifli Çeklinde bilinen tek açıklamasıdır." (Beydilli 2005: 373) Mitolojinin konuları arasında bu olaylardan baĞka bazı canlı ve cansız varlıkların bitki ve meyvelerin adı sıkça geçer. Eski çağ toplumlarında besin kaynağı olmasının yanında nar meyvesine efsanevi ve büyülü özellikler atfedilmiĞ Çekilde mitolojide adı geçen meyvelerden olmuĞ ritüel bir unsur olarak mitlerde yer almıĞtır.

ZerdüĞt ritüellerinde ve tapınma törenlerinde kullanılan ve kutsal sayılan nar meyvesi, „urvaram" ya da „ağaç" olarak kabul edilir. Tüm yıl boyu yeĞil kalan nar bitkisi, ruhun ölmezliğini sembolize eder. Aynı zamanda bir tek narın içindeki binlerce parça; refah ve zenginliğin iĞareti olarak kabul edilir. Bu nedenle çocukların takdis törenlerinde nar taneleri, pirinç ve kuru üzüm taneleri ile karıĞtırılarak etrafa serpilir." (http://www.izinsizgosteri.net) ZerdüĞtler için nar ruhun ölmezliği, doğanın mükemmelliği, bolluk ve refah anlamlarını ifade ederek ritüellerinde ve dinsel törenlerinde yerini almıĞtır. Maniheizm'in kurucusu Mani'nin doğumunda nar doğum için önemli bir etkendir. "Fâ- Tâ adındaki kralın karısı yediği nardan gebe kalmıĞ ve göğsünden Mani doğmuĞtur." (Erdoğan 2007: 33)

Ġran mitolojisinde ise yenilmezliğin ve güçlülüğün sembolü olmuĞtur." Pehlevice yazılmıĞ metinlerde özellikle de Bundehiğn'de defalarca bu ağaçtan söz edilir ve nar en güzel meyveler arasında kabul edilir. AteĞkedelerde de birkaç nar ağacı dikilir ve dalları kutsal törenlerde "Bersem" olarak insanların ellerinde bulundurulur. Günümüzde de imamzade türbelerinin yakınlarında, tepelerde ve kutsanan yerlerde bulunan nar ağaçları, özellikle de tek olanları kutsanıp adak için ziyaret edilir. " (Yıldırım 2008: 285)

YaĞamları tarım üzerine dayalı eski çağ toplumlarında, bazı sebze ve meyveler yaĞamın devamını sağlayan hayati bir unsur olarak kabul edildiği için tanrılarla aralarında bağlantı kurdukları inancından tapım sistemi haline gelmiĞ bazı kültlerin geliĞmesine yol açmıĞtır. Yunan Mitolojisinde bolluk ve bereket tanrıçası kabul edilen (Can 2009, 139-145) Demeter'in kızı Persephone (Kore), bir gün arkadaĞları ile kırlarda dolaĞırken bir nergiz çiçeğini kopardığı için birden bire toprak yarılır. Dört yağız atın çektiği, yeraltı diyarı Tanrısı Hades yer üstüne çıkarak Persephone'yi (Kore) kaçırıp yeraltı krallığına indirir. Kızının kaybolmasına sinirlenen Demeter, kızını bir daha görene kadar yeryüzünde meyve yetiĞmesini engelleyeceğini söyler. Araya giren Zeus, Persephone'nin yılın üçte birinde Hades ile geri kalanında Demeter ile kalacağını söyler. Bu Ğarta uyulmayacağından endiĞe eden Hades, Persophone'ye bir hatıra olarak nar tanelerini yedirir.

Ölüler ülkesinde bir Ğey yiyenlerin yeryüzüne çıkma hakları bulunmadığı görülen Yunan Mitolojisinde Persophone yediği dört nar tanesi yüzünden sadece dokuz ay yeryüzüne çıkmaya hak kazanır. Burada Persophone'nin nar taneleri yiyerek kendini Hades'e adadığını göstermesi dikkat çekici olup bu hikâyede nar evlilik bağının çözülmezliğinin sembolü olmuĞtur. Bu mitolojik hikâyeye göre Persephone'nin arkadaĞları ile beraber yeĞil çayırlara çiçek toplamaya gittikleri zaman diliminde evlilik, yaĞam ve yeniden doğuĞun simgesi olarak da nar kullanılmıĞtır. Zeus'un karısı ve kız kardeĞi olan kadınları gözettiğine, onların hayatını düzenlediğine, analığı ve doğumu koruduğuna inanılan tanrıça Hera'nın da sembolü nardır. "Tanrıça Hera çoğu zaman yüksek bir taht üzerine oturmuĞ olarak tasvir edilir. Onun bir elinde çoğalmanın sembolü olan nar, diğerinde ucunda kuğu kuĞu bulunan bir hükümdarlık asası bulunur." (Can 1970: 45) Burada nar, tanrıça Hera'nın varlığını ve gücünü temsil eder, enerji ve sağlık vermesi yönüyle çoğalmanın sembolü olarak görülür.

"Yunan mitolojisinde, verimlilik, üretkenlik ve bolluk simgesidir. AĞk ve Çehvet tanrıçası Afrodit kutsal nar ağacını Kıbrıs adasına kendi eliyle dikmiĞtir. Zeus'un oğlu Dionysos üvey annesi Juno'nun kıĞkırtmaları sonucu parçalanarak öldürüldüğünde, bedeninden akan kanlardan nar ağacı bitmiĞtir." (Yıldırım 2008: 285) Peri Kalypso'nun" (Can 1970: 352) yaĞadığı adanın güzelliğini oluĞturan meyve bahçeleri içerisinde nar ağaçları vardır.

Yine Yunan mitolojisinde "nar" birçok kadına isim olarak verilmiştir. "Nar" anlamına gelen "Side" şehir ismi olarak da bilinmektedir. Bir Side daha vardır ki (Can 2009, 483) babasının takibinden kurtulmak için annesinin mezarı başında kendini öldüren afif kalmak isteyen bu güzel kıza tanrılar acırlar onun kanından bir nar ağacı bitirirler. Zalim babayı da Milan denilen bir kuşa dönüştürürler. Bu kuşunasla nar ağacına konmadığına inanılır.

Nar bir besin kaynağı olmasıyla birlikte verdiği enerji ve canlılık itibariyle mitolojide yenilmezliğin ve güçlülüğün sembolü (Yıldırım 2008: 285) olarak görülmüş, kendisine değişik anlam ve semboller atfedilerek (Can 1970: 352) verimliliğin, üretkenliğin ve bolluğun simgesi olmuştur. Dini ritüel ve metinlerinde adından sıkça söz edilen bir meyve olan nar yaşam ve ölümsüzlük simgesi özelliklerinden dolayı bir kült öğesi haline gelmiş, efsanevi bir meyve olarak yerini almıştır.

Masallarda Nar

Eğitici ve eğlendirici bir işleve sahip olan masallar genellikle halkın ürettiği, bütünüyle düş ürünü olan, hayali olaylara ve varlıklara yer veren, olayları ve kahramanları bilinmeyen bir zamanda ve mekânda ortaya çıkan, çoğunlukla insanların ve hayvanların başından geçen olağan dışı olayları konu edinen anonim bir anlatı türüdür. Masallar toplumun kültürünü, ahlak kurallarını, törelerini, yasaklarını ve kabullerini, özlemlerini ve hayallerini içinde barındıran bir türdür.

Diğer bir tanımla masal "kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde, dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür" (Sakaoğlu 2002: 4)

Burada tabiat üstülük, hayal ürünü, gerçekle ilgisiz vb. konulardan hareketle kimi araştırmacılar, masal ile mitoloji arasında bir benzerlik kurmuşlardır. Bu benzerlikten yola çıkarak, masalın köken olarak mitolojiden çıkmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mitoloji kahramanları ile masal kahramanları arasında karakter farklılığı gözükse de unsurları birbirine çok yakın görülmüş masal ile mitoloji arasında güçlü bir bağ olduğu söylenmiştir. Masalların olay örgüsünde yer alan olay ve kahramanlardan bazıları gerçek hayatta karşılaşabileceğimiz türden olsa da olağanüstülüğe bezenmiştik masal ile mitolojiyi arasında bir bağ olduğu düşünülebilir.

Eskiçağ toplumlarının inançlarında, bazı mitolojik metinlerde, bir göreneğin bir adın veya bir nesnenin kökeni ile ilgili bazı imgesel açıklamalarına rastlanır. "Side" şehrinin kelime anlamı olarak şehir anlamında kullanılması, bazı masal motiflerinde ise masal kahramanının adı olması köken mitolojisi ile nar meyvesi arasındaki ilişkiye örnek olarak gösterilebilir.

Mitolojilerde ve Türk halk kültüründe adına sıkça rastlanılan nar meyvesi masallarında önemli konusu ve motifleri arasında yer alır. Aşağıda örnek metinlerinde de görüleceği gibi masallarda nar "Ağlayan Narla Gülen Ayva" da bir masalın adı, çocuğu olmayan kadınların çocuk sahibi olmalarına yardımcı bir meyve, "Nar Tanesi Nur Tanesi Masalında" sevgililerin birbirini sınama aracıdır. Bazen eskiçağ toplumlarında görüldüğü şekliyle içinde sihir ve büyü olduğuna inanılan bir efsun, "Sultan Mahmut'a Armut Veren Köylü" masalında olduğu gibi, padişahın himayesindeki halkından birine özel ikramdır. Bazen de "Tavuk Kız" masalında görüldüğü gibi ya bir şifa kaynağı, "Nar Tanesi Nur Tanesi" masalında ise imtihanı kazanan sevgiliye verilen bir mükâfat, bir bilmecenin cevabı şeklindedir.

Masal metinlerinde yukarıda adı geçen motiflerden bazen birine bazen bir kaçına rastlamak mümkündür. Sevgiliyi sınama aracı olarak işlenen bir masal örneği "Ağlayan Narla Gülen Ayva" masalıdır. (Alptekin 2002: 106-107) Hiç oğlu olmayan bir padişahın doğacak son çocuğu da kız olursa hem çocuğu hem de karısını öldüreceğini söyler. Anne, kız doğurmasına rağmen erkek çocuğu doğurduğunu belirtir. Sünnet zamanı gelince kız bir ata binerek babasının ülkesini terk

eder. Erkek kılığına bürünen kız vardığı ülkenin padişahının kızını kendisine ister. Padişah da kızının isteklerini bildirir. Padişahın kızının isteklerini bu erkek kılığına bürünmüş kız, sihirli atın yardımıyla teker teker yerine getirir. Oğlan devlerin eşyalarını alıp onların yanlarından ayrılınca, su bardağını atar ve her taraf deniz olur. Bunun üzerine devler, kıza beddua ederler ve kız, oğlan olur. Bu defa padişahın kızı, oğlandan peri padişahının bahçesinde bulunan ağlayan nar ile gülen ayvanın getirilmesini ister. Siyah atın yardımı ile oğlan yolda sihirli kamçı, şapka ve düdüğü hile ile alır. Sihirli şapkayı giyen oğlan perilerin haberi olmadan ağlayan nar ile gülen ayvayı alır ve siyah ata binerek geri döner. Bu vaadin yerine gelmesi ile oğlan ve kız evlenirler.

Ağlayan nar ile gülen ayva masalının değişik bir versiyonu Saim Sakaoğlu'nun "Gümüşhane ve Bayburt Masalları" eserinde görülür. Erkek kılığındaki kızın sünnet zamanı gelince kız bir atın yardımıyla kaçar (Sakaoğlu 2002: 97-98) Başka bir memleketin padişahını devden kurtarır ve mükâfat olarak padişahın küçük kızını ister. Kız ise peri padişahının oğlunu sevdiği için evlenmemek için ağır şartlar sürer. Bu şartlar arasında görünmeden ,ağlayan nar ile gülen ayva'yı alıp padişaha getirilmesi vardır. Yine aynı eserde (Sakaoğlu 2002: 150-151) nar "Sultan Mahmut'a Armut Veren Köylü" masalında bir köylünün faydası olur düşüncesiyle padişaha verilen bir ikram, değerli bir meyvedir. Bu ikrama karşılık padişahın köylüyü mükâfatlandırması ve neticesinde ise bilmediği bir muhite giden bu köylünün başına gelen bazı aksilikleri sebebidir.

Nar Danesi-1 Masalında (Seyidoğlu 1999: 135) bir üvey annenin hilelerine, sihrine ve zulümlerine maruz kalan, sonunda padişahın karısı olan bir kızın ismidir. Nar Tanesi Masalında (Alptekin 2002: 76) zalim bir baba ile zalim bir üvey annenin kızlarının adı "Nartanesi" dir. Nar Tanesi II Masalında ise (Seyidoğlu, 1999: 42) uzun müddet çocukları olmayan, İbrahim Bey'e dervişin biri elma verir. Bu elmanın yarısını kendisinin yarısını da hanımının yemesini söyleyerek çocuklarının olacağı müjdesini verir. Ancak dervişin tek şartı vardır. Bu şart ise doğacak çocuğa ismi kendisinin verecek olmasıdır. Çocuk doğar. Aradan günler geçtikten sonra derviş baba görünür; pilavlar pişirilir, yemekler yapılır, sığırlar kesilir ve insanlar yığılır. Derviş baba "nar danesi, annesinin babasının bir tanesi" diyerek çocuğa isim koyar. Aynı eserde yer alan "Tavuk Kız" masalında ise hastalığın iyileşmesine vesile olan bir şifa kaynağıdır. Tavuk kız (Seyidoğlu 1999: 123-124) hasta olan annesine, padişah oğlunun has bahçesinde bulunan narı getirir ve anne bu narları yiyerek iyileşir.

Üç Narlar Masalında (Seyidoğlu 1999: 191–192) padişahlardan birinin oğlu büyük cesaret örneği göstererek, her gidenin taş kesildiği devler ülkesindeki ağaçtan üç nar getirir. Narların birinden güzel bir huri kızı çıkar ve masal kahramanı bu kıza âşık olur.

Esman ile Zeycan masalında (Dilçin 2002: 93-94) veliyullahtan biri çocukları olmayan Derviş İsmail ile hanımına çocukları olması için onlara bazı tavsiyelerde bulunur. Hak dostu bir kâğıda, kurban almalarını, Murat Suyu'na varmalarını, bu su içerisinde oluşan iki dalga arasına kurban kesip bırakmalarını yazar. Derviş İsmail ile Bey'i Kurban kesip Murat Suyunda iki dalga arasına bırakırlar. Bu dalgadan iki nar gelir. Dualar ederek Derviş İsmail narları alarak narın yarısını kendisi diğer yarsını ise hanımı yer. Masalın sonunda ise Beyin bir kızı olur adını Zeycan koyarlar; Derviş İsmail'in ise bir oğlu olur adını Esman koyarlar. Ahmet Ağazade Mehmet Ağa (Alptekin 2002: 79) masalında Ahmet Ağa iyi niyetlerle padişaha üç nara gönderir. Padişah ise bunun karşılığı olarak Ahmet Ağazade Mehmet Ağa'ya maddi ve manevi değeri büyük olan bir gemi dolusu halı hediyesi gönderir.

Basılmamış doktora tezi olan Esma şimşek'in (1990: 677) "Yukarı Çukurova Masalları" isimli çalışmasında annesi öldükten sonra bir kızın evdekilerle ve analığıyla anlaşamayıp evi terk etmesini ve başından geçen olayları konu edinen bir masal ismidir.

Bazı masallarda ise nar bir tecrübe aracı olarak anlatılmaktadır. Nar Tanesi Nur Tanesi masalında (Şapalyo 1966: 85) Bir padişahın güzelliği dillere destan kızının kendisine hayat arkadaşı olacak gençleri tecrübe etmek amacıyla imtihan unsuru olarak kullanılmıştır. Adı geçen masalın devamında ise nar, şehzadenin evleneceği adayı seçmek için kullandığı bir sınama aracıdır. Bu masalda şehzadelerden biri evleneceği kızı belirlemek için hamama bir altın tepsi içinde bir parça altın, bir parça şeker, bir gül, bir diken bir nar tanesi koyarak gönderir. Bunun bir bilmece olduğunu ve bunu kim bilirse, onunla evleneceğini bildirir. Altın tepsi, hamamın içinde her kurnayı dolaşır. Bu sırada her kafadan bir ses çıkar fakat kimse bilmecenin cevabını bilemez. Nihayet köşede kırık tarakla saçlarını tarayan kıza sıra gelir. Kız gülümseyerek, nar tanesine, altına şekere, dikene, güle bakar, sonra:

"Altın gibi azizim
Şeker gibi lezizim,
Saltanat bahçesinde
Büyüyen bir filizdim

Gülistanda gül iken
Oldum bir kaba diken
Buna sebep nar tanesi
Keloğlana gönül verdim." sözlerini söyler.

Bu sözleri, derhal şehzadeye bildirilir. Şehzade de, "işte alacağım kız bu" der. Burada nar, halk bilmecelerine, âşık fasıllarında yer alan bilmece ihtiva eden ve deyişlerin çözülmesi amacını taşıyan muammalara benzer bir karakterde görülür.

Sonuç olarak nar insanlık tarihinin eski dönemlerinden itibaren bilinen meyvelerinden biridir. Pek çok edebi türde ismine rastlanan nar mitolojilerde ve masallarda adı geçen önemli meyveler arasındadır. Yeme içme kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelen nar bir besin kaynağı olmasının yanı sıra verdiği enerji ve canlılık yönüyle hayatın pek çok alanına yer almış toplumların dünya görüşlerine, kabullerine ve hayal gücüne tesir etmiştir. Bu bağlamda nar toplumların inanç, kültür ve sanatlarında yer almış, mitoloji ve masallarda adından sıkça söz edilen bir meyve olmuştur. Özellikle eskiçağ toplumlarında görülen ritüel ve mitlerde nara büyüsel bir özellik atfedilmiş, metaformaza uğratılarak kültleştirilmiştir.

Bu mütevazı çalışmada tespit edildiği kadarıyla mitolojilerde nar, ruhun ölmezliğinin, verimliliğin, bolluk ve refahın, üretkenliğin ve çoğalmanın sembolü, yeniden doğuşun, evliliğin, yaşam ve ölümsüzlüğün simgesidir. Ayrıca insan sağlığının, zenginliğin, doğurganlığın, doğa verimliliğinin de sembolü kabul edilmiştir. Dini metinlerde yaşamsal güç taşımaları yönüyle insana bahşedilen, yaratıcının armağanı bir meyve olup halk arasında içindeki çokça bulunan sulu taneleri yönüyle, refah ve zenginliğin işaretidir. Türkiye'de derlenen masallarda ise halkın nar meyvesine kendi kültürü çerçevesinde farklı anlamlar yüklediği sosyo- kültürel yaşamda karşılaştığı zorlukları yenmede narı bir yardımcı gibi gördüğü onu olağanüstü bir iksir gibi kabul ettiği anlaşılmaktadır. .

Hem mitolojilerde hem de Türkiye'de derlenen masallarda nara yüklenen bu anlamların özünde insan beslenmesindeki yeri ve faydasıyla birlikte rengi, lezzeti ve şeklindeki farklılığı, içyapısındaki çekirdek konumundaki sulu iri tanelerinin bir dizi halinde sanatkârane dizilişi yönüyle hikmetli bir meyve olarak görülmesinin bir neticesi olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat: *Taşeli Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002

BEYDİLLİ, Celal: *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap Yayın, Ankara 2005

BÜYÜK LAROUSSE: *Nar maddesi*, Milliyet Yayınları, c.16, s.8538

CAN, İlefik: *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1970

ÇOBAN,Melih: *Eskiçağ Toplumlarında Meyve Kültürü*, http://www.webhatti.com, (Erisim Tarihi: 20.02.2011)

DİLÇİN, Dehri: *Çankırı Masalları*, Okuyan Adam Yayınları, Ankara 2002

ERDOĞAN, Bayram: *Sorularla Türk Mitolojisi*, Pozitif Yayınları 2007

EREN, Hasan: *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara 1999

ESİN, Emel: *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Metinler*, İstanbul 2004

GÜNAY, Umay: *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2008

NASKALİ, Emine Gürsoy vd.:*Meyve Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006

OĞUZ, Burhan: *Türkiye Halkının Kökenleri 2*, İstanbul 1980

ÖGEL, Bahaeddin: *Türk Kültür Tarihine Giriş II*, Ankara 1985

ÖNDER, Mehmet: *Konuşan Türk Halıları*, Türk Kültürü, S.29, Mart 1965

SAKAOĞLU, Saim: *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002

SAKAOĞLU, Saim: *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007

SEYİDOĞLU, Bilge: *Erzurum Masalları*, Dergâh yayınları, İstanbul 1999

İLMİEK, Esma: *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması* (2. Cilt Metinler ve Sözlük), 1990 (Basılmamış Doktora Tezi)

İLAPOLYO, Enver Berhan: *Çocuklar İçin Peri ve Dev Masalları*, Tan Gazetesi ve Matbaası, İstanbul 1996

TEZEL, Naki. *Türk Masalları*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2009

TÜRKÇE SÖZLÜK, *Nar Maddesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s.1456

YILDIRIM, Nimet: *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008

YILDIRIM, Suat, *Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Meali*, Defne Yayınları, İstanbul 2010

<http://www. bibilgi.com/nar/> (Erisim Tarihi: 20.02.2011)

<http://www. izinsizgosteri.net> (Erisim Tarihi: 20.02.2011)

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.653-703 , TURKEY

BENGÜ TAŞLARIN SÖZ VARLIĞI İLE TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARININ SÖZ VARLIĞININ KARŞILAŞTIRILMASI

Ali CİN[*]
Yaşar TOKAY[**]

ÖZET

Türklük biliminin dünyada ilgi görüp yayılması esas olarak Moğolistan'da bulunan üç büyük Göktürk yazıtının (Köl Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk) keşfi ile başlamıştır. Türk kültürü hakkındaki ilk sağlam bilgiler bu metinlerin çözümlenmesiyle elde edilmiştir. Bu metinler özellikle Türk dilinin yapısını ve geçirdiği evreleri göstermesi bakımından da çok kıymetlidir. Bu nedenle yazıtların bulunuşundan günümüze konu ile ilgili yüzlerce çalışma yayımlanmıştır. Söz konusu bu çalışmamızda eski Türk yazıtlarının söz varlığı ile Türkiye Türkçesi ağızlarının söz varlığı karşılaştırılacaktır.

Çalışma, Bengü Taşlar dönemi adı altında Göktürk yazıtları, Uygur yazıtları ve Yenisey yazıtları olmak üzere üç ana bengü taş dönemine ait olan kitabelerden oluşmaktadır. Çalışmanın Türkiye Türkçesi ağızları kısmı ise, Derleme Sözlüğü ve Türkiye Türkçesi ağızları hakkındaki müstakil araştırmalardan oluşacaktır. Sonraki aşamada ise bengü taşların söz varlığı ile Türkiye Türkçesi ağızlarının söz varlığı mukayese edilerek ortak unsurlar listeler halinde tespit edilecektir.

Çalışmada amaç, bugün canlılığını koruyan Türkiye Türkçesi ağızları ile yaklaşık 1300 yıllık tarihi olan yazıtlardaki söz varlığının ortak unsurlarını ortaya koymak olacaktır. Böylece Türk dilinin ilk yazılı örnekleri ile Türkiye Türkçesi ağızlarının yaşayan en canlı sözcükleri karşılaştırılabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bengü Taşlar, Eski Türk Yazıtları, Türkiye Türkçesi Ağızları, Söz Varlığı.

COMPARISON OF THE LEXIS OF BENGÜ TAŞ AND TURKEY TURKISH DIALECTS

ABSTRACT

Spread around the world are mainly interested in Turkology, in Mongolia saw three large Gokturk inscriptions (Kol Tegin, Bilge Khan, Tonyukuk) began with the discovery. The first solid information about the Turkish culture were obtained from the dissolution of these inscriptions. These texts, especially the structure of the Turkish language and is also very valuable in showing the phases. Therefore, discovery of inscriptions the next years, hundreds of articles and books written on this subject. In

[*] Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: alicin@akdeniz.edu.tr
[**] ArGör., Yıldırım Beyazıt Ü. Ünsan ve Toplum Bil. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ytokay@ybu.edu.tr

this study, vocabulary of Old Turkic Inscriptions and vocabulary of Turkey Turkish dialects will be compared.

Our study is based on the Gokturk, Uigur and Yenissei inscriptions which is called three main monumental periods. When considering the presence of these inscriptions, the studies on this topic will be compared and so that determinations can be made more appropriate. On the section of Turkey Turkish dialects is depend on *Derleme Sözlüğü* and other studies which studied by different searchers. Then vocabulary of Old Turkic Inscriptions and Turkey Turkish dialects will be determined by comparing the common elements in lists.

Aim of our study is showing the common elements between bengü taş's vocabulary and Turkey Turkish dialects's vocabulary. Thus, the first written examples of the Turkish language with the most vivid words can be compare living in Anatolian Turkish.

Key Words: Bengü Taş, Old Turkic Inscriptions, Turkey Turkish Dialects, Vocabulary.

GiriÇ

Orta Asya'da taÇlar üzerinde tuhaf yazıların bulunduğunu ve bu yazılı taÇların Orhun nehri, Ordu Balık ve Mavu Balık Çaylarının yakınlarında yer aldığını belirten ilk kaynak, 13. asırda Çinli tarihçisi Alâeddin Ata Melik Cüveynî tarafından yazılan Tarih-i CihangüÇa'dır[1]. Yine 15. asrın ünlü tarihçilerinde Çbni ArabÇah da "Acaibü'l-Makdur fi Nevaib-i Teymur" adlı eserinde 41 harfli Türk yazısından bahsetmektedir.[2] Bu kaynakların verdiği bilgiler çok önemli olsa da bu taÇların bilim çevrelerinde tanınmasını sağlayan kiÇi 1709'daki Poltava SavaÇı'nda Ruslara esir düÇen Çsveçli subay Johann von Strahlanberg'dir. Bu esir askerin özellikle Tomsk Çehrini gezerken rastladığı tuhaf yazılı taÇlar ilgisini çekmiÇ ve bu taÇların numunelerini toplayarak bu konudaki ilk derlemeyi yapmıÇtır. Strahlanberg'in esirliğinin sona ermesiyle ülkesine dönmesi ise bengü taÇların etraflı bir Çekilde ilk kez tanınmasını sağlayacaktır. 1730 yılında Stockholm'de yayımladığı *Das Nord und Östliche Teil von Europa und Asia* adlı eserinin içinde iki Yenisey taÇının kopyası da bulunmaktadır. Bu eser, ilgiyi üzerinde gizemli yazılar bulunan bu taÇlara yöneltir. Daha sonraki yıllarda bulunan yeni taÇlarda da aynı yazının kullanılmıÇ olması birçok araÇtırmacıyı bu konuda çalıÇmaya iter ve dönemin en meÇhur Çarkiyatçıları, filologları ve antropologları bu gizemli yazıyı çözmek için çalıÇmalara baÇlarlar. Bunu takip eden yıllarda Köl Tigin ve Bilge Kağan bengü taÇlarının bulunması ise araÇtırmacılar için yeni fikirler üretme olanağı sağlar. Bu taÇların bir kısımlarının Çince yazılması ve bu yazının çevrilmesi sonucunda bu gizemli yazıların Göktürklere ait olduğu belirlenir. Bu noktadan sonra Wilhelm Radloff ve Vilhelm Thomsen, dönemin en meÇhur araÇtırmacıları olarak bu metinleri okumak için yarıÇa giriÇir. Büyük uğraÇlar sonunda Thomsen yazıtlardaki kelimeleri birer birer çözmeye baÇlar. En çok kullanılan sembollerden yola çıkarak *teŋri* sözcüğünü okumayı baÇarır. Bu sözcüğün okunması beraberinde *türk* ve *Köl Tigin* kelimelerinin de Çifrelerini çözülmesini getirir. Bu sözcüklerin çözümü Thomsen'in bütün sembolleri harflerle eÇleÇtirmesini sağlar ve bu gizemli yazı 1893 yılında tamamen çözülmüÇ olur. GüÇte bu yıllardan sonra Türklük biliminin baÇka bir yola girdiğini söylememiz pek de yanlıÇ olmaz.

[1] Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, 1994, s.18; Ahmet Bican Ercilasun, Türk Dili Tarihi, 2005, s. 150.
[2] Ahmet Bican Ercilasun, age, s. 150.

1893'ten günümüze kadar bu taşlar üzerine yazılan yüzlerce makale, bildiri ile onlarca kitap bu gizemin ve ilginin hâlâ bengü taşlar üzerinde olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın ele alınması gereken ikinci esas kısmı Türkiye Türkçesi ağızlarıdır. Türkiye Türkçesi ağızları ile ilgili bütün çalışmaları burada zikredemeyecek olsak da Türkiye Türkçesi ağızları araştırmalarının başlangıcı ve gelişmesi üzerine bazı bilgiler vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber dil çalışmalarına da hız verilmesi gerektiğine inanan Atatürk, 1932 yılında Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurulmasını sağlamıştır. Bu cemiyetin düzenlediği ilk kurultayda alınan kararlardan biri de halk ağzında yaşayan sözcüklerin derlenmesi ve bunların yayımlanması olmuştur. Bu hedef, hem Türkçeleştirme çalışmalarına hem de yabancı sözcüklere yeni Türkçe karşılıklar verme amacına hizmet edeceğinden en acil bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye'nin her bölgesinde yapılması planlanan bu derlemelere Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin tek başına gücü yetemeyeceğinden bu amaca hizmet edecek gönüllü insanlar bir araya getirilerek 1932 yılındaki kurultaydan sonra ilk büyük derleme faaliyeti başlatılmıştır. Birinci derleme 1932-1934 yılları arasında yapılmış ve *Söz Derleme Dergisi* adı altında altı cilt halinde yayımlanmıştır. İkinci büyük derleme ise 1952-1959 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Şüphe bu iki derleme çalışmalarından elde edilen fiş sayısı 600.000'i aşmıştır.[3] *Söz Derleme Dergisi* ve *Ana Dilden Derlemeler* adları altında toplanan bu çalışmalar ilk kez 1963 yılında Türk Dil Kurumu tarafından *Derleme Sözlüğü* adıyla yayımlanmıştır. Türkiye'de yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan bu derleme faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan Derleme Sözlüğü, bugün Türklük biliminin herhangi bir dalında çalışan bütün araştırmacıların başucu kitabı niteliğini taşımaktadır. Bununla beraber etimolojik araştırmalar için bulunmaz bir nimet gibidir. Derleme Sözlüğü'nün yayımlanması Türkiye'deki derleme faaliyetlerinin hızını azaltmamış, aksine Türkiye Türkçesi ağızları üzerine yeni çalışmalar birbiri ardına gelmiştir. Bu yılları izleyen zaman diliminde Ahmet Caferoğlu, Zeynep Korkmaz, Tuncer Gülensoy, Selahattin Olcay, Efrasiyap Gemalmaz ve Ahmet Bican Ercilasun'un öncülük ettiği yeni derleme çalışmaları müstakil olarak yayımlanmışlardır. Bu çalışmalara bugün dahi eklemeler yapılmaktadır ve yapılacaktır. Çünkü dil, tıpkı insan gibi zaman içinde değişen ve kendi içerisinde farklılaşan unsurları bünyesinde barındırmaktadır.

Bengü taşların söz varlığı ile Türkiye Türkçesi ağızlarının söz varlığı arasındaki bazı kelime ortaklıkları daha önce Aysu Ata tarafından ortaya konmuştu[4]. Ata, bu çalışmasında Derleme sözlüğünde tespit edilen 158 eski Türkçe kelimeye yer vermiştir. Bu 158 kelimeden 18'i bengü taşlardan alınmıştır. Geriye kalan sözcüklerin ise çoklukla DLT, KB ve eski Uygur Türkçesi ile yazılmış metinlerden tespit edildiği görülmektedir. Ele aldığımız yazıtların söz varlığı -özel adlar (kişi, kavim ve yer adları) dâhil- tekrarsız olarak 1291 sözcüktür. Bu yazıtlardan bazılarının silinmiş veya okunulamayan satırları olduğu göz önünde bulundurulursa sözcük sayısının artması beklenebilir. Ayrıca bazı harflerin okunabilir olmasına karşın sözcüğün tam olarak tespit edilememiş ve dolayısıyla anlamlandırılamamış olduğu durumlar da vardır. Bu koşullarda sözcük karşılaştırmaya dâhil edilmemiştir. Bunun yanında yazıtların söz varlığını ele alırken bazı kelimelerin ikili hatta üçlü yazımlarının olduğu da göz önünde bulundurulmuştur. Yazıtlarda bu biçimde yer alan 28 sözcük bulunmaktadır. Bu sözcüklerden 16'sında kelime başında ve içinde e-/ -e- ve i-/-i-,li yazımlar dikkat çekmektedir. Yazıtlarda tespit edilen 1291 sözcüğün 536'sı (% 41) Türkiye Türkçesi ağızlarında çeşitli biçimlerle yaşamaktadır. Aşağıdaki tabloda bu 536 sözcük sıralanmıştır.

[3] Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 2009, C. I, s. V-VII.

[4] Aysu Ata, "Derleme Sözlüğü'nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler I", Türkoloji Dergisi, 2000, C.13, S.1, s. 67-97; Aysu Ata, "Derleme Sözlüğü'nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler II", Türkoloji Dergisi, 2002, C.15, S.1, s. 5-17.

BENGÜ TAğLAR	TÜRKĠYETÜRKÇESĠAĞIZLARI
ab[5]**:** "Av" (KÇ 9)	**av:** "Av" (BAG)
abçı[6]**:** "avcı" (E30 II d 1)	**avçı, avci, avcı, avcu:** "Avcı" (BAG)
aç[7]**:** "Tok olmayan, aç" (BK D 38; E 2 II 4; E10 5)	**aç, ac, aj:** "Aç" (BAG)
āç-[8]**:** "Acıkmak" (BK K 6; KT G 8)	**acık-, acıh-:** "Acıkmak" (BAG)
aç-[9]**:** "Açmak" (T 28; Ç 4)	**aç-, aG:** "Açmak" (BAG)
açа[10]**:** "Akrabalık ifade eden bir kelime" (E17 2; E41 7)	**aca, ece:** "Amca, erkek kardeG; baba vb." (BAG)
açıg[11]**:** "Acı, tuzlu" (ġU B 6)	**acı, aci:** "Acı" (BAG)
adak[12]**:** "Ayak" (KT K 7; BK D 30; KT GB; E10 1)	**ayak, ayah, ayag, ayağ:** "Ayak" (BAG)
adaklıg[13]**:** "Ayaklı (hayvanlar için)" (E11 b; E10 2)	**ayaklı:** "Yüksek boylu, iri, bakımlı hayvan" (BAG)
adaG[14]**:** "ArkadaG, dost" (Aç. c 3)	**adaG, adeG:** "Dost, arkadaG; kardeG, eG" (BA)
adgır[15]**:** "Aygır" (KT D 35; 36; BK K 11)	**aygır, aygur:** "Aygır, erkek at" (BAG)
adın[16]**:** "BaGka, farklı, değiGik" (Tes D 2)	**ayın bayın ol-, ayın beyin ol-, ayın oyun (it-):** "Acayip bir Gekil almak, tuhaflaGmak; hile, garip oyun" (BAG)
adır-[17]**:** "Ayırmak" (E30 II 16; E28 b 2)	**ayır-:** "Ayırmak" (BGA)
adrıl-[18]**:** "Ayrılmak; ölmek" (BK K 13; BK G 7; T 2; Ç 1; O 12; Ön. A. b 4; E10 1; E10 4; E10 9; E10 10; El. 12; E2 2; E5 1,2; E5 1,3; E6 4; E7 4; E8 2; E11 a 1; E11 a 2; E11 c 1; E11 c 2; E11 c 4; E11 c 5; Alt. K.I, c 2; E13, a 1; E13, b 2; E13 3; E13 3; E17 3; E22 3; E25 a 2; E25 a 3; E25 c 3; E9 1; E 31; UK 2; UK 3; E27 a 3; E27 b 3)	**ayrıl-, ayrul-, aryıl-:** "Ayrılmak" (E, GDA, GA)
ag-[19]**:** "Yükselmek, çıkmak, tırmanmak" (BK D 37)	**ağ-, av-, ā-:** "Yükselmek, aGmak" (BAG)
agıl[20]**:** "Ağıl" (Su. 5)	**ağal, avıl, avul, āl:** "Ağıl" (BAG)

[5] Hatice Şirin User, Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları, Konya 2009, s. 299; Arpad Berta, Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının KarGılaGtırmalı Yayını, Ankara 2010, s. 25.
[6] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 755.
[7] Talat Tekin, Orhon Yazıtları, 2006, s. 119.
[8] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[9] Talat Tekin, Tunyukuk Yazıtı, 1994, s. 53.
[10] Hüseyin Namık Orkun, 1994, s. 755; Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 4a.
[11] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 5a.
[12] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[13] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 755.
[14] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 755.
[15] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[16] Arpad Berta, age, 2010, s. 229.
[17] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 12a.
[18] Hüseyin Namık Orkun, age, 1994, s. 755; Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[19] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[20] Arpad Berta, age, 2010, s. 310.

agır[21]**:** "Pahada ağır, değerli" (BK G 15; BK D 2)	**agır, ağır:** "Ġibarlı, hatırı sayılır, değerli, muhterem; babacan" (BGA, DGA)
agla-[22]**:** "Ağlamak" (Ta. V 1)	**agla-, agle-, avla-, āla-:** "Ağlamak" (BAG)
agrı-[23]**:** "Hastalanmak" (BK G 9)	**ağrı-, argı-, ārı-, agır-:** "Hayvanların hastalanması; ağrımak, sızlamak" (BAG)
ak[24]**:** "Beyaz, ak" (KT D 36; 40; KT K 2; 3; 5; 9; E41 a 4; E41 b 2)	**ak, a, ag, ağ:** "Beyaz, ak; süt, yoğurt vb." (BAG)
al-[25]**:** "Almak, zapt etmek, fethetmek" (BK D 24; 26; 27; 28; 29; 32; 34; 38; KT G 7; 9; KT K 2; 6; KT D 2; 8; 36; 40; BK D 8; BK K 6; 9; 10; T 32; HT VII; O 8; O 9; O 12; ġU G 5; ġU B 3; E11 d 1; E28 a 3)	**al-, āl-:** "Almak" (BAG)
alkın-[26]**:** "Azalmak, mahvolmak, tükenmek" (KT G 9; BK K 7; T 3)	**alk-:** "Yok etmek, tüketmek" (BGA)
alp[27]**:** "Cesur, yiğit; zor" (KT G 6; KT K 2; 3; KT D 3; 4; 40; BK G 7; BK K 4; BK D 4; 35; T 10; 13; 14; 21; 38; 49; O 3; 12; Tar. K 1; KÇ 1; KÇ 4; 7; 12; HT II 4; HT III 1; HT IV; E28 a 2; E28 a 3; E30I 2; E25 K 2)	**alp:** "Kahraman, cesur, babayiğit" (BGA)
alt[28]**:** "Alt" (ġU G 1)	**alt, at:** "Alt, bir Ģeyin altı" (BA)
altı[29]**:** "Altı (6)" (KT K 5; KT D 31; 34; BK D 1; 24; 26; 28; T 16; ġU K 9; ġU B 4; Ta. II 3; Uy. Ta. 2; KK 5; E30II b 5; E30II b 6; E30II d 1)	**altı, alti:** "Altı (6)" (BAG)
altmıĢ[30]**:** "AltmıĢ(60)" (Tar. B 6; E41 b 4; Aç. c 3)	**atmıĢ:**"AltmıĢ(60)" (BAG)
altun[31]**:** "Altın" (KT G 5; KT K 12; KT D 36; BK G 11; BK K 3; KT GB; T 48; E11 d 1; E28 b 3; E25 a 3; E41 a 5)	**altun, altın, aldun:** "Altın" (BAG)
altunlıg[32]**:** "Altınlı, altın kaplamalı" (E10 8; E 32)	**altunlu:** "Altınlı, kenarına altın dizilmiĢ örtü, tülbent" (BGA)
amtı[33]**:** "ġimdi, Ģimdiki" (KT G 3; 11; KT D 9; BK G 13; 14; BK K 2; BK D 8; BK K 8; O 7; Su. 8)	**imdi, indi, hindi:** "ġimdi, hemen" (BAG)
ança[34]**:** "Öyle, Ģöyle, öylece, bu kadar" (KT G 2; 5; 7; 13; KT K 11; KT D 3; 9; 11; 15;	**ança, anca:** "Ancak, sanki, biraz önce, demin, henüz, daha sonra, her zaman, daima"

[21] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[22] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 758.
[23] Talat Tekin, age, 2006, s. 119.
[24] Talat Tekin, age, 2006, s. 120.
[25] Talat Tekin, age, 2006, s. 120.
[26] Talat Tekin, age, 2006, s. 120.
[27] Talat Tekin, age, 2006, s. 120.
[28] Erhan Aydın, Uygur Kağanlığı Yazıtları, Konya 2011, s. 78.
[29] Talat Tekin, age, 2006, s. 120.
[30] Arpad Berta, age, 2010, s. 240.
[31] Talat Tekin, age, 2006, s. 121.
[32] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 760.
[33] Talat Tekin, age, 2006, s. 121.

21; 22; 27; 30; 31; BK G 10; BK B 4; 5; BK K 4; 5; 15; BK D 4; 8; 9; 10; 17; 18; 22; 33; 34; T 2; T 6; T 8; T 9; T 12; T 14; T 20; T 21; T 34; T 37; O 8; O 11; KÇ 20; HT X 4; E25 C 3)	(BAG)
ançа[k][35]: "Öylece" (KÇ 17)	**ancak, ancag, ancah:** "Ancak, deminki; „evet" cevabı" (BAG)
aŋar/aŋaru[36]: ***krş. ıŋaru*** "Onlara, ona, ona doğru" (KT G 11; 12; BK K 8; BK K 14; T 20; 24)	**anarı, aŋırı, aŋrı, anarı, aŋarki, ārı:** "Ġibaren, -den beri; -den doğru, tarafından; dolayı, ötürü; karĢı taraf, öte; taraf, cihet" (BAG)
anta[37]: "Orada, o zaman; ondan, oraya, oradan, o zamandan" (KT G 2; 5; 7; 9; KT K 3; 4; 6; 8; KT D 4; 5; 13; 14; 28; 32; 33; 34; 38; 39; 40; BK K 2; 4; 5; 7; 14; BK D 5; 12; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 31; 32; 34; 37; 38; 39; T 6; 12; 16; 21; 22; 42; 45; 46; 49; ġU K 2; 3; 4; 7; 10; 12; ġU D 1; 2; 4; 6; 7; 8; 9; 12; ġU G 1; 2; 3; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; ġU B 2; 3; 4; 6; O 5; 6; 8; HT I 5; HT II 6; HT IX 1; E11 b; KÇ 4; 16; 19; Tes K 4; Tes D 2; Tar. G 1; Tar. G 3; 4; 5; Tar. D 4; 5; 8; Tar. B 1)	**anda, andana, andan:** "Orada, ġöyle böyle, belirsiz; ondan sonra, sonra" (BGA, DAG)
antag/anteg[38]: "Öyle, Ģöyle, anca" (KT D 4; 40; BK D 5; KT G 8; BK K 6; T 9; 29; 36; E28I C 1)	**andak:** "Ondan sonra" (BGA)
anyıt-[39]: "Korku salmak, korkutmak, yıldırmak" (BK D 41; ġU D 8)	**anıt-, aŋıt-:** "Korkutmak kastıyla vuracakmıĢ gibi yapmak, kovalamak" (BGA)
apa[40]: "Ata, ecdat; büyük (unvanlarda)" (KT D 1; 13; BK D 3; 12; 16; BK G 13; KT D 19; KT B; O 1; Tar. D 3; Tar. G 4; E17I 1; E17III 2; E138 6; Ba. II 4)	**apa, ap, apay:** "Ağabey, amca, abla" (BAG)
ara[41]: "Arasında, arasına, içine" (KT D 1; 2; BK D 2; 4; T 54; O 5; 10; ġU K 2; ġU B 6; Tar. B 4; Tar. D 4; HT IV; HT V 2; E13II 3; E30 C 1; E30II b 6; KK 4)	**ara** "Ara, aralık" (BAG)
arıg[42]: "Saf, temiz, temizlik" (T 37)	**arı, arıg, arıh, arık:** "Temiz, tertemiz, saf, iyi" (BAG)
arıl-[43]:"Azalmak, tükenmek, mahvolmak"	**arın-** "Yok olmak" (BGA, KGA)

[34] Talat Tekin, age, 2006, s. 121.
[35] Arpad Berta, age, 2010, s. 26.
[36] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[37] Talat Tekin, age, 2006, s. 121.
[38] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[39] Talat Tekin, age, 2006, s. 124; Erhan Aydın, age, 2011, s. 75.
[40] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[41] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[42] Talat Tekin, age, 1994, s. 54.

(KT G 9; BK K 7)	
arkıÇ[44]: "Kervan" (KT G 8; BK K 6; BK D 25; 41)	**arkıÇ etmek, erkıÇ:** "Yükü bırakmak; kervan" (BGA, KGA)
artuk[45]: "Fazla, çok, çok fazla" (KT D 5; 33; BK G 1; 2; BK D 12; 28; 34; BK GB; T 20; 40; KÇ 25)	**artuk, artıh:** "Fazla, nihayet" (BAG)
asra[46]: "Altta, aÇağıda" (KT D 1; 22; BK K 10; BK D 2; 18; Tar. B 3; Tar. D 4)	**asra:** "AÇağıda" (BGA)
aÇ[47]: "Yemek, yiyecek" (T 8; E30II a 1)	**aÇ:** "Yemek; çorba; bulgur, pirinç pilavı, tarhana" (BAG)
aÇ[48]: "AÇmak" BK D 15; 17; 21; 27; T 26; 35; 37; ġU G 4; ġU K 8; ġU 12; Tar. D 7; E28 a 2)	**aÇ:** "AÇmak, üstünden geçmek" (BGA, DGA, KGA)
at[49]: "At" (KT K 4; KT D 20; 31; 32; 33; 37; 39; 40; BK K 11; 13; BK G 12; T 24; 25; 27; T 54; Ç 1; KÇ 4; 15; E41 a 4; E41 b 2; E41 b 4; E28 a 2; E28 a 3; E10 1, E30II C 1)	**at:** "At" (BAG)
āt[50]: "Ad, isim, unvan" (KT B; KT D 7; 25; BK D 7; 17; 20; 21; 22; 36; 41; ġU D 7; O 3; Tar. G 4; Tar. K 5; Tar. B 1; Aç. d; E40; Uy. Ta. 2; E 2 5; Ba. I, 1; E41 a 3; E28 a 3; E28I a 3; E13II, 1; E30II d 1; E38 3)	**ad:** "Ad, isim; Çöhret, ün" (BAG)
ata[51] "Baba" (O 4; 11; 12; O Ek yazıt 1-2; O Ek Yazıt 3-7).	**ata:** "Baba" (DAG)
atlıg (I)[52]: "Atlı, süvari" (BK G 1)	**atlı, atlu, atdı:** "Atlı, süvari" (BGA, DGA)
atlıg (II)[53]: "Adlı, isimli, unvan sahibi" (BK D 41)	**adlı, adlım, atlım:** "MeÇhur, ünlü" (DGA, KGA)
ay[54]: "Otuz günlük zaman dilimi" (KT KD; BK G 10; BK GB; O 12; Ç 1; ġU D 3; 4; 5; 6; 7; 9; ġU G 1; 6; 7; 11; ġU K 9; ġU B 1; 2; 4; 7; Tar. D 7; Tar. G 2; HT II 2; HT V 1; HT V 4; HT VII 1; HT X 1; HT X 3; E28 C 1; E28I b 1)	**ay:** "Ay, senenin aylık müddeti" (BAG)

[43] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[44] Talat Tekin, age, 2006, s. 122.
[45] Talat Tekin, age, 2006, s. 123; Arpad Berta, age, 2010, s. 29.
[46] Talat Tekin, age, 2006, s. 123; Arpad Berta, age, 2010, s. 243, 246.
[47] Talat Tekin, age, 1994, s. 54.
[48] Talat Tekin, age, 1994, s. 54; Talat Tekin, age, 2006, s. 123; Erhan Aydın, age, 2011, s. 65.
[49] Talat Tekin, age, 2006, s. 123.
[50] Talat Tekin, age, 2006, s. 123.
[51] Hatice ġirin User, 2009, s. 248.
[52] Talat Tekin, age, 2006, s. 124.
[53] Talat Tekin, age, 2006, s. 124.
[54] Talat Tekin, age, 2006, s. 124.

aya-[55]**:** "Korumak, himaye etmek, gözetmek" (KT GB)	**aya-:** "Uz kullanmak, kayırmak, korumak; bakmak, büyütmek" (BAG)
ayt-[56]**:** "Söylemek" (T 24; 44; 46)	**ayt-, ayıt-, eyit-:** "Söylemek, anlatmak, duyurmak, konuşmak" (BGA)
az[57]**:** "Az, çok olmayan" (KT G 10; KT D 16; 29; 40; BK K 7; BK D 14; 24; 32; T 9; 39; 43; ġU D 11; O 7; KÇ 20; HT III 5)	**az:** "Az" (BAG)
az-[58]**:** "ayrılmak, azmak; yoldan çıkıp başsız kalmak" (O 11; E11 a 2; E11 b; E11 c 3; E10 10)	**az-:** "Yoldan çıkmak, sapmak, yolunu kaybetmek, şaşırmak, kaybolmak" (BGA, DGA)
azıglıg[59]**:** "Azı dişi, kart, yaşlı (domuz)" (KÇ 18; E34I 3)	**azılı: "**Kart erkek yaban domuzu" (BGA, DGA)
azman[60]**:** "Çiğdişedilmişat" (KT K 5; 6)	**azman:** "Beş yaşını geçmiş davar; enendiği halde erkekliğini kaybetmeyen keçi, koç, boğa vb; doğuşta tek husyeli hayvan" (BAG)
azu[61]**:** "Veya, ya da, yoksa" (KT G 10; BK K 7)	**azu:** "Ya da" (BGA)
azuk[62]**:** "Azık, yiyecek" (KT D 39)	**azuk, azıh, azık, azık:** "Azık, yiyecek" (BAG)
[ba]gla-[63]**:** "Bağlamak; başını bağlamak, evlendirmek" (Su. 6)	**bağla-, bāla-:** "Bağlamak; nişanlandırmak, evlendirmek" (BGA, DGA)
bakır[64]**:** "Bakır; bakır renginde olan; kızıl" (E26 7)	**bakır, bahır:** "Bakır; bakır renkli testi; kap kacak" (BAG)
baŋa[65]**:** "Bana, bana doğru, bana karşı" (T 31; E10 3)	**baŋa, bana, bağa, bā:** "Bana" (BAG)
bar[66]**:** "Var, mevcut; zengin, varlıklı" (KT G 9; 10; KT D 29; BK K 7; 8; BK D 23; T 10; 14; 26; 30; 57; Su. 5; O 10; Tar. G 4; E28 a 1; E17III 1; E30 b; E40)	**var, vā:** "Var; varlıklı" (BAG)
bar-[67]**:** "Gitmek, varmak, ulaşmak; ölmek" (KT D 10; 23; 24; 28; 34; 39; BK D 19; 20; 22; 29; 32; 35; 40; 41; BK K 6; 7; KT G 8; 9; KT K 1; T 24; 26; 27; 31; O 11; 12; KÇ 16; 20; Su. 10; ġU B 1; 3; 5; ġU K 2; 11; ġU D 2; 4; ġU G 4; 5; 6; 7; Tar. D 2; Tar. D 4; Tar. G 3, Tes K 2; Tes K 4; HT I 4; HT	**var-, vā-:** "Gitmek, gelmek, ulaşmak, yetişmek, evlenmek" (BAG)

[55] Talat Tekin, age, 2006, s. 124.
[56] Talat Tekin, age, 1994, s. 54.
[57] Talat Tekin, age, 2006, s. 124.
[58] Arpad Berta, age, 2010, s. 215.
[59] Arpad Berta, age, 2010, s. 27.
[60] Talat Tekin, age, 2006, s. 125.
[61] Talat Tekin, age, 2006, s. 125.
[62] Talat Tekin, age, 2006, s. 125.
[63] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 394.
[64] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 82b.
[65] Talat Tekin, age, 1994, s. 54.
[66] Talat Tekin, age, 2006, s. 125.
[67] Talat Tekin, age, 2006, s. 125.

II 3; HT VII 3; HT VII 4; HT X 2; E28 b 3; E28I a 1; Alt. II C 2; E13V 2; E17I 1; E17I 2; E17I 3; E11 d 1; E11 b; Ön. A. b 3; E138 4; E30 C 1; E30 C 2)	
bark[68]**:** "Ev, konut; anıt mezar" (KT G 12; KT K 13; BK K 14; BK D 32; 34; 37; BK K 15; ögU D 2; 12)	**bark, barh:** "Yapı, ev; otel; mal mülk" (BAG)
bars[69]**:** "Yırtıcı bir hayvan, kaplan; kişi adı; bir yıl adı" (KT D 20; ögU D 7; Tar. B 1; BK K 16; E28 a 2; E11 d 2)	**bars:** "Kaplana benzeyen yırtıcı bir hayvan" (DAG)
bas-[70]**:** "Baskın yapmak, basmak, ele geçirmek; yardım etmek, durdurmak" (BK D 27; 32; KT K 8; KT Mermer Kaide 4; KT D 35; 37; T 27; 38; ögU D 12; O 1; Tes D 6; HT X 3)	**bas-:** "Basmak, doldurmak; sokmak; oyunda yenmek; kız kaçırmak" (BAG, DAG)
basık-[71]**:** "Bastırmak, sokmak" (KT K 8)	**basık-:** "Yük altında ezilmek, çökmek; korkutmak" (BAG)
basıt-[72]**:** "Baskına uğramak, bastırmak" (T 34)	**basıt-:** "Bastırmak; örtmek, kapatmak" (DAG)
baş[73]**:** "Baş, kafa; tepe, doruk; önder" (KT K 1; BK D 25; 29; KT K 6; KT D 33; T 26; 31; 46; ögU B 6; ögU K 7; ögU D 3; 4;6; 8; 9; 11; ögU G 1; 2; Tar. G 6; Tar. B 1; Tar. B 2; Tar. B 5; E13V 3; E138 2; E30II C 5; HT X 3)	**baş:** "Başlangıç; reis; tane; pazartesi; tepe, zirve" (BAG)
başığ[74]**:** "Başlı; başlıklı; mağrur; asi dik başlı" (KT D 2; 15; 18; BK D 3; 13; 16; BK K 10; T 45)	**başlı:** "Başlı; sağlam, gerçek, tutarlı" (BAG)
bat-[75]**:** "Batmak, gömülmek" (ögU D 1)	**bat-:** "Gark olmak, gömülmek, batmak" (KAG)
bay[76]**:** "Zengin, varlıklı" (KT G 10; KT D 29; BK K 7; BK D 14; 23; Su. 5; E138 6)	**bay:** "Zengin; ağa" (BAG)
baz[77]**:** "Bağımlı, tabi" (BK K 10; BK D 3; 12; 13; 24; KT D 2; 14; 15; 16; 30)	**baz:** "Güçlü, kuvvetli" (BAG)
bediz[78]**:** "Süs, resim, oyma, motif, heykel" (KT G 12; KT K 13; BK K 14; BK GB; KT KD; KÇ 24; E30II b 6)	**bediz:** "Heykel, heykeltıraş; resim" (BGA)
bedizçi[79]**:** "Ressam, heykeltıraş" (KT G 11; 12; BK K 14;)	**bedizci:** "Heykeltıraş" (BGA)

[68] Talat Tekin, age, 2006, s. 126.
[69] Talat Tekin, age, 2006, s. 126.
[70] Talat Tekin, age, 2006, s. 126.
[71] Talat Tekin, age, 2006, s. 126.
[72] Talat Tekin, age, 1994, s. 55.
[73] Talat Tekin, age, 2006, s. 126.
[74] Talat Tekin, age, 2006, s. 127.
[75] Erhan Aydın, age, 2011, s. 68.
[76] Talat Tekin, age, 2006, s. 127.
[77] Talat Tekin, age, 2006, s. 127.
[78] Talat Tekin, age, 2006, s. 127.

bedük[80]**:** "Büyük" (O 6)	**beyük, beyüğ, böyük, böyyük, büyük:** "Büyük" (BAG)
beg[81]**:** "Reis, baÇkan; bey" (KT G 1; 2; 10; 11; KT D 3; 6; 7; 19; 20; 22; 33; 34; KT K 11; KT Mermer Kaide 2; BK G 13; 14; 15; BK K 8; 13; BK D 1; 2; 4; 6; 7; 16; T 36; 42; 43; O 7; 9; KÇ 6; Tes G 1; ġU D 10; ġU G 8; Tar. B 6; HT VI 3; HT IX 2; Uy. Ta. 2; Ba. I 3; KK 5; 6; E28 a 3; E30 C 2; E30II a 2; E30II b 5; E30II b 6; E30II c 4; E37 3; E10 7; E13V 3; E17 3; E22 2; Aç. C 1)	**beg, bey:** "Bey, Çerkez ağası, paÇa" (BAG)
bel[82]**:** "Bel" (E10 8; E 32)	**bel, bil:** "Omurga, bel; tarlanın ortası" (BAG)
belgü[83]**:** "NiÇan, damga" (Tes G 3; ġU D 8; 9; Tar. B 2)	**belgi:** "NiÇan" (BGA, DAG)
ben[84]**:** ***krş. men*** "Ben, 1.Tekil Çahıs zamiri" (T 1; 5; 7; 11; 15; 17; 21; 30; 32; 37; 47; 55; 58; 59; ġU K 1; ġU D 4; ġU G 3; 4; 6; ġU B 6; Uy. Ta. 2; E 2 5; E 33; Ba. II 3; E11 a 2; E41 a 3; KK 5; E13 c; E13II 1; E13II 2; E13V 1; E17II 1; E17III 2; E22 3; E22 4; E37 1; E37 3; E10 7; E9 2; Ç 4; Tar. G 3)	**ben:** "Ben, 1.Tekil Çahıs zamiri" (BAG)
beŋlig[85]**:** "Benli, benekli, beyaz lekeli (=karlı)" (T 44)	**beŋni, benni, benli:** "Benekli, noktalı" (BGA)
beŋgü[86]**:** ***krş. meŋkü*** "Ebedî, sonsuz" (KT G 8; 11; 12; 13; BK K 6; 8; 15; E30 b 2; E30V 3; E36 3; E138 1; E11 C 3; E13 C; E28 b 1; E17III 1; KK 2; E27 b 4)	**bengü, bengu, bekgü:** "Anıt" (BGA)
ber-[87]**:** ***krş. bir-*** "Vermek" (BK D 12; 21; BK G 7; KT D 14; KT B, T 2; 6; 15; 38; 52; ġU D 2; 5; 7; ġU B 4; 5; ġU K 4; ġU G 2; 9; S 7; O 5; 6; 10; 11; Tar. B 3; KÇ 1; E30 a; E30 b 2; E28 b 1; E10 5; Ön. A. C 2)	**ber-, ver-, vē-:** "Vermek" (BAG)
berü[88]**:** "Beri yan, taraf" (T 46)	**beri, beru, berü:** "Beri; geri; yan, taraf" (BAG)
beÇ[89]**:** ***krş. biş*** "BeÇ(5)" (BK D 25; 28; KT K 4; T 49; KÇ 17)	**beÇ, bej:** "BeÇ(5)" (BAG)

[79] Talat Tekin, age, 2006, s. 128.
[80] Arpad Berta, age, 2010, s. 214.
[81] Talat Tekin, age, 2006, s. 128.
[82] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 93a.
[83] Arpad Berta, age, 2010, s. 230, 246, 281.
[84] Talat Tekin, age, 1994, s. 55; Erhan Aydın, age, 2011, s. 63, 71, 80, 81.
[85] Talat Tekin, age, 1994, s. 55.
[86] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[87] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[88] Talat Tekin, age, 1994, s. 55.
[89] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.

bıç-[90]**:** "Kesmek, biçmek" (BK G 12)	**bıÇ, biÇ, biç-, piç-:** "Biçmek, kesmek" (BAG)
bıŋ[91]**:** ***krş. biŋ*** "Bin (1000)" (ġU D 9; ġU B 9; Tar. B 2; ġU Kenarda a; E41 a 1)	**biŋ, bin:** "Bin (1000)" (BAG)
bidgüçi[92]**:** "Yazıcı, yazman, kâtip" (ġU G 3)	**bitici:** "Yazman, mektupçu" (DGA)
bil-[93]**:** "Bilmek, ayırt etmek, öğrenmek, anlamak" (KT G 7; 11; 12; 13; KT K 10; KT D 34; BK K 6; 8; 15; BK D 18; 33; T 6; ġU G a; KÇ 28; E10 5; E30II a 3)	**bil-:** "Bilmek, farkına varmak, anlamak" (BAG)
bile[94]**:** ***krş. birle*** "Ile, birlikte, beraber" (E13 2)	**bile:** "Birlikte, beraber, ile" (BAG)
bilig[95]**:** "Bilgi, hikmet, akıl" (KT G 5; KT G 7; KT K 10; BK K 4; T 6; KÇ 28)	**bilik, bili:** "Bilim" (BGA)
bin-[96]**:** "Binmek" (KT K 2; 3; 5; 6; 8; 9; KT D 33; 36; 37; 40; KÇ 15; 19; E41 a 4; E41 b 4)	**bin-, min-, pin-:** "Binmek" (BAG)
bintür-[97]**:** "Bindirmek" (T 25)	**bindür-, bündür-, bindür-, mindir-:** "Bindirmek" (BAG)
biŋ[98]**:** ***krş. bıŋ*** "Bin (1000)" (BK G 1)	**biŋ, bin:** "Bin (1000)" (BAG)
bir (I)[99]**:** "Bir, tek, aynı, bir kere" (T 4; T 23; T 24; T 33)	**bir:** "aynı, tek, bir defa" (DGA)
bir (II)[100]**:** "Bir (1)" (KT G 6; 8; KT K 2; 4; 5; 7; 12; KT D 32; 33; 36; BK K 4; 6; BK D 28; 29; 30; 31; 40; BK G 1; BK G 9; ġU D 5; ġU G 9; ġU B 3; Tar. K 1; UK 4; E30II C 4; E10 5; HT VI 2)	**bir, bī:** "Bir (1)" (BAG)
bir-[101]**:** ***krş. ber-*** "Vermek" (KT B; KT D 1; 8; 9; 10; 12; 20; 21; 25; 30; KT G 5; 7; BK D 3; 8; 9; 11; 12; 17; 32; 41; BK K 4; 5; 9; 10; 12; 13; BK G 9; 10; 11; Su. 7; ġU D 2; 5; 7; ġU G 2; 9; ġU B 4; 5; ġU K 4)	**vir-, vī-:** "Vermek" (BAG)
birik-[102]**:** "Birikmek, toplanmak, birleÇmek" (KT G 1; KT D 27; BK D 22; BK K 1)	**birik-, bürük-:** "Birikinti yapmak, toplanmak, birikmek" (BGA, KGA)

[90] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[91] Erhan Aydın, age, , 2011, s. 96.
[92] Erhan Aydın, age, , 2011, s. 96.
[93] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[94] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 778.
[95] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[96] Talat Tekin, age, 2006, s. 129.
[97] Talat Tekin, age, 1994, s. 56.
[98] Talat Tekin, age, 2006, s. 130.
[99] Talat Tekin, age, 1994, s. 56.
[100] Talat Tekin, age, 2006, s. 130.
[101] Talat Tekin, age, 2006, s. 130.
[102] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.

birle[103]**:** ***krş. bile*** "Ġle, birlikte" (KT G 4; KT K 1; 3; 5; 6; 7; KT D 17; 26; 27; 35; 37; BK K 3; 15; BK D 21; 22; 26; 27; 34; T 7; 24; ġU K 7; ġU D 1; 6; E30I 5; E30II d 1)	**birle:** "Zaman anlamına gelip fillerin sonunda takı gibi kullanılır" (BGA)
biĞ[104]**:** ***krş. beş*** "BeĞ(5)" (KT D 18; 31; KT K 4; BK D 15; BK G 11; Tar. G 4; ġU G 9)	**beĞ, bej:** "BeĞ(5)" (BAG)
biĞük[105]**:** "Akrabalar, yakınlar; aile" (KT G 6; BK K 4)	**beĞik, beĞig, beĞik, biĞik, peĞik:** "BeĞik, beĞik çocuğu" (BAG)
bitig[106]**:** "Yazı; kitabe, yazıt" (KT G 13; KT K 13; KT GD; KT KD; BK GB; ġU G b; ġU D 8; 9; KÇ 28; Tes G 3; Tar. B 2)	**bitik, biti:** "Defter, mektup, kitap, zarf; yazman" (BAG)
biz[107]**:** "Biz, birinci çoğul Ğahıs zamiri" (KT D 20; BK D 17; 32; T 8; 13; 16; 20; 29; 30; 38; 39; 44; O 7; HT V 3; E28 a 3; Alt. I b 2; E30II b 5)	**biz, bis, bız, bij:** "Biz" (BAG)
biziŋ[108]**:** "Bizim" (KT D 39)	**bizim, bizüm, bizin, bızım:** "Bizim, bizimki" (BAG)
bod[109]**:** "Boy, kabile" (T 4; T 60)	**boy (beyi):** "Ağa, ileri gelen, köy büyüğü; aĞiret reisi" (BGA)
boguz[110]**:** "Boğaz" (T 8)	**boğuz, boğoz, boğaz, buvaz:** "Boğaz; yiyecek; aile bireyleri" (BAG)
bol-[111]**:** "Olmak, yaratılmak; yardımcı fiil" (KT GB; KT KD; KT KB; KT G 1; KT D 5; 7; 9; 11; 12; 13; 20; 21; 24; 30; 34; 39; KT K 1; 2; 3; 4; 7; 9; 10; 11; BK D 4; 5; 7; 9; 10; 11; 17; 18; 26; 29; 30; 31; 32; 33; 36; 37; 38; 40; BK K 1; 14; BK B 3; T 3; 4; 7; 13; 14; 18; 31; 56; ġU B 2; ġU G 3; 6; ġU K 1; 9; 10; Tes D 1; Tes D 4; Tar. G 6; Tar. B 1; Tar: B 6; KÇ 2; KÇ 6; S 9; O 6; E10 5; E28I a 3; E28I a 4; E28I C 1; HT I 6; HT II 6; HT III 7; HT VII 4)	**bol-, ol-, o-:** "Olmak, olgunlaĞmak, meydana gelmek" (BAG)
bor[112]**:** "Kar fırtınası, boran" (KT D 37; BK D 27)	**bor, boran:** "Sis, duman; Ğiddetli kar ve yağmur, fırtına" (BAG)
boĞgur-[113]**:** "Öğrenmek, öğretmek, akıl vermek, düzenlemek, halletmek" (KT D 13; KT G 7; BK K 3; 5; BK D 12)	**buĞur-:** "Arayıp sorup elde etmek, tedarik etmek" (BGA)
boĞun-[114]**:** "Kurtulmak, bırakmak, rahatlamak" (ġU D 7)	**boĞan:** "ayrılmak; kurtulmak" (BAG)

[103] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[104] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[105] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[106] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[107] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[108] Talat Tekin, age, 2006, s. 131.
[109] Talat Tekin, age, 1994, s. 56.
[110] Talat Tekin, age, 1994, s. 56.
[111] Talat Tekin, age, 2006, s. 133.
[112] Talat Tekin, age, 2006, s. 133.
[113] Talat Tekin, age, 2006, s. 133.

botu[115]**:** "Deve yavrusu" (E28 6)	**bota, bodu, bodi, botuk, boduk:** "Deve yavrusu; ayı yavrusu; küçük çocuk" (BAG)
boz[116]**:**"Açık toprak rengi, kül rengi" (KT D 32; 33; 37)	**boz:** "Boz renk, bulanık; kıraç arazi; sarıÇın" (BAG)
boz-[117]**:** "Bozmak, tahrip etmek, zarar vermek, yıkmak; mağlup etmek" (BK D 24; 25; 34; 37; 39; KT D 31; 34)	**boz-:** "Bozmak, bozulmak; tarlayı ilk defa sürmek" (BAG)
bögü[118]**:** "Bilge, aksakal anlamında bir unvan niteleyicisi" (T 34; T 50; E10 7)	**bögü:** "Sözü geçen adam" (BGA)
böke[119]**:** "Güçlü, kuvvetli anlamına gelen bir unvan niteleyicisi; kiŞi adı" (Tes K 1; Tar. TaŞ Kaplumbağa Yazıt)	**böke, büke:** "Güçlü, elebaŞı, pehlivan yapılı" (BGA)
böri[120]**:** "Kurt" (KT D 12; BK D 11; E11 d 2; E28 2)	**börü:** "Kurt; böcek, akrep, çıyan, örümcek vs." (BAG)
bu[121]**:** "Bu, iŞaret zamiri ve sıfatı" (KT G 1; 2; 4; 10; 13; KT GB; KT GD; BK G 14; BK K 3; 7; 13; BK D 35; 36; T 23; 32; 54; 61; Tes G 3; Tar. K 2; Tar. K 5; Tar. TaŞ Kaplumbağa Yazıt; Ba. III 2; E28 a 3; E27 b 4; E38 3)	**bu, bo:** "Bu, iŞaret zamiri ve sıfatı" (BAG)
bugu[122]**:** "Geyik" (E34 6)	**buğu:** "Yabanî inek, ceylan, erkek geyik" (BGA)
buka[123]**:** "Boğa" (T 5; T 6)	**buğa:** "Boğa" (BAG)
bul-[124]**:** "Bulmak, temin etmek, elde etmek" (KT D 31; T 2; T 23)	**bul-, bū-:** "Bulmak, aradığına kavuŞmak; tedarik etmek" (BAG)
bulga-[125]**:** "Bulamak, karıŞtırmak; isyan çıkarmak" (ġU G 4; Tar. D 5)	**bula-:** "DolaŞmak, karıŞmak, bulaŞtırmak; çatmak, savaŞmak" (BAG)
bulgak[126]**:** "KarıŞıklık, kargaşa, düzensizlik" (KT K 4; BK D 29)	**bulak, alak bulak:** "Karmakarışık, altüst; bela, felaket; sersem" (BAG)
bunça[127]**:** "Bu kadar, bunca" (KT K 9; KT D 4; 10; 14; 30; KT G 4; KT GD; KT KD; BK G 10; 12; 14; 15; BK GB; BK K 2; 3; BK D 2; 5; 9; 12; 33; ġU GB, KÇ 12; 27; 28; Tar. K 3; Tar. K 5; IHN)	**bunca:** "Bu kadar; bu kez; bu denli" (BAG)

[114] Arpad Berta, age, 2010, s. 280; Erhan Aydın, age, 2011, s. 73.
[115] Talat Tekin, "The First Altın Köl Inscription", Turkic Languages, 1997, s. 210-226.
[116] Talat Tekin, age, 2006, s. 133.
[117] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 340, 381.
[118] Talat Tekin, age, 1994, s. 57.
[119] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 170, 273.
[120] Talat Tekin, age, 2006, s. 134.
[121] Talat Tekin, age, 2006, s. 134.
[122] Doğan Aksan, En Eski Türkçenin Çilerinde, 2000, s. 66.
[123] Talat Tekin, age, 1994, s. 57.
[124] Talat Tekin, age, 2006, s. 134.
[125] Arpad Berta, age, 2010, s. 242; Erhan Aydın, age, 2011, s. 97.
[126] Talat Tekin, age, 2006, s. 135.
[127] Talat Tekin, age, 2006, s. 135.

buŋ[128]**:** "Dert, tasa, sıkıntı, sefalet; yokluk, ihtiyaç" (KT G 3; 8; BK K 6; T 57; Ba. III 2; E10 2; E10 3; UK 2; E11 a 2; E11 C 1; E13 c; E17I 4; 5; E25 a 1)	**buŋ, bun:** "Sıkıntı, kader, gam" (BGA)
buŋad-[129]**:** "Sıkılmak, sıkıntı içinde olmak; bunalmak" (T 26)	**buŋal-:** "Usanmak, yorulmak, bunalmak" (BAG)
bunta[130]**:** "Buraya, burada" (BK K 8; BK D 17; KT G 10; 11; KT D 20; Tar. G 6; Tar. B 2; Tar. B 3)	**bunda, anda bunda (yap-):** "Burada, bu kez; Çöyle böyle" (BAG)
buyruk[131]**:** "Komutan, kumandan, amir" (KT G 1; KT D 3; 5; 19; 38; BK G 14; BK D 4; 6; 16; ġU K 4; S 3; Tes G 4; Tar. G 4; Tar. B 6; Tar. K 2; Tar. K 3)	**buyruk, buyuruk:** "Önder, amir, sözcü; emir" (BGA)
çab[132]**:** "ġöhret, nam; meÇhur, ünlü" (E30 b 2)	**çav:** "ġöhret" (BGA)
çabıĞ[133]**:** "BaĞkumandan" (T 7; KÇ 17; Tar. K 3)	**çavıĞ:** "ÇavuĞ" (BAG)
çıgany[134]**:** "Yoksul, sefil, fakir" (KT G 10; KT D 16; 29; BK K 7; BK D 14; 23)	**çıgay:** "Fakir" (BGA)
çıkan[135]**:** "Teyze oğlu, yeğen" (KT K 13)	**çıkana:** "Kız kardeĞinin çocuğu, yeğen" (BGA)
çıt[136]**:** "Çit; karargâhı çevreleyen sınır taĞı veya tahta kazık" (ġU D 8; 9; ġU G 2; Tes G 2; Tar. B 1; Tar. B 2; E34)	**çıt, çit:** "Ağaç dallarından yapılan küçük yapı, sebze bahçesi; bahçe çiti" (BAG)
çorak[137]**:** "Çorak yer, bitki büyümeyen toprak; çöl" (BK GD)	**çorak, ĢoĦak, ĢoĦah:** "Tuzlu toprak; ot bitmeyen arazi; çorak" (BAG)
çöl[138]**:** "Çöl, bozkır, step" (KT D 2; 4; BK D 5; T 23)	**çöl:** "Düz yer, ova; arazi; tarla" (BAG)
eb[139]**:** "Ev, çadır, yurt" (BK D 32; 34; 37; KT K 1; 8; T 30; ġU D 2; 12; ġU G 4; 5; 6; 7; 10; ġU B 4; O 10; KÇ 20; E 2 3)	**ev:** "Ev, hane; oda, mutfak" (BAG)
eb-[140]**:** "Acele etmek" (KÇ 8)	**ev-, iv-:** "Acele etmek, ettirmek" (BAG)
ebir-[141]**:** "Evirmek, döndürmek; idare etmek, yönetmek" (BK D 25; T 26; T 28; Tar. G 4)	**evir-, evür-:** "Çevirmek, bükmek, döndürmek, evirmek" (BGA, DGA)
eble-[142]**:** "Evlendirmek" (Su. 6)	**evle-, evlen-, evlan-, avlan-:** "Evlenmek"

[128] Talat Tekin, age, 2006, s. 135.
[129] Talat Tekin, age, 1994, s. 57.
[130] Talat Tekin, age, 2006, s. 135.
[131] Talat Tekin, age, 2006, s. 135.
[132] Drevnetyurkskiy Slovar', 1969, s. 135a.
[133] Talat Tekin, age, 1994, s. 57; Arpad Berta, age, 2010, s. 26.
[134] Talat Tekin, age, 2006, s. 136.
[135] Talat Tekin, age, 2006, s. 136.
[136] Arpad Berta, age, 2010, s. 281; Erhan Aydın, age, 2011, s. 97.
[137] Talat Tekin, age, 2006, s. 136.
[138] Talat Tekin, age, 2006, s. 136.
[139] Talat Tekin, age, 2006, s. 136.
[140] Arpad Berta, age, 2010, s. 25.
[141] Talat Tekin, age, 1994, s. 57; Talat Tekin, age, 2006, s. 137.

	(DGA, KGA)
eçi[143]**:** "Ağabey, büyük kardeş; amca" (KT D 5; 6; 16; 17; 24; 26; 31; KT K 3; 9; BK D 5; 14; 15; 18; 20; 22; 35)	**eçi, eci:** "Ağabey; abla, büyük kız kardeş; büyükanne; yenge; saygıya yaraşır kadın" (BAG)
edgü[144]**:** "İyi; iyilik; kâr, kazanç, yarar, fayda" (KT G 6; 7; KT D 23; 24; BK G 12; BK K 4; 5; 14; BK D 19; 20; 39; KÇ 12; HT X 4; E11 C 5; E13 b 2; E13II 2; KK 1; O Ek Yazıt 3-7; Aç. C 3)	**eyü, eyi, iyi, ī:** "İyi" (BAG)
egir-[145]**:** "Kuşatmak, çevirmek; çevresini sarmak" (KT K 6; 7; BK D 31)	**egir-, iğir-:** "Bükmek, döndürmek, çevirmek" (BAG)
egri[146]**:** "Eğri" (T 48)	**egri, eyri, ergi:** "Eğri; fahişe; dürüst olmayan" (BGA, DGA)
egsük[147]**:** "Eksik, tam olmayan" (E43 II 6)	**eksük, eğsük, eğsik, evsük, eysih, eysük, esgük, esik, esük:** "Eksik, noksan" (BAG)
eke[148]**:** "Abla, büyük kız kardeş" (KT K 9)	**eke:** "Büyük kardeş, ağabey, yaşlı kimse; tecrübeli, usta; zeki, dahî (adam)" (BA)
eki[149]**:** "İki (2)" (KT K 2; 8; 11; KT D 27; 28; 36; 38; BK D 1; 21; 22; 23; 25; 34; 38; 41; T 4; 10; 18; O 10; Tes D 2; ġU K 2; ġU D 5; 6; 7; ġU B 2; 3; 4; ġU G 9; Tar. D 3; Tar. B 4; Tar. K 5; E13V, E30I 5)	**eki, iki, ikki:** "İki (2)" (BAG)
ekinti[150]**:** "İkinci; ikinci olarak" (KT K 5; KT D 33; BK D 30; BK G 1; T 39; ġU D 7; ġU K 9; ġU B 4; 7; Tar. G 1)	**ekindi, ikindi, öküngdi:** "İkinci; ikindi vakti" (BAG)
el[151]**:** ***krş. il*** **"**Halk, ülke, devlet" (KT D 4; KT G 13; KT D 22; 23; BK D 19; 34; ġU G 10; ġU K 2; O 4; KÇ 6; 7; 22; Tes B 6; Tes K 2; Tes D 3; Tar. D 3; Tar. D 5; Tar G 4; Tar. B 3; Tar. B 4; Tar. K 1, HT III 2; HT V 2; E41 b 3; E41 b 5; Aç. a 1; Aç. a 4; Aç d; E30 C 1; E30II b 4; E30II b 5; E30II b 6; E30II d 2; E25 C 1; E10 5; E10 6; E10 8; E10 9; E38 2; E138 6; E13 a 2; E13 b 2; E13I 3; E13V 3; E17II 3; E40; E 2 2; E28 a 3; E28 C 1; 2; Alt. K II b 2; E13X 1; E27 b 1; E25 a 3; Uy. Ta. 1; Uy. Ta. 2; E 32; 3; E11 C 3; E11 d 1; Ba. III 3; KK 2)	**el:** "Memleket; bir yerde yaşayanlar, oturanlar" (BAG)
elçi[152]**:** "Elçi, sefir" (E14 1)	**elçi, ilçi:** "Elçi; görücü, dünür; iki kişi

[142] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 395; Arpad Berta, age, 2010, s. 310.
[143] Talat Tekin, age, 2006, s. 137.
[144] Talat Tekin, age, 1994, s. 57.
[145] Talat Tekin, age, 2006, s. 137.
[146] Talat Tekin, age, 1994, s. 57.
[147] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 167.
[148] Talat Tekin, age, 2006, s. 137.
[149] Talat Tekin, age, 2006, s. 137.
[150] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[151] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[152] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 170a.

	arasında söz getirip götüren kimse" (BAG)
elig (I)[153]**:** "El (organ)" (KT D 32; 38)	**el:** "El" (BAG)
elig (II)[154]**:** "Elli (50)" (KT D 8; BK G 7; T 42; ǵU K 4; E13II 3; E10 11; Aç. C 3)	**elli, ellü:** "Elli (50)" (BAG)
elt-/elet-[155]**:** ***krş. ilt-*** "Alıp götürmek, iletmek, ulaĢtırmak" (KT D 23; BK D 19; T 18; 32; 53)	**elt-, elet-:** "Ġletmek, götürmek" (BAG)
emgek[156]**:** "Eziyet, acı, ıstırap" (KT D 19; BK D 16; E30II d 2)	**emek:** "Emek, cefa" (BGA, DGA)
eŋ[157]**:** "En, ilk, önce" (KT K 4; KT D 32; BK D 30; ǵU K 9)	**eŋ, en:** "En, pek" (BAG)
er[158]**:** "Erkek, adam; yiğit, delikanlı; asker" (KT K 1; 2; 5; 6; 7; 8; 12; KT D 11; 12; 13; 31; 34; 36; 39; 40; KT G 13; BK D 10; 11; 37; BK G 7; T 23; 25; 42; O Ek Yazıt 3-7; O 3; KÇ 15; 20; ǵU D 4; 5; 10; 11; 12; ǵU G 2; 3; 4; S 9; HT V 2; 4; HT IV; Ön. A. a 3; Ta. I 1; Ta. IV; E 2 3; E 2 4; E 2 5; Ba. I 1; Ba. II 3; E11 d 1; E41 a 1; E41 a 2; E41 a 3; E41 b 1; E41 b 3; KK 5; E28 a 3; E28 b 1; E28I a 3; E28I b 1; E28I c 1; E28 c 2; E13 b 2; E13I 3; E13II 1; E13V 2; Aç. c 1; Aç. c 3; Aç. d; E30I 5; E30II a 1; E30II b 4; E30II b 6; E30II b 4; E30II b 2; E30II c 4; E27 b 2; E27 b 4; E25 b; E10 4; E10 5; E10 7; E10 11; E38 3; UK 3; UK 4)	**er:** "Koca, er; yiğit, delikanlı" (BAG)
er-[159]**:** ***krş. ir-*** "Olmak, olgunlaĢmak; yardımcı fiil" (KT GD; KT G 4; 5; 6; 7; 9; 11; 13; KT K 1; 4; 7; 9; 10; KT D 2; 3; 4; 5; 9; 10; 12; 14; 17; 18; 20; 21; 22; 23; 39; 40; BK K 3; 4; 5; 8; BK D 3; 4; 5; 6; 8; 9; 11; 12; 16; 17; 18; 19; 25; 28; 29; 31; 32; 33; 34; 38; BK G 8; T 1; 4; 5; 6; 7; 8; 10; 13; 14; 16; 18; 19; 21; 22; 23; 24; 27; 29; 30; 31; 40; 43; 47; 50; 51; 53; 55; 57; 59; 60; ǵU K 2; 8; ǵU D 1; 3; ǵU D 10; 12; ǵU G 6; 8; O 3; 5; 7; 8; 10; KÇ 4; 6; 9; 17; 23; Tes K 1; 5; Tes D 2; Su. 5; Su. 6; Tar. G 5; KK 3; 5; E30II a 3; E30II c 2; 5; E30II d 1; E30V 3; Ön. A. b 1; Ön. A. b 4; Ba. II 3; Ba. III 2; E28 a 1; E28 a 2; E28I C 1; E13 C; E13II 2; E27 b 4; E25 b; E25 c 3; E10 2;	**er-:** "OlgunlaĢmak; ermek, ulaĢmak" (BGA, DGA)

[153] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[154] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[155] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[156] Talat Tekin, age, 2006, s. 138.
[157] Talat Tekin, age, 2006, s. 139.
[158] Talat Tekin, age, 2006, s. 139.
[159] Talat Tekin, age, 2006, s. 139.

E10 3; E10 5; El. 7; Aç. b 1; 2; 3; 4)	
erdem[160]**:** "Kahramanlık, yiğitlik, erlik" (KÇ 1; KÇ 4; KÇ 7; KÇ 12)	**ertem:** "Erdem" (BGA)
eren[161]**:** "Adamlar, erler; askerler" (BK G 11; KT K 9; O 5; Tar. B 6)	**eren:** "Dost; hayırlı çocuk; dirlik, erinç" (BGA)
ert-[162]**:** "Geçmek, aşmak, ulaşmak" (T 44)	**ert-:** "Kurtarmak" (BGA)
eşit-[163]**:** "Göstermek; istihbarat edinmek; önemsemek; arz ve talepleri değerlendirmek" (KT G 1; 2; 10; KT D 12; 22; BK K 1; 8; BK D 10; 18; T 12; 15; 17; 22; 23; 24; 30; 33; 35; 36; 42; E138 4; 6)	**eşit-:** "Göstermek, duymak" (BAG)
et-[164]**:** ***krş. it-*** **"**Yapmak, etmek; düzene koymak, tanzim etmek" (KT D 11; BK D 10; güU K 1; O 1; 4; KÇ 15)	**et-:** "Etmek, yapmak, hazırlamak, işlem yapmak" (BAG)
etig[165]**:** "Göğüs, uğraş, eylem, hareket" (E10 8)	**edi:** "Yapılış" (KGA)
etin-[166]**:** ***krş. itin-*** "Edinmek, sağlamak, katkı sağlamak; kurulmak, düzenlenmek, tanzim edilmek" (Tar. B 3)	**edin-, idin-:** "Almak, sahiplenmek, sahip olmak" (BGA, KGA)
ıçgın-[167]**:** "Kaybetmek, bırakmak, elden çıkarmak, yitirmek" (KT D 6; 13; BK D 7; O 1; 2)	**ıçkın-:** "güaşırtmak, kurtulmak" (BGA)
ıgaç[168]**:** "Ağaç" (BK G 11; T 25)	**agaç, agac, agaş, avaç:** "Ağaç" (BAG)
ıŋaru[169]**:** ***krş. aŋar/aŋaru*** "-dan sonra, -dan itibaren" (güU K 10)	**anarı, aŋırı, aŋrı, aŋar:** "-den beri, itibaren, -den doğru; taraf, cihet, yan" (BAG)
ırak[170]**:** "Uzak, ırak" (KT G 5; 7; BK K 4; 5; 5)	**ırak, ırah, yırak, yırah:** "Uzak, ırak" (BAG)
ıt[171]**:** "Köpek, it; yıl adı" (BK G 10)	**it:** "Köpek, it" (BAG)
iç[172]**:** "Göğüs; siyasî merkez; mide, karın" . (BK G 14; BK K 14; BK D 21; KT G 12; KT D 26; T 13; Tar. B 5; Tar. B 6; E28 b 3)	**iç:** "Göğüs; muhteva" (BAG)
idi[173]**:** "Sahip" (KT D 19; 20; BK D 16; 17)	**iye, eye, eyye, eğe:** "Sahip, koruyucu" (BAG)
il[174]**:** ***krş. el*** "Halk, ülke, devlet" (KT G 3; KT K 3; 6; KT D 1; 3; 6; 8; 9; 25; 31; 36; 38; KT G 4; 8; 10; BK G 9; BK K 3; 6; 8;	**il, el:** "Vatan; il, vilayet; memleket" (BAG)

[160] Arpad Berta, age, 2010, s. 23.
[161] Talat Tekin, age, 2006, s. 139.
[162] Talat Tekin, age, 1994, s. 58.
[163] Talat Tekin, age, 2006, s. 139.
[164] Talat Tekin, age, 2006, s. 140.
[165] Talat Tekin, "Elegest (Körtle Han) Yazıtı, Türk Dilleri Araştırmaları, 1995, s. 26.
[166] Arpad Berta, age, 2010, s. 246.
[167] Talat Tekin, age, 2006, s. 140; Arpad Berta, age, 2010, s. 212.
[168] Talat Tekin, age, 1994, s. 59; Talat Tekin, age, 2006, s. 141.
[169] Erhan Aydın, age, 2011, s. 98.
[170] Talat Tekin, age, 2006, s. 141.
[171] Talat Tekin, age, 2006, s. 142.
[172] Talat Tekin, age, 2006, s. 142.
[173] Talat Tekin, age, 2006, s. 142.
[174] Talat Tekin, age, 2006, s. 143.

BK D 3; 4; 5; 7; 8; 18; 19; 21; 27; 28; T 1; 56; 58; O 1; KÇ 2; ġU K 4)	
ilgerü[175]**:** "Ġleri, doğu; ileride, doğuda; doğuya doğru" (KT G 2; 3; KT D 2; 8; 12; 17; 21; 23; 28; BK K 2; 11; BK D 3; 8; 11; 15; 17; 19; 23; 37; ġU D 8; Tes G 3; Tar. B 5)	**ilerü, ileru, ileri, ireli:** "Ġleri; evvel; doğu" (BAG)
ilk[176]**:** "Ġlk, birinci, önce" (BK G 1; BK D 30; 32; KT K 4; KT D 32; T 23; ġU K 9)	**ilk:** "Ġlk, ilk defa, ilk önce" (BAG)
ilt-[177]**:** ***krş. elt-/elet-*** "Alıp götürmek, iletmek, bir yere ya da kiĢiye ulaĢtırmak" (BK D 19)	**elt-, elet-:** "Ġletmek, götürmek" (BAG)
in-[178]**:** "Ġnmek" (KT D 12; BK D 11; T 26)	**in-, en-, yen-:** "Ġnmek" (BAG)
ini[179]**:** "Erkek kardeĢ, birader" (KT D 4; 5; 6; 26; 27; 30; 31; BK D 5; 6; 18; 21; 22; 33; 40; KT B; KT K 10; O 4; 11; KÇ 24; Su. 6; E30 b 1; E30II d 2; Ta. I 3; Ta. V 3; E11 a 2; E28 b 1; Alt. I b 3; Ġn. A. a 1; Ġn. A. b 1; E13V 2)	**ini, eni, yini:** "Kayınbirader; görümce; güveyin kardeĢi" (BAG)
ir-(I)[180]**:** ***krş. er-*** "Olmak, olgunlaĢmak" (KT G 13)	**er-:** "Olgunlaşmak; meyvelerin olgunlaĢması" (BGA)
ir-(II)[181]**:** "Ermek, eriĢmek, varmak" (T 45; ġU D 2)	**er-, yer-:** "Ermek, ulaĢmak" (BGA, DGA)
iĢ[182]**:** "ĠĢ, hizmet" (KT B; KT D 8; 9; 10; 30; BK D 8; 9; T 52; O 5; 6; 11; ġU D 5; Tar. B 4)	**iĢ:** "ĠĢ, durum, hâl" (BAG)
it-[183]**:** ***krş. et-*** "Düzenlemek, düzene sokmak, tanzim etmek" (KT G 3; KT D 3; 16; 21; 22; 39; BK G 15; BK D 3; 4; 12; 14; 18; 27; BK K 9; 12; **ġU GB**; ġU D 3; 4; KÇ 9; 13; 14; O 3)	**it-, et-:** "Etmek, yapmak, hazırlamak, iĢlem yapmak" (BAG)
itin-[184]**:** ***krş. etin-*** "Edinmek, sağlamak, katkı sağlamak; kurulmak, düzenlenmek, tanzim etmek" (KT D 10; BK D 9; Tar. B 3)	**idin-, edin-:** "Almak, sahiplenmek, sahip olmak" (BGA, KGA)
kabıĢ[185]**:** "BirleĢmek, kavuĢmak; ittifak etmek" (T 12; 20; 21; ġU D 11; ġU B 6)	**kavuĢ, gavıĢ, gavuĢ:** "UlaĢmak, kavuĢmak; vuslata ermek" (BAG)
kaç[186]**:** "Kaç?" (T 20; 29)	**kaç, kac, gaç, gaĢ:** "Kaç?" (BAG)

[175] Talat Tekin, age, 2006, s. 143.
[176] Talat Tekin, age, 2006, s. 143.
[177] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[178] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[179] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[180] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[181] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[182] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[183] Talat Tekin, age, 2006, s. 144.
[184] Talat Tekin, age, 2006, s. 144; Arpad Berta, age, 2010, s. 246.
[185] Talat Tekin, age, 1994, s. 59.
[186] Talat Tekin, age, 1994, s. 59.

kaç-[187]**:** "Kaçmak" (O 9; E13V 3)	**kaç-, gaç-, gaǧ-:** "Kaçmak, kurtulmak" (BAG)
kaçan[188]**:** "Ne zaman?" (T 21)	**kaçan, haçan, haçen:** "Ne zaman; herhangi; mademki; ne çabuk!" (BAG)
kadaǧ[189]**:** "Hısım, akraba, yakınlar" (E25 a 1; E25 c 2; E 31; E41 a 3; E13 a 1; E13 a 2; E13 b 2; E13V 2; E13V 4; E17 3; E13X 1; E22 2; E22I 4; E10 1; E10 11; E11 C 2; E28I a 1)	**kadaǧ, kada, gadaǧ, gada:** "Kardeş; ağabey; abla; küçük kardeş; arkadaş" (BAG)
kal-[190]**:** "Kalmak; hayatta kalmak; çaresiz kalmak, hiçbir şey yapamamak; yardımcı fiil" . (KT K 9; KT D 20; BK D 14; 16; 17; T 4; 13; 19; ġU D 1; 3; ġU B 9; ġU K 3; Ön. A. b 1; Ta. I 2; Ta. II 3; Ta. III 4; Ta. IV; E30II b 5; E41 a 1)	**kal-, gal-:** "Kalmak; ikamet etmek, oturmak, konaklamak, yatmak, bulunmak; muhafaza olmak, durmak; miras kalmak; mahrum olmak, belli bir duruma mecbur olmak, maruz kalmak; çıkış imkânı bulamamak, kapanıp kalmak, tasvirî fiil" (BAG)
kalın[191]**:** "Kalın; çok fazla" (T 13; E28 8)	**kalun, galın:** "Kalın" (BAG)
kalıŋ[192]**:** "Haraç, ganimet; çeyiz" (BK D 25)	**kalıŋ, kalın, galın:** "Başlık; çeyiz" (BAG)
kamag[193]**:** "Hepsi, bütünü, tümü" (KT D 8; 12; 18; BK D 8; 11)	**hamı:** "Hepsi, herkes" (DGA, KGA)
kamǧa-[194]**:** "Sarsılmak, sendelemek; savaşta mağlup olmaya az kalmak; siyasî olarak karışıklık içine girmek" (KT K 7; BK D 30)	**kagǧa-, kağǧa:** "Eskimek, yıkılmaya yüz tutmak; herhangi bir şeyin ek yerlerinden ayrılması, oynaması; dağılmak; kaymak; ihtiyarlamak; zayıflamak" (BAG)
kamǧag[195]**:** "Sallantılı, kargaşa içinde, anarşik" (KT K 3)	**kağǧak:** "Eskimiş, gevşemiş, yıkılmaya yüz tutmuş şey ya veya yapı" (BAG)
kan[196]**:** "Kan" (KT D 24; BK D 20; T 52)	**kan, gan:** "Kan" (BAG)
kanı[197]**:** "Hani, nerede?" (KT D 9; BK D 8; 9)	**kani, hanı:** "Hani?" (BGA, DGA)
kapıg[198]**:** "Kapı" (KT D 2; 8; 17; 39; KT G 4; BK D 4; 8; 15; BK K 3; T 45; 46; KÇ 16)	**kapı, gapı, gapu:** "Kapı" (BAG)
kar[199]**:** "Kar" (KT D 35; BK D 27; T 25; Ta. II 2; Ta. II 4)	**kar, gar:** "Kar" (BAG)
kara[200]**:** "Kara, siyah; avam, halk" (KT D	**kara, gara:** "Kara, siyah; suç; leke; iftira;

[187] Arpad Berta, age, 2010, s. 214.
[188] Talat Tekin, age, 1994, s. 60.
[189] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 401b-402a.
[190] Talat Tekin, age, 2006, s. 146.
[191] Talat Tekin, age, 1994, s. 60.
[192] Talat Tekin, age, 2006, s. 146.
[193] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[194] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[195] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[196] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[197] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[198] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[199] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.

8; 38; 39; 40; BK K 11; BK D 8; 29; 41; BK G 12; T 52; O 9; ġU K 12; ġU D 2; 5; Tar. G 4; Tar. G 5; Aç. b 2; Aç. c 4; E30II b 2; E10 1; E10 6; E17II 2)	zenci" (BAG)
karı[201]**:** "YaĢlı, ihtiyar" (T 56)	**karı, garı:** "YaĢlı, eski; karı, kadın" (BAG)
karı-[202]**:** "YaĢlanmak, ihtiyarlamak" (KÇ 3)	**karı-, garı-:** "Kocamak, yaĢlanmak; eskimek" (BAG)
kaĢ[203]**:** "KaĢ" (KT K 11)	**kaĢ, gaĢ:** "Kaç" (BAG)
katı[204]**:** ***krş. katıg*** "Sert, katı; Ģiddetli" (ġU D 6)	**katı, gatı:** "Katı, sert; kuvvet; çok, pek fazla" (BAG)
katıg+dı[205]**:** ***krş. katı*** "Katı" (KT G 2; T 34)	**katı, gatı:** "Katı, sert; kuvvet; çok, pek fazla" (BAG)
katıglan-[206]**:** "ÇalıĢmak, çabalamak" (Su. 9; E11 a 1; E10 6)	**gatlan-:** "Katlanmak, tahammül etmek" (DGA)
katıl-[207]**:** "Eklenmek, birlik olmak, karıĢmak; siyasî ittifak kurmak, birleĢmek" (ġU K 7; ġU G 8)	**katıl-, gatıl-:** "Katılmak; karıĢmak, birbirine girmek" (BAG)
katun[208]**:** "Hatun, kağanların eĢlerine verilen ad" (KT D 11; 25; 31; BK D 10; 21; KT K 9; T 31; ġU B 8; ġU K 10; Tar. G 6; Tar. B 1; UKK 2; UKK 4; Ta. I 2; Ta. IV; Ta. V)	**katın, hatın, kadın, gadın, gadun:** "Kadın; güzel, Ģık, hoĢ" (BAG)
kazgan-[209]**:** "Kazanmak, elde etmek; ülke ya da toprak fethetmek" (KT D 9; 16; 22; 26; 27; 30; 31; BK G 10; BK K 12; 13; BK D 22; 33; 34; 36; T 54; 55; 59; 61; KÇ 7; 16; 25; Tar. K 1; E11 d 1; E30II b 4; E27 a 4; ÖHN, Aç. a 4)	**kazan-, gazan-:** "Kazanmak; edinmek, edinmek zorunda kalmak" (BAG)
keç-[210]**:** "Geçmek, aĢmak (ırmak, göl vs.)" (BK GD; KT D 37; BK D 27; 30; T 25; 35; 38; 4; ġU D 4; ġU G 1; 3; 5; KÇ 16)	**geç-, geĢ:** "Geçmek; karĢıya geçmek; yürümek; uykuya dalmak; ölmek" (BAG)
keçe[211]**:** "Diğer taraf, öte; ötesinde" (BK D 26; BK K 3; KT G 3; 4; KT D 39)	**geçe:** "Taraf, yön" (BAG)
keçig[212]**:** "Geçit" (T 35)	**geçek:** "Çok geçilen yer, iĢlek yol; bahçe ya da ev kapısı; büyük suların geçilebilecek yerleri; dereyi geçmek için konulan taĢlar"

[200] Talat Tekin, age, 2006, s. 147.
[201] Talat Tekin, age, 1994, s. 61.
[202] Arpad Berta, age, 2010, s. 23.
[203] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[204] Erhan Aydın, age, 2011, s. 100.
[205] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[206] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 333, 396; Arpad Berta, age, 2010, s. 311.
[207] Arpad Berta, age, 2010, s. 275; Erhan Aydın, age, 2011, s. 100.
[208] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[209] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[210] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[211] Talat Tekin, age, 2006, s. 148.
[212] Talat Tekin, age, 1994, s. 61.

	(BAG)
keçür-[213]**:** "Geçirmek" (ġU G 12)	**keçir-, geçür-, geçir-:** "Geçirmek" (DGA)
kedim[214]**:** "Giyim, kuĢam; zırh" (KÇ 4)	**keyim, geyim:** "Giyim; kılık kıyafet" (BAG)
kedimlig[215]**:** "Giyimli, kuĢamlı; donanımlı, zırhlı" (KT D 33; ġU G 9)	**keyimli, giyimli:** "Giyimli, giyinmiĢ kuĢanmıĢ" (BGA, DGA)
kel-[216]**:** "Gelmek; hücum etmek, savaĢmaya gelmek" (BK G 8; 11; BK D 5; 17; 19; 23; 25; 27; 28; 31; 32; 34; 35; 39; 41; KT D 4; 23; 28; 37; KT K 7; 11; 12; 13; T 8; 12; 15; 16; 17; 22; 28; 29; 33; 37; 38; 40; 43; 46; ġU D 2; 3; 4; 6; 10; ġU G 1; 2; 3; 9; ġU B 1; 4; O 9; 10; KÇ 21; 24; 26; Su. 1; Ün. H. 24; E38 1; 4; E30 c 2)	**gel-, ge-:** "Gelmek" (BAG)
kelin[217]**:** "Gelin" (KT K 9; E 36)	**gelin:** "Gelin, yeni evlenmiĢ genç kadın; niĢanlı kız; görümce; amca karısı" (BAG)
kentü[218]**: "**Kendi, kendisi" (KT K 4; KT D 23; BK D 19; ġU G 8; ġU D 2)	**kendi, gendi, gendü, genni:** "Kendi" (BAG)
kergek[219]**:** "Gerek; yok" (KT D 4; 30; KT K 10; BK D 4; Ün. H. 23)	**kerek, gerek:** "Gerek; eĢit; eksik" (BAG)
keyik[220]**:** "Av hayvanı" (T 8; E28 b 3)	**keyik, geyik:** "Geyik; sarı inek; Memeli yabanî hayvan" (BAG)
kez-[221]**:** "Yürümek, dolanmak; askerî birlik ile hareket etmek" (ġU D 6)	**kez-, gez-, giz-:** "Gezmek" (BAG)
kıd-[222]**:** "Kıymak; öldürmek" (BK K 4; KT G 6)	**kıy-, gıy-:** "Biçmek; acımamak; kesmek, doğramak" (BAG)
kıl-[223]**:** "Kılmak, yapmak, etmek" (BK D 7; 13; 14; 20; 23; 24; KT D 2; 15; 16; 29; 30; KT G 10; BK G 4; 7; 15; BK K 7; 9; 12; ġU B 4; ġU D 4; O 10, Ba. II 2; E28 a 3)	**kıl-, gıl-:** "Yapmak, kılmak, etmek; namaz kılmak" (BAG)
kılıç[224]**:** "Kılıç" (KT K 5).	**kılıç, kılınç, gılıç, gılınç:** "Kılıç" (BAG)
kılın-[225]**:** "Yaratılmak; meydana getirilmek, vücuda gelmek" (KT D 1; T 1; 18; O 4; Tes K 1)	**kılın-, gılın-:** "Kılmak, oluĢturmak; bir iĢi (dikkatle) yapmak" (BAG)
kırgag+lıg[226]**:** "Kenarlı, kıyılanmıĢ kumaĢ" (BK K 11)	**kırak, kırah, gırah:** "Çevre, kıyı, kenar, uç" (BAG)

[213] Arpad Berta, age, 2010, s. 287; Erhan Aydın, age, 2011, s. 100.
[214] Arpad Berta, age, 2010, s. 23.
[215] Talat Tekin, age, 2006, s. 149; Erhan Aydın, age, 2011, s. 100.
[216] Talat Tekin, age, 2006, s. 149.
[217] Talat Tekin, age, 2006, s. 149.
[218] Talat Tekin, age, 2006, s. 149.
[219] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[220] Talat Tekin, age, 1994, s. 61.
[221] Arpad Berta, age, 2010, s. 280.
[222] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[223] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[224] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[225] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.

kırk[227]**:** "Kırk (40)" (KT KD; KT K 2; KT D 15; E13V 3)	**kırk, kırg, kırh, gırk, gırh, gırg:** "Kırk (40)" (BAG)
kısga[228]**:** "Kısa; kısa zaman içinde, uzun sürmeden" (KÇ 23)	**kısa, gısa:** "Kısa, kıt, az" (BAG)
kıǴ[229]**:** "KıǴ" (BK G 2)	**kıǴ, gıǴ:** "KıǴ" (BAG)
kıǴa-[230]**:** "KıǴalamak, kıǴıgeçirmek" (BK D 31; KT K 8; ǵU D 7)	**gıǴa-:** "KıǴıgeçirmekkıǴlamak" (BAG)
kız[231]**:** "Kız" (KT D 7; 24; BK D 7; BK K 9; T 48; ǵU D 3; ǵU B 3; 4; Su. 7; E13V 1; E13V 2; E22 1)	**kız, gız, kıs, gıs, gı:** "Kız" (BAG)
kız-[232]**:** "Kızmak, hiddetlenmek, öfkelenmek" (T 40)	**kız-, gız-:** "Kızmak, öfkelenmek; ısınmak" (BAG)
kızıl[233]**:** "Kızıl" (T 52)	**kızıl, gızıl:** "Kızıl renkli, altın" (BAG)
kiçe[234]**:** "AkÇam; gece" (ǵU D 1)	**gice, gece:** "AkÇam; gece" (BAG)
kiçig[235]**:** "Küçük; çok az; hiç" (BK D 41; BK K 3; KT G 3)	**kiçik, küçik, kiçi, giçik, güççük, gücük:** "Küçük" (BAG)
kidiz[236]**:** "Keçe kumaǴ" (BK D 1)	**kiyiz:** "Keçe" (BGA)
kikĞür-[237]**:** "KıǴkırtmak, aleyhte tahrik etmek" (KT D 6; BK D 6)	**kiÇkir-, kiǴgir-, kıÇkır-:** "İnsan ve hayvanı kavgaya kıÇkırtmak" (BAG)
kir-[238]**:** "Girmek, dalmak, hücum etmek; sığınmak; tabi olmak" (BK K 14; BK D 38; KT D 38; ǵU K 11; ǵU D 7; KÇ 23; Tar. G 4)	**kir-, gir-, gī-:** "Girmek, içeri dâhil olmak; bürünmek; saklanmak" (BAG)
kirü[239]**:** "Geri; batı" (KT D 2; BK D 3; O 11; KÇ 16)	**gerü, geri, giri, kiri:** "Geri, sonra; geri taraf, kıç" (BAG)
kiǴi[240]**:** "İnsan, kiǴi" (KT G 6; 7; KT K 10; KT D 1; 39; BK K 4; 5; 6; BK D 2; 3; 28; 34; 41; T 4; 10; 33; 60; KÇ 5; 8; 13; 22; Ba. II 2; KK 4; E27 a 4; E17I 3)	**kiǴi, giǴi:** "KiǴi; insan; koca, eǴ; yabancı erkek" (BAG)

[226] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[227] Talat Tekin, age, 2006, s. 150.
[228] Arpad Berta, age, 2010, s. 28.
[229] Talat Tekin, age, 2006, s. 151.
[230] Talat Tekin, age, 2006, s. 151.
[231] Talat Tekin, age, 2006, s. 151.
[232] Talat Tekin, age, 1994, s. 61.
[233] Talat Tekin, age, 1994, s. 61.
[234] Arpad Berta, age, 2010, s. 277; Erhan Aydın, age, 2011, s. 100.
[235] Talat Tekin, age, 2006, s. 151.
[236] Açıkgöz H. "Bilge Kağan Yazıtının Doğu Yüzünün Üçüncü Satırında *iki ediz kerekülüg* mü Yoksa *kidiz kerekülüg* "Keçe Çadırlı" Mı Okunmalı?", TDAY Belleten, 1996, s. 1-10.
[237] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[238] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[239] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[240] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.

kod-/kot-[241]**:** "Koymak, bırakmak; boylar arasındaki siyasi birliğin ortadan kalkması" (BK G 12; T 2; 3; ġU D 2; ġU G 6)	**koy-, goy-:** "Koymak; sokmak, içine yerleĢtirmek; defnetmek; takmak" (BAG)
kokı+lık[242]**:** "Tütsü için kullanılan kokulu bir madde" (BK G 11)	**kohı, kohu, gohı, gohu:** "Koku" (BAG)
kon-[243]**:** "Konmak, yerleĢmek" (KT G 5; 7; BK K 4; 5; BK D 40; T 17; KÇ 13; Tes G 2; Tes G 3; Tar. B 4)	**kon-, gon-:** "Konmak, yurt tutmak, yerleĢmek" (BAG)
kontur-[244]**:** "Kondurmak; yerleĢtirmek; iskân etmek" (KT D 2; 21; 38; BK D 4; 17; 18)	**kondur-, gondur-:** "Bir sözü tam yerinde ve sırasında söylemek, taĢı gediğine koymak; konuk etmek; kurmak, koymak" (BGA, DGA)
kony[245]**:** "Koyun; koyun yılı" (KT KD; KT D 12; BK D 11; ġU K 9; ġU B 2; O 12; O Ek Yazıt 3-7; Tar. D 9)	**koy, koyun, goyun:** "Koyun" (BAG)
kop[246]**:** "Hep, tamamıyla, çok" (KT G 2; 3; 9; 10; KT K 1; 7; 10; KT D 2; 14; 30; 34; 38; KT GD; KT KD; BK G 12; BK G 1; BK K 2; 7; 14; BK D 3; 12; 24; 28; T 42; 46; O 12; E30II a 3)	**köp:** "Çok" (BGA)
korgan[247]**:** "Sığınak; kale" (KT K 8; BK D 31; BK D 40)	**korgan:** "Gözetleme delikleri olan sığınak" (DGA, KGA)
kork-[248]**:** "Korkmak" (T 39; T 41; O 7)	**kork-, gork-, gorh-:** "Korkmak" (BAG)
köç-[249]**:** "Göçmek" (Tar. B 4)	**köç-, göç-, göĞ:** "Göçmek, taĢınmak; kızın evlenmesi; ihtiyarlamak" (BAG)
kök[250]**:** "Gök; gök rengi, mavi, yeĢil, boz" (KT D 1; 3; BK D 2; BK K 12; BK G 12; BK D 4; T 15; Tar. D 4; Tar. B 3; E10 10)	**kök, gök, göv, göy, göğ, gö:** "GöE138üzü; mavi; ham meyve; yeĢil, yemyeĢil" (BAG)
köl[251]**:** "Göl" (KT D 34; KT K 2; ġU D 6; ġU G 2; 3; 6; Tes K 3; Tar. D 2)	**köl, göl:** "Göl" (BAG)
kölek[252]**:** "Gölek, küçük göl, bataklık, gölcük" (T 15)	**kölek, gölek:** "Yağmur sularının toplandığı küçük çukur; küçük su birikintisi, gölcük; tarla içerisinde bulunan su havuzu, bataklık" (BAG)
kömür[253]**:** "Kömür" (Tar. D 7; ġU K 8)	**kömür, komür:** "Kömür" (BGA, DGA)
köŋül[254]**:** "Gönül; insanın iç dünyası" (KT	**göŋül, gönül:** "Gönül" (BAG)

[241] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[242] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[243] Talat Tekin, age, 2006, s. 152.
[244] Talat Tekin, age, 2006, s. 153.
[245] Talat Tekin, age, 2006, s. 153.
[246] Talat Tekin, age, 2006, s. 153.
[247] Talat Tekin, age, 2006, s. 153.
[248] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 352.
[249] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 388; Arpad Berta, age, 2010, s. 246; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[250] Talat Tekin, age, 2006, s. 154.
[251] Talat Tekin, age, 2006, s. 154; Arpad Berta, age, 2010, s. 280; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[252] Talat Tekin, age, 1994, s. 62.
[253] Arpad Berta, age, 2010, s. 275; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.

K 11; KT G 12; T 15; 32)	
kör-[255]**:** "Görmek, bakmak; tabi olmak, bağımlı olmak" (KT K 10; KT D 8; 19; 30; KT G 2; 11; 12; 13; BK K 2; 8; 14; 15; BK D 2; 16; 24; 39; T 1; 26; 31; ġU G 3; ġU D 10; 11; KÇ 3; E30II d 2; Su. 8; Su. 11; Aç. c 2)	**kör-, gör-, gür-, gö-:** "Görmek; beslemek, bakmak, ilgilenmek" (BAG)
kötür-[256]**:** "Kaldırmak, götürmek; yükseltmek; hükümdar ailesini ululamak" (KT D 11; 25; BK D 10; 21)	**götür-, götir-, götü-.** "Götürmek; dayanmak" (BAG)
köz[257]**:** "Göz" (KT K 10; 11; BK D 2)	**göz, goz:** "Göz, nazar" (BAG)
kubra-/kubran-/kubrat-[258]**:** "Toplanmak, bir araya gelmek; boylar arasındaki birliği sağlamak" (KT G 10; KT D 12; BK K 7; BK D 11; T 4; ġU K 5; KÇ 27)	**kubar-, gubar-:** "Gururlanmak, böbürlenmek; karÇıgelmek" (BAG)
kul[259]**:** "Erkek esir, köle" (KT D 7; 20; 21; 24; KT K 9; BK D 7; 17; 18; 20; ġU D 1; ġU G 9; E30II a 1; Gür.)	**kul, gul:** "Kul, köle" (BAG)
kulkak[260]**:** "Kulak" (BK K 11; BK G 12)	**kulak, gulak, gulah:** "Kulak" (BAG)
kum[261]**:** "Kum; çöl" (T 7; ġU K 8; Tar. D 7)	**gum:** "Kum" (BAG)
kuz[262]**:** "Kuzey; dağların kuzey yamacı" (T 7; Tar. B 5)	**kuz, guz:** "Soğuk ve güneÇ görmeyen yer; gölgelik; nemli, ıslak yer" (BAG)
küç[263]**:** "Güç, kuvvet" (KT D 8; 9; 10; 12; 30; KT B; BK D 2; 8; 9; 11; T 52; ġU D 5; O 5; O 11; Tar. B 4; E28 a 2; E30II a 1; E11 d 1)	**güç, guç, güj:** "Güç, kuvvet; çetin; takat" (BAG)
küçlüg[264]**:** "Güçlü, kuvvetli" (T 20; O 12)	**güÇlü:** "Güçlü, kuvvetli" (BAG)
küdegü[265]**:** "Damat, güveyi" (E 36)	**güyegü, güyevü, güvegi, göveği, güveyi, güvey, güve, güvā, gūvā, guyā, güyo:** "Güvey, damat" (BAG)
kümüÇ[266]**:** "GümüÇ"(KT G 5; KT GB; BK K 11; BK G 11; KT K 12; T 48; Ta. V 2; E11 d 1)	**gümüÇ,gümiÇ:** "GümüÇ"(BAG)
kün (I)[267]**:** "Gün, güneÇ"(BK GD; BK GB;	**kün, gün:** "Gün, güneÇ"(BAG)

[254] Talat Tekin, age, 1994, s. 62; Talat Tekin, age, 2006, s. 154.
[255] Talat Tekin, age, 2006, s. 154.
[256] Talat Tekin, age, 2006, s. 154.
[257] Talat Tekin, age, 2006, s. 155.
[258] Talat Tekin, age, 1994, s. 62; Talat Tekin, age, 2006, s. 155; Arpad Berta, age, 2010, s. 274; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[259] Talat Tekin, age, 2006, s. 155.
[260] Talat Tekin, age, 2006, s. 155.
[261] Talat Tekin, age, 1994, s. 62; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[262] Talat Tekin, age, 1994, s. 62; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[263] Talat Tekin, age, 2006, s. 156.
[264] Talat Tekin, age, 1994, s. 62; Arpad Berta, age, 2010, s. 215.
[265] Drevnetyurkskiy Slovar', 1969, s. 324a.
[266] Talat Tekin, age, 2006, s. 156.

BK G 1; BK K 2; 11; 27; BK D 8; KT K 12; KT G 2; 8; KT GD; T 22; 27; 39; ġU G 7; ġU D 1; Ǿn. A. a 2; E11 a 2; E10 10; Ba. III 3)	
kün (II)[268]**:** "Halk; akraba" (E 31; E11 C 2)	**el gün, il gün:** "Hısım, akraba, eǴ dost; herkes" (BGA)
küni[269]**:** "Haset, kıskançlık" (BK D 30)	**günü, günüle-, güŋüle-:** "Kıskançlık, haset; kıskanmak" (BAG)
künlük[270]**:** "Günlük" (ġU D 9; Tar. B 2)	**günlik, günlük, günlıh, günlug:** "Günlük" (BAG)
küntüz[271]**:** "Gündüz" (KT D 27; BK D 22; T 12; T 52)	**gündüz, gündiz, günüz:** "Gündüz" (BAG)
kür[272]**:** "Gür, sık" (ġU D 10)	**kür, gür: "**Ǵine girilmeyecek kadar sık orman, çalılık, fundalık yer; ormanlık, çalılık" (BAG)
küt-[273]**:** "Beklemek" (ġU D 5)	**küt-, güt-, güd-:** "Hayvan otlatmak; gözetlemek bir iǴi ya da düǴünceyi izlemek" (BAG)
küz[274]**:** "Güz, sonbahar" (ġU D 8)	**güz, guz:** "Güz, sonbahar" (BAG)
men[275]**:** ***krş. ben*** "Ben, 1.Tekil Ǵahıs zamiri" (KT G 11; KT D 9; 27; BK G 3; 9; BK GB; BK B 6; BK K 9; BK D 8; 22; 33; 34; 36; T 10; 11; 12; ġU D 10; 12; ġU G 9; Su. 2; Su. 3; E28 C 1; E28I a 1; E28I a 3; E28I C 1; E30II b 3; E30II d 1; E30II d 2)	**men, ben:** "Ben, 1.Tekil Ǵahıs zamiri" (BGA, KGA)
meŋkü[276]**:** ***krş. beŋgü.*** "Ebedî, sonsuz; ebedî olarak" (E138 5)	**bengü, bengu, bekgü:** "Anıt" (BGA)
ne[277]**:** "Ne, hangi, niye?" (KT D 9; BK D 9; 28; T 14; 32; 39; 57)	**ne, ni:** "Niçin, ne, neden, niye?" (BAG)
neke[278]**:** "Niye, niçin?" (T 38; 39)	**neye, niye:** "Neden, niçin, niye?" (BAG)
nençe[279]**:** "Ne kadar, nice, pek çok" (BK K 9)	**nence, nince:** "Ne kadar; çok kalabalık" (BGA)

[267] Talat Tekin, age, 2006, s. 156.
[268] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 326b.
[269] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 388.
[270] Arpad Berta, age, 2010, s. 282; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[271] Talat Tekin, age, 2006, s. 157.
[272] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 178.
[273] Arpad Berta, age, 2010, s. 279; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[274] Arpad Berta, age, 2010, s. 281; Erhan Aydın, age, 2011, s. 101.
[275] Talat Tekin, age, 2006, s. 158.
[276] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 343a.
[277] Talat Tekin, age, 1994, s. 63; Talat Tekin, age, 2006, s. 158.
[278] Talat Tekin, age, 1994, s. 63.
[279] Talat Tekin, age, 2006, s. 158.

oba[280]**:** "Oba" (Ta. II 3)	**oba:** "Yabancı; komĢu; ova, tepe, yayla; beĢ on evli köy; mağaza; ağıl; gezmeye gidilen yer" (BAG)
oçuk[281]**:** "Ocak" (T 8)	**oçak, ocak:** "Ocak; ateĢ; sacayak; eski ve soylu aile" (BAG)
oglan[282]**:** "Çocuklar; oğullar" (KT G 1; KT K 11; KT GD; BK K 1; Su. 9)	**oglan, oğlan, uğlan, ovlan, olan:** "Oğlan, erkek çocuk" (BAG)
ogul[283]**:** "Çocuk, evlat; bir unvan niteleyicisi" (KT D 1; 5; 7; 24; KT K 10; 13; BK D 2; 3; 6; 7; 18; 20; 24; 38; BK K 10; 15; BK G 3; 9; KT D 14; T 44; 46; 47; ġU D 7; ġU B 3; O 4; 11; KÇ 5; 13; 21; 22; 26; Tes B 5; Tes B 6; Su. 2; Su. 10; Su. 11; Tar. K 4; Alt. I b 3; Alt. II a 1; Ġh. A. b 2; Ta. II 6; Ta. II 7; Ta. III 2; Ta. V 2; Ba. III 1; Ba. III 4; E13 a 1; E13I 2; E13II 2; E17III 1; E22 1; Aç. a 2; E30 b 1; E30I 5; E30II b 2; E30II b 5; E30II b 6; E10 12; E 31; E11 a 1; UK 1)	**ogul, oğul, ovul, ol:** "Oğul, erkek çocuk" (BAG)
oguz[284]**:** "Eski Türk boylarından biri" (KT G 2; KT K 4; 6; 7; 8; 13; KT D 14; 22; 28; BK D 1; 12; 18; 23; 29; 32; 33; 34; 35; 38; T 7; 8; 9; 10; 12; 14; 15; 16; 22; 49; 62; ġU G 8; ġU D 1; 3; ġU B 8; ġU K 3; 5; ġU D 10; KÇ 16; O 5; 6; Tar. D 2; Tar. K 1)	**oğuz:** "Cana yakın olmayan kimse; uslu kimse; anlayıĢı kıt olan; bilgisiz, beceriksiz, ahmak, saf, kolay kandırılan" (BGA, DGA)
ok[285]**:** "Ok" (KT D 33; KT D 36)	**ok, oh:** "Ok; oklava; kemençe yayı" (BAG)
okı-[286]**:** "Çağırmak, davet etmek" (BK D 28)	**oku-, ohu-:** "Çağırmak, davet etmek" (BAG)
ol[287]**:** "O, onlar; fiil çekim öğesi" (KT G 3; 7; 8; 13; KT K 2; 4; 8; KT D 16; 21; 24; 25; 32; 33; 34; 36; 38; BK K 2; 6; 15; BK D 14; 18; 20; 21; 25; 27; 38; T 10; 12; 20; 21; 22; 24; 27; 30; 33; 34; 35; 42; 47; ġU G 4; 6; Tes K 2; Tar. K 5)	**ol, o, u:** "O, iĢaret zamiri ve sıfatı" (BAG)
olur-[288]**:** "Oturmak; tahta geçmek; hüküm sürmek; yurt tutup oturmak" (KT GD; KT B; KT D 1; 3; 5; 16; 17; 26; KT G 1; 3; 4; 8; 9; BK D 2; 3; 6; 14; 15; 36; BK K 1; 2; 6; 7; 9; BK G 9; 13; T 7; 8; 9; 12; 18; 22; 31; 32; 34; 52; 62; ġU B 3; ġU K 2; 3; 4;	**oltur-, otur-, otır-, ottır-, otu-:** "Oturmak" (BAG)

[280] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 820.
[281] Talat Tekin, age, 1994, s. 63.
[282] Talat Tekin, age, 2006, s. 158.
[283] Talat Tekin, age, 2006, s. 158.
[284] Talat Tekin, age, 2006, s. 159.
[285] Talat Tekin, age, 2006, s. 159.
[286] Talat Tekin, age, 2006, s. 159.
[287] Talat Tekin, age, 2006, s. 160.
[288] Talat Tekin, age, 2006, s. 160.

ġU D 10; KÇ 14; Tes B 6; Tes K 1; Tes K 5; Tes D 1; 4; 6; Tar. D 1; 4)	
on[289]**:** "On sayısı (10)" (KT G 12; KT K 7; 13; KT D 19; BK K 15; BK D 16; T 26; 36; Su. 5)	**on, om, uŋ:** "On (10)" (BAG)
opla-[290]**:** "Atılmak; düşman üstüne şiddetle hücum etmek" (KT K 2; 3; 4; 5; KT D 32; 36; KÇ 5; 10; 11; 15; 19; 23)	**hopla-:** "Zıplamak, fırlamak, sıçramak; arkaya, sırta almak" (BGA)
ordu[291]**:** "Hükümdarın karargâhı, merkezi" (KT K 8; KT K 9)	**ordu, ordulu, ordugâh:** "Ordu; dağlarda yaşayan aileden büyük topluluk, oymak" (BGA)
ortu[292]**:** "Orta" (KT G 2; BK K 2)	**ortu, orta, orda:** "Orta" (BAG)
ot[293]**:** "Ateş" (KT D 27; 37; BK D 22; 27)	**ot, od:** "Ateş" (BGA, DGA)
otaçı[294]**:** "Hekim, doktor" (E152 3)	**otacı:** "Doktor; ev ilacıyla göz hastalığını iyileştiren göz doktoru" (BGA)
otuz[295]**:** "Otuz (30)" (KT KD; KT G 1; KT K 1; 2; KT D 4; 14; 18; 34; BK D 5; 15; 25; 26; 28; 29; 34; 38; BK G 2; 9; 10; T 19; 51; Tes D 3; Ta. II 1; E30II c 2; Uy. b 2)	**otuz, otız, ottız:** "Otuz (30)" (BAG)
oz-[296]**:** "Geçmek, aşmak; kurtulmak" (KT K 7; BK D 28; 31)	**oz-:** "Büyümek, yükselmek; öne geçmek, yarışı kazanmak" (BGA)
öd (I)[297]**:** "Zaman" (KT G 1; KT D 21; 40; KT K 10; BK D 18)	**öd:** "Zaman" (BGA)
öd (II)[298]**:** "Öd, safra kesesi; yürek, kalp" (BK D 29)	**öd, öt:** "Yüreklilik; yürek, kalp, öd" (BAG)
ög[299]**:** "Anne" (KT K 9; KT D 11; 25; 31; BK D 10; 21; E28 c 1; E28I b 1; E13 a 2)	**ök:** "Anne; anne ve baba; anasız çocuk, öksüz" (BAG)
ög-[300]**:** "Övmek" (BK G 15)	**ög-, öy-:** "Yüceltmek, övmek" (BAG)
ögsüz[301]**:** "Anasız, öksüz (at için kullanılmıştır)" (KT K 9)	**ögsüz, öksüz, ösüz:** "Anasız, öksüz" (BAG)
ögün-[302]**:** "Övünmek, sevinmek" (Ç 6)	**ögün-, öğün-:** "Kendini övmek, övünmek; sevinmek" (BGA, DGA)
ögüz[303]**:** "Irmak, nehir" (KT G 3; KT D 17; 37; 39; BK K 3; BK D 15; 20; 27; 30; T	**öz:** "Su arkı; dere, çay, ırmak; küçük göl; pınar, kaynak; sulak yer" (BAG)

[289] Talat Tekin, age, 2006, s. 160.
[290] Osman Fikri Sertkaya, "Köl Tigin ve Köl-Çor Kitabelerinde Geçen „oplayu tegmek" Deyimi Üzerine", Journal of Turkish Studies VII, s. 369-375; Talat Tekin, age, 2006, s. 161; Arpad Berta, age, 2010, s. 24.
[291] Talat Tekin, age, 2006, s. 161.
[292] Talat Tekin, age, 2006, s. 161.
[293] Talat Tekin, age, 2006, s. 161.
[294] Doğan Aksan, age, 2000, s. 63.
[295] Talat Tekin, age, 2006, s. 161.
[296] Talat Tekin, age, 2006, s. 161.
[297] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[298] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[299] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[300] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[301] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[302] Hatice şirin User, age, 2009, s. 352.

16; 18; 19; 35; 37; 44; ġU K 3; 8; ġU G 1; Tar. D 3; 7)	
öl-[304]**:** "Halktan veya düĞmandan birinin ölmesi; çok acı çekmek" (KT K 10; KT G 6; 7; 8; 9; 10; KT K 4; 6; KT D 19; 20; 27; 28; 29; 33; BK K 5; 6; 7; 8; BK D 2; 16; 17; 23; 31; 33; 37; T 3; 11; 16; ġU D 5; O Ek Yazıt 3-7; Su. 8; Tar. G 4; Aç. b 1; E30I 5; HT X 3; E41 b 4; E22I 3; E10 3; Ön. A. c 2)	**öl-, ül-:** "Ölmek; acı ve ıstırap çekmek" (BAG)
ölüg[305]**:** "Ölü, cenaze" (KT K 9; Ön. A. b 1; Aç. a 1)	**ölü, öli, ülü:** "Ölü" (BAG)
ölür-[306]**:** "Öldürmek" (KT D 10; 36; 38; 40; KT K 1; 2; 7; BK K 9; BK G 1; 3; 7; 9; T 7; 10; 11; 21; 28; 30; 42; KÇ 5; 18; E11 d 2; E27 b 2)	**öldür-, öldir-, üldür-:** "Öldürmek" (BAG)
öŋ[307]**:** "Ön; doğu" (KT D 4; BK D 5; BK G 13; T 7; 10; 14; 17; 20; ġU K 6; ġU G 7; O 2; Tes K 5; Tes D 5, Tar. B 3)	**öŋ, ön,ög:** "Ön taraf" (BAG)
ör-[308]**:** "Yükselmek, kalkmak; baĞ kaldırmak, isyan etmek" (KT B)	**ör-:** "Gözetlemek, pusuya düĞürmeye çalıĞmak; kavga etmek; öfkeli konuĞmak" (BGA)
örgi-[309]**:** "Yapmak, inĞa etmek" (ġU G 10)	**örü-:** "Yapmak" (BGA)
ört[310]**:** "AteĞ, alev" (T 40)	**ört, öt:** "AteĞ, duman" (BGA)
ötle-[311]**:** "Öğütlemek, öğüt vermek" (O 11)	**ötle-, öğütle-:** "Öğüt vermek, tavsiyede bulunmak" (BGA, DGA)
ötrü[312]**:** "-dan sonra, -dan dolayı, o yüzden" (T 12; T 16; ġU G 5)	**ötrü, ötürü, ötüri:** "Dolayı, için, ötürü" (BAG)
ötün-[313]**:** "Arz etmek, ricada bulunmak" (T 12; T 14; T 15; T 18; T 25; O 8; Tar. G 4)	**ötün-:** "Yalvarmak, dilemek; acındırmak" (BGA)
öz[314]**:** "Kendi; benlik, öz; bir unvan niteleyicisi" (KT KD; KT D 3; 17; 26; 27; 30; 38; KT K 10; KT G 9; BK D 2; 4; 14; 17; 21; 22; BK K 7; 9; BK G 15; BK B 7; T 1; 6; 13; 15; 17; 54; 55; 56; 59; ġU K 6; ġU B 8; KÇ 21; 23; Tar. B 6; Alt. I a 3; Ta. I 4; Aç. c 3)	**öz:** "Kendi; mecazen gönül" (BAG)

[303] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 226.
[304] Talat Tekin, age, 2006, s. 162.
[305] Talat Tekin, age, 2006, s. 163.
[306] Talat Tekin, age, 2006, s. 163.
[307] Talat Tekin, age, 2006, s. 163.
[308] Talat Tekin, age, 2006, s. 163.
[309] Arpad Berta, age, 2010, s. 287; Erhan Aydın, age, 2011, s. 102.
[310] Talat Tekin, age, 1994, s. 64.
[311] Arpad Berta, age, 2010, s. 215.
[312] Talat Tekin, age, 1994, s. 64; Erhan Aydın, age, 2011, s. 102.
[313] Talat Tekin, age, 1994, s. 64; Erhan Aydın, age, 2011, s. 102.
[314] Talat Tekin, age, 2006, s. 163; Erhan Aydın, age, 2011, s. 102.

özge[315]**:** "BaĞka, diğer" (Ta. II 5)	**özge, özke:** "BaĞka, yabancı; taĞra" (BAG)
özlük[316]**:** "KiĞiye ait olan her Ğey; Ğahsî" (BK K 11; BK G 12; KÇ 4; 15; E28 a 3)	**özlük:** "KiĞilik; gurur; kimlik cüzdanı" (BGA, KGA)
sab[317]**:** "Söz, haber, bilgi" (KT G 1; 2; 5; 6; 7; 9; 11; 12; BK K 1; 4; 5; 6; 7; 8; 14; BK D 1; 39; BK G 13; T 9; 12; 22; 29; 30; 33; 34; 35; 36; 42; E30II a 2)	**sav:** "Söz, laf, dedikodu; sohbet, muhabbet; bilgi, haber; mektup" (BAG)
saç[318]**:** "Saç" (BK G 12; Aç. b 2)	**saç, saĞ:** "Saç" (BAG)
sakın-[319]**:** "DüĞünmek; kaygılanmak, sakınmak" (BK D 2; 9; 33; 35; BK B 6; KT D 10; KT K 10; 11; T 5; 6; 22; 24; ġU B 7; ġU K 11; O 10; Tar. G 3; Ön. A. b 4)	**sakın-, sahın-:** "Sakınmak" (BGA, DGA)
sanç-[320]**:** "Ucu sivri bir nesneyi batırmak, saplamak; düĞmanda ölümcül yara açmak" (KT K 2; 5; 6; 8; 9; KT D 36; BK D 26; 30; 31; 32; 37; T 28; ġU D 1; 2; 3; 4; 6; ġU G 5; 6; 8; 9; 12; ġU B 6; 7; KÇ 5; 10; 15; 19; 20; 22)	**sanç-, sanc-:** "Saplamak, batırmak; hayvanın ısırması, sokması" (BAG)
saŋa[321]**:** "Sana" (T 32)	**saŋa, sağa, sā:** "Sana" (BAG)
sarıg[322]**:** "Sarı" (T 48; E41 a 5)	**sarı, saru, sari:** "Sarı" (BAG)
sebin-[323]**:** "Sevinmek" (BK D 2; Ç 6)	**sevin-, sevün-:** "Sevinmek" (DGA)
sekiz[324]**:** "Sekiz (8)" (BK D 14; 24; 26; BK G 2; ġU B 3; 7; ġU D 1; 3; ġU G 1; KÇ 3; Tar. D 3; Tar. D 5; E11 b; E13 a 1; Aç. c 4; E10 2; E10 5)	**sekiz, sekkiz, seggiz:** "Sekiz (8)" (BAG)
semiz[325]**:** "Ġyi beslenmiĞ hayvan, semiz" (T 5; T 6)	**semüz:** "Besili, semiz, ĞiĞman" (BGA)
sen[326]**:** "Ġkinci tekil Ğahıs eki; fiil çekim öğesi" (KT G 8; BK K 6; 14; ġU D 5)	**sen:** "Ġkinci teklik Ğahıs zamiri" (BAG)
seŋir[327]**:** "Yer adı; tepe; dağ sırtı; yamaç" (KK 2; 4; 5)	**seŋir, senir, seğir, senri:** "Ġki dağ arasındaki sırt; yükseklik; tepe, doruk; dağ sırtı, bayır; sıradağ" (BAG)
sı-[328]**:** "Kırmak" (KT D 36; KT G 11; BK K 14; T 19; KÇ 21)	**sı-:** "Kırmak; sözü, emri, yemini bozmak" (BAG)
sık-[329]**:** "SıkıĞtırmak; savaĞta düĞmanı zor	**sık-, sıh-:** "Sıkmak, sıkıĞtırmak, sıkılmak"

[315] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 831.
[316] Talat Tekin, age, 2006, s. 164; Arpad Berta, age, 2010, s. 23.
[317] Talat Tekin, age, 2006, s. 164.
[318] Talat Tekin, age, 2006, s. 164.
[319] Talat Tekin, age, 2006, s. 164.
[320] Talat Tekin, age, 2006, s. 165.
[321] Talat Tekin, age, 1994, s. 65.
[322] Talat Tekin, age, 1994, s. 65.
[323] Talat Tekin, age, 2006, s. 165.
[324] Talat Tekin, age, 2006, s. 165.
[325] Talat Tekin, age, 1994, s. 65.
[326] Talat Tekin, age, 2006, s. 165.
[327] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 914.
[328] Talat Tekin, age, 2006, s. 165.

durumda bırakmak" (ğU D 4)	(BAG)
sınjar[330]**:** "Ordunun iki bölüğünden biri, uç; yarı, yüzde elli" (BK D 32; T 40; ğU D 3; 6; 7)	**sınjar, sınar:** "EĞdeğer, benzer, denk; sıra, dizi" (BGA)
sıpa[331]**:** "Bir yaĞındaki eĞek yavrusu; bir unvan niteleyicisi" (Tar. K 3)	**supa, supa, zıpa:** "Sıpa" (BGA)
siz[332]**:** "Siz; fiil çekim öğesi" (KT D 34; KT G 11; BK K 8; ğU D 10; Tar. G 5; IHN, Ğn. A. b 3; Uy. Ta. 1; E 31; E 32; Ba. I 3; E11 a 2; E11 c 1; E11 c 5; Aç. a 3; Aç. a 4; Aç. d.; E30I 5; E27 a 3; E27 b 1; E10 3; E10 6; E10 9; E10 10; E10 12; Ta. I 1; Ta. IV; Ta. V 1; E41 a 1; E41 a 3; E41 b 2; E41 b 4; E13I 2; E13II 1; E13II 2; E13V 1; E13V 3; E17II 2; E17II 3; E13X 3; E25 a 2; UK 1)	**siz:** "Siz, ikinci Ğahıs çokluk zamiri" (BAG)
sök-[333]**:** "Sökmek" (KT D 35; BK D 27; T 25)	**sök-, söh-, sük-:** "Sökmek; bozmak; baĞarmak" (BAG)
söz[334]**:** "Söz" (ğU B 5)	**söz, soz:** "Söz; dedikodu; Ğarkı, türkü" (BAG)
sözleĞ[335]**:** "KonuĞmak, söyleĞmek" (KT D 26; BK D 21)	**söyleĞ, söleĞ:** "KonuĞmak" (BAG)
sub[336]**:** "Su; ırmak" (KT D 11; 19; 20; 24; 27; BK D 10; 16; 17; 22; 35; 40; BK K 13; T 27; 38; ğU K 2; Tar. G 5; Tar. B 4; E11 c 1)	**suv, suy, su, sü:** "Su" (BAG)
subsuz[337]**:** "Susuz, çorak yer" (BK GD)	**susuz, sussuz:** "Susuz, susamıĞ, kurak" (BGA, DGA)
suŋa[338]**:** "Bir çeĞit ördek" (E28 b 3)	**suna, sona:** "Bir cins ördek" (BAG)
süçig[339]**:** "Tatlı, hoĞ"(KT G 5; 6; BK K 4; 5)	**süci, sücü, sici:** "ğarap" (BGA)
süŋüg[340]**:** "Mızrak, süngü" (KT D 35; BK D 26; T 28)	**süngü, süngi:** "Süngü" (BGA, DGA)
süŋük[341]**:** "Kemik" (BK D 20; KT D 24)	**sümük, sümik, sümüh:** "Kemik" (BAG)
sür-[342]**:** "Sürmek, uzaklaĞtırmak; düĞman kuvvetlerini püskürtmek, kovmak" (KT D 23; BK D 19; ğU G 2; KÇ 20)	**sür-:** "Götürmek, ileri itmek, sürdürmek; sürgün olmak; kız kaçırmak" (BAG)

[329] Arpad Berta, age, 2010, s. 279; Erhan Aydın, age, 2011, s. 103.
[330] Talat Tekin, age, 2006, s. 166.
[331] Arpad Berta, age, 2010, s. 248; Erhan Aydın, age, 2011, s. 103.
[332] Talat Tekin, age, 2006, s. 166.
[333] Talat Tekin, age, 2006, s. 166.
[334] Arpad Berta, age, 2010, s. 289; Erhan Aydın, age, 2011, s. 103.
[335] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[336] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[337] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[338] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 852.
[339] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[340] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[341] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.

tabar[343]**:** "Mal, davar" (ġU G 5; Ç 1)	**tavar, davar:** "Koyun; koyun sürüsü; inek, öküz, katır ve eşeğe verilen ad" (BAG)
tabıĢgan[344]**:** "TavĢan; bir yıl adı" (T 8; ġU D 8)	**tavĢan, davĢan, davıĢan, davuĢan:** "TavĢan" (BAG)
tag[345]**:** "Dağ" (KT D 12; 24; BK D 10; 20; BK G 7; 8; BK B 5; T 44; 47; ġU G 3; ġU K 8; HT IX 2; Tar. D 7)	**tağ, tav, dağ, dav, dā:** "Dağ; orman" (BAG)
takı[346]**:** "Dahi, daha, ve" (KT G 13; O 10; Tar. D 9)	**dahı, dahi:** "Bağlama ve kuvvetlendirmek edatı; doğrulama anlatılan bir kelime" (BGA, DGA)
takıgu[347]**:** "Tavuk; bir yıl adı" (ġU K 10; ġU B 4; Tes B 4; Tar. G 2)	**tavık, tavıh, tavuh:** "Tavuk" (BAG)
tam[348]**:** "Duvar" (KT GD)	**tam, dam:** "Ahır; dam; tek katlı köy evi; büyük boĢoda; kapalı yer; ambar" (BA)
tamgaçı[349]**:** "Mühürdar" (KT K 13)	**tamgacı:** "Yazman, kâtip" (DGA)
taŋ[350]**:** "Tan vakti, Ģafak" (T 35)	**tan, dan:** "Sabah vakti, tan; ufuk" (BAG)
tapıg[351]**:** "Hizmet" (ġU B 5)	**tapuk:** "Boyun eğme, gönül verme; hizmet etme" (BGA)
tapla-[352]**:** "Tasvip etmek, onaylamak, kabul etmek" (BK D 35)	**tapla-:** "Uygun bulmak, bir iĢin olabileceğine inanmak, aklı yatmak" (BGA)
tarıglag[353]**:** ***krş. tarlag*** "Tarla" (Tar. B 4)	**tarla, talla, tāla:** "Tarla" (BAG)
tarlag[354]**:** ***krş. tarıglag*** "Yer adı?" (UKK 2; UKK 3)	**tarla, talla, tāla:** "Tarla" (BAG)
taĢ(I)[355]**:** "DıĢ; insanın dıĢı; dıĢgörünüĢü" (KT G 12; KT D 26; BK D 21; BK K 14; ġU G 4; T 13; E41 a 2)	**tıĢ, tiĢ, duĢ:** "DıĢ" (BAG)
taĢ(II)[356]**:** "TaĢ; mezar taĢı; taĢlık yer" (KT G 11; 12; 13; KT GB; KT K 13; KT GD; KT KD; BK K 8; 13; 14; 15; BK B 7; T 4; ġU D 10; O Ek Yazıt 1-2; Tar. B 2; Tar. B 3; E34)	**taĢ, daĢ:** "TaĢ; kıymetli taĢlar; el değirmeni" (BAG)

[342] Talat Tekin, age, 2006, s. 167.
[343] Arpad Berta, age, 2010, s. 285.
[344] Talat Tekin, age, 1994, s. 66; Arpad Berta, age, 2010, s. 281.
[345] Talat Tekin, age, 2006, s. 170.
[346] Talat Tekin, age, 2006, s. 170.
[347] Erhan Aydın, age, 2011, s. 103.
[348] Talat Tekin, age, 2006, s. 170.
[349] Talat Tekin, age, 2006, s. 170.
[350] Talat Tekin, age, 1994, s. 66.
[351] Erhan Aydın, age, 2011, s. 103.
[352] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 392.
[353] Arpad Berta, age, 2010, s. 246.
[354] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 857.
[355] Talat Tekin, age, 2006, s. 171.
[356] Talat Tekin, age, 2006, s. 171.

taŋra[357]**:** "Merkezin dışı; dışarı" (KT D 11; 26; BK D 10; 21)	**taŋra:** "Yüz numara, ayakyolu, hela" (BGA)
tat[358]**:** "Yabancı; kendi boyundan ya da milletinden olmayan" (KT G 12; BK K 15; E28 b 3)	**tat:** "Dilsiz; kekeme; çirkin, sevimsiz, kaba kimse; yaşlı, ihtiyar, aptal; Acem, İran" (BAG)
tay[359]**:** "At yavrusu; bir unvan niteleyicisi" (BK G 11; ÖgU D 5; ÖgU K 11; Tar. B 6; Tar. K 3)	**tay, day:** "1-3 yaş arasındaki at yavrusu; at, eşek yavrusu" (DGA)
te-[360]**:** ***krş. ti-*** "Demek, söylemek" (T 5; 15; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 29; 30; 31; 33; 34; 35; 37; ÖgU G 4; ÖgU B 5; O 7; Tar. D 6; Tar. K 5)	**de-:** "Demek, söylemek" (BAG)
tebe[361]**:** "Deve" (T 48)	**teve, devi, deve:** "Deve" (BAG)
teg[362]**:** "Gibi, benzer" (KT G 1; KT K 10; KT D 5; 12; 31; BK G 13; BK K 1; BK D 1; 5; 6; 11; T 8; 13; KÇ 9; Tar. K 1; Aç. b 2)	**tek:** "Gibi; değin; kadar" (BAG)
teg-[363]**:** "Ulaşmak, erişmek; saldırmak" (KT K 2; 3; 4; 5; 8; KT D 32; 33; 34; 36; 37; 40; BK D 30; BK G 8; BK GD; T 11; 35; 39; O 9; 10; 11; KÇ 5; 10; 11; 15; 19; 23; Su. 5; Tes B 5; Tes D 3; E10 11; E28 c 2; Aç. b 4)	**tek-, teğ-, deg-, dē, tē-:** "Vurmak, sıçramak" (BAG)
tegi[364]**:** "-e kadar, değin" (KT G 3; 4; 6; 12; KT D 2; 8; 17; 21; 39; BK K 2; 3; 4; 11, 15; BK D 3; 4; 8; 15; 18; BK GD; T 45; ÖgU D 3; 4; 9; KÇ 16; O 2)	**teki, deki:** "Gibi; kadar" (BGA, DGA)
tegin[365]**:** ***krş. tigin*** "Kağanın erkek kardeşlerine verilen unvan, prens" (Tar. D 6)	**tekin:** "Uslu; uyanık; gizli, saklı" (BAG)
tegre[366]**:** "Çevre, etraf" (T 8)	**tekre, tikre:** "Çevre, bölge" (BGA)
tegür-[367]**:** "Götürmek, ulaştırmak, iletmek" (T 19; T 47)	**değir-:** "Duyurmak, bildirmek, ulaştırmak; değdirmek" (BGA)
tel-[368]**:** "Delmek; yerin yarılması" (KT D 22; BK D 18)	**del-:** "Delmek, delik açmak; içine işlemek" (DGA)
temir[369]**:** "Demir" (KT G 4; KT D 2; 8; 17; KT D 39; BK K 3; BK D 4; 8; 15; T 45; 46)	**temir, demir, demür:** "Demir" (BAG)
teŋri[370]**:** "Tanrı; gök, göğüz; bir unvan	**tanri, tağrı, tānı, tāri:** "Tanrı" (DGA)

[357] Talat Tekin, age, 2006, s. 171.
[358] Talat Tekin, age, 2006, s. 171.
[359] Erhan Aydın, age, 2011, s. 104.
[360] Talat Tekin, age, 1994, s. 66.
[361] Arpad Berta, age, 2010, s. 77.
[362] Talat Tekin, age, 2006, s. 172.
[363] Talat Tekin, age, 2006, s. 172.
[364] Talat Tekin, age, 2006, s. 172.
[365] Erhan Aydın, age, 2011, s. 104.
[366] Talat Tekin, age, 1994, s. 66.
[367] Talat Tekin, age, 1994, s. 66.
[368] Talat Tekin, age, 2006, s. 173.
[369] Talat Tekin, age, 2006, s. 173.

niteleyicisi" (KT G 1; 9; KT GB; KT GD; KT KB; KT K 4; 10; KT D 1; 10; 11; 12; 15; 22; 25; 29; BK G 13; BK B 3; BK K 1; 7; 9; 10; 12; BK D 1; 2; 10; 11; 13; 14; 18; 21; 23; 29; 33; 35; T 2; T 3; T 6; T 16; T 38; T 40; 53; ġU K 1; ġU D 1; 2; ġU G 9; O 3; 10; O 11; HT VIII; HT IX 1; E13 b 2; E13I 3; E13V 3; Tar. D 4; Tar. B 3; Tar. K 2; Ön. A. c 1; Gür.; Uy. Ta. 2; E 32; 3; E30II b 1; E10 10; Ba. III 3)	
ter[371]**:** "Ter" (T 52)	**ter:** "Ter; tifo" (BGA, KGA)
teril-[372]**:** ***krş. tiril-*** "Toplanmak, bir araya gelmek" (T 28; T 36)	**deril-:** "Toplanmak; derli toplu olmak" (BGA)
teyeŋ[373]**:** "Sincap" (BK K 12; BK D 10)	**teyin, tiyin, deyin, değin:** "Sincap" (BAG)
teyin[374]**:** ***krş. tiyin*** "Diye" (T 6; T 17; T 23; T 24; T 39; T 40)	**deyin:** "Diye" (BGA, DGA)
tez-[375]**:** "Kaçmak; geri çekilmek" (BK D 37; 38; 40; 41; KT D 34; T 38; 43; ġU K 11; ġU G 10; ġU G a; Tar. G 3)	**tez-:** "Kaçmak; bulunduğu yerden ya da sürüden ayrılıp uzaklaşmak; yolunu şaşırmak; koşmak" (BAG)
tezig[376]**:** "Çabuk, tez" (Kız. Çrz. 2)	**tezik:** "Çabuk, tez" (BGA)
tıŋla-[377]**:** "Dinlemek" (KT G 2)	**dinle-, dine-, dine-:** "Dinlemek" (BAG)
ti-[378]**:** ***krş. te-*** "Demek, söylemek" (BK D 8; 9; 32; 40; 41; KT D 9; 10; KT G 7; KT K 11; T 5; 9; 10; 11; 12; 30; 32; 33; 36; 38; 39; ġU D 2; 5; 10; 11; ġU G 1; KÇ 23)	**di-, te-, de-:** "Demek, söylemek" (BAG)
tigin[379]**:** ***krş. tegin*** "Kağanın erkek kardeşlerine verilen unvan, prens" (BK GB; BK D 14; 21; 31; KT B; KT GB; KT GD; KT KD; KT D 26; 27; 30; 31; 32; 34; 35; 37; 40; KT K 1; 2; 3; 5; 7; 8; 9; 10; KÇ 24; KÇ 26; ġU K 9; Tar. D 9; E13II 1)	**tekin:** "Uslu; uyanık; gizli, saklı" (BAG)
tik-[380]**:** "Dikmek; yazıt dikmek" (KT G 11; KT D 16; 25; BK D 13; BK G 9; 11; Tes G 2; E28 b 1; E11 c 3; E17III 1)	**tik-, dik-:** "Dikmek" (BAG)
tile-[381]**:** "Dilemek, istemek" (T 23)	**tile-, dile-, dila-:** "Dilemek, istemek; aramak; dua etmek" (BAG)
tir-[382]**:** "Dermek, toplamak, bir araya	**dir-, der-:** "Toplamak, dermek; ekini biçip

[370] Talat Tekin, age, 2006, s. 173.
[371] Talat Tekin, age, 1994, s. 67.
[372] Talat Tekin, age, 1994, s. 67.
[373] Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[374] Talat Tekin, age, 1994, s. 67.
[375] Talat Tekin, age, 1994, s. 67; Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[376] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 558a.
[377] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 392.
[378] Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[379] Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[380] Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[381] Talat Tekin, age, 1994, s. 67.

getirmek; boylar arasında birliği sağlamak" (BK K 8; BK D 11; KT G 10; KT D 12; ġU K 5)	toplamak" (BAG)
tirig[383]**:** "Diri, canlı" (KT GD; KT K 9; ġU B 1)	**diri:** "ġiÇman, etli, yağlı; zengin; canlı" (BAG)
tiril- (I)[384]**:** ***krş. teril-*** "Derilmek, toplanmak" KT D 12; BK D 11; BK D 29; 34; 36; 39; T 33; ġU G 12; ġU D 1; ġU G 3)	**deril-:** "Toplanmak; derli toplu olmak" (BGA)
tiril- (II)[385]**:** "Dirilmek, hayata dönmek" (BK D 31; ġU D 1)	**diril-, direl-:** "Dirilmek, canlanmak; kuvvetlenmek" (BGA)
tiyin[386]**:** ***krş. teyin*** "Diye" (KT D 11; 27; 28; 39; BK D 10; 16; 17; 20; 21; 22; 23; 33; T 34)	**deyin:** "Diye" (BGA, DGA)
tod-[387]**:** "Doymak" (KT G 8; BK K 6)	**toy-, doy-:** "Doymak" (BAG)
tog-[388]**:** "Doğmak, aÇmak, geçmek" (KT D 35; 37; 27; Aç. a 2; E28I b 1; E9 2)	**toğ-, dog-, doğ-, dov-, do-:** "Doğmak, ortaya çıkmak" (BAG)
togu[389]**:** "Doğu" (KT K 4; BK D 30)	**dogı, doğu, dō:** "Doğu" (BAG)
tok[390]**:** "Tok" (KT G 8; BK K 6; T 8)	**tok, toh, dok, doh:** "Tok" (BAG)
tokı-[391]**:** "Vurmak, çarpmak, dövmek; mağlup etmek" (KT K 6; KT G 8; BK D 31; ġU K 9; ġU K 11; ġU D 6; 8; ġU G 2; 5; ġU B 2; 3)	**toku-, tohu-, doku-:** "Dokumak; ağaçtaki meyveyi toplamak için sırıkla vurarak düÇümek" (BAG)
tokıt-[392]**:** "Vurdurmak; taÇ üzerine yazdırtmak, hakkettirmek" (KT G 12; 13; BK K 14; 15; ġU D 8; 9; Tar. B 2; Tar. B 3; O Ek Yazıt 1-2)	**tokut-, tohıt-:** "Dokutmak; ceviz, pestil eriği vb. meyveleri sırıkla vurup düÇümek" (BGA)
tokuz[393]**:** "Dokuz (9)" (KT K 4; 6; 9; KT G 2; 3; KT D 14; BK D 12; 34; 35; BK G 9; T 9; ġU K 3; 5; ġU D 1; 3; 10; 11; ġU B 8; E30 b 1; E30II a 4; E30II b 6; E30II c 1; 4)	**dokuz, dohuz, dokguz, dohguz, doğuz:** "Dokuz (9)" (BAG)
tolgat-[394]**:** "Eziyet çektirmek, sıkıntıya sokmak" (BK K 13)	**tola-:** "Yağma etmek; kandırmak, aldatmak" (BGA)
ton[395]**:** "Elbise, giysi" (KT D 26; 29; BK D 21; 23; E41 a 5; E41 b 6)	**ton, don:** "Üç çamaÇırı, don; gecelik; kürk" (BAG)

[382] Talat Tekin, age, 2006, s. 174.
[383] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[384] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[385] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[386] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[387] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[388] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[389] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[390] Talat Tekin, age, 2006, s. 175.
[391] Talat Tekin, age, 2006, s. 175; Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[392] Talat Tekin, age, 2006, s. 176; Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[393] Talat Tekin, age, 2006, s. 176.
[394] Talat Tekin, age, 2006, s. 176.
[395] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 392.

toŋuz[396]**:** "Domuz" (KÇ 18; E34I 3)	**doŋuz, doğuz, donuz:** "Domuz" (BA)
torug[397]**:** "Doru at" (KT D 33; Su. 7)	**toru, doru:** "Doru at" (BAG)
tök-[398]**:** "Dökmek; düşmanı mağlup etmek" (Tes K 3; Tar. D 2)	**tök-, dök-:** "Dökmek" (BAG)
töpü[399]**:** "Tepe, zirve, doruk" (KT D 11; BK D 10)	**tepe, depe, deppe:** "Tepe, doruk, baş, uç" (BAG)
tört[400]**:** "Dört (4)" (KT GB; KT G 13; KT D 2; 29; BK GB; BK D 2; 3; 15; 24; 30; 36; 38; BK G 8; BK K 9; 10; O 1; KÇ 11; 24; Tar. B 3; E28 b 2; E28I b 2; E17III 1; E30I 3; E10 2)	**dört, dörd, döt:** "Dört (4)" (BAG)
törü[401]**:** "Toplumun yaşamını düzenleyen sözlü yasalar, töre, âdet; tören" (KT D 1; 3; 8; 13; 16; 22; 30; 31; BK D 2; 3; 4; 8; 11; 12; 14; 19; 36; BK K 9; BK K 10; Tar. B 3; E10 6; E38 2)	**törü, töre, türe:** "Yol, düzen; eğitim, görgü; gelenek, görenek; mahkeme" (BAG)
törü- [402]**:** "Türemek; yaratılmak" (KT K 10)	**töre-, türe-, dürü-, düre-:** "Doğmak, olmak, türemek, büyümeye başlamak; çoğalmak" (BAG)
tug[403]**:** "Bayrak, sancak" (ġU D 5; ġU B 6; ġU G 9)	**tuğ (dik-):** "Üstün gelmek; dileği olmak" (BGA)
tuglug[404]**:** "Bayraklı, sancaklı" (ġU K 8; ġU B 7; Tar. D 7)	**tugli:** "Tuğlu" (DGA)
tul[405]**:** "Dul" (E45 6)	**tul, dul:** "Dul; boşanmış" (BAG)
tun[406]**:** "Bir unvan niteleyicisi" (Ç 1; Ç 2)	**tun:** "Saygı gösterilen, saygın" (DGA)
tur-[407]**:** "Ayağa kalkmak; bekçilik yapmak" (KÇ 21; ġU G 6; Tar. G 4; Tar. K 2)	**tur-, dur-:** "Ayağa kalkmak; durmak, beklemek; saklanmak; Ayakta durmak" (BAG)
turgak[408]**:** "Durulacak yer; bekçi, muhafız" (BK D 40; Tar. K 2)	**durak:** "Dirlik, düzenlik, güvenlik; durulacak, oturup dinlenilecek yer" (BAG)
turgur-[409]**:** "Yaşamasını sağlamak ya da yaşamasına izin vermek" (ġU D 2)	**turgur-:** "Bir işi başkasının yardımıyla yapmak" (BGA)
tuş[410]**:** "Karşı" (ġU G 1)	**tuş, tuş (ol-):** "Karşı, karşılaşmak, rastlamak" (BGA, DGA)

[396] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 220, 299.
[397] Talat Tekin, age, 2006, s. 176; Arpad Berta, age, 2010, s. 310.
[398] Arpad Berta, age, 2010, s. 228, 242.
[399] Talat Tekin, age, 2006, s. 177.
[400] Talat Tekin, age, 2006, s. 176.
[401] Talat Tekin, age, 2006, s. 176.
[402] Arpad Berta, age, 2010, s. 184.
[403] Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[404] Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[405] Doğan Aksan, age, 2000, s. 62.
[406] Hatice Şirin User, age, 2009, s. 245, 279.
[407] Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[408] Talat Tekin, age, 2006, s. 178; Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[409] Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[410] Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.

tut-[411]**:** "Tutmak, yakalamak" (KT G 4; 8; 10; KT K 3; KT D 1; 3; 7; 11; 19; 32; 38; BK D 3; 4; 10; BK G 9; BK K 8; T 13; 41; 42; KÇ 6; 12; Tes B 4; Tes B 6; Tes D 3; Tes D 4; Tar. G 2; Tar. K 1)	**tut-, dut-:** "Tutmak, kavramak; kiralamak; beklemek" (BAG)
tutun-[412]**:** "Tutunmak" (T 25)	**tutun-:** "Tutunmak; dayanmak, sığınmak; sarınmak, giyinmek" (BAG)
tuy-[413]**:** "Duymak, hissetmek, algılamak, farkına varmak" (T 38; ğU K 10)	**tuy-, duy-:** "Duymak, işitmek; haberdar olmak" (BGA, DGA)
tügün+lüg[414]**:** **"**Düğümlü; kuyruğu düğümlenmiş at" (T 54)	**tüğün, tüyüm, dügüm, düyüm, düyün:** "Düğüm" (BAG)
tümen[415]**:** "On bin (10000)" (BK D 25; 26; BK G 1; 8; KT D 31; KT K 12; T 36; ğU D 9; ğU B 7; ğU B 9; ğU Kenar a; Tar. B 2; Tar. K 1; KÇ 10)	**tümen** "Yığın, küme, sürü; toptan, hepsi birden" (BGA)
tün[416]**:** "Gece, geceleyin" (KT D 27; KT G 2; BK D 22; BK K 2; BK GD; T 12; 22; 26; 27; 35; 42; 51; ğU D 1)	**tün:** "Gece; akşama doğru" (BGA)
tünğür[417]**:** "Evlilik vasıtasıyla aileler arasında oluşan akrabalık, yakınlık" (E11 C 4)	**dünğür, dünür, dügür, düğür, düvür, dümür:** "Dünür; görücü, elçi" (BAG)
türk[418]**:** ***krş. türük*** "Türk" (T 1; 2; 3; 9; 11; 17; 18; 20; 22)	**türk, türh:** "Türk; adam" (BGA, DGA)
türük[419]**:** ***krş. türk*** "Türk" (KT B; KT K 6; KT G 1; 3; 6; 7; 8; 10; 11; KT D 1; 3; 6; 7; 8; 10; 11; 13; 16; 18; 21; 22; 25; 27; 34; 40; BK D 1; 2; 3; 4; 7; 8; 9; 10; 11; 14; 16; 18; 19; 20; 21; 22; 30; 33; 36; 38; BK K 1; 2; 5; 6; 8; 12; 13; BK G 10; 13; 15; T 46; 50; 54; 58; 60; 61; 62; ğU K 4; 8; 10; ğU G 8; ğU B 8; O 2; 3; KÇ 4; 6; 8; Tar. D 5; 7; 8)	**türk, türh:** "Türk; adam" (BGA, DGA)
tüş[420]**:** "Ölmek; düşmek; mağlup olmak" (KT K 4; T 16; 30; ğU G 5; 13; ğU B 2; 4)	**tüş, düş:** "Ölmek; düşmek, zayıflamak; şehit olmak" (BAG)
tüşür-[421]**:** "Öldürmek, düşürmek" (T 27; E28 c 3)	**tüşür-, düşür-, duşur-:** "Düşürmek" (BGA)
tüz[422]**:** "Barışık, uyumlu" (KT D 3; BK D 4)	**tüz, düz:** "Töreye, yasaya uygun davranan, adil; uygun" (BAG)

[411] Talat Tekin, age, 2006, s. 178.
[412] Talat Tekin, age, 1994, s. 68.
[413] Talat Tekin, age, 1994, s. 68; Erhan Aydın, age, 2011, s. 105.
[414] Talat Tekin, age, 1994, s. 68.
[415] Talat Tekin, age, 2006, s. 178.
[416] Talat Tekin, age, 1994, s. 68; Talat Tekin, age, 2006, s. 178.
[417] Drevnetyurkskiy Slovar', 1969, s. 597b.
[418] Talat Tekin, age, 1994, s. 68.
[419] Talat Tekin, age, 1994, s. 68; Talat Tekin, age, 2006, s. 179.
[420] Talat Tekin, age, 2006, s. 180.
[421] Talat Tekin, age, 1994, s. 68.
[422] Talat Tekin, age, 2006, s. 180.

tüzül-[423]**:** "AnlaĢmak, iliĢkileri düzeltmek, ittifak kurmak" (KT G 5; BK K 3)	**düzül-:** "AnlaĢmak; dizilmek, sıralanmak; tamamlanmak" (BGA)
ubut[424]**:** "Utanç" (T 37)	**ut, ud:** "Utanma, sıkılma; gönül borcu" (BAG)
uç[425]**:** "Uç" (T 40; ġU D 4)	**uç, uĢ,uj:** "Uç; ıssız, uzak yer; sonuç; amaç" (BAG)
uç-[426]**:** "Uçmak; kağanların vefat etmesi" (KT KD; KT GD; KT D 16; 30; BK D 14; 20; BK G 10; ġU K 12)	**uç-, uĢ:** "Uçmak; yıkılmak, göçmek" (BAG)
uçuz[427]**:** "Kolay; bir göl adı" (T 13; Tes K 2; Tar. D 2)	**ucuz, ujuz:** "Ucuz" (BGA, DGA)
ud-[428]**:** "Takip etmek, kovalamak, sürmek" (T 41; ġU D 2; 3; 4; 6; ġU G 6)	**uy-:** "Uymak; uygun bulmak, denk gelmek; kızın erkekle kaçması" (BAG)
udı-[429]**:** "Uyumak" (KT D 27; BK D 22; T 12; 22; 51)	**uyı-, uyi-:** "Uyumak" (BGA)
udlık[430]**:** "Uyluk, kalçadan dize kadar olan bacak bölümü" (KT D 36)	**uyluh, oyluh:** "But; sığır vb. hayvanlarda bacak" (BGA, DGA)
ugur[431]**:** "Zaman, vakit; yol" (T 25; E10 5)	**uğur:** "Yön; ön; kıyı; zaman; yol" (BAG)
uguĢ[432]**:** "Boy, kabile, klan" (KT G 1; 6; KT K 7; BK K 1; 4; BK D 25; 31)	**oğuĢ:** "Erkek çocuk" (BGA)
ulug[433]**:** "Ulu, büyük, yaĢlı" (KT D 28; 34; 40; BK G 9; BK D 34; BK K 9; BK K 10; T 5; 56; KÇ 3; Tes K 1; Tar. B 6; 7; 8; Tar. K 4; Su. 10)	**ulu, uli:** "Ulu; cet, ata" (BAG)
uluĢ[434]**:** "Şehir, kent" (KT K 12)	**ulus, olus:** "Göçebe; oba; oymak, budun, topluluk" (BGA)
una-[435]**:** "Doğru bulmak, onaylamak" (T 35)	**una-:** "Onaylamak" (BGA)
ur-[436]**:** "Vurmak, yaralamak; taĢa yazı yazmak; koymak, yerleĢtirmek" (KT G 10; 11; KT D 33; 36; BK K 8; T 34; KÇ 21; UK 3; Tes G 3)	**ur-, vur-:** "Vurmak, çalmak; denk getirmek, koymak; yüklemek" (BAG)

[423] Talat Tekin, age, 2006, s. 180.
[424] Talat Tekin, age, 1994, s. 69.
[425] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Erhan Aydın, age, 2011, s. 106.
[426] Talat Tekin, age, 2006, s. 180; Erhan Aydın, age, 2011, s. 106.
[427] Talat Tekin, age, 2006, s. 180; Arpad Berta, age, 2010, s. 242.
[428] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Erhan Aydın, age, 2011, s. 106.
[429] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Talat Tekin, age, 2006, s. 180.
[430] Talat Tekin, age, 2006, s. 180.
[431] Talat Tekin, age, 1994, s. 69.
[432] Talat Tekin, age, 2006, s. 181.
[433] Talat Tekin, age, 2006, s. 181.
[434] Talat Tekin, age, 2006, s. 181.
[435] Talat Tekin, age, 1994, s. 69.
[436] Talat Tekin, age, 2006, s. 181.

urug[437]**:** "Soy, ata, mensup olunan kavim, boy" (KT D 10; BK D 9)	**uruk:** "Oba, aile" (BGA)
uruÇ[438]**:** "SavaÇ,vuruÇma" (Tar. K 5; O 10)	**vuruÇ, vuruÇ (ol-):** "SavaÇ; savaÇçı; dövüÇmek" (BGA)
uz[439]**:** "Usta; bir unvan niteleyicisi" (E30 I 1)	**uz:** "Mahir, bilgiç; doğru, temiz; becerikli, anlayıÇlı, uz" (BAG)
uzun[440]**:** "Uzak" (T 52)	**uzun:** "Uzun; uzak" (BAG)
üç[441]**:** "Üç (3)" (KT D 4; 18; BK D 5; 32; 34; 41; BK G 8; T 14; 19; 20; 33; KÇ 15; Su. 6; ġU K 8; ġU G 4; 9; ġU B 1; 8; Tar. D 1; Tar. D 7; Ba. II 1; E11 a 1; E28 a 3; E30I 4; E30II a 1; E30II b 2; E30II c 3; E30II d 1)	**üç, üÇ,üic, üj:** "Üç" (BAG)
üçün[442]**:** "Ġçin, olduğundan**"** (KT B**;** KT D 3; 6; 12; 15; 19; 23; 24; 27; 29; KT G 9; KT K 4; BK D 4; 6; 7; 11; 13; 16; 19; 20; 23; 28; 29; 30; 32; 33; 34; 36; BK K 7; 10; T 3; 6; 40; 47; 48; 49; 55; 61; ġU D 5; KÇ 1; 7; 12; 27; Tes D 5; Tar. B 3; Ön. A. b 1; Ba. I 1; E11 b; E11 d 1; KK 5; E28 b 1; E28 c 1; E28I c 2; E28I B 2; E13 b 1; E13II 3; E17III 1; E22I 1; Aç. a 4; E30 b 1; E30 c 1; E30I 2; E30II a 1; E30II b 4; E30II b 6; E10 7; E10 11)	**üçün, uçun, içün, için:** "Ġçin" (BAG)
üçünç[443]**:** "Üçüncü, üçüncü olarak" (KT K 6; KT D 33; Ç 1)	**üçinci, üçüncü:** "Üçüncü" (BGA)
üküÇ[444]**:** "Çok, çok fazla" (KT G 6; 7; 10; KT D 16; 29; BK K 5; 6; 7; BK D 14; 24; 31; T 7; 39; 41; ġU D 4; O 7; E138 6)	**öğüÇ:** "Çok" (BGA, DGA)
ülüg[445]**:** "Bölüm, bölük; Çanas, talih, kader" (KT D 29; BK D 23; T 4; KÇ 23)	**ülü:** "Düğünde gönderilen çerez, armağan; sadaka; pay, kısmet" (BAG)
ürk-[446]**:** "Ürkmek, korkmak" (ġU G 7)	**ürk-:** "Yıkılmak, çökmek, ürkmek, korkmak" (BAG)
üz-[447]**:** "Kırmak, koparmak" (T 13; T 14)	**üz-:** "Koparmak, ayırmak; kopacak duruma getirmek" (BAG)
yabız[448]**:** "Kötü, fena" (BK D 21; BK D 32; KT D 26; O 7)	**yavız, yavuz:** "Ġyi, güzel, iyi huylu; sert, keskin" (BAG)
yablak[449]**:** "Kötü, fena; kötülük" (BK D 6;	**yablak, yavlak:** "Korkak; uğursuz;

[437] Talat Tekin, age, 2006, s. 183.
[438] Arpad Berta, age, 2010, s. 215.
[439] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 620a.
[440] Talat Tekin, age, 1994, s. 69.
[441] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Talat Tekin, age, 2006, s. 182.
[442] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Talat Tekin, age, 2006, s. 182.
[443] Talat Tekin, age, 2006, s. 183.
[444] Talat Tekin, age, 1994, s. 69; Talat Tekin, age, 2006, s. 183.
[445] Talat Tekin, age, 2006, s. 183; Arpad Berta, age, 2010, s. 28.
[446] Erhan Aydın, age, 2011, s. 106.
[447] Talat Tekin, age, 1994, s. 70.
[448] Talat Tekin, age, 2006, s. 183.

19; 20; 21; 30; BK K 5; KT D 5; 23; 26; 39; KT G 7; KT K 7; 11; ġU D 5; ġU K 11; Tar. G 3)	alıĢılmamıĢ" (BGA)
yabrıt-[450]**:** "Yıpratmak, zayıflatmak; bozguna uğratmak" (BK D 31)	**yıbrat-, yıprat-:** "Dövmek, dayak atmak; yırtmak, koparmak" (BAG)
yadag[451]**:** "Yaya, piyade" (BK G 1; BK D 32; KT D 28; KT D 32; T 4; T 25; ġU G 9)	**yayak, yayah, yaya:** "Yaya, binitsiz; piyade; yaya" (BAG)
yagı[452]**:** "DüĢman" (KT D 2; 9; 10; 12; 14; 15; 34; 39; KT K 1; 2; 4; 8; BK D 3; 9; 11; 12; 13; 26; 29; 30; T 8; 19; 20; 53; 54; ġU D 6; 7; ġU G 6; O 5; 6; 10; KÇ 23; Tar. B 4; E17II 1; E30II a 3; E27 b 2; E25 a 1; E25 c 3; E28 c 2)	**yagı, yağı:** "DüĢman" (BAG)
yagız[453]**:** "Yağız, siyaha yakın bir renk; bir çeĢit at rengi" (KT D 1; KT K 5; 8; Tar. D 4; Tar. B 3)	**yagız, yāz:** "Esmer, kara renkli; yiğit" (BAG)
yaguk[454]**:** "Yakın" (KT G 7; 13; BK K 5)	**yavuk, yavuğ:** "Yakın, niĢanlı" (DGA)
yaka[455]**:** "Sınır" (ġU D 8; ġU G 2)	**yaka, yaha:** "Yan, yön; semt; sırt, bayır; yaka, kenar" (BAG)
yalabaç[456]**:** "Elçi" (BK D 39; E28I c 2; E30 c 2)	**yalvaç:** "Peygamber" (BGA)
yalıŋ[457]**:** "Yalın, çıplak" (KT D 28; 29; BK D 23)	**yalın:** "Çıplak" (BAG)
yalma[458]**:** "Giyim; kaftan; zırh" (KT D 33)	**yelme:** "Eteklik" (BGA)
yalŋus[459]**:** "Yalnız, tek baĢına" (KÇ 23; E13V 1)	**yalnuz, yalınıs, yalınız, yalıŋız, yaluŋuz, yalanuz, yannuz, yanız, yalaguz:** "Yalnız" (BAG)
yama-[460]**:** "Katılmak, eklenmek" (Tar. D 6)	**yama-:** "Yama yapmak, eklemek; üstüne yıkmak" (BGA, DGA)
yan[461]**:** ***krş. yen*** "Yan, taraf; -den doğru" (T 11; 26; 33; ġU G 1)	**yan, yen:** "Yan, taraf; arkadaĢ" (BAG)
yana[462]**:** "Tekrar, yeniden" (KT D 10; 21; 38; 40; BK D 9; T 2; KÇ 19; ġU G 2; 7; 10; ġU K 7; ġU D 5; 7; 8; ġU B 1; 3; Tar. D 4;	**yene, gene, gine:** "Yine; tekrar" (BAG)

[449] Talat Tekin, age, 2006, s. 183.
[450] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[451] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[452] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[453] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[454] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[455] Arpad Berta, age, 2010, s. 281; Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[456] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[457] Talat Tekin, age, 2006, s. 184.
[458] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[459] Arpad Berta, age, 2010, s. 28.
[460] Arpad Berta, age, 2010, s. 243.
[461] Talat Tekin, age, 1994, s. 70; Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[462] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.

Tar. D 8)	
yaŋıl-[463]**:** "Yanılmak, hata yapmak" (KT G 6; 10; 11; KT D 19; 20; 23; BK K 4; 8; BK D 16; 19; T 26; ġU B 5; O 11)	**yaŋıl-, yaŋal-:** "Yanılmak, aldanmak" (BAG)
yany-[464]**:** "Yaymak, dağıtmak, bozguna uğratmak" (KT D 23; 34; BK D 19; T 16; 41; O 1)	**yay-:** "Dağıtmak" (BGA, KGA)
yap-[465]**:** "Yapmak, inÇaetmek" (ġU B 5)	**yap-:** "Yapmak, etmek; inÇaetmek" (BAG)
yara-[466]**:** "Yaramak, uygun olmak" (T 23; ġU D 10; E138 6)	**yara-:** "Fayda sağlamak, yaramak" (BGA)
yarak+lıg[467]**:** "Silah, teçhizat, donanım" (KT D 23; 32; BK D 19)	**yarak, yarah:** "Gerekli araçlar; silah" (DGA, KGA)
yarat-[468]**:** "Yapmak; Tanrı'nın yaratması; düzenlemek" (KT K 13; KT D 13; 19; 20; BK G 13; BK K 9; BK D 1; 12; 17)	**yarat-, yaret-:** "Yaratmak" (BGA)
yarlıka-[469]**:** "Buyurmak, esirgemek, ihsan etmek" (KT G; KT D 15; 29; BK K 7; 9; 10; BK D 13; 14; 23; 33; 34; T 16; 40; 53; O 6; Tar. B 3; Tar. K 6)	**yarlığa-, yargıla-, yarılga-:** "BağıÇlamak, korumak" (BAG)
yaruk[470]**:** "Aydınlık, ıÇık; Ay ıÇığı" (ġU D 1)	**yarık:** "Ay ıÇığı" (BGA)
yası[471]**:** "Yassı" (ġU D 9; Tar. B 3)	**yassı, yassi, yassu, yasdı:** "Yassı, basık" (BAG)
yaÇ(I)[472]**:** "GözyaÇı" (KT K 11)	**yaÇ:** "GözyaÇı" (BAG)
yaÇ(II)[473]**:** "YaÇ,ömür" (BK D 14; 15; 24; 25; 26; 28; 29; 31; 38; BK G 2; BK G 7; KT K 1; KT D 31; 32; 35; KT KD)	**yaÇ, yaÇ yaÇa:** "YaÇ, ömür, yıl; ömür geçirmek" (BAG)
yaÇ(III)[474]**:** "Taze, genç" (E28 b 3)	**yaÇ:** "Taze" (DGA)
yaÇa-[475]**:** "YaÇamak" (KT K 2; KÇ 3)	**yaÇa-, yaÇağ-:** "YaÇamak, hayatını devam ettirmek, ömür geçirmek" (BAG)
yaÇıl[476]**:** "YeÇil" (KT D 17; BK D 15)	**yaÇıl, yeÇil:** "YeÇil; koyu al (at rengi için); yeÇil baÇıl ördek" (BAG)
yat-[477]**:** "Yatmak, uzanmak" (KT D 24; KT K 9; BK D 20; T 19)	**yat-, yā-:** "Yatmak, uyumak" (BAG)

[463] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[464] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[465] Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[466] Talat Tekin, age, 1994, s. 70; Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[467] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[468] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[469] Talat Tekin, age, 2006, s. 185.
[470] Hatice ġirin User, age, 2009, s. 216.
[471] Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[472] Talat Tekin, age, 2006, s. 186.
[473] Talat Tekin, age, 2006, s. 186.
[474] Drevnetyurkskiy Slovar', 1969, s. 245b.
[475] Talat Tekin, age, 2006, s. 186; Arpad Berta, age, 2010, s. 23.
[476] Talat Tekin, age, 2006, s. 186.
[477] Talat Tekin, age, 2006, s. 186.

yay[478]**:** "Yaz mevsimi" (BK B 3; BK D 39; ġU D 8)	**yay:** "Yaz" (BAG)
yayla-[479]**:** "Yazı geçirmek, bir yerde yaylamak" (ġU D 8; 9; ġU G 2; ġU B 3; Tes G 2; Tar. B 2)	**yayla-:** "Yaylaya çıkmak; otlatmak" (BGA)
yaylag[480]**:** "Yayla" (Tar. B 5)	**yaylak, yaylah, yayla:** "Yayla, otlak" (BAG)
yaz[481]**:** "Ġlkbahar" (BK G 2; BK D 31; KT K 8)	**yaz:** "Ġlkbahar; yaz" (BAG)
yazı[482]**:** "Ova, düzlük" (BK D 15; BK K 5; KT G 3; KT G 6; KT D 17; T 33; 36; E 31; Ta. II 2; Ta. II 4)	**yazı, yazu, yazi:** "Düzlük, ova; yer, toprak; yayla" (BAG)
yazuk+lıg[483]**:** "Suçlu, kabahatli" (BK D 36)	**yazuk, yazuh, yazık, yazıh, yazık:** "Yazık, günah, üzüntü" (BAG)
yazukla-[484]**:** "Hata yapmak, suç işlemek" (BK D 36)	**yazıkla-, yazıhla-:** "Acımak, üzülmek" (DGA, KGA)
ye-[485]**: *krş. yi-*** "Yemek" (T 8)	**ye-, yi-:** "Yemek; rüşvet almak" (BAG)
yeg[486]**: *krş. yig*** "Daha iyi, yeğ" (BK G 10; T 23; T 37)	**yeg, yek, yey, yığ:** "Daha iyi, yeğ" (BAG)
yegen[487]**: *krş. yigen*** "Yeğen; bir unvan niteleyicisi" (KT D 33; Ç 2; ġU B 8; Su. 8)	**yegen, yegin, yeğin, yigen:** "Yeğen" (BAG)
yegirmi[488]**: *krş. yigirmi*** "Yirmi (20)" (KT D 11; 18; 28; BK D 10; 13; 15; 23; 24; BK G 9; ġU G 11)	**yigirmi, igirmi, yirmi, yimi:** "Yirmi (20)" (BAG)
yel-[489]**:** "Atı dörtnala koşturmak; hızla koşmak" (T 26; T 27)	**yel-, yil- "**Bir için, bir şeyin, birinin peşinde koşmak, koşturmak; çabuk yürümek" (BAG)
yeltür-[490]**:** "At koşturmak; akın ettirmek" (T 54)	**yeldir-, yildir-:** "Koşturmak; bir için, bir şeyin, birinin peşinde koşmak, koşturmak; izlemek; hızlı çalışmak, çalıştırmak" (BAG)
yen[491]**: *krş. yan*** "Yan, taraf; -den doğru" (T 11; O 5)	**yan, yen:** "Yan, taraf; arkadaş"(BAG)
yer[492]**: *krş. yir* "**Yer, toprak; ülke, memleket" (BK D 15; 18; 20; 29; 35; 36; 40; BK K 3; 6; KT G 8; 13; T 3; 11; 17; 26;	**yer, yir:** "Yer, arazi, bahçe; sıra; memleket; tarla; yatak" (BAG)

[478] Talat Tekin, age, 2006, s. 186.
[479] Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[480] Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[481] Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[482] Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[483] Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[484] Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[485] Talat Tekin, age, 1994, s. 71.
[486] Talat Tekin, age, 1994, s. 71; Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[487] Erhan Aydın, age, 2011, s. 107.
[488] Talat Tekin, age, 2006, s. 187.
[489] Talat Tekin, age, 1994, s. 70.
[490] Talat Tekin, age, 1994, s. 70.
[491] Talat Tekin, age, 1994, s. 71.
[492] Talat Tekin, age, 2006, s. 187; Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.

38; 47; 56; 60; ğU G 6; 9; ğU B 7; ğU D 2; 11; 12; KÇ 13; Tar. D 4; Tar. B 3; E34; Ba. III 3; E11 c 1; E28 a 1; Aç. b 3; KK 6)	
yerle-[493]**:** "YerleÇmek, yerleÇtirmek" (KK 5; E28 c 1)	**yerle-, yerlen-:** "YerleÇmek" (BGA)
yet- (I)[494]**:** "Yedeklemek; atı yedekte götürmek" (T 25)	**yet-, yed-:** "Bir kimseyi elinden tutup götürmek; bir hayvanı yedeğe alıp çekmek" (BAG)
yet- (II)[495]**:** "UlaÇmak, eriÇmek" (ğU D 1; 3; ğU G 8)	**yet-:** "UlaÇmak, eriÇmek, varmak" (BAG)
yeti[496]**:** ***krş. yiti*** "Yedi (7)" (BK G 1; BK D 10; 11; 24; 26; KT KD; KT D 13; 15; T 4; 49; 51; O 5; KÇ 16; 18; E11 d 2; E41 a 2; Ç 1)	**yedi, yeddi, yidi:** "Yedi (7)" (BAG)
yetmiÇ[497]**:** "YetmiÇ(70)" (KT D 12; BK D 11; E41 b 4; Tes K 5; Tar. D 4)	**yetmiÇ, yitmiÇ, yedmiÇ:** "YetmiÇ (70)" (BAG)
yıg-[498]**:** "Yığmak, derleyip toplamak; siyasî birliği sağlamak" (T 43; O 1; O 9)	**yığ-, yıv-, yī-:** "Toplamak, yığmak" (BAG)
yıl[499]**:** "Yıl, sene" (KT D 8; 36; KT K 4; KT KD; BK G 9; 10; BK D 27; 30; ğU D 7; 8; 9; ğU K 3; 4; 9; 10; 11; 12; ğU B 2; 4; O 12; O Ek Yazıt 3-7; Tar. B 1; Tar. B 2; Tar. D 1; 3; 4; 5; 9; Tar. G 1; 2; 3; 4; 5; Tes B 4; Tes K 2; Tes K 5; HT II 1; HT VII 1; HT X 1; HT X 3; E10 4; Ön. A. b 2)	**yıl:** "Yıl, sene" (BGA, DGA)
yılan[500]**:** "Yılan; bir yıl adı" (Tar. D 5; Tar. B 2; HT VII 1)	**yılan, yılaŋ, ılan, ilan:** "Yılan" (BAG)
yılkı[501]**:** "Hayvan sürüsü; at sürüsü" (BK D 24; 38; 39; KT GB; ğU D 2; 3; KÇ 25; Su. 5; E11 b; E41 b 2; E10 2; Aç. b 3)	**yılkı, yılgı, yılhı, ılkı, ılgı:** "At sürüsü; çekingen, ürkek, yabanıl; eÇek, koyun ve keçi sürüsü" (BAG)
yılla-[502]**:** "Bir yıl boyunca aynı bölgede konaklamak" (Tar. G 2)	**yılla-:** "Çok beklemek, bir yerde çok kalmak, iÇiuzatmak; üstünden yıl geçmek" (BAG)
yıllık[503]**:** "Yıllık" (ğU D 9; Tar. B 2)	**yıllık:** "Yıllık; senelik ücret" (BGA)
yımÇak[504]**:** "YumuÇak" (KT G 5; 6; BK K 4; 5)	**yumÇak, yumÇag, yümüÇak:** "YumuÇak; geçimli, uysal, uslu" (BGA)

[493] Drevnetyurkskiy Slovar", 1969, s. 258b.
[494] Talat Tekin, age, 1994, s. 71.
[495] Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[496] Talat Tekin, age, 1994, s. 71; Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[497] Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[498] Arpad Berta, age, 2010, s. 212.
[499] Talat Tekin, age, 2006, s. 188; Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[500] Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[501] Talat Tekin, age, 2006, s. 188; Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[502] Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[503] Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[504] Talat Tekin, age, 2006, s. 189.

yıpar[505]**:** "Kokulu maddeler, tütsü" (BK G 11)	**yıpar, yipar, ipar:** "Güzel koku; yüksek dağların kar tutmayan yerlerinde yetiçen bir çeşit dikenli otun, kurusa bile kokusu uzun zaman gitmeyen sarımtırak çiçekleri, misk, amber" (BGA)
yi-[506]**: *krş. ye-*** "Yemek" (T 8)	**yi-, ye-:** "Yiyecek yemek; rüşvet almak" (BAG)
yig[507]**: *krş. yeg*** "Daha iyi, yeğ" (KT G 4; BK K 3; KT D 29)	**yeg, yek, yey, yığ:** "Daha iyi, yeğ" (BAG)
yigen[508]**: *krş. yegen.*** "Yeğen; bir unvan niteleyicisi" (KÇ 21; KÇ 26; ğU B 8)	**yegen, yegin, yeğin, yigen:** "Yeğen" (BAG)
yigirmi[509]**: *krş. yegirmi*** "Yirmi" (KT GD; T 49)	**yigirmi, igirmi, yirmi, yimi:** "Yirmi (20)" (BAG)
yinçge[510]**:** "İnce" (T 13)	**ince:** "İnce; ince ve uzun boylu kimse" (BAG)
yinçü[511]**:** "İnci" (KT D 39; KT G 3; BK K 3; T 44; KÇ 16)	**incü, inci:** "İnci" (DGA, KGA)
yir[512]**: *krş. yer*** "Yer, toprak; ülke, memleket" (KT D 10; 19; 20; 22; 24; 34; KT G 4; 8; 9; KT K 4; BK D 10; 17; 22; BK K 3; 7; T 24; Su. 1)	**yer, yir:** "Yer, arazi, bahçe; sıra; memleket; tarla; yatak" (BAG)
yit-[513]**:** "Kaybolmak, yitmek, yok olmak" (KT D 27; 28; BK D 22; O 1; 3; ğU D 5)	**yit-:** "Kaybolmak" (BAG)
yiti[514]**: *krş. yeti*** "Yedi (7)" (KT K 1; KT D 11; 30; BK G 10; BK GD; BK D 13; Su. 6)	**yidi, yeddi, yedi:** "Yedi (7)" (BAG)
yitür-[515]**:** "Kaybetmek, yitirmek" (KT D 7; BK D 7)	**yitür-, yitir-, yütür-, itir-:** "Kaybetmek, yitirmek" (BAG)
yog[516]**:** "Cenaze töreni" (BK G 10; 11; BK D 31; KT KD; KT K 7; O 12; İn. A. b 1)	**yuğ:** "Ölü için yapılan geleneksel toplantı, ağıt" (BGA)
yogla-[517]**:** "Cenaze töreni yaptırmak" (KT D 4; BK D 5; KÇ 27)	**yūla-:** "Yas etmek" (BGA)
yogun[518]**:** "Yoğun, kalın" (BK G 15; T 14)	**yoğun, yoğın, yovun:** "Yoğun; kaba, kalın, iri; ağır; sağlam" (BAG)
yogur-[519]**:** "Yoğurmak; ırmak vb. geçmek" (BK GD; T 15)	**yogur-, yoğır-, yugır-, yugur-, yuvur-:** "Yoğurmak" (BAG)

[505] Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[506] Talat Tekin, age, 1994, s. 71.
[507] Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[508] Arpad Berta, age, 2010, s. 28; Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[509] Talat Tekin, age, 1994, s. 71; Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[510] Talat Tekin, age, 1994, s. 71.
[511] Talat Tekin, age, 2006, s. 188.
[512] Talat Tekin, age, 1994, s. 72; Talat Tekin, age, 2006, s. 189.
[513] Talat Tekin, age, 2006, s. 190; Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[514] Talat Tekin, age, 2006, s. 190.
[515] Talat Tekin, age, 2006, s. 190.
[516] Talat Tekin, age, 2006, s. 190.
[517] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[518] Talat Tekin, age, 1994, s. 72; Talat Tekin, age, 2006, s. 190.
[519] Talat Tekin, age, 1994, s. 72; Talat Tekin, age, 2006, s. 190.

yok[520]**:** "Yok; aç, sefil, yoksul" (KT D 11; 25; 32; 34; 39; KT G 3; 4; 8; 10; KT K 10; BK D 22; 25; 28; 33; 36; 40; BK G 4; 9; BK K 2; 7; T 3; 11; 18; 21; 31; 47; 55; 59; 60; ġU K 10; ġU D 2; ġU B 2; 4; O 1; 3; KÇ 3; 8; Tar. B 4; Tar. D 8; E10 2; E10 5)	**yok, yoh, yog, yo:** "Yok, hayır; gariban" (BAG)
yokaru[521]**:** "Yukarı" (T 25)	**yokarı, yoharı, yuharı, yukari, yoharu, yuhari:** "Yukarı, yukarıya" (BAG)
yol[522]**:** "Yol" (KT K 9; T 16; 23; 24; 35; HT V 1)	**yol, yul:** "Yol" (BAG)
yolagçı[523]**:** "Öncü, kılavuz, rehber" (BK GD)	**yolakçı:** "Gezgin; yolcu" (BGA)
yolı[524]**:** "Kez, kere, defa" (BK D 13; 28; 30; KT K 4; KT D 15)	**yol:** "Kez, defa" (BAG)
yorı-[525]**:** "Yürümek; düşmana karşı yürümek, akın etmek" (BK K 7; BK D 27; 37; KT D 12; 35; 37; 40; KT G 9; T 10; 11; 23; 24; 29; 35; 61; ġU D 4; 5; 6; 7; 8; ġU G 3; 6; 7; ġU B 1; ġU K 6; 7; 9; O 5; 11; Tar. D 6; Tar. D 9; Tar. G 1; Tar. G 2; HT X 4)	**yorı-, yöri-, yörü-:** "Yürümek" (BAG)
yorıt-[526]**:** "Yürütmek; düşmana karşı asker yürütmek" (KT G 4; 6; BK G 5; BK K 4; T 25; 35)	**yörüt-, yürüt-:** "Götürmek, yürütmek; kovmak; yapmak, yerine getirmek; akıtmak" (BGA, DGA)
yubul-[527]**:** "Yuvarlanmak" (T 26)	**yuval-:** "Yuvarlanmak" (BGA)
yumuş[528]**:** "Emir; görev" (ġa. III 1)	**yumuş, yümüş:** "Üş, hizmet buyruğu" (BAG)
yunt[529]**:** "At" (ġU B 9; ġU Kenarda a)	**yunt, yund, yont:** "At, beygir; damızlık erkek; başboş hayvan" (BAG)
yurt[530]**:** "Yurt, konaklama yeri, merkez" (KT K 9; T 19)	**yurt:** "Yörüklerin yazın ya da kışın oturdukları yer; ev bark; toplu yerleşme yeri; yayla evinin çevresi" (BAG)
yuyka[531]**:** "Yufka, ince" (T 13)	**yufka, yufga, yufha, yuga, yuka, yuha:** "İnce açılmış hamurdan yapılan sac ekmeği, börek vb. için açılan ince hamur; pide; zayıf, ince, dayanıksız, hafif; ince, sığ" (BAG)
yügür-[532]**:** "Koşmak; akmak" (KT D 24; BK D 20)	**yügür-, yüğür-, yüyür-:** "Koşmak" (DGA)

[520] Talat Tekin, age, 2006, s. 190.
[521] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[522] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[523] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[524] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[525] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[526] Talat Tekin, age, 1994, s. 72; Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[527] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[528] Doğan Aksan, age, 2000, s. 63.
[529] Erhan Aydın, age, 2011, s. 108.
[530] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.
[531] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[532] Talat Tekin, age, 2006, s. 191.

yügürt-[533]**:** "Koşturmak, akıtmak; akın ettirmek" (T 52; 54)	**yüğürt-:** "Koşmak" (BGA)
yük[534]**:** "Yük" (E28 c 3)	**yük, yuk, yüg, ük:** "Yük; hayvana yükletilen eşya" (BAG)
yükün-[535]**:** "Saygı göstermek; boyun eğmek" (T 28; T 43; T 46; Ön. A. a 2)	**yükün-:** "Umarsız kabul etmek, başeğmek; öykünmek, yüksünmek" (BGA)
yürek[536]**:** "Yürek, kalp" (E43 II 1)	**yürek, yurek, ürek, üreh** "Yürek; karın, mide, bağırsak" (BAG)
yüz (I)[537]**:** "Yüz, çehre" (KT D 33)	**yüz, yuz, üz:** "Yüz, çehre; satıh; surat" (BAG)
yüz (II)[538]**:** "Yüz (100)" (BK D 11; 37; BK G 11; KT D 33; T 4; ÿU K 3; ÿU G 9; Tar. D 1; Tar. K 1; Tar. K 2; Tes K 2; HT III 1; Aç. c 1; E10 11)	**yüz, üz:** "Yüz (100)" (BAG)
yüz-[539]**:** "Yüzmek" (BK D 30)	**yüz-, yuz-, üz-, uz-:** "Suda yüzmek" (BAG)

Sonuç

Yazıtlardan tespit edebildiğimiz 1291 sözcüğün 536'sı Türkiye Türkçesi ağızlarında varlığını sürdürmektedir. Bu durumda göz önünde bulundurduğumuz bengü taşlardaki 1291 sözcükten % 41,4'ü bugünkü ağızlarında çeşitli biçimlerle yaşamaktadır. Türkiye Türkçesi ağızlarında karşılaştığımız bu 536 sözcükten 36'sında anlam değişmesi (% 7); 72'sinde hem ses hem de anlam değişmesi (% 13); 124'ü ise herhangi bir ses ve anlam değişmesine uğramadan (% 23) ağızlara kadar ulaşmıştır.

Ortak söz varlığı içinde tespit edilen 536 sözcükten 309'u (% 57) yalnızca ses değişmelerine uğrayarak Türkiye Türkçesi ağızlarına kadar gelebilmiştir. Söz varlığı içinde çok yüksek bir oranla yer alan bu istatistiği oluşturan ses değişimlerinin % 83 oranında sistematik ses değişimleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu sistematik ses değişimlerinin % 54'ünü ünsüz ötümlüleşmeleri oluşturmaktadır. Ünsüz ötümlüleşmelerinin 65'i (% 21,5) kelime başında ve içinde k-/ -k- > g-/ -g- değişmesi; 52'si (% 17) kelime içinde ve sonunda -g-/ -g > -ğ-/ -ğ değişmesi; 34'ü (% 11) kelime başında ve içinde t-/ -t- > d-/ -d- değişmesi ve 14'ü yani (% 5) kelime içinde ve sonunda -ç-/ -ç > -c-/ -c değişmesi olarak gerçekleşmiştir. Ses değişimine uğrayan sözcüklerin 46'sında (% 15) kelime içinde ve sonunda -g-/ -g ünsüzünün düştüğü görülmektedir. Bununla beraber 23 sözcükte (% 7) b-/ -b-/ -b > v-/ -v-/ -v değişimi ve 21 sözcükte (% 7) de -d-/ -d > -y-/ -y değişimi olmuştur. Bunların yanında belirli bir sisteme bağlı olmayan ses olayları da görünmektedir. Bu durum, daha çok ünlü seslerin kullanımı için geçerli görünmektedir. Bütün bu istatistiksel veriler, bengü taşlar ile Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılan kelimelerin belli ses değişimleri göz önünde bulundurularak ilişkilendirilebileceğini göstermektedir.

Bengü taşların söz varlığını ele alırken tespit edilen ikili ve bazen de üçlü yazımların birçoğu Türkiye Türkçesi ağızlarında da korunmuştur. Bu ikili yazımlardan e-i meselesinin ağırlık

[533] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[534] Hüseyin Namık Orkun, 1994, age, s. 899.
[535] Talat Tekin, age, 1994, s. 72.
[536] Drevnetyurkskiy Slovar', 1969, s. 286b.
[537] Talat Tekin, age, 2006, s. 192.
[538] Talat Tekin, age, 2006, s. 192.
[539] Talat Tekin, age, 2006, s. 192.

kazanması ise hâlâ tartışılan kapalı e ünlüsünün Türkçenin bilinen ilk örneklerinde dahi var olduğunu göstermektedir.

Bengü taşlarda tespit edilen ikili ve üçlü yazımlar sadece e-i meselesi ile ilgili değildir. Bunun dışında aynı metinlerde b-/m-, -g/-k ve -g/-g- > ∅ ile farklı seslerle yazılan kelimeler de mevcuttur. Bu ikili bazen de üçlü yazımlar bengü taşların yazıldığı çağda da Türkçenin çeşitli ağızlarla konuşulduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Mevcut 536 sözcükten anlam değişmesine uğrayan 108 (% 20) sözcüğün genel olarak yazıtlarda siyasî, askerî ve dinî kavramları ifade etmeleri dikkat çekicidir. Meydana gelen bu anlam değişmelerinde bazı siyasî ve sosyal değişimlerin etkisi olduğu açıktır. Örneğin *bas-* fiili bengü taşlarda "baskın yapmak, düşmanları ele geçirmek" gibi anlamları karşılarken; aynı fiil Türkiye Türkçesi ağızlarında yazıtlardaki anlamını büyük ölçüde yitirerek "herhangi bir şeyin üzerine basmak, baskı yapmak" anlamında kullanılmaktadır. Aynı durum *baz, bişük, bulga-, eb, egir-* gibi kelimelerin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki karşılıklarında da görülmüştür.

Bengü taşlardan tespit edilen 1291 sözcükten 536 tanesinin (% 41,4) Türkiye Türkçesi ağızlarında çeşitli biçimlerle varlığını sürdürmesi, Türkçenin iki ayrı dönemi arasındaki yüzlerce yıla rağmen dilsel devamlılığın anlam ve biçim temelinde ortaya konması bakımından çok önemlidir. Elde edilen bilgilere göre iki dönem arasındaki sözcük bağlantısı neredeyse yarı yarıyadır.

Ortak söz varlığı içindeki 536 kelimeden 336'sı (% 62,6) isim, 167'si (% 31,1) fiil ve 33'ü (% 6,1) edattır. Karşılaştırmaya alınan sözcüklerin çok büyük bir kısmının isim olması, eski Türklerle bugünkü Anadolu Türklerinin yaşam şekillerindeki değişimin göstergesi olarak algılanabilir. Konar-göçer yaşam tarzında daha çok fiiller hâkimken, yerleşik kültürde isim ağırlık kazanmış gibi görünmektedir. Bu durum sosyal yapının dile etkisini açıkça göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

NOT: Bengü taşların kısaltmalarının belirlenmesinde Hüseyin Namık Orkun'un *Eski Türk Yazıtları* adlı eseri, 1969'da yayımlanan *Drevnetyurksiy' Slovar*'ın ön sözünde numaralandırılmış Yenisey yazıtlarıyla ilgili bölüm ve Osman Fikri Sertkaya'nın "Göktürk (Runik) Harfli Yazıtların Envanter, Alfabe ve Bibliyografya Problemleri Üzerine" adlı makalesi göz önünde bulundurulmuştur. Türkiye Türkçesi ağızlarının bölgelere ayrılmasında ise Leyla Karahan'ın *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması* adlı çalışması esas alınmıştır.

KISALTMALAR

Aç.: Açura Yazıtları

B: Batı Yüzü

BAG: Bütün Ağız Grupları

BGA: Batı Grubu Ağızları

BK: Bilge Kağan Yazıtı

Ç: Çoyr Yazıtı

DGA: Doğu Grubu Ağızları

E 2: Uyug Arhan Yazıtı

E 3: Uyug Turan Yazıtı

E5: Barlık I Yazıtı

E6: Barlık II Yazıtı

E7: Barlık III Yazıtı

E8: Barlık IV Yazıtı

E9: Ulu Kem Karasu Yazıtı

E10: Elegest Yazıtı

E11: Begre Yazıtı

E13: Çakul I

E17: Çakul V

E22: Çakul X

E25: OznaçennayaYazıtı

E27: Oya Yazıtı

E28: Altın Köl I

E29: Altın Köl II

E30: Uybat I

E34: Uybat V

E36: Tuba II

E37: Tuba III

E38: Ak-Yüs Yazıtı

E40: TaÇeba Yazıtı

E41: Kemçik Cırgak Yazıtı

E43: Kızıl Çıraa Yazıtı

E45: Köjeelig-Hovu Yazıtı

E59: Herbis-Baarı Yazıtı

E138: Kara-Yüs Yazıtı

E152: ġançi III Yazıtı

GB: Güneybatı Yüzü

GD: Güneydoğu Yüzü

Gür.: Gürbelcin Uul Yazıtı

HT: Hoytu Tamir Yazıtları

Ġhe A.: Ġhe-AÇete Yazıtı

KGA: Kuzeydoğu Grubu Ağızları

KÇ: Köl Çor Yazıtı

KK: Kemçik KayabaGıYazıtı

O: Ongin Yazıtı

Su.: Suci Yazıtı

ğU: ğine Usu Yazıtı

T: Tonyukuk Yazıtı

Ta.: Talas Yazıtları

Tar.: Taryat Yazıtı

Tes: Tes Yazıtı

UK: Ulu Kem Yazıtı

UKK: Ulı Kulı Kem Yazıtı

KAYNAKÇA

AÇIKGÖZ H. (1996). "Bilge Kağan Yazıtının Doğu Yüzünün Çk Satırında *iki ediz kerekülüg* mü Yoksa *kidiz kerekülüg* "Keçe Çadırlı" Mı Okunmalı?", **TDAY Belleten,** s.1-10.

ADAMOVÇ Milan (2004). "Otça borça", (çev.: Erhan Aydın), **Türk Dili,** S.633, s.261-264.

AKSAN Doğan (1983). "Köktürkçenin Söz Varlığı Üzerine", **TDAY Belleten**, s.17-21.

AKSAN Doğan (2000). **En Eski Türkçenin Çzlerinde-Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözcükbilim, Anlambilim ve Biçembilim Çncelemelerinin Aydınlattığı Gerçekler**, Çstanbul: Simurg Yayınları.

AKSOY Ömer Asım (2009). **Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler**, Ankara: TDK Yayınları. Ankara.

ALYILMAZ Cengiz (2001). "Bilge Tonyukuk Yazıtları Üzerine Birkaç Düzeltme", **TDAY Belleten,** s.11-18.

ATA Aysu (2000). "Derleme Sözlüğü"nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler I", **Türkoloji Dergisi**, C.13, S.1, s.67-97.

ATA Aysu (2002). "Derleme Sözlüğü"nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler II", **Türkoloji Dergisi**, C.15, S.1, s.5-17.

AYDIN Erhan (2007). **ğine Usu Yazıtı,** Çorum: Karam Yayınları.

AYDIN Erhan (2008). **Türk Runik Kaynakçası,** Çorum: Karam Yayınları.

AYDIN Erhan (2009). "S.Gerard Clauson"un Etimolojik Sözlüğünde Yenisey Yazıtlarıyla Çlgili Veriler", **Turkish Studies,** Volume 4/4, s.93-118.

AYDIN Erhan (2011). **Uygur Kağanlığı Yazıtları,** Konya: Kömen Yayınları.

BARUTÇU-ÖZÖNDER Sema (2006). "Çöyr Yazıtı", **Modern Türklük AraŞtırmaları Dergisi,** S.3, s.108-124.

BERTA Arpad (2010). **Sözlerimi Çyi Dinleyin…Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının KarŞılaŞtırmalı Yayını,** (çev.: Emine Yılmaz), Ankara: TDK Yayınları.

BOZ Erdoğan (2002). **Afyon Merkez Ağzı,** Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

BURAN Ahmet, ÇELHAN Nadir (2008). **Elazığ Yöresi Söz Varlığı,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1994a), **Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I**, Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1994b), **Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II**, Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1994c), **Kuzeydoğu Illerimiz Ağızlarından Toplamalar,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1994d), **Anadolu Ağızlarından Toplamalar,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1994e), **Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1995a), **Güneydoğu Illerimiz Ağızlarından Toplamalar,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1995b), **Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler,** Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1995c), **Doğu Illerimiz Ağızlarından Toplamalar,** Ankara: TDK Yayınları.

CLAUSON Sir Gerard (1972). **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish,** Oxford: Oxford University Press.

DEMİR Necati (2001). **Ordu İli ve Yöresi Ağızları**, Ankara: TDK Yayınları.

ERCİLASUN Ahmet Bican (2005). **Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi,** Ankara: Akçağ Yayınları.

ERDAL Marcel (1991). **Old Turkic Word Formation: A Functional Approach To The Lexicon, Volume I-II,** Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

ERDAL Marcel (2010). "Ongin Yazıtı", **Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21.Yüzyıl Konulu 3.Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu,** s.363-372.

EREN Hasan (1990). "Sırça Köşke I", **Türk Dili,** S.457-458, s.1-67.

EREN Hasan (1993). "Sırça Köşke III", **Türk Dili,** S.499, s.1-81.

EREN Hasan (1995). "Sırça Köşke IV", **Türk Dili**, s.27-62.

ERGİN Muharrem (2005). **Orhun Abideleri,** İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

GABAIN Annemarie von (2004). **Eski Türkçenin Grameri,** Çev.: Mehmet Akalın, Ankara: TDK Yayınları.

GEMALMAZ Efrasiyap (1995). **Erzurum İli Ağızları I-II-III,** Ankara: TDK Yayınları.

GÜLENSOY Tuncer, BURAN Ahmet (1992). **Tunceli Yöresi Ağızlarından Derlemeler,** İstanbul:, Boğaziçi Yayınları.

GÜLENSOY Tuncer (1995). **Türkçe Yer Adları Kılavuzu,** Ankara: TDK Yayınları.

GÜLENSOY Tuncer, ALKAYA Ercan (2003). **Türkiye Türkçesi Ağızları Bibliyografyası,** Ankara: Akçağ Yayınları.

GÜLSEVİN Gürer (2002). **Uşak Yöresi Ağızları**, Ankara: TDK Yayınları.

GÜNEN Ahmet (2000). **Kırşehir ve Yöresi Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

KALAY Emin (1998). **Edirne Yöresi Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ Zeynep (1994a). **Güney-Batı Anadolu Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ Zeynep (1994b). **Bartın ve Yöresi Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

KORMUŞIN Igor (1997). **Tyurkskie Eniseyskie Epitafii, Tekstı i Issledovaniya,** Moskva: Rossiskaya Akademiya Nauk.

MALOV Sergey (1951). **Pamyatniki Drevnetyurksoy Pis'mennosti,** Moskva: Izdatel'stvo Akademiy Nauk SSSR.

MALOV Sergey (1952). **Yeniseyskaya Pis'mennost' Tyurkov, tekstı i perevodi,** Moskva-Leningrad.

MERT Osman (2009). **Ötüken Uygur Dönemi Yazıtlarından Tes, Tariat, Şine Us,** Ankara: Belen Yayınları.

NADELYAEV V.M, NASILOV D.M, TENİŞEV E.R, ŞÇERBAK A.M. (1969). **Drevnetyurskiy Slovar'**, Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.

OLCAY Selahattin (1995b). **Doğu Trakya Yerli Ağzı,** Ankara: TDK Yayınları.

ORKUN Hüseyin Namık (1994). **Eski Türk Yazıtları,** Ankara: TDK Yayınları.

ÖZÇELİK Sadettin (1997). **Urfa Merkez Ağzı,** Ankara: TDK Yayınları.

ÖZÇELİK Sadettin, BOZ Erdoğan (2001). **Diyarbakır İli ÇüngüŞ ve ÇermiŞ Yöresi Ağzı,** Ankara: TDK Yayınları.

ÖZTÜRK Jale (2009). **Hatay Ağzı,** Hatay: Karahan Kitabevi.

RYBATZKİV. (1997). **Die Tonyukuk-Inscrift**, Szeged: Studia Uralo-Altaica.

SAĞIR Mukim (1995). **Erzincan ve Yöresi Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

SERTKAYA Osman Fikri, KARCAVBAY Sartkoja (2001). "Hoyto Tamir (Moğolistan)'dan Yeni Yazıtlar (Ön Neşir)", **TDAY Belleten,** s.313-346.

SERTKAYA Osman Fikri (1995). **Göktürk Tarihinin Meseleleri,** Ankara: TKAE Yayınları.

SERTKAYA Osman Fikri (1998). "Die Runen-Inschrift von Çoyr", **Festschrift für Klaus Röhrborn Anlässlich Seines 60. Geburtstag / 60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı,** s.349-361.

SERTKAYA Osman Fikri (2008). "Göktürk (Runik) Harfli Yazıtların Envanter, Alfabe ve Bibliyografya Problemleri Üzerine", **Dil Araştırmaları,** S.2, s.349-361.

TEKİN Talat (1957a). "Köktürk Yazıtlarındaki Deyimler Üzerine I", **Türk Dili,** C: VI, S.67, s.372-374.

TEKİN Talat (1957b). "Köktürk Yazıtlarındaki Deyimler Üzerine II", **Türk Dili,** C: VI, S.68, s.423-426.

TEKİN Talat (1995). "Elegest (Körtle Han) Yazıtı", **Türk Dilleri Araştırmaları: 5,** s.19-32.

TEKİN Talat (1997a). **Tunyukuk Yazıtı**, Ankara: Simurg Yayınları.

TEKİN Talat (1997b). "The First *Altınköl* Inscription", **Turkic Languages 1/2,** s.210-226.

TEKİN Talat (1998). "The Second Altınköl Inscription", **Türk Dilleri Araştırmaları: 8**, s.5-14.

TEKİN Talat (1999). "Hemçik-Çirgakı Yazıtı", **Türk Dilleri Araştırmaları: 9,** s. 5–15.

TEKİN Talat (2000). **Orhon Türkçesi Grameri,** Ankara: Sanat Kitabevi.

TEKİN Talat (2006). **Orhon Yazıtları,** Ankara: TDK Yayınları.

TEZCAN Semih (1976). "Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme", **TDAY Belleten**, s.173-181.

TRYJARSKI Edward (1995). "Asya ve Avrupa'daki Runik Yazıların Anonimliği, Farklılığı ve Yayılımı", çev.: Emine Gürsoy-Naskali, **TDAY Belleten,** s.43-49, 1995.

TURGUT Günay (2002). **Rize İli Ağızları,** Ankara: TDK Yayınları.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-VI (2006). Ankara: TDK Yayınları.

USER Hatice Şirin (2006). "Eski Türkçede Bazı Unvanların Yapısı Üzerine", **Bilig,** S.39, s.219-238.

USER Hatice Şirin (2010). **Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi,** Konya: Kömen Yayınları.

YILDIRIM Faruk (2006). **Adana ve Osmaniye İlleri Ağızları I-II**, Ankara: TDK Yayınları.

YILDIZ Osman (2002). **Isparta Merkez Ağzı,** Isparta: Fakülte Kitabevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.705-725 , TURKEY

KADÎMÎ'NİN KERBELÂ MERSİYELERİ

Mumine ÇAKIR[*]

ÖZET

Kerbelâ hadisesi, İslam Tarihi'nin önemli olaylarından birisidir. Bu hadise bütün Müslümanları derinden etkilemiştir. Kerbelâ'da Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in ve ailesinin şehit edilmesi edebiyata da konu olmuştur. Türk edebiyatında özellikle de Alevî-Bektaşî şiir geleneğinde birçok şair Kerbelâ hadisesini eserlerinde işlemişlerdir. Bu konuda manzum ve mensur birçok eser kaleme alınmıştır. Mersiyeler bu eserlerden birisidir. Mersiye ölen bir kişinin ardından duyulan üzüntüyü dile getiren bir şiir türüdür. Mersiye ile Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini ve duyulan üzüntüyü dile getiren şairlerden birisi bir Bektaşî babası olan Kadîmî'dir. Asıl ismi Ali Rıza Öge'dir. Kadîmî, hazırladığı Bektaşî Şairleri Antolojisi isimli eserinde kendisine ait 39 Kerbelâ mersiyesine yer vermiştir. Bu mersiyelerde Kerbelâ hadisesini oldukça dikkat çekici bir şekilde göz önünde canlandırmıştır. Bununla birlikte Kerbelâ'da Yezid'in ordusu tarafından şehit edilen Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiyi, yaşadığı üzüntüyü etkileyici bir dille kaleme almıştır. Genel olarak Kerbelâ mersiyelerinde karşılaştığımız Yezid'e ve ordusuna lanet etme Kadîmî'nin şiirlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Kadîmî hakkında kısaca bilgi verildikten sonra onun Kerbelâ mersiyeleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kadîmî, Kerbelâ, Mersiye, Hz. Hüseyin.

KARBALA DIRGES OF KADIMI

ABSTRACT

The incident of Karbala is one of the important events of Islam history. This incident affected the whole muslims deeply. Hazrat Hussein, the grandson of the Prophet Mohammed and son of Hazrat Ali, and his family's being martyrs has also been a subject to the literature. Many poets in Turkish literature especially in Alevi-Bektashi poem tradition focused on Karbala incidents in their works. Many works have been written on this topic in the form of verse and prose. Dirges are some of these works. Dirge is a kind of poem in which regret is expressed after the death of a person. One of the poets who expressed his regret with this kind of poem is a Bektashi Father, Kadimi Baba. His real name is Ali Riza Oge. Kadimi gave place to 39 Karbala Dirges of his own in his work Bektashi Poets Anthology. He revived the incident of Karbala remarkably in front of our eyes in these dirges. Within this context, he used an impressive language for his love and despair to Hazrat Hussein who was killed by the army of Yazid. The curse to Yazid

[*] Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl./ Çankırı El-mek: mcakir1915@hotmail.com

and his army which we face in Karbala dirges generally is also faced in the poems of Kadimi. In this study, we will examine the Karbala Dirges of Kadimi after giving a brief information about him.

Key Words: Kadimi, Karbala, Dirge, Hazrat Hussein.

Giriş

Ölüm, yaşayan bütün canlılar için kaçınılmaz bir sondur. İnsanoğlu bu sona her zaman hazırlıksız yakalanmış ve ayrılık hissi sebebiyle de ölüm karşısında hep üzüntü duymuştur. Ölen kişiden ayrı kalmak her zaman insana acı vermiştir. Tarih boyunca bu acı çeşitli şekillerde dile getirilmiş ve sagular, ağıtlar söylenmiştir. Ölenin arkasından dile getirilen; ölen kişiye karşı duyulan özlem, onun yaptığı iyilikler, bu dünyada bıraktığı izler gibi güzel duyguların yanında onun ölümüne sebep olan feleğe yapılan sitemler veya ölümden diğer insanlar sorumlu ise onlara karşı duyulan öfkeler, sitemler, edilen beddualar hep bu şiirlerin konusu olmuştur. Klasik Türk edebiyatında ve Alevî-Bektaşî şiir geleneğinde ise ölenin arkasından yazılan duygular mersiye türü ile dile getirilmiştir. Bu çerçevede "Mersiye, ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere yazılan şiirlere verilen addır. Mersiyelerde, ölenlerin matemi, yakınların ve dostların tâziyesi, toplumun önde gelen kişilerinin vefâtına duyulan üzüntünün dile getirilmesi, din ulularının, özellikle de Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitlerinin anılması, ölenin övülmesi, kadere rıza gösterilmesi, dünyanın geçiciliğinin vurgulanması, cenaze sahiplerinin sabır ve metânete davet edilmesi gibi konular ele alınır."[1]

Klasik Türk edebiyatında padişahların, devlet büyüklerinin, şehzadelerin ölümleri üzerine yazılan mersiye türünün Anadolu'da görülen ilk örnekleri XV. yüzyıldadır. Mersiye türü XVI. yüzyılda en muhteşem örneklerini verir. Daha sonraki yüzyıllarda mersiye sayısında önemli ölçüde azalma görülür[2].

Türk edebiyatında genel manada mersiyelerde bir düşüş yaşanırken Kerbelâ mersiyelerinde durum farklıdır. XVI, XVII, XVIII. yüzyıllarda bu mersiyelerin sayıları artarak devam eder. XIX. yüzyılda ise Kerbelâ mersiyelerinin sayısında beklenmedik bir artış görülür. XX. yüzyılda da aynı hızla Kerbelâ mersiyesi yazılırken bu hız 1930'lu yıllara kadar devam eder. Kerbelâ mersiyesi yazma geleneği 1940'lardan itibaren hızını kaybeder[3].

"Genel olarak Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nda, özellikle Alevîlik-Bektaşîlik gibi zümre edebiyatlarıyla divan, halk ve âşık edebiyatında Kerbelâ hadisesiyle ilgili olarak müstakil eserler, mersiye ve manzumeler telif edilmiş, ayrıca başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkârların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarının ortaya konmasında Kerbelâ adı önemli bir mazmuna dönüşmüştür. Türk edebiyatında Kerbelâ olayını ele alan lirik eserlerin pek çoğu manzum olmakla birlikte manzum-mensur karışık ve sadece mensur eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında mesnevî, kaside, gazel, terci-i bend, terkib-i bend, murabba, muhammes, müseddes, rubâî, tuyuğ, ilâhî vb. nazım şekillerinde aruzla yazılanlar önemli yer tutmaktadır."[4]

Türk edebiyatında, Hz Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini konu edinen eserlerin genel adı "Maktel-i Hüseyin"dir. Nazım-nesir karışık da kaleme alınan bu makteller, özellikle Muharrem ayında topluca okunup dinlenir. Arap ve İran edebiyatlarında örneklerine rastladığımız maktellerin Türk edebiyatında da örnekleri verilmiştir. Türk edebiyatındaki en eski maktel, on dördüncü

[1] Mustafa İsen, Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye, Akçağ Yay., Ankara 1993, s. XIII.
[2] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa İsen, a. g. e., s. XVIII-XXII.
[3] Cemil Çiftçi, Divan şiirinde Kerbelâ Ağıtları, Kevser Yay. , 2008, s. 16.
[4] Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan, Kerbelâ Mersiyeleri, Grafiker Yay., Ankara 2009, s. 50.

yüzyılda yazılan Kastamonulu Şazi'nin "Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyn"idir. Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sı, Lamiî'nin Maktel-i Âl-i Resûl'ü bu türün önemli örnekleridir[5].

Hz. Hüseyin ve ailesinin Kerbelâ'da şehit edilmesi bütün İslam âlemini derinden etkilemiş, bu olayı anlatan nice edebî eserler ortaya konulmuştur. Arap ve İran sanatkârlarının yanında Türk şairleri de Kerbelâ olayını anlatan, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt sevgisini dile getiren, peygamber torunlarını katledenleri lanetleyen şiirler yazmışlar ve söylemişlerdir. İşte bu şairlerden birisi de Kadîmî mahlasını kullanan ve asıl ismi Ali Rıza Öge olan bir Bektaşî Baba'sıdır. Bu çalışmada, Kadîmî Baba'nın hayatı hakkında kısaca bilgi verildikten sonra onun Kerbelâ mersiyeleri üzerinde durulacaktır.

1.Kadîmî Baba'nın Hayatı[6]

Asıl adı Ali Rıza Öge olan Kadîmî Baba, 1881 yılında Tekirdağ'ın Malkara kasabasında dünyaya gelir. İlk tahsilini Malkara'da Müderris Hâfız Emin Efendi'den alır. Daha sonra kasabanın rüşdiyesine gider. İstanbul'da polis olarak çalışmaya başlar. Hatıralarından anlaşıldığı kadarıyla pek çok tehlikeli işin içinden aklı ve becerisiyle çıkmış ve birçok meseleyi başarıyla halletmiştir. Bu sebeple kısa sürede dikkat çekmiş ve mesleğinde yükselmiştir. O sıralarda Ermeni tehciri işinin içine de girmiş, birçok Ermeni komitacının yakalanmasını sağlamış ve böylelikle komitacıların hedefi haline gelmiştir.

İstanbul'un işgali sırasında işsiz kalır ve Ermeniler tarafından vurulur. Bu vurulma ile birlikte onun için acılarla dolu bir süreç başlamış olur. Zira dört buçuk yıl süren tedavi döneminde 21 kez ameliyat olmuş, çektiği acılarına rağmen İstiklal Harbi'nde Anadolu'ya geçerek geri döndüğü polislik vazifesine Anadolu'da devam etmiştir.

Bu sırada polis müdürlüğü ve emniyet müfettişliği görevlerine kadar yükselmiştir. Son ameliyatı için İstanbul'a gelmiş hastanede istirahatı sırasında imzasının taklit edilerek bazı uygunsuz işlerin yapılması sebebiyle görevinden el çektirilmiştir. Şikâyete uğradığı inceleme sonucunda açığa çıkınca görevine iade edilir ve İzmir Polis Müdürlüğüne atanır; ama o, kişiliğine karşı yapılan bu davranıştan son derece müteessir olmuş, bu vazifeyi kabul etmemiştir.

Kadîmî daha sonra polislikten ayrılarak İnhisârlar İdaresi'ne (Tekel) geçmiş, uzun yıllar burada çalıştıktan sonra 1942'de Bursa İnhisârlar Satış Amirliği'nden emekli olmuştur.

Öge, hatırâtında şairliğinden ve Bektaşiliğinden bahsetmez. Yalnızca bir yerde Kahire'deki bir Bektaşi dergâhını ziyaretten bahsederken "eski bir Bektaşi Tarikatı mensubu olarak" ifadesiyle Bektaşiliğini belirtmiştir[7].

Diğer yandan, Bektaşiliği ile ilgili bilgilere, hazırladığı fakat bastırma imkânı bulamadığı antolojisinde ve mektuplarında rastlıyoruz. Kendi verdiği bilgiye göre; "Babası, büyükbabası, akrabası hep Bektaşi olan Kadîmî, Hicrî Muharremü'l-Harâmın 23'üncü gecesi 1324'te (19 Mart 1906) İstanbul'da bulunan Karaağaç dergâhı postnişini Hüseyin Zeki Baba'dan nasîb almış bir müddet yani iki sene kadar Karaağaç Dergâhı'nda, dört beş ay kadar da Makedonya Kalkandelen'de bulunan Sersem Ali (

[5] Halil İbrahim Şahin, "Kerbela Olayının Sözlü Geleneğe Yansıması: İmam Hasan ve İmam Hüseyin Destanı", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 2011, Sayı 60, s. 182-183.

[6] Kadîmî'nin hayatı ile ilgili bölüm, aşağıda isimleri verilen kitap, makale ve bildiri metinlerinden özetlenerek hazırlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ali Rıza Öge, Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefinin Gerçek Anıları, Bursa 1982; Mümine Çakır, "Bir Bektaşi Babası Kadîmî'nin Mektupları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 18, Güz 2011, Sayı 59, s. 373-400.; M. Çakır, "İsmail Edilmiş Bir Bektaşi Babası Kadimi ve Nefesleri", Uluslararası Hacı Bektâş Velî Sempozyumu, 7-9 Mayıs 2010 Çorum; M. Çakır, "Sıra Dışı Bir Osmanlı Polis Şefi Ali Rıza Öge: Hatıraları ve Şairliği" Türk Polis Teşkilatında Yeni Gelişmeler Sempozyumu 9-10 Nisan 2010, Ankara.

[7] Ali Rıza Öge, Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefinin Gerçek Anıları, s. 189.

Harâbâtî Baba) Tekkesi'nde derviş olarak hizmet etmiştir. Mürşidi, Hüseyin Zeki Baba ile kardeş çocuklarının çocuklarıdır. Rehberi de Hüseyin Zeki Baba'nın kayınpederi merhûm Hasan Baba'dır. Babalık icâzeti Ali Naci Baba'dandır."[8]

14 Nisan 1957'de Bursa'da vefat eden Ali Rıza Öge, Emir Sultan'a defnedilmiştir.

Ali Rıza Öge, hayatı boyunca şiirler yazmıştır. Başarılı bir şairdir. Onun şiirlerine hazırlamış olduğu el yazması Bektaşi şairleri Antolojisi'nde rastlamaktayız. "Antolojide yer alan şiirlerinde tasavvufa, Hacı Bektaş Velî'ye ve onun ışıklı yoluna, Bektaşiliğe ait duygularını, bu uğurda kat edilen yolu nefes, divan ve semai nazım türleriyle özlü bir şekilde ifade etmiştir.

Nefeslerinde ve divanlarında öğretici bir üslubu varken diğer türlerdeki şiirleri duygu ağırlıklıdır. şiirlerinde Yunus Emre'nin ilahîlerinden izler görürüz. Semailerinde ise dervişlik yolunun zevkini, hoş duygusunu, zorluklarını bir divan şairi edasıyla dile getirir. Edebî sanatları kullanışı başarılıdır.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilişini mersiye türüyle kaleme alırken oldukça dokunaklı bir dil kullanmış çektiği acıyı, duygularını başarılı bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca mersiyelerdeki betimlemeler o kadar canlıdır ki Kerbelâ olayı âdeta gözümüzün önünde canlanır.

Kadîmî, nefeslerini genellikle hece vezniyle; divan, mersiye, semailerini aruz vezniyle yazmıştır. Özentiden uzak, samimi duygularla kaleme aldığı şiirlerinde zaman zaman aruz kusurlarına rastlanmakla birlikte vezni kullanışı oldukça başarılıdır. Mersiyelerinin bir kısmı hariç şiirlerinde oldukça sade bir dil kullanmış Türkçenin bütün imkânlarını göstermiştir.

Ali Rıza Öge, Bektaşi şairlerinin genelinde karşımıza çıkan söyleyiş benzerliklerine sahip olmakla birlikte kendisine özgü bir üslup oluşturabilmiştir. Başarılı bir şekilde kullandığı sanatlarla, mersiyelerindeki canlandırmalarla iyi bir şair olduğunu kanıtlamış ayrıca duygu yoğunluğu içinde söylediği semai, nefes ve divanlarıyla bugünkü nesillere tanıtılması gereken bir dervişşair olmuştur."[9]

2.Bektaşîliği

Ali Rıza Öge, bir Bektaşi Babasıdır. Genç yaşlarında Bektaşiliğe intisap etmiş, dervişlik yolunu, Bektaşiliği anlattığı şiirler kaleme almıştır. Mektuplarında[10] belirttiğine göre birçok defa babalık teklifi almış fakat o, alçakgönüllülüğünden, kabul etmemiştir. Onun babalık icazetini alış öyküsünü 09-10.09.1952 tarihli mektubundan öğreniyoruz. Aşağıda ilgili bölümü verilecek olan mektupta Ankara'daki Dedebaba vekili Ali Naci Baba, bir gece âlem-i ma'nâda şâzelî Sultan Hazretleri'ni görmüştür, kendisine "Bursa'daki Ali Rıza'yı Baba yaptık, kendisine tebliğ ediniz. Bu tebliğe sizi me'mûr etmekle beraber kendisine de icazet veriniz." denilerek Ali Rıza Öge'ye babalık icazeti verilmiştir. Ayrıca Hacı Bektaş Velî'nin de Ali Naci Baba'nın rüyasında Ali Rıza Öge'ye selam söylediğini bu mektuptan öğrenmekteyiz:

"şimdiye kadar Baba olmak için pek çok teklif karşısında kalmışımdır. Taşradakilerden başka Bursa'dakiler koca bir vilâyetin Babasız kalması muvâfık değildir. Sizden başka da Baba olacak kimse yoktur diye vâki' teklifleri reddetmekte idim. Böyle ağır bir yükün altına girmek istememiştim. Fakat bana icâzet veren zât Ankara'da Dedebaba vekîlidir. Bu zât bir gece âlem-i ma'nâda şâzelî Sultan Hazretlerini görüyor, kendisine Bursa'daki Ali Rıza'yı Baba yaptık kendisine teblîğ ediniz bu teblîğe sizi me'mûr etmekle beraber kendisine de icâzet veriniz diyor. Birkaç gece sonra da pîrimiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî efendimiz Ali Rıza Baba'ya benden de selâm söyle diye bu zâta ma'nâda söylüyor. Aynı zamanda bu günlerde de ben

[8] Ali Rıza Öge, Bektaşi şairleri Antolojisi, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Nu: Bel. Yz. 131., s. 1736.

[9] Mümine Çakır, "Bir Bektaşi Babası Kadîmî'nin Mektupları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yıl: 2011, Sayı 59, s. 376.

[10] Bu mektupların asılları Ali Rıza Öge'nin torunu Sayın Ender Öge'dedir. Bir müddet asıllarını inceleme fırsatı bulduğumuz mektupların şu anda fotoğrafları bizde mevcuttur. Bu mektuplara ulaşmamızı sağlayan Sayın Prof. Dr. Ali Emre Öge ve Ender Öge Beyefendi'lere çok teşekkür ederiz.

buna dâir bir iki rüya görüyorum ve bu rüyaları da aynen bu zâta bildiriyorum, ondan sonra da bu zât fakîre teblîği aynen yapıyor. Ben de o zaman bu teblîğe dâir yapmış ve yazmış olduğum bir nefesi de hem sizdeki deftere kaydetmek ve hem de okumak üzere buraya yazıyorum. Fakîrin gördüğüm rüyâda kırkların meclisine kabûl edildiğimi görmüş idüm, şiirde de bu ciheti tebârüz ediyorum."[11]

Mektuplarda Bektaşiliğine dair işaretler bundan ibaret değildir. Muharrem ayına ait mektubunda bu ayda matemde olduğunu, dışarı dahi çıkmadığını, yalnız okuyarak ve mersiye yazarak vakit geçirdiğini belirtir. "Mektubuna, hilâf-ı mu'tad derhal cevap veremedim. Sebebi ise araya mâtemin girmesidir. Ma'lûm-ı ârifenizdir ki fakir matemde kalmamı hesap eder, hiçbir yere mektup yazmam, hatta sokağa bile çıkmam. Bu müddet zarfında yalnız bir gün evde Açıkbaş levâzımını mübâye'a etmek için indim. Diğer günlerimi hep fakîrhânede geçirdim okudum ve bu müddet zarfında da Cenâb-ı sultânü'ş-şühedâ-yı Kerbelâ İmâm Hüseyin Efendimize bir mersiye ve bir iki de şiir yazarak vakit geçirdim." (01. 10. 1952 tarihli mektup) [12]

Yine bu mektubun sonunda da Mayıs ayında Hacı Bektaş'a yapmayı istediği bir ziyaretten bahseder.

3. Kerbelâ Mersiyeleri

Kerbelâ, Bağdat'ın yaklaşık 100 kilometre güneybatısında yer almaktadır. İslam tarihi açısından önemi ise Hz. Hüseyin ile ailesinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîlerce şehit edildikleri yer olması ve kabirlerinin burada olmasıdır[13].

İslam tarihi boyunca yaşanan en trajik olaylardan biri sayılabilecek olan Kerbelâ hadisesi, bütün Müslümanları derinden etkilemiştir. Bu etkileniş neticesinde de şairler duygularını, üzüntülerini, öfkelerini şiirlerle dile getirmişlerdir.

Kadîmî'nin kendi hazırladığı Bektaşî şairleri Antolojisi'nde yer verdiği, müstakil olarak Kerbelâ olayını ve Hz. Hüseyin'in şehit edilişini, bu olaydan duyduğu üzüntüyü dile getirdiği 39 şiiri vardır. Çalışmanın bu bölümünde Kadîmî'nin mersiyeleri biçim ve muhtevâ açısından incelenecek ve mersiyelerden örnekler verilecektir.

3.1.Mersiyelerin Biçim Özellikleri

Kadîmî, birçok şiirinde Şehîd-i Kerbelâ, Yezîd gibi Kerbelâ hadisesi ile doğrudan ilgili kelimeler kullanmaktadır. Bu şiirler incelememizin dışındadır. Bu çalışmada başlıktan sonra Kerbelâ olayını ve Hz. Hüseyin'in şehit edilişiüzerine duyulan üzüntüyü anlatan 39 şiirden bahsedeceğiz. Bu mersiyelerin 30 tanesi mersiye başlığıyla verilmiştir. 7 tanesi divan, 2 tanesi de semâî başlığıyla yazılmıştır.

Bu şiirlerin nazım şekillerine baktığımızda ise 14 tane mütekerrir müseddes (1 tanesi semâî diğerleri mersiye başlığı altında), 23 tane gazel (16 tanesi mersiye, 7 tanesi divan başlığı altında), 1 tanesi semâî başlığı ile verilmişolan 2 murabba bulunmaktadır.

Bu şiirlerin çoğu aruz vezniyle kaleme alınmıştır. Kullanılan vezinler 21 şiirde

"Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün"

16 şiirde de

[11] Mümine Çakır, a. g. m., s. 390.
[12] Mümine Çakır, a. g. m. , s. 380-381.
[13] Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan, a. g. e., s. 1.

"Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün "dür.

Üç şiirin de vezni tespit edilememiştir. şiirlerin bir kısmında vezin kusuru çok olmakla birlikte aruz veznini başarıyla uyguladığı şiirler de vardır. Bunun sebebi yazılış zamanları ile ilgili olabilir. Çünkü şiirlere yer verdiği Bektaşî şairleri Antolojisi isimli eserinde başındaki şiirlerde kusurlar daha fazla bulunmaktadır. Bu duruma göre ilk yazdığı şiirlerde kusur daha çok denilebilir.

3.2. Mersiyelerin Muhteva Özellikleri

Kadîmî'nin mersiyelerinde Kerbelâ hadisesi özellikle müseddes nazım şekliyle yazılmış olanlarında başarıyla canlandırılmıştır. Olaylar etkileyici bir biçimde betimlenmiştir. Divan ve semai başlıklı olanlarında ise daha çok Kerbelâ hadisesinden duyulan üzüntü ve Hz. Hüseyin sevgisi konu edilmiştir. şair bazı şiirlerinin üzerine şiirin yazıldığı tarihleri not etmiştir. Bu tarihlerden anladığımız kadarıyla mersiyelerin bir kısmı Muharrem ayında yazılmıştır. Üç şiire düşülen notta ise şiirlerin Kerbelâ'ya gitme isteğiyle yazıldığı belirtilmektedir. Bu isteğinin gerçekleşip gerçekleşmediği meçhuldür.

Genel olarak Kerbelâ mersiyelerinde övgü, yas, dünyanın geçiciliği, feleğe sitem, dua ve beddua gibi bölümler bulunur[14]. Kadîmî'nin mersiyelerinde de bu bölümlerin birçoğu bulunmaktadır.

3.2.1. Kerbelâ Hadisesi

Kadîmî; Kerbelâ hadisesini, başlangıcından itibaren şiirlerinde ele almıştır. Aşağıda Kadîmî'nin beyitleriyle anlattığımız Kerbelâ hadisesi, Muâviye'nin ölmeden önce kendi yerine oğlu Yezid'i halife olarak ataması ve halkın biatını istemesi ile başlamaktadır:

Muâviye değil midir bu fitile veren âteş

Dökülsün gözüne vallâh âteşle kaynamış yağlar (s. 223)[15]

Muâviye, Hz. Hasan'la yapılan anlaşmaya uymamış ve oğlunu kendisinden sonra halife olarak atamıştır. Babasının ölümünden sonra Yezid, iş başına geçtiğinde valileri aracılığıyla halktan biat istemiş ve bu konuda halkı zorlamıştır. şair bu fitnenin başı olarak Muâviye'yi görmektedir:

Muharrik-i silsile-i fesâddı Muâviye

Döktürdü muhibbâna göz yaşı mânend-i bârân (s. 1490)

Bu durum Müslümanlar özellikle de Ehl-i Beyt arasında hoş karşılanmamış ve Hz. Hüseyin, Yezid'e biat etmemiştir. Yezid, Medine Valisi Velid b. Utbe aracılığıyla Mervan'dan Hz. Hüseyin'in biatını istemiştir. Baskılara maruz kalan Hz. Hüseyin ve ailesi Medine'den ayrılarak Mekke'ye gider. Burada da onu rahat bırakmazlar. Ailesiyle birlikte zorlamalara maruz kalırlar. Bu sırada Kûfe şehrinin ileri gelenleri bu durumdan rahatsız olurlar ve Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet eden, onu koruyacaklarına ve yalnızca O'na biat edeceklerine dair yazdıkları davet mektuplarını Hz. Hüseyin'e gönderirler:

Nâmeler irsâl eylediler birbiri ardınca

[14] Cemil Çiftçi, a. g. e., s. 18; Gülay şahin, "Zeki Divanı ve Divan'daki Kerbela Mersiyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 2011, Sayı 59, s. 244-246.

[15] Ali Rıza Öge, Bektaşi şairleri Antolojisi, s. 223. Makalede verdiğimiz beyitlerin sayfa numaraları yer tasarrufu amacıyla beytin veya mısraların sonunda parantez içinde verilmiştir. Bu numaralar söz konusu antolojiye aittir.

Turma gel sana bîat edelim cümle yârınca

Amm-ı zâde Müslim Kûfe şehrine varınca

Anladı hâli, belâlar etrâfını sarınca (s. 222)

Kûfeliler bir çuval dolusu olduğu ifade edilen bu mektuplarda daha önce hatalar yaptıklarını, Hz. Ali ve Hz. Hasan'a yardım edemediklerini, kendilerini affettirmek istediklerini söylemişler ve Hz. Hüseyin'i ısrarla Kûfe'ye davet etmişlerdir.

Hz. Hüseyin bu mektupları ciddiyetle değerlendirir. Üstü kapalı araştırmalar yapar. Kûfelilerin daha önce babası ve kardeşini yarı yolda bırakmış ve onları koruyamamış olmaları sebebiyle tereddüt eder. Bu durumu yakından incelemek üzere amcasının oğlu olan Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye yollar. Müslim Kûfe'de samimiyetle karşılanır. Kûfeliler Hz. Hüseyin adına Müslim'e biat ederler. Yaptığı araştırmalar ve gözlemleri neticesinde gönül rahatlığıyla Kûfe'ye gelebileceklerine dair bir haber gönderir:

Yazıp bîat için nâme Hüseyn'i etdiler davet

Müslim'i gönderdi önden göründü gör nice hikmet

Edip ahdlerini inkâr şehîd etdiler âkıbet

Üçü masûmunu da kesdiler etmeden merhamet

Nasıl kıydın çekip hançer Yezîd la'l-i Bedahşân'a

Bir içim su vermedin koydun Ehl-i Beyt'i atşâna (s. 217)

Kûfe'de yaşananlardan haberdar olan Yezid, bu olanlara göz yuman valisini görevden alır ve yerine Ubeydullah b. Ziyâd'ı atar. Ziyâd, Kûfe halkına baskı uygulayarak onlarda tereddüt oluşturur:

Ubeydu'llâh Ziyâd mel'ûn olunca vâlî-i Kûfe

Yıkıldı dînin esâsı, ser-â-pâ her yer oldu kân (s. 221)

Valinin baskıları neticesinde Kûfe halkı Hz. Hüseyin adına Kûfe'de bulunan Müslim'in çevresinden uzaklaşır. Müslim bu durumu Hz. Hüseyin'e bildirmek ister. Kûfelilerin sözlerinden döndüklerini, gelirse kendisine ve ailesine bir zarar verebileceklerini bildirmek üzere haber gönderir. Ama bu haber ulaştığında artık çok geçtir. Müslim ve ona yardım edenler Ziyâd tarafından öldürülür. Kadîmî, bu durumu şu şekilde mısralara dökmüştür:

Bed-mâye Kûfeliler nâmeler irsâl ederek

Davet etdiler Hüseyn'i imâm-ı Hakk diyerek

Müslim-i Akîl'i göndermiş difakat giderek

Üçü oğluyla öldürdüler nakz-ı ahd ederek

Sandın mı etdiklerin yanına kalacak ey şûr

Sad hezâr lanet olsun cânına ey kelb-i akûr (s. 218)

Hz. Hüseyin'in bu olanlardan haberi yoktur. O Kûfelilerin heyecanla kendisini beklediklerini düşünmektedir. Yakın çevresi tarafından kendisine yapılan uyarılara rağmen ailesi ve sevenleri ile birlikte Kûfe'ye doğru yola çıkar.

Hz. Hüseyin ve ailesinin yola çıkması üzerine Yezid, onların durdurulması ve biatlarının alınması emrini verir. Hürr b. Yezid komutasındaki bir ordu Hz. Hüseyin'i takiple görevlendirilir.

Bu sırada Hz. Hüseyin, Müslim'in şehit edildiği ve Kûfelilerin sözlerinden döndükleri haberini alır. şair yaşanları bir başka mersiyede şu şekilde ifade eder:

İbn-i Ziyâd kâfiri olunca Kûfe'ye vâli

Muhibb-i Ehl-i Beyt'in âh, diger-gûn oldu hâli

şehîd edildi Müslim ile bî-çâre etfâli

Olmaz mı aceb bir gün olup bu zulmün suâli (s. 222)

Bu duruma çok üzülür. Fakat yola devam etme kararı verir ve ufak da olsa bir ümit taşıdığı için yola devam ederler. Hürr ve askerleri Zûhusum denilen yerde önlerini keser. Yolculuklarına başka yöne doğru devam etmeleri veya teslim olmaları istenir. Erzak ve su teminleri engellenir. Bu esnada Hz. Hüseyin karşıtarafa sürekli uyarılarda bulunur. Hak yolunda olmadıklarını hatırlatır:

Kûfe'ye davetle gelir iken imâm-ı zamân

Yolunu kesdi bir alay tohm-ı zinâ nâgehân

Dediler böyle yazıyor Yezîd'den gelen fermân

Yezîd'e bîat etmedikçe yokdur size emân

Eylediler hâinler din ile Kur'ân'ı inkâr

İmâm-ı zamâna karşıhusûmeti âşikâr

Çok nasîhat eyledi tesîr etmedi encâm kâr

Sa'd-ı laîn bîatde etdi ısrâr üstüne ısrâr (s. 222)

Hz. Hüseyin ve yanındakiler yollarına devam ederler. Hürr ve ordusu onları takip eder. Hz. Hüseyin Kûfe'de yaşanları öğrenince gelecekte kendilerini neyin beklediğini hisseder. Aslında şehitliğin kokusunu almaktadır. Zulme ve haksızlığa karşıdurma duygusuyla doğru bildiği yoldan dönmez.

Kûfe valisi İbn-i Ziyâd, biat etmedikleri takdirde onları öldürmeye karar vermiştir. Bu sebeple Hürr'e, gelenlerin Fırat nehri yakınlarında erzak ve su temininde zorlanacakları bir mevkide konaklamalarının sağlanmasını ve orada kuşatılmalarını emreder:

Erişdi Kerbelâ'ya rehi nûr-ı çeşm-i Zehrâ'nın

Belirdi askeri ol dem hem Yezîd-i bed-likânın

Kapatıp her tarafdan yol, etdiler çâk, girîbânın

Bîat etmezsen Yezîd'e dökeriz dediler kanın

Nasıl kıydın çekip hançer Yezîd la'l-i Bedahşân'a

Bir içim su vermedin koydun Ehl-i Beyt'i atşâna (s. 217)

Sa'd b. Ebi Vakkas'ın oğlu Ömer, bir isyanı durdurmak amacıyla Rey şehrine görevlendirildiği esnada İbn-i Ziyad tarafından Hz. Hüseyin'in üzerine gönderilir. Rey valiliği için Hz. Hüseyin engelini aşması şart koşulur. Bir sahabe oğlu olan Ömer, bu konuda tereddüt etse de makam sevgisi ve hırsı galip gelir ve görevi kabul eder. Bu acı durumu Kadîmî şu mısralarla anlatır:

Vâlî olmak zevki ile terk edip dîn ü îmân

Gelmiştidi laîn Sa'd'e câzib, Rey'le Taberistân

Çekdi leşkerini sahrâ-yı belâya bed-zebân

Âl-i Resûl'e eylediler zulmü Mervâniyân

Geldi leşker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feşân

Yağdırdılar mazlûmâna hançer, şemşîr-i bürrân (s. 1151)

O zora başvurmadan Hz. Hüseyin'in biatını almak ister. Bu amaçla görüşmeler yaparlar. Fakat Hz. Hüseyin Yezid'e biat etmeyi yine kabul etmez. Bu esnada Fırat nehri ve Hz. Hüseyin'in konaklama yeri arasında onların suya erişmelerini engellemek amacıyla askerler yerleştirir. Böylece Hz. Hüseyin ve ailesi susuz kalır:

Çekip asker zulm oklarını atdı Yezîdân o kerem-kâre

Akıtdı sel gibi kanın açıp yetmişiki yâre

Çevirdi nehr-i Fırât'ı mübâh iken her figâre

Yezîdin hem yüzü gibi dîni imânı da kâre

Çevirip Kerbelâ deştin hem ol şâha kılıp udvân

Su vermedi şehîd etdi Hüseyn'i ol şemir Mervân (s. 289)

Anlaşma yapmak için gizlice Hz. Hüseyin ile görüşen Ömer b. Sa'd, üç teklif götürür. Bu tekliflerden birinin kabul edilmesini isteyen Ömer bu isteğini Kûfe valisi Ubeydullah'a kabul ettiremez. Bunda şemir b. Zilcevşen isimli kişinin tahriki etkili olur.

9 Muharrem gecesi olacakları hisseden Hz. Hüseyin, yanındakilere isteyenlerin geri dönebileceklerini söylese de hiç kimse onu yalnız bırakmak istemez. O geceyi ibadet ederek geçirirler. Ertesi gün yani 10 Muharrem 61/ 10 Ekim 680 Cuma günü sabah namazından sonra Ömer b. Sa'd emrindeki askerler Hz. Hüseyin ve ailesinin karşısında savaş vaziyeti alır. Farklı rakamlar telaffuz edilmekle birlikte ağırlıklı görüşe olarak 6000 kişiden oluşan Ömer ordusu ile 32 süvari, 40 piyadeden oluşan bir avuç Hz. Hüseyin ordusu karşı karşıya gelir:

Yetmişiki dîn fedâîsi bir zümre-i kalîl

Karşısında otuz bin Yezîdân oldu zelîl

şühedâ başlarına kondu nûrdan birer iklîl

Zîrâ böyle görmek istemişol zât-ı Celîl

Sandın mı etdiklerin yanına kalacak ey şûr

Sad hezâr lanet olsun cânına ey kelb-i akûr (s. 219)

Karşı tarafa son uyarılarını yapan Hz. Hüseyin, kendisinin son peygamber Hz. Muhammed'in torunu olduğunu söyler. Kûfelileri de uyarır. Kendisini davet ettiklerini söyler. Ama karşılık bulamaz.

Bu sırada Hz. Hüseyin'le vuruşacağını anlayan Hürr, yaptıklarından pişman olur ve Hz. Hüseyin safına geçer. Çarpışmalar başlar. Hürr ve bazı aile fertleri şehit düşer. Susuzluktan kıvranarak çarpışan Hz. Hüseyin askerlerinden birçoğu da şehit olur:

Yezîd'in askeri saldı kudurmuşkelb gibi birden

Perîşân oldu düşmanlar, hücûm-ı Alî Ekber'den

Fezâ doldu hây hûy-ı Alî Ekber-i dilâverden

Melekler ins ü cin hizmet diler ol tâc-ı efserden

Nasıl kıydın çekip hançer Yezîd la'l-i Bedahşân'a

Bir içim su vermedin koydun Ehl-i Beyt'i atşâna (s. 218)

Atası sâkî-i Kevser iken susuz şehîd oldu

Hüseyn'e cân fedâ eyler muhibbân karalar bağlar (s. 223)

Oğullarından Ali Ekber, Ebu Bekir, Cafer, Osman ve küçük yaşlardaki Abdullah'ın ve yeğeninin de şehit olduğu çarpışmalarda Hz. Hüseyin su içmek için Fırat'ın kenarına vardığında ağzından vurulur:

Bir içim su için hâin Yezîd rahm etmedi aslâ

El-atşel-atşdiye feryâd ederken leb-teşne-gân

Süd emen mâsûm-ı pâk-ı Asgar'a yağdırdılar ok

Hüseyn'in kalbini billâh bu yüzden etdiler sûzân

Gönül turmaz figân eyler döker yaşı Muharrem'de

Nasıl sabr eylesin insân tahammül edemez vicdân (s. 221)

Birçok kılıç ve ok yarası alan Hz. Hüseyin'in, şiirlerde şemir olduğu söylenen fakat diğer kaynaklarda Sinan isimli bir kişi tarafından başı gövdesinden ayrılır. Kadîmî, peygamberin öpmeye kıyamadığı o nazik gerdanı bir Cuma günü gövdesinden ayıranlara karşı hissettiklerini şu şekilde anlatır:

Kıyamazken o nâzik gerdânı bûs etmeye Resûl

Hudâ'dan korkmadan saldırdılar hâric-i ez-ukûl

Ayırıp re's-i pâkini bedenden ol şemir fusûl

Cenâb-ı Fâtıma oldu bu hâlden gâyetle melûl

Kırılsın ellerin şemir, kör olsun gözlerin Mervân

Tutuşsun âteşin tabut içinde kalmasın nişân (s. 1149)

şehîd etdi o şâhı âh şemir mel'ûn edip ikdâm

Namâza say ederken Cuma günü atşân-ber-atşân (s. 1490)

Tarih böyle zulüm görmemiştir. Bazı müdahaleler olmasa zalimler kadın ve çocukların çadırlarına da saldırmak isterler. Çadırdaki kadınlardan Hz. Hüseyin'in kız kardeşi Hz. Zeynep'in ağzından söylendiği hissedilen bu sesleniş oldukça dikkat çekicidir:

Ol demde hayme-gâhdan işitildi şöyle nidâ

Yetişsin imdâd-ı Hüseyn'e yâ Aliyye'l-Murtazâ

Gerdenin bûs etdiğin Hüseyn gitdi yâ Mustafâ

Öksüzleri kaldı garîb nerede imdâd-ı Hudâ

KâÇdestin kırılaydı kim Murtazâ gül-terîne

Urmaz olaydın tîgın beden-i nâzik-terîne (s. 216)

Hz. Hüseyin'in adamlarından yetmiÇ iki kiÇi Çehit düÇmüÇtür. Karargâhlar yağma edilir. YaÇanlar katlanılır Çeyler değildir. SavaÇ bittikten sonra Çehitler, köylüler tarafından defnedilir:

Verdi niÇân Hayder-i Kerrâr'dan harbde düÇmana

Etdi dîn uğruna Çevk ile Hüseyn terk-i hayât

Akdığı dem Kerbelâ'ya sel gibi hûn-ı Hüseyn

Olmadı o an neden, hâk ile yeksân kâinât (s. 1491)

Bir gün sonra da Hz. Hüseyin ve diğer Çehitlerin baÇları kabileler arasında taksim edilerek mızrakların uçlarına geçirilmiÇ bir Çekilde, hayatta kalan aile fertleri de periÇan köleler gibi Kûfe'ye götürülürler. YaÇanlar hiçbir akıl sahibinin kabul edebileceği Çeyler değildir. Bu olayın utancından ay bile yüzüne bulutlardan perde çekmiÇtir:

Görünce nîzeler üzre o Çâhın re'sini eyvâh

Hicâbından çekip perde bulutlardan yüzüne mâh

FiÇâna baÇladı ol dem harem-gâhda bütün efvâh

Feleklerde melekler hep bu hâle oldular güvâh

Çevirip Kerbelâ deÇtin hem ol Çâha kılıp udvân

Su vermedi Çehîd etdi Hüseyn'i ol Çemir Mervân (s. 289)

Hz. Hüseyin'in baÇını Havaley isimli bir kiÇi Ubeydullah b. Ziyâd'a götürür. Elindeki bir değnekle Hz. Hüseyin'in dudaklarına vuran Übn-i Ziyâd, yanındakiler tarafından ikaz edilir. Bazı rivayetlerde bu hareketi yapanın Yezid olduğu söylenmektedir:

Muhterem baÇını Çehîde görünce Yezîd nâ-pâk

Tutduğu kazîble mübârek diÇlere uracak

Titredi âh ederek ol, rûh-ı Resûl levlâk

Neden yere geçmedi ol demde semâ, nüh felek

Sandın mı etdiklerin yanına kalacak ey Çûr

Sad hezâr lanet olsun cânına ey kelb-i akûr (s. 219)

Hz. Hüseyin'in hayatta kalan ve o sırada hasta olan oğlu Zeynelabidin, kız kardeÇi Zeynep, kızları ve Hz. Hüseyin'in kesik baÇı Yezid'e gönderilir[16].

Kerbelâ sahrâsı toldu nâle-i efgân ile

Nâkalar üstünde Çâm'a giden Çehribân ile

[16] Kadîmî'nin Çiirleri ıÇığında ele aldığımız Kerbelâ hadisesi, Çu eserden özetlenmiÇtir: GeniÇ bilgi için bkz. Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan, Kerbelâ Mersiyeleri, Grafiker Yay., Ankara 2009, s. 8-38.

Zeyneb, Rukiyye, hasta Zeynü'l-Abâ hicrân ile

Ağlaşırdı vâh Hüseynâ göz yaşları kân ile

Gösterirdi her geçtiği yerde birçok kerâmet

Kerâmetin gören küfrün terk eder eylerdi hürmet

Değnekle dendânına vurdu Yezîd, bu ne cüret

Kadîmî dâ'im et Yezîd'e a'vânına lanet (s. 222)

Ehl-i Beyt'e uygulanan bu zulüm tarih boyunca hiç unutulmamış, şairler tarafından bu acı sık sık dile getirilmiştir. Kadîmî de bu acıyı başarılı bir dille terennüm eden şairlerden birisidir.

3.2.2. Duyulan Acı-Yas

Kadîmî'nin mersiyelerinden; Kerbelâ olayı, Hz. Hüseyin ve ailesinin şehit edilişi, olay sonrasında geride kalanların durumu karşısında tarifsiz acılar yaşadığı anlaşılmaktadır. Şair, anladığımız kadarıyla yaşananları yürekten hisseder. Hissettiği bu acıyı mısralara dökerken tabiatı da acısına ortak eder. Yaşananlar karşısında güneş, siyah bir bulutun altına girmekte, Fırat nehri, suyunu susuz kalan mazlumlara veremediği için kendisini esir olarak görmekte ve taşlarla dövünmektedir. Fâtımâ'nın gül destesi olan peygamber evlâdına hançer vurulunca kıyametler kopmuş, bütün gök ehli, insanlar, cinler, periler, huriler kan ağlamıştır:

Hicâbından çems girdi ebr-i siyâh altına âh

Fırât da döğünüp taşlarla der ey aduvva'llâh

Beni de zulm ile bend-i esîr eylediler eyvâh

Mahrûm-ı şefâ'at oldum ey gürûh-ı rû-siyâh

Kâşdestin kırılaydı kim Murtazâ gül-terîne

Urmaz olaydın tîgın beden-i nâzik-terîne (s. 216)

Kopdu ol dem de kıyâmet ağladı sükkân-ı semâ

Kan ağladı şafak karardı çems-i duhâ

Ins ü cin dîv ü perî hûr melek kıldı bükâ

Murtazâ evlâdına lâyık mıdır bunca cefâ

Sendin gül-deste-i Fâtıma, zâde-i Peygamber

Kırılsın o el ki, sana kıymadan urdu hançer (s. 220)

Duyulan acı o kadar büyüktür ki şairin, Kerbelâ şehitlerinin hatırası ile hiç gözyaşları dinmez ve şair, daima acıyla feryâd eder:

Şehîd-i Kerbelâ yâdı ile her dem eder efgân

Kadîmî Baba'nın turmaz göz yaşı akar her an (s. 1528)

Kerbelâ hadisesi Muharrem ayında yaşanmıştır. Bu sebeple şair için bu ay mâtem ayı kabul edilir:

Bu Muharrem mâhıdır, mâtem demidir, ağla gel

Ol şehîd-i Kerbelâ'ya âşikân ağlar bu gün (s. 1152)

Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini seven bu mâteme katılır. Bu ayda gönüller yanar. Kıyamete kadar da bütün cihân bu yası tutacaktır:

Muhibb-i Ehl-i Beyt olan bu mâtemde olur giryân

Gönül turmaz şehîd-i Kerbelâ için eder efgân

Gelince yâdıma gözden akar yaşıyerine hep kân

Muharrem mâhı geldikçe gönüller olmada sûzân

şehîdân mâtemin tutdu semâlarda Kerrûbiyân

Tâ kıyâmet Hüseyn için tutar mâtem bütün cihân (s. 1795)

Kerbelâ olayını hatırladıkça şairin şuûnu gitmektedir. Sadece onun değil, aslında bütün bu olayı duyanlar aklını kaybetmektedir. Bu olay, bütün herkes için gönülde bir yara olmuştur. Bu sebeple herkes yaşıdöker:

Kerbelâ yâdı ile gitdi şuûrum çarh-ı dûn

Çün şehîd oldu o şâh, geldi bana ol dem cünûn

GûşeĢeden bu vak'a-i dil-sûzu aklın gayb eder

Bu musîbet cümlemize olmada dâğ-ı derûn

Yâ nice yaşıdökmesin erbâb-ı aşkın dîdesi

Yakdı âfâkı bu vak'a, eşkimiz kıldı füzûn (s. 1489)

şairin Muharrem ayı ve Kerbelâ hadisesi üzerine hissettikleri sadece şiirlerinde karşımıza çıkmaz. O bir mektubunda Muharem ayını nasıl geçirdiğini şuşekilde anlatır: "Mektubuna, hilâf-ı mu'tad derhal cevap veremedim. Sebebi ise araya mâtemin girmesidir. Ma'lûm-ı ârifenizdir ki fakir matemde kalmamı hesap eder, hiçbir yere mektup yazmam, hatta sokağa bile çıkmam. Bu müddet zarfında yalnız bir gün evde Açura levâzımını mübâye'a etmek için indim. Diğer günlerimi hep fakîrhânede geçirdim okudum ve bu müddet zarfında da Cenâb-ı sultânü'şşühedâ-yı Kerbelâ Ġmâm Hüseyin Efendimize bir mersiye ve bir iki de şiir yazarak vakit geçirdim. (01. 10. 1952 tarihli mektup)"[17]

3.2.3. Hz. Hüseyin'e Övgü

Hz. Hüseyin, İslam tarihi boyunca Müslümanlar tarafından hep sevgiyle anılmış ve onun maruz kaldığı zulüm herkes tarafından lanetlenmiştir. Ona duyulan sevgi, peygamberin soyunu devam ettiren torunu, Hz. Ali'nin nûru ve Hz. Fâtıma'nın goncası olması sebebiyledir. Ayrıca o, Kurân'ın vârisi ve hilâfetin asıl sâhibidir:

Kerbelâ meydânına dikdi alem atşân-ber-atşân

[17] Mümine Çakır, a. g. m., s. 380-381.

Benim peygamberin hem de Alî'nin nûru bir sultân

Benim Zehrâ-yı Betûl'ün goncesi lü'lü-i mercân

Benim, dedi hilâfet sâhibi hem vâris-i Kur'ân

GiyinmiÇmâtem esvâbın bugün kevn ü mekân ağlar

Döker yaÇtâ kıyâmet sâkinân-ı âsumân ağlar (s. 221)

Hz. Hüseyin, Çaire hayat bahÇetmiÇtir. Bu sebeple o da bütün varlığını onun yoluna fedâ etmiÇtir. ġair, onun aÇkıyla doludur. Gönlünün çerâğıdır Hz. Hüseyin. Onun aÇkıyla yanmıÇ,gönül aynasında o görünmüÇtür. Kadîmî bu sebeple ondan rahmet diler, sıkıntılarından, onun yardımıyla kurtulmak ister:

Bütün varım fedâ olsun Hüseyn'in yoluna billâh

Bana bahÇeyledi bunda hayât-ı câvidân ol Çâh

Teberrâyı tamâm etdim tevellâya olup âgâh

Yezîd ibni Yezîd'e ben ederdim laneti her an

Vücûdum Çehri tolmuÇdur senin aÇkınla ey dilber

Cemâlin nûru gönlümde uyandırdı çerâğ enver

Gönül mir'âtine bakdım göründü gözüme Ekber

TemâÇâ-yı cemâlinden gönül dâ'im olur Çâdân

Kadîmî hâk-i pâyına yüzün sürer diler rahmın

ġikâyet olmasın Çânım gider bir dem anın zahmın

ġu'ûru kalmadı zîrâ ki söndürdü bütün fehmin

Muhakkakdır bu zahmından gece gündüz olur nâlân (s. 1005)

ġair sadece mersiyelerinde değil, diğer Çiirlerinde de Hz. Hüseyin sevgisini dile getirir. AÇağıda tamamını vereceğimiz Çiirde baÇtan sona Hz. Hüseyin sevgisini dile getirmiÇve onun yol göstericiliğini dilemiÇtir. O, Hz. Muhammet'in yadigârıdır, bu sebeple yol göstericidir. O, Hak yolunda Çehit olmuÇtur. O peygamberin vârisi, Ehl-i Beyt'in Çeb-çerâğıdır. Dert ehlinin dermânı, aÇkehline tâbî olanlara önderdir:

Dîvân-ı Kadîmî

MeÇal-i mihrinle bize reh-nümâsın yâ Hüseyn

Yâdigâr-ı Mustafâ vü Murtazâ'sın yâ Hüseyn

Vech-i pâkin âleme bahÇeyledi nûr-ı ziyâ

Hakk yolunda sen Çehîd-i Kerbelâ'sın yâ Hüseyn

Vâris-i taht-ı risâlet, Çeb-çerâğ-ı hânedân

Ehl-i derde hâdî-i rahmet-fezâsın yâ Hüseyn

ġems-i rûyun âleme saldı ziyâ ey muktedâ
Tâbiân-ı ehl-i aĆka pîĆvâsın yâ Hüseyn

Biz belâ nâveklerine sînemiz kıldık küĆâd
Derde dermân eyleyen müĆkil-küĆâsın yâ Hüseyn

Mübtelâ-yı derd olanlar Ćerbet-i lutfun diler
Bu Kadîmî'n derdine her dem devâsın yâ Hüseyn (s. 1494)

3.2.4. Kerbelâ Sevgisi ve Kerbelâ'ya Gitme İsteği

Kadîmî için Hz. Hüseyin'in Ćehit edildiği yer olan Kerbelâ çok önemlidir. Bu sebeple dâimâ oraya gitme arzusu duymuĆtur. Bu arzuyu dile getiren Ćiirler yazmıĆtır. ġiirlerin üzerine düĆtüğü notlarda bu arzu görülmektedir. Üç Ćiirin üzerine not düĆülmüĆtür. Bu notlarda "Kerbelâ'ya gitmek istediğim anda yazdığımdır" (s. 832); "Bu dahi Kerbelâ'ya gitmek için söylenmiĆtir" (s. 832); "Bu dahi Kerbelâ için yazılmıĆtır" (s. 832) yazmaktadır.

AĆağıya aldığımız bu Ćiirde Kadîmî, Kerbelâ özlemiyle ağlamakta, âĆığın maĆukundan ayrıldığında hissettiklerini hissetmektedir. Çünkü Hak, Kerbelâ'yı ona bir âĆiyân eylemiĆtir. Bu sebeple Kerbelâ'ya karĆı büyük bir özlem duymaktadır:

Dîvân-ı Kadîmî (Bu dahî Kerbelâ için yazılmıĆtır)

Gözlerimden yaĆ yerine akmağa baĆladı kân
Bak bu cismimdeki yaralardan oldu kân revân

YetiĆ gayrı bu âĆık kemteri incitmeyin
Bir dahî âh eyler isem ser-te-ser yanar cihân

ÂteĆi âhımla yandı nice sahrâ ile tağ
ġu'le-i nâr-ı Ćerârım geçdi Kâf'ı bir zamân

ÂĆıkı maĆûkdan eylemek revâ mıdır cüdâ
Etmeyin lâzım değildir bunda isticâl hemân

Nâleler kıldıkça âhû-yı nigârım sîneden
ġübhesiz âciz kalır bast-ı kelâmdan bu zebân

Kerbelâ yâdını andıkça o anda bî-riyâ

Kalbimin her köşesinden gelir yüz bin figân

Nâmımı bunda benim siz turmayıp yâd eyleyin

Kıldı çünki Hakk Kadîm'e Kerbelâ'da âşiyân (s. 832)

3.2.5. Dua

Kadîmî'nin mersiyelerinde duâ kısmı genellikle sonlardadır. Zaman zaman beddua ile arka arkaya gelmektedir. Dualarda şair, Allah'a dua etmekle birlikte Hz. Hüseyin'den de şefâat dilemekte ve onun ihsânını istemektedir:

Kadîmî'yi katârından ayırma ey ulu sultân

Kapında dâimâ lutfunla ihsânın diler ey şâh (s. 221)

Şair, kendini günahkâr olarak görür. Bu sebeple Hz. Peygamber hakkı için Hz. Hüseyin'den af diler. O, Ehl-i Beyt'in yoluna canını başını fedâ etmiştir. Buna karşılık ihsan bekler:

Rû-siyâhım cürmüm afv et ey şehîd-i Kerbelâ

Mazhar-ı feyz-i sa'âdet et be-hakk-ı Murtazâ

Ehl-i Beyt'in yoluna cân u ser kıldım fedâ

Bâb-ı ihsânını bekler bu Kadîmî-i gedâ (s. 288)

Kadimî, Kerbelâ şehitleri için gönülden hürmet bekler. Hz. Ali evladına rahmet diler. Bununla birlikte onları şehit eden Yezid'e de lanet edilmesini ister. Kendi günahlarının affı için de Hz. Hüseyn'den ve Hak yolunda severek canlarını veren şehitlerden şefaat diler:

Şehîd-i Kerbelâ için gönülden edelim hürmet

Yezîd'e âline hep durmadan eyleyelim lanet

Bütün evrâd u ezkârım Alî evlâdına rahmet

Kadîmî'nin günâhını be-hakk-ı şâh-ı Hüseyn afv et

Çevirip Kerbelâ deşin hem ol şâha kılıp udvân

Su vermedi şehîd etdi Hüseyn'i ol şemir Mervân (s. 289)

Severek cânların terk eyleyen bunca şehîdânın

Yüzü suyu hürmetine Kadîmî'ye eyle ihsân (s. 1794)

3.2.6. Beddua

Kerbelâ mersiyelerinin ortak özelliklerinden biri Ehl-i Beyt'e zulmedenlere lanet edilmesidir. Kadîmî'nin de mersiyelerinde bu sebeple dua bölümünden daha çok beddua bölümleri bulunmaktadır. Müseddeslerin tekrarlanan beyitleri genellikle beddua içermektedir:

Kırılsın ellerin şemir, kör olsun gözlerin Mervân

Tutuşsun âteşin tabut içinde kalmasın nişân (s. 1149)

Yezid, şemir, İbn-i Zerkâ, Muâviye, Mervân, Ömer b. Sa'd gibi isimler sıkça tekrarlanır ve özellikle de Yezid'e beddualar edilir. Bu beddualarda bu kişilerin acımasızlığı, din düşmanı oldukları, hainlikleri, zâlimlikleri söylenir.

Hz. Hüseyin şehittir. Bu sebeple cennette onun her dilediği emrinde olacaktır. şaire göre, Yezîd'in yeri ise cehennemdir. Cehennemde ateşi daima artırılmalıdır. Onun elleri kırılası ellerdir:

Dedi Hakk kim her ne dilersen ey sevgili cânân

Müheyyâ emrine bunda nice hûrî nice gılmân

Emr eyle Yezîd'i atsınlar dûzah-ı nâra hemân

Nârını tezyîd eylesinler etdikçe âh u figân

Kâşdestin kırılaydı kim Murtazâ gül-terîne

Urmaz olaydın tîgın beden-i nâzik-terîne (s. 217)

Yezid ve onun emrindekiler, yaptıkları ile Hz. Muhammed'i ve Hz. Ali'yi kabirlerinde huzursuz etmişlerdir. Ama yaptıkları yanlarına kalmayacaktır:

Ey Yezîd-i pür-necis ey İbn-i Zerkâ bed-zuhûr

Nasıl kıydın ciğer-pâre-i Zehrâ'ya bî-futûr

Kabrinde Muhammed'le Alî'yi etdin bî-huzûr

şühedâ başların görünce duydun mu sen sürûr

Sandın mı etdiklerin yanına kalacak ey şûr

Sad hezâr lanet olsun cânına ey kelb-i akûr (s. 218)

Kadîmî, Hz. Hüseyin'in katline üzülmeyenlere de beddua eder. Onlar bu acıyı yaşamadıkları için ahmak ve sersemdirler. Muharrem ayının önemini unutup bu ayda eğlenenler de o zâlimlerden farklı değildir:

Muhibb-i Ehl-i Beyt ağlar bu gün mâh-ı Muharrem'dir

Bu mâtemden elem-nâk olmayan ahmak u sersemdir

Bu ayda zevk eden ancak şemir'le ibn-i Mülcem'dir

Yezîd'in, ibn-i Zerkâ'nın, Sa'd'ın yeri cehennemdir

Tahammül edemez insân bu zulme olsa da pûlâd

Kalır mı yanına etdiklerin aceb behey cellâd (s. 1150)

4. Mersiyelerden Örnekler

Mersiye-i Kadîmî

şâm u Dımışk'da cem' olup bir alay tohm-ı zinâ

Kûfe'ye vâlî diye gönderildi ibn-i Zerkâ

Ġbn-i Ziyâd menĢûryazdırmada turmadan aslâ
LeĢkere baĢaradı saldıracak hem kilâb-âsâ
Geldi leĢker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feĢân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, ĢemĢîr-i bürrân

Vâlî olmak zevki ile terk edip dîn ü îmân
GelmiĢdi la'în Sa'd'e câzib, Rey'le Taberistân
Çekdi leĢkerini sahrâ-yı belâya bed-zebân
Âl-i Resûl'e eylediler zulmü Mervâniyân
Geldi leĢker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feĢân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, ĢemĢîr-i bürrân

Gelince kasd-ı Hüseyn'e ġemr-i pelîd bed-likâ
BaĢladı feryâd u zâra atĢân, etfâl u nisâ
Zulm-i udvân eylediler teĢne-gâna eĢkiyâ
Neyledin netdin o Ģâhı, ey sipihr-i bî-vefâ
Geldi leĢker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feĢân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, ĢemĢîr-i bürrân

Yağma için hayme-gâha kasd edip ol ĢûĢ-ı ĢeĢ
Nâkalar üstünde Ehl-i Beyt etdi ġâm'a sefer
Ġbn-i Süfyân eylediler dîn-i Ġslâm'ı heder
Kanı ile, dîni ihyâ eyledi hayru'l-beĢer
Geldi leĢker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feĢân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, ĢemĢîr-i bürrân

ġühedâ baĢlarını nîzelerine takarak
Ehl-i Beyt'in ciğerin hicr âteĢine yakarak
ġehribânû, Zeynel, Zeyneb göz yaĢları saçarak
Feryâd ediyorlar dönüp Kerbelâ'ya bakarak
Geldi leĢker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feĢân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, ĢemĢîr-i bürrân

Cümle hayvânât olurken bu sahrâlarda hem sîr-âb

Kesdiler nehr-i Fırât'ı vermeyip bir katre âb
Ehl-i Beyt'i eylediler âh, atşdan dil-kebâb
ġemr-i la'în Şâh Hüseyn'e etdi zulm-i bî-hesâb
Geldi leşker-i Yezîdân Kerbelâ'ya hûn-feşân
Yağdırdılar mazlûmâna hançer, şemşîr-i bürrân (s. 1050-1051)

Mersiye-i Kadîmî
Demdir ey dil ağla turma tende cân ağlar bu gün
Âh u efgân eyle kim cümle cihân ağlar bu gün

Bu Muharrem mâhıdır, mâtem demidir, ağla gel
Ol şehîd-i Kerbelâ'ya âşıkân ağlar bu gün

Hânedân-ı Ehl-i Beyt'e zulm-i udvân etdiler
Seyl-i eşkin akıdıp kevn ü mekân ağlar bu gün

Kurretü'l-ayn-ı Resûl'ü etdiler susuz şehîd
Nûr-ı çeşm-i Murtazâ'ya âsumân ağlar bu gün

GörmemişŞbir mislini devr-i felek bu fitnenin
Kâinât hem nüh felek devr-i zamân ağlar bu gün

Büküldü beli çarhın gönüller boyandı kana
Zâde-i Fâtımâ'ya lâhûtiyân ağlar bu gün

Ey Kadîmî göz yaşların turmasın aksın hemân
Dökülen hûn-ı Hüseyn'e her göz kan ağlar bu gün (s. 1152)

Mersiye-i Kadîmî Baba
Hemân tecdîd-i mâtem kıl, gözün yaşın edip revân
Tutar mâtem muhibb-i Ehl-i Beyt olan, olur giryân

Değil yalnız Muharrem'de, akar göz yaşlarım dâ'im
Hüseyn'in aşkına her an ederim cânımı kurbân

Gelince Kerbelâ sahrâsına sardı hemân etrâfını aduvv
Behey zâlim, behey gaddâr nedir bu zulm ile isyân

Yezîdân kahr ile beyt ehlini atşadüşürdü, âh
Fırât nehri mübâh iken bütün zî-rûh için her an

Girip meydâna hem hüccet bırakdı ol Yezîdâna
Nasîhat etmeye geldim dedi ol sâhib-i Kur'ân

Sarıp etrâfını misl-i akûr, ol kelb sürüleri
Edip nâmelerin inkâr, hayâsız bir sürü nâdân

Hücûma başladı kavm-i anûd birbiri ardınca
Bu ayda Ehl-i Beyt'e eyledi udvân, Yezîd, Mervân

Feleklerde melekler eyledi feryâd-ı istimdâd
Gelince şâh Hüseyn'in kasdına mel'ûn şemir ol an

Muâviye'ye, Yezîd'e, ibn-i Ziyâd mel'ûnuna
Okurum laneti turmam buların cânına her an

Severek cânların terk eyleyen bunca şehîdânın
Yüzü suyu hürmetine Kadîmî'ye eyle ihsân (s. 1794-1795)

Sonuç

Mersiye, ölen bir kişinin ardından duyulan üzüntüyü dile getiren bir nazım türüdür. Bu tür eserler, Türk edebiyatında özellikle de Alevî-Bektaşî şiirinde bir geleneğinde Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da ailesi ile birlikte şehit edilmesinden duyulan üzüntüyü dile getirmek için yazılmıştır. Asıl ismi Ali Rıza Öge olan Kadîmî Baba da bu tür mersiyeler yazmıştır. Kendi hazırladığı ve yazma halinde olan Bektaşî şairleri Antolojisi isimli eserinde birçok Bektaşî şairinin şiirleri yanında kendi şiirlerine de yer vermiştir. Bu şiirlerinden 39 tanesi mersiye türündedir. Bu mersiyeler müseddes, murabba ve gazel nazım şekillerinde yazılmış ve genellikle bunlarda mersiye başlığı kullanılmıştır. Bu mersiyelerinin bir kısmı Kerbelâ hadisesini anlatmakta bir kısmı da Kerbelâ hadisesinden

duyulan üzüntüyü dile getirmektedir. Mersiyelerde Hz. Hüseyin'den Şefâaat istenmekte ve Yezid'e, Yezid'in komutanlarına, valilerine beddualar edilmektedir.

KAYNAKÇA

ARSLAN Mehmet ve ERDOĞAN Mehtap, Kerbelâ Mersiyeleri, Grafiker Yay., Ankara 2009.

ÇAKIR Mümine, "Bir Bektaşî Babası Kadîmî'nin Mektupları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl: 18, Güz 2011, Sayı 59, s. 373-400.

ÇAKIR Mümine, "Ünmal Edilmiş Bir Bektaşî Babası Kadîmî ve Nefesleri", Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu, 7-9 Mayıs 2010 Çorum

ÇAKIR Mümine, "Sıra Dışı Bir Osmanlı Polis Şefi Ali Rıza Öge: Hatıraları ve Şairliği" Türk Polis Teşkilatında Yeni Gelişmeler Sempozyumu 9-10 Nisan 2010, Ankara.

ÇİFTÇİ Cemil, Divan Şiirinde Kerbelâ Ağıtları, Kevser Yay., 2008.

ÖSEN Mustafa, Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye, Akçağ Yay., Ankara 1993.

ÖGE Ali Rıza, Bektaşî Şairleri Antolojisi, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Nu: Bel. Yz. 131.

ÖGE Ali Rıza, Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefinin Gerçek Anıları, Bursa 1982.

ŞAHİN Gülay, "Zeki Divanı ve Divan'daki Kerbela Mersiyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl: 18, Güz 2011, Sayı 59, s. 239-252.

ŞAHİN Halil İbrahim, "Kerbela Olayının Sözlü Geleneğe Yansıması: İmam Hasan ve İmam Hüseyin Destanı", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 2011, Sayı 60.s. 181-196.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.727-743 , TURKEY

İLKÖĞRETİM SEKİZİNCİ SINIF ÖĞRENCİLERİNİN YAZILI ANLATIM BECERİLERİNİN FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Emre ÇELİK[*]

ÖZET

Türkçe eğitiminin temel amacı bireye ana dilini doğru ve etkili kullanmayı öğretmektir. Ana dilini gerektiği gibi kullanmasını bilen birey, kendini nasıl ifade etmesi gerektiğini de bilir. Bireyin kendini ifade etme yollarından biri de yazmadır. Bu çalışmada, Samsun ili merkez ilköğretim okullarının üçünden seçilen 420 öğrenci üzerinde, farklı değişkenlerin öğrencilerin yazılı anlatım becerisi üzerinde anlamlı fark oluşturup oluşturmadığı araştırılmıştır. Araştırma sonucunda, öğrencilerin yazma becerisinin; cinsiyet, kendine ait oda ve evde kitaplık bulunup bulunmaması, günlük tutup tutmama alışkanlığı, okul öncesi eğitim alıp almama durumlarına göre anlamlı farklılık oluşturmadığı; babanın ve annenin öğrenim düzeyi, ailenin sosyo-ekonomik düzeyi, eve süreli yayın alınması ve düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olma değişkenlerine göre anlamlı farklılık oluşturduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Türkçe eğitimi, dil becerileri, yazma becerisi.

EIGHTH GRADE STUDENTS WRITING SKILLS FOR PRIMARY ASSESSMENT OF DIFFERENT VARIABLES

ABSTRACT

The goal of the Turkish education is to teach an individual how to use his/her mother tongue more accurately and effectively. One of the ways of sameone's expressing himself/herself is writing. In the study, it has been investigated whether different variables have a considerable difference on student's writng skills. This study has been conducted on 420 students choseen on 420 students from the three primary schools in the city center of Samsun. Whereas writing skills of students have not had considerable difference regarding gender, a private room, the book shelf at home, keeping a diary, having education before the school age, it has made a considerable difference regarding the parent's education level, the socio-economic status of the family, buying periodicals and regular reading habit.

Key words: Turkish education, language skills, writing skill.

[*] ArĢ Gör., Ondokuz Mayıs Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: mehmetemre.celik@omu.edu.tr

1. Giriş

Dil eğitimi ile bireyin düşünme ve iletişim becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Bu sebepten gelişmiş ülkelerin eğitim sistemlerinde dil öğretimine, özellikle de ana dili öğretimine büyük önem verilmektedir (Özbay, 2003: 3). Ülkemizde okullarını başarı ile bitiren öğrencilerin dahi kendilerini ifade etmede, dili etkili kullanmada güçlük çektiği görülmektedir. Bu güçlüğü aşmak için, okullarımızda temel dil becerilerinin eğitimine önem verilmelidir.

Dört temel becerinin ilk iki basamağını oluşturan dinleme ve konuşma becerileri, çocuğun okul öncesinden başlayıp okul sürecinde gelişen bir özellik taşır. Diğer becerilerden biri olan okuma ise çocuğa ilköğretim birinci sınıfta kazandırılmalı ve takip edilen süreçte geliştirilmelidir. Son olarak yazma becerisi ise, birinci sınıfta başlayan bir süreçle ilköğretim boyunca devam eder; ortaöğretim ve yükseköğretim seviyesinde ancak istenilen düzeye ulaşır.

Yazılı anlatım, bireyin kendini doğru ve amacına uygun olarak ifade etmesinde ve iletişim kurmasında en etkili araçlardan biridir. İnsan olarak duygularımızı, düşüncelerimizi, tasarılarımızı, sezgilerimizi, görüşlerimizi çeşitli yollarla dışa vururuz. Bu yollardan biri de "yazma"dır. Kendimizi dışa vurmanın nedeni ise var oluş gerçeğimizdir. Yazma bundan dolayı kişisel bir zorunluluk, kişisel bir gereksinim ve bir tutkudur (Özdemir ve Binyazar, 2006: 15).

İyi bir yazılı metin elde edebilmek için dil etkili kullanılmalıdır. Dili etkili kullanabilmekse eğitimle gerçekleşir. Eğitimden kasıt; dilin kurallarının iyi öğrenilmesi, dilin özelliklerinin bilinmesi, sözcüklerin doğru ve yerinde kullanılması, başarılı bir anlatıma sahip olunmasıdır.

1.1. Yazma Becerisi

Konuşma ile birlikte anlatma yönünü oluşturan bir başka beceri de yazmadır. Yazma eylemi duygu, düşünce, hayal ve isteklerin birtakım sembollerle belli bir kural dâhilinde anlatılmasıdır. Yazının, sözün resimleştirilmiş şekli olduğunu belirten Özbay (2005: 68), yazının, insanların birbirleriyle iletişim kurmak için kullandıkları dil denilen sistemi, belli işaretler ağıyla gösteren ikinci bir sistem olduğunu ifade eder.

Yazma eylemi aynı zamanda düşünmeyi de gerektiren bir süreçtir. Düşünmek de belli bir birikimin sonucunda ortaya çıkan ürünler toplamıdır (Yılmaz, 2008: 203). Öğrencinin yazma eylemini belli bir kural dâhilinde gerçekleştirebilmesi, gerek konuşma gerekse düşünme yetisini kullanmasına bağlıdır. Bu doğrultuda öğrencilerin en çok başvurduğu iletişim aracı olan konuşma, yazılı anlatım etkinliklerinin yol göstericisi rolündedir.

Çağdaş eğitim-öğretim yöntemleri dikkate alındığında, yazma eğitimi çalışmalarında da iki tür yaklaşımdan bahsedilebilir; ürün odaklı yazma eğitimi ve süreç odaklı yazma eğitimi (bk. Coşkun, 2009: 55-56).

Türkçe Öğretim Programı'nda (2006: 7) yazma becerisinin bilgi, birikim ve dili etkili kullanmayı gerektirdiği göz önüne alınarak bu sürecin dinleme/izleme, konuşma, okuma ve dil bilgisi etkinlikleriyle de desteklenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca programda öğretmenin, farklı yöntemlere uygun etkinliklerle yazmayı öğrenciler açısından zevkli hâle getirerek yazma alışkanlığı kazanmalarına yardımcı olması gerektiği, öğrencilerin hangi türlerde yazmaya yetenekli olduğunu belirleyerek onları başarılı olduğu türlerde yazmaya yönlendirmesi gerektiği ifade edilmiştir.

1.2. Yazma Süreci

Yazmanın günlük gereksinimlerimizden biri olması onu kişisel gereksinimimiz kılmaktadır. Yaşamın her alanında her devresinde yazma çalışmalarına ihtiyaç duymak onu yaşamsal gereksinimlerden yapmıştır. Günümüzde düşünce alışverişinin gelişmesiyle yazma

çalışmaları için ve uğraşıyaşamında olduğu kadar, toplumsal yaşam içinde de bir sorumluluk hâline gelmiştir (Özdemir, 1979: 10-11).

Yazı yazmanın amacını, okuyucuya duygu ve düşünceyi gözlem ve bilgi birikiminden yararlanarak güzel, doğru ve etkili biçimde yansıtmak olarak belirten Aktaş ve Gündüz (2008: 165), bu yansıtma eyleminin sadece bilgi vermekle sınırlı olmayıp aynı zamanda okurun zevk almasını sağlamaya yönelik çok yönlü ve karmaşık bir etkinlik olduğunu ifade etmiştir. Aktaş ve Gündüz (2008: 166-168) bunun gerçekleşmesi için de birtakım hususların göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamışlardır: Ana dilini kullanma becerisi, bireysellik/ üslup, gözlem yapmak, okumak, düşünmek.

Yazma sürecinde öğretmenlere düşen görevse, yazı yazmanın kişilere özgü bir yetenek olmadığı; yazma deneyimleri ve alıştırmalarla geliştirilebilen bir beceri olduğu hususunda öğrencileri ikna etmektir (Karatay, 2011: 23).

Yazılı da olsa sözlü de olsa anlatım gerçekleşmeden önce birtakım hazırlıklar yapmak gerekir. Başarılı ve etkili bir yazılı anlatım için hazırlık süreci aşaması üçögelerden oluşur Konu, amaç, plân, başlık, anlatım, anlatımı etkili kılma, ölçme ve değerlendirme.

1. 2. 1. Konu

Yazarın, düşüncelerini onun etrafında şekillendirdiği, onun hakkında yazdığı düşünce, olay ya da varlığa konu denir. Konu, yazara düşüncelerini iletme olanağı verir ve yazının en temel gereğidir (Adalı, 2004: 164).

Yazı yazabilmek için, önce bir konu bulmak gerekir. Üzerinde karar kılınan konunun; kendimizi ve okuyanları ilgilendiren, hakkında mutlaka bir şeyler bildiğimiz ve üşenilmeye elverişli bir özellikte bulunmasını göz önüne almalıyız (Tansel, 1978: 5).

Yazıda istenen başarıya ulaşmak seçilen konuya bağlıdır. Yazının amacına hizmet edebilmesi için, yazar seçtiği konuda bilgi birikimine sahip olmalıdır. Yazma konularını bulmada Özdemir'e (2008: 96) göre, yaşantı ve deneyimlerimizin yanı sıra, özel ilgilerimiz, okuduklarımız ve dinlediklerimiz, dış dünyamız da bize kaynaklık yapar. Ayrıca, olumlu yazma isteği uyandırması açısından öğrencinin seviyesine bakılmaksızın yazılı anlatım çalışmalarında seçilen konunun güncelliğine de dikkat edilmelidir (Bağcı, 93: 2011). Bu noktadan hareketle öğrencilere sunulacak yazılı anlatım konularının da öğrencilerin ilgi alanlarına giren, yaş ve sınıf seviyelerine uygun, üzerinde düşünce üretip geliştirebilecekleri, zevkle yazabilecekleri konular olmasına dikkat edilmelidir.

Yazılı anlatım için seçilen konuda dikkat edilmesi gereken özelliklerden biri de konunun sınırlandırılmasıdır. Yazıda anlam karmaşasına sebebiyet vermemek için, konunun hangi bakımdan ele alınacağı önceden belirlenmelidir. Konu toplumsallık-bireysellik, öznellik-nesnellik gibi karşıtlıklar; nitelik, özellik, ilişki vb. gibi ölçütler kullanarak sınırlandırılabilir. Bu sınırlandırma açılarına da "bakış açısı" denir (Adalı, 2004: 165).

Yazar, seçtiği bakış açısına paragraf boyunca sadık kalmalı, ne konusu ne de bakış açısını değiştirmelidir. Paragrafın ayrıntılarının uyumlu olması, tek konunun ve tek bakış açısının değerlendirilmesine bağlıdır. Paragraftaki birlik anlayışı ancak bu şekilde sağlanabilir. Yazıda başarının yakalanması dağınıklıkla değil, yazıya yoğunlaşma ve konuda uzmanlaşmakla mümkün olur (Cemiloğlu, 2009: 12).

1. 2. 2. Amaç

Yazının konusu belirlendikten sonra sıra, amacı saptamaya gelir. Amaç, okuyucuya iletmek istenilen temel düşüncedir. Aslında o yazının var olma nedenidir. Yazar kaleme aldığı yazıda,

savunduğu düşünceleri okuyucuya iletmeyi amaçlar. Dolayısıyla her yazının bir amacı bulunmaktadır.

Amaç, yazının birliğini sağlayan ana, temel ögedir. Özdemir (2008: 111) amacı belirleyen cümleyi "ana düşünce cümlesi" ya da "kontrol cümlesi" olarak adlandırıp ana düşünce cümlesinde bulunması gereken dört özelliği şöyle sıralar: konu değil, düşünce olmalıdır, açık ve özlüce anlatılmış olmalıdır, ana düşünce cümlesi açık ve anlaşılır olmalı, değişik yorumlara yol açmamalıdır, ana düşünce cümlesi açıklama yapmamıza, örnek vermemize, karşılaştırmalara, nedenleri belirtmemize, etki ve sonuçları göstermemize, kısacası geliştirilmeye uygun olmalıdır.

1. 2. 3. Plan

Duygu ve düşünceler, konuşulurken ya da yazıya aktarılırken gelişigüzel biçimde ifade edilemez. Konuşma ya da yazma edimi sırasında duygu ve düşüncelerin belli bir sistem dâhilinde düzenlenmesine, sıralanmasına "plan" denir.

Ağça (2006: 112) yazıda planı, iç ve dış planlama olmak üzere ikiye ayırır. İç planlama, yazılı metni oluşturacak unsurların neler olduğunu ve bunların metnin neresinde hangi boyutlarda yer alacağına ilişkin düzenlemeleri kapsar. Dış planlama ise, yazılı anlatımda kullanılacak kâğıdın, birinci sayfasından son sayfasına kadar dış görünüşünün düzenlemesidir. Dış planlamanın yapılması ile amaç; zaman, malzeme ve enerjiden tasarruf sağlamaktır. Aynı zamanda, yazıda yer alacak temel ögelerin bulunduğu bölümlere de bir benzerlik, yaygın kullanımına birliktelik getireceği, okuma ve doğru anlamaya da kolaylık sağlayacağı için dış planlamanın yapılması önemlidir.

Anlatım tarzının belirlenmesi de yazının plan safhasında gerçekleşir. Plan, yazarı doğru hedefe götüren bir yol haritası niteliğindedir (Karadağ, 2011: 147).

Yazarın iyi bildiği kısa bir konuda uzun uzadıya plan yapması gerekmez. Fakat konu karmaşık, yazı da uzun olacaksa yazılı bir plan gerekebilir. Nelerin nerede, hangi sırayla anlatılacağı iyi bilinmelidir. İyi bir plan, yazı yazarken yazara kılavuzluk eder. Planın yararları arasında; konuda birlik ve bütünlüğü sağlamada yardımcı olması, yazıya hangi düşünceyle başlanacağı, düşüncelerin nasıl geliştirileceği, bunların arasında nasıl geçiş ve bağlantılar sağlanacağı gibi hususlar bulunmaktadır (Özdemir, 2008: 137).

Planlı bir yazıda giriş, gelişme ve sonuç bölümleri bulunur.

Giriş bölümü, konunun ana hatlarıyla ortaya konduğu, tanımlamaların yapıldığı bölümdür. Bu bölümün başarılı olabilmesi için kısa ve okuyucunun ilgisini çeker nitelikte olmasına dikkat edilmelidir. Olaya dayalı metin türlerinde bu bölüm "serim" olarak adlandırılır. Serim bölümünde kişiler ve mekân tanıtılarak, olay genel hatlarıyla ortaya konur.

Gelişme bölümü, giriş bölümünde ortaya konan konunun ayrıntılı olarak işlendiği, ana fikrin çeşitli bakış açılarıyla incelendiği bölümdür. Konu, yardımcı fikirlerle bu bölümde geliştirilir. Giriş bölümünde ortaya atılan iddia bu bölümde örneklerle ispatlanmaya çalışılır. Yazının en uzun bölümü olan gelişme bölümü, olaya dayalı metinlerde düğüm bölümü olarak adlandırılır. Düğüm bölümünde olay ayrıntılı biçimde ele alınır, olay ve olaylar dizisi birbirine bağlanır, okuyucunun merak duygusu tavan yapar.

Sonuç bölümü konunun toparlandığı, ana fikrin net biçimde ortaya konduğu, giriş bölümünde tanıtılan, gelişme bölümünde geliştirilen konu hakkında son sözün söylendiği bölümdür. Bu bölüm mutlaka kısa, anlaşılır ve keskin olmalıdır. Olaya dayalı metin türlerinde bu bölüm çözüm bölümü olarak adlandırılır. Çözüm bölümünde, düğüm bölümünde anlatılan olaylar çözüme kavuşturularak okuyucunun merak duygusu giderilir.

1. 2. 4. Başlık

"Bir yazının, bir kitabın bölümlerinin başına konulan ve konuyu kısaca tanıtan ibare" (TDK, 2005: 219) olarak tanımlanan başlık, yazının içeriği hakkında bilgi veren addır.

Hangi türde olursa olsun her yazının başlığı olmalıdır. Başlık, okuyucuyu yazıya bağlayan, okumaya çeken temel ögelerdendir. Yazının başlığının konuyla ve ana fikirle ilişkili olduğunu göz önünde bulundurursak başlığın, yazarı konunun özünden uzaklaştırmayacak nitelikte belirlenmesine dikkat edilmelidir.

Yazılı anlatım çalışmalarında öğrencilere, yazılarına uygun başlıklar belirleyebilme yeteneği kazandırılması için çeşitli etkinlikler yaptırılmalıdır. Düşünce yazıları öğretiminde, başlık ile ilgili olarak yapılacak çalışmalar, aynen diğerlerinde olduğu gibi, bu ilişkiyi fark ettirmeye, çözdürmeye ve kavratmaya yönelik olmalıdır. Öğrencinin hem başlık-eser ilişkisini çözmesine, hem de hayal gücünü zorlayarak yeni şeyler bulmasına yardımcı olunmalıdır (Cemiloğlu, 1998: 40).

1. 2. 5. Anlatım

Kişinin, iletmek istediklerini, belli bir dilin kuralları içinde sözlü ya da yazılı olarak dışa vurması eylemi olan anlatım, zihinde tasarlananları dile dönüştürme işlemidir (Adalı, 2004: 93).

Anlatım, amaca göre yönlendirilir ve biçimlendirilir. Anlatım biçiminin belirlenmesinde yazının türü ve yazarın bakış açısı da önemli rol oynar. Özdemir'e (2008: 149) göre bütün anlatımlarda genellikle dört ana amaç vardır. Bu amaçlar; okuyucuya ve dinleyiciye bilgi verme, okuyucunun ya da dinleyicinin konu üzerindeki yerleşmiş düşüncelerini değiştirme, yazarın duydukları ve gördüklerini, okuyucu ve dinleyicinin de aynı duygularla hissetmesini istemesi ve son olarak okuyucuyu anlatılan olayın içine sürükleme, olayları oluş, gelişme ve zaman sırasına göre anlatmadır. Bu dört ana amaç, dört "anlatım biçimi" oluşturur. Bunlar: Açıklamalı, öyküleyici, tasvir yoluyla ve tartışma yoluyla anlatımdır.

1. 2. 5. 1. Açıklayıcı Anlatım

Günlük yaşamımızda en sık karşılaştığımız anlatım biçimi olan açıklayıcı anlatımda amaç, belli bir konu hakkında okura açıklayıcı bilgi vermek, konuyu tüm detaylarıyla ortaya koyup okurun aklında soru işareti bırakmamaktır.

Açıklayıcı anlatım biçiminden en fazla, düşünsel yazılar yazarken yararlanılır. Fıkra, makale, deneme, eleştiri vb. gibi bir düşüncenin öne sürülüp, çeşitli örneklerle savunulmaya çalışıldığı türlerde açıklayıcı anlatım biçimine daha sık başvurulur.

1. 2. 5. 2. Öyküleyici Anlatım

Öyküleme (hikâye etme), sorunları, düşünceleri, düşleri; kısaca, söylemek istediklerimizi bir olay içinde düşünme ya da bir olaya bağlayarak verme işidir (Özdemir ve Binyazar, 2006: 101). Öyküleyici anlatım biçimi sıklıkla roman, öykü, anı, gezi, günlük vb. gibi yazınsal türlerde kullanılır.

Tansel'e (1978: 101) göre en eski ve çok kullanılan öyküleyici anlatım, dinleyicileri veya okuyucuları düşündürmekten çok heyecanlandırmayı amaçlar. Bir olayın hikâye edilmesi sırasında olay, kişi yer ve zaman olmak üzere üç ögeye yer verilir. Öyküleyici anlatım biçimi, bir çekirdek olay etrafında geçen ve çevresinde yardımcı olayların bulunduğu türlerde kullanılır. Olay yani hikâye serim, düğüm ve çözüm olmak üzere üç bölümde incelenir. Öyküleyici anlatımda olaylar, kişilerin başından geçer. Dolayısıyla hikâye edilen olay ya da olaylar kişiya da kişilerin etrafından geçirilir. Kişi ya da kişiler arasında geçen olaylar belirli bir yerde ve zaman süreci içinde gerçekleşir. Bu yer ve zamanda hikâye edilirken anlatılmalıdır (Bülbül, 2000: 46-47).

1. 2. 5. 3. Tasvir (Betimleme) Yoluyla Anlatım

Tasvir (betimleme), sözcüklerle resim çizmektir. Adalı (2004: 122)'ya göre canlandırma sanatı olan tasvir, bir yer, bir nesne ya da bir varlığın özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilginin verildiği anlatım biçimidir. Bu bilgi yoluyla dinleyende/okuyanda izlenimler oluşturup, onun bilmediği bir şeyi kendi imge dünyasında canlandırması amaçlanır.

Betimleyici anlatımda önemli olan gözlemdir. Gözlem (TDK, 2005); bir nesnenin, olayın veya bir gerçeğin, niteliklerinin bilinmesi amacıyla, dikkatli ve planlı olarak ele alınıp incelenmesi eylemidir. Başarılı bir betimleme yapabilmek için iyi bir gözlemci olmak gerekir.

Betimleyici anlatım biçiminin sıkça kullanıldığı türler arasında hikâye, roman, tiyatro, gezi ve portre yazıları yer almaktadır. Hikâye ve romanlarda kahramanın fiziksel özellikleri ile onların yaşadıkları çevrenin anlatımı bu anlatım biçimiyle gerçekleşir.

1. 2. 5. 4. Tartışma Yoluyla Anlatım

Tartışma yoluyla anlatım biçiminin temel amacı, karşıdakilerin yerleşik olan duygu ve düşüncelerini değiştirmektir. Karşıdakini bir düşünceye ortak etmek amacıyla tartışmacı anlatım biçimine başvurulduğu söylenebilir.

Tartışmacı anlatım biçimine; röportaj, fıkra, deneme, makale, eleştiri gibi yazınsal türlerde sıkça başvurulur.

1. 2. 6. Ölçme ve Değerlendirme

Eğitim alanında ölçme, öğretim etkinliklerinin sayısal verilerle ifade edilmesidir. Değerlendirme ise, elde edilen sayısal verilerin belli ölçütlere göre yorumlanması işlemidir. Bu yorumlama işleminde kazanımlarla ifade edilen hedefler temel alınmaktadır. Öğrenme-öğretme sürecinin ayrılmaz parçası olan ölçmede, elde edilen verilerin tarafsız bir şekilde yorumlanması büyük önem taşımaktadır. Kazanımların değerlendirilmesine yönelik olarak kullanılan ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin doğru, tutarlı, geçerli ve sonraki öğrenme süreçlerini de olumlu yönde etkileyen bir nitelikte olmasına dikkat etmek gerekir. Ölçme ve bu ölçümlerin yorumlanması, bireylerin kendi bilgi ve becerilerini değerlendirmelerini sağlayacaktır (Özbay, 2007: 155).

Öğretimde ölçme ve değerlendirme, başarıya götüren basamaklar olduğu için dikkatli ve özenli bir biçimde yapılmalıdır. Öğrencilerin yazılı anlatımlarını değerlendirirken tarafsız olmaya özen gösterilmeli, öğrencinin hem kendine hem de öğretmenine olan güveni sarsılmamalıdır. Değerlendirme sonunda öğrenciye uygun dönüt verilerek, öğrencinin kafasındaki soru işaretleri çözüme kavuşturulmalıdır.

2. Yöntem

Bu bölümde; araştırmanın modeli, evren, örneklem, veri toplama araçları, veri toplama süreci, bilgilendirici metin yazma konularının ve uygulamada kullanılacak kazanımların belirlenmesi ve veri çözümleme teknikleri yer almaktadır.

2. 1. Araştırma Modeli

Araştırma, betimleyici ve ilişkisel tarama (nedensel karşılaştırma) modelinde tasarlanmıştır. Tarama modeli, geçmişte veya hâlihazır mevcut olan bir durumu (olay, kişi, nesne) kendi şartları içinde olduğu gibi tanımlamayı amaçlar.

2. 2. Evren ve Çalışma Evreni

Araştırmanın evrenini tüm Türkiye'deki sekizinci sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma evrenini ise Samsun ilinde, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında öğrenim gören sekizinci sınıf öğrencileri temsil etmektedir.

2. 3. Örneklem

Araştırmada amaçlı bir yol benimsenmiştir. Çalışma evrenine giren tüm sekizinci sınıf öğrencilerinden örneklem alma yoluna başvurulmuştur. Araştırmada Fraenkel ve Wallen'ın (2006) seçkisiz olmayan örnekleme tekniklerinden olan amaçlı örnekleme yönteminin benzeşik örnekleme modeli seçilmiştir.

Samsun il merkezinde bulunan sosyo-ekonomik düzeyi alt, orta ve üst olarak belirlenen ilköğretim okullarının listesi İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nden alınarak benzeşik örnekleme yapılmıştır. Ardından benzeşik örneklemler içerisinden random yöntemle 2'şer okul seçilmiştir. Sonra da bu 2'şer okuldan yine tesadüfî yöntemle 2'şer sınıf seçilerek örneklem oluşturulmuştur.

2. 4. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın temel verileri, öğrencilere bilgilendirici anlatımla yazdırılan metinlerden oluşmaktadır. Bilgilendirici metinler, nesnel durumların, olayların olguların belirlenmesine yöneliktir. Haber, gözlem, düşünce yazıları vb. bu tür kapsamındadır. Bu metinlerin ortak özelliği, yaşamla ilgili bilgiler sunmaları, dünyayı betimlemeleridir (Akt. Göktürk, 2000: 27). Öğrencilerin bilgilendirici metin yazmalarını kolaylaştırmak için kendilerine beşer konu verilmiş,bu konulardan tercih ettikleri biri hakkında bilgilendirici türde metin yazmaları istenmiştir. Ayrıca uygulamaya katılan öğrencilerin sosyo-ekonomik özelliklerini tespit edebilmek için Kişisel Bilgi Formu uygulanmıştır.

2. 4. 1. SED (Sosyo-ekomonik Düzey Ölçeği)

Çalışma evrenine giren öğrencilerin sosyo-ekonomik düzeylerini belirlemek amacıyla SED Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan SED Ölçeği Bacanlı (1997: 97-106) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğe günün şartlarına göre araştırmacı tarafından okul ve cinsiyet tespiti için iki madde eklenmesinin yanı sıra öğrencilerin bilgilendirici metin yazma kazanımlarına ulaşma düzeyleri ile çeşitli değişkenler arasında anlamlı bir fark olup olmadığını tespit etmek için ölçeğin sonuna 6 soru maddesi daha eklenmiştir.

Ölçekten elde edilen puanların aritmetik ortalaması, standart sapması hesaplanmış ve dağılımın normal olduğu görülmüştür. Normal dağılım eğrisine göre öğrencilerin sosyo-ekonomik düzeyleri alt, orta ve üst olarak belirlenmiştir.

2. 4. 2. Bilgilendirici Metin Yazma Değerlendirme Aracı

Öğrencilerin bilgilendirici metin yazma kazanımlarına ulaşma düzeylerini belirleyebilmek için Türkçenin eğitimi ve öğretimi alanında uzman kişilerin görüşleri doğrultusunda "bilgilendirici metin yazma değerlendirme" aracı hazırlanmıştır (bk. Ek). Ayrıca bu değerlendirme aracının hazırlanmasında Türkçe Öğretim Programı'nda (2006: 231) yer alan "Yazılı Anlatımı Değerlendirme Formu"ndan da faydalanılmıştır. Elde edilen değerlendirme aracının her maddesi aynı zamanda ilköğretim Türkçe programına göre kazanım maddesi olduğundan herhangi bir madde elenmemiş,değerlendirme aracının içinde düzenlemeye gidilmiştir.

Bilgilendirici metin yazma değerlendirme aracının güvenirlik ve geçerlik analizleri yapılmış,aracın alfa katsayısı .78 bulunmuştur.

Bilgilendirici metin yazma değerlendirme aracından elde edilen toplam puanlar, öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puanı olarak kabul edilmiştir.

2. 5. Veri Çözümleme Teknikleri

Araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanan veriler, verilerin özelliklerine uygun analiz teknikleri SPSS 15.0 paket programı kullanılarak çözümlenmiş,bulgular tablolar hâlinde sunulmuş ve yorumlanmıştır. Araştırmada aşağıdaki işlemler yapılmıştır:

1. Araştırmaya katılan ilköğretim sekizinci sınıf öğrencilerinin sosyoekonomik durumlarını belirlemek amacıyla, öğrencilere bilgi toplama formu doldurtulmuştur.

2. Araştırmaya katılan ilköğretim sekizinci sınıf öğrencilerinin bilgilendirici metin yazma kazanımlarına ulaşma düzeylerinin belirlenmesi için öğrencilere yazdırılan bilgilendirici metinler, Bilgilendirici Metin Değerlendirme Aracına göre bir Türkçe Öğretmeni, bir Türkçe Eğitimi Uzmanı, bir de Türkçe Eğitimi bölümünde görev yapan akademisyen tarafından değerlendirilmiş, üçünün aritmetik ortalaması esas alınmıştır.

3. Ölçme araçlarından elde edilen verilerin çözümlenmesinde; yüzde (%), frekans (f), aritmetik ortalama ($\bar{x}$), standart sapma (ss) gibi betimsel istatistikler kullanılmıştır.

4. Anlamlı farklılık gösteren gruplarda farkın hangi gruptan kaynaklandığını belirlemek için ikili karılaştırmalarda Mann Whitney U-Testi kullanılmıştır. Anlamlılık düzeyi 0.05 olarak alınmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

3. 1. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri cinsiyete göre anlamlı bir fark göstermekte midir?

Varyanslar normal dağılım gösterdiği için parametrik test tekniklerinden T-testi kullanılmıştır.

Tablo 1. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Cinsiyete Göre Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin T Testi Sonuçları

Yazılı Anlatım Becerileri	N	$\bar{x}$	S	Sd	t	p
Kız	191	76,14	3,99	418	1,53	,127
Erkek	229	74,48	3,77			

Tablo 1'de, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamalarının cinsiyete göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, öğrencilerin bilgilendirici yazılı anlatıma ilişkin puan ortalaması kızlar için 76,14; erkekler için 74,48'dir. Yazılı anlatım becerisine ilişkin kızların puan ortalamaları erkeklere göre daha yüksektir, fakat kızlar ile erkekler arasında yazılı anlatım becerisi bakımından anlamlı bir fark (p>.05) yoktur.

3. 2. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri babanın öğrenim durumuna göre anlamlı bir fark göstermekte midir?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının baba eğitim durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığına, puanların dağılımı homojen olmadığı için non-parametrik test tekniklerinden Kruskal Wallis testi ile bakılmıştır.

Tablo 2. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Babanın Öğrenim Durumuna Göre Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin Kruskal Wallis Testi Sonucu

Babanın Eğitim Durumu	**N**	**Sıra Ort.**	**Sd**	**χ^2**	**p**	**Anlamlı Fark (LSD)**
1. Okuryazar veya İlköğretim mezunu	207	197,66	2	11,23	.004	1-3 2-3
2. Lise mezunu	140	207,58				
3. Lisans veya lisansüstü mezunu	73	252,51				

Analiz sonuçları, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin bilgilendirici metin yazma değerlendirme aracından aldıkları puanların, babalarının öğrenim durumuna göre anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir [χ^2 (2) = 11,231, $p<0.05$]. Bu bulgu, babanın öğrenim durumunun öğrencilerin yazılı anlatım becerilerini artırmada farklı etkilere sahip olduğunu gösterir. Grupların sıra ortalamaları dikkate alındığında, yazılı anlatım becerisi en gelişmiş öğrenci grubu, babaları "lisans veya lisansüstü" mezunu olanlardır. Onların ardından babaları "lise" mezunu olan öğrenci grubu gelmekte son sırada ise babaları "okuryazar veya ilköğretim mezunu" olan öğrenciler yer almaktadır.

Gruplar arasında gözlenen anlamlı farkın, hangi gruplar arasında kaynaklandığını belirlemek için yapılan Mann Whitney U-testi sonucuna göre, babalarının öğrenim durumu "lisans veya lisansüstü" mezunu olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, babalarının öğrenim durumu gerek "okuryazar veya ilköğretim mezunu" gerekse "lise mezunu" olanlara göre anlamlı farklılık göstermiştir.

3. 3. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri annenin öğrenim durumuna göre anlamlı bir fark göstermekte midir?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının anne eğitim durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığına, puanların dağılımı homojen olmadığı için non-parametrik test tekniklerinden Kruskal Wallis testi ile bakılmıştır.

Tablo 3. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Annenin Öğrenim Durumuna Göre Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin Kruskal Wallis Testi Sonucu

Annenin Eğitim Durumu	**N**	**Sıra Ort.**	**Sd**	**χ^2**	**p**	**Anlamlı Fark (LSD)**
1. Okuryazar veya İlköğretim mezunu	290	210,4	2	6,037	.049	1-3 2-3
2. Lise mezunu	100	197,26				
3. Lisans veya lisansüstü mezunu	30	259,03				

Analiz sonuçları, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin bilgilendirici metin yazma değerlendirme aracından aldıkları puanların, annelerinin öğrenim durumuna göre anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir [χ^2 (2) = 6,037, p<0.05]. Bu bulgu, annenin öğrenim durumunun öğrencilerin yazılı anlatım becerilerini artırmada farklı etkilere sahip olduğunu gösterir. Grupların sıra ortalamaları dikkate alındığında, yazılı anlatım becerisi en gelişmiş öğrenci grubu, anneleri "lisans veya lisansüstü mezunu" olanlardır.

Gruplar arasında gözlenen anlamlı farkın, hangi gruplar arasında kaynaklandığını belirlemek için yapılan Mann Whitney U-testi sonucuna göre, annelerinin öğrenim durumu "lisans veya lisansüstü" mezunu olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, annelerinin öğrenim durumu gerek "okuryazar veya ilköğretim mezunu" gerekse "lise mezunu" olanlara göre anlamlı farklılık göstermiştir.

3. 4. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre anlamlı bir fark göstermekte midir?

Varyansların dağılımı homojen olduğu için parametrik test tekniklerinden tek yönlü varyans analizinden faydalanılmıştır.

Tablo 4. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Ailenin Sosyo-Ekonomik Düzeyine Göre Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin ANOVA Sonuçları

Ailenin Gelir Düzeyi	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**F**	**p**	**Anlamlı Fark (LSD)**
1. Alt	171	71,68	3,96	2-417	13.17	.000	1-2 1-3 2-3
2. Orta	131	75,60	3,67				
3. Üst	118	78,68	3,59				

Tablo 4'te ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamalarının ailenin gelir düzeyine göre ANOVA sonuçları verilmiştir. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalaması, ailenin gelir düzeyi alt seviyede olanlar için 71,68; orta olanlar için 75,60; üst seviyede olanlar için 78,68'dir. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım başarıları, ailenin gelir düzeyine göre anlamlı farklılık ($F_{(2-417)}=13.170$, $p<.05$) göstermektedir. Gruplar arasında gözlenen bu farkın kaynağını belirlemek amacıyla LSD çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır. Analiz sonuçları, ailenin gelir düzeyi üst ve orta olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, gelir düzeyi alt seviyede olanlara göre; gelir düzeyi üst seviyede olanların da gelir düzeyi orta olanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğunu göstermiştir.

3. 5. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile evlerinde kendilerine ait çalışma odalarının olup olmama durumu arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının normal dağıldığı tespit edilmiş ve bu yüzden parametrik test tekniklerinden ilişkisiz t-testi kullanılmıştır.

Tablo 5. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Evlerinde Kendilerine ait Çalışma Odalarının Olup Olmama Durumuna Göre Yazılı Anlatım Becerilerine İlişkin T Testi Sonuçları

Kendinize ait odanız var mı?	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**t**	**P**
Evet	81	73,20	4,070	418	1.887	.060
Hayır	339	75,80	3,811			

Tablo 5'te ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları ile evlerinde kendilerine ait odalarının olup olmama durumuna göre t-testi sonuçları verilmiştir. Tablo incelendiğinde, evinde kendine ait çalışma odası olmayan öğrencilerin yazılı anlatım becerisine ilişkin puan ortalaması (75,80) kendine ait çalışma odası olan öğrencilerin puan ortalamasından (73,20) daha yüksek olduğu görülür.

3. 6. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile evlerinde kitaplık bulunma durumu arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının normal dağıldığı tespit edilmiş ve bu yüzden parametrik test tekniklerinden ilişkisiz t-testi kullanılmıştır.

Tablo 6. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri ile Evlerinde Kitaplık Bulunma Durumuna İlişkin T Testi Sonuçları

Evinizde kitaplık var mı?	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**t**	**p**
Evet	102	73,82	3,82	418	1,486	.76
Hayır	318	75,71	3,89			

Tablo 6'da, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları ile evlerinde kitaplık bulunup bulunmama durumuna ilişkin t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, evinde kitaplık bulunmayan öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puan ortalaması (75,71), evinde kitaplık bulunan öğrencilerin puan ortalamasına göre (73,82) daha yüksektir.

3. 7. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile günlük tutma alışkanlıkları arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının normal dağıldığı tespit edilmiş ve bu yüzden parametrik test tekniklerinden ilişkisiz t-testi kullanılmıştır.

Tablo 7. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri ile Günlük Tutma Durumlarına İlişkin T Testi Sonuçları

Günlük tutar mısınız?	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**t**	**p**
Evet	81	75,88	3,62	418	,580	.562
Hayır	339	75,08	3,94			

Tablo 7'de ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları ile günlük yazma alışkanlıklarına ilişkin t-testi sonuçları verilmiştir. Tablo incelendiğinde, günlük tutma alışkanlığı olan öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puan ortalamaları (75,88), günlük yazma alışkanlığı olmayan öğrencilere göre (75,08) daha yüksek olsa da yazılı anlatım becerisi ile günlük yazma alışkanlığı arasında anlamlı bir fark (p>.05) yoktur.

3. 8. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile evlerine süreli yayın (gazete, dergi) alma sıklığı arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Varyansların dağılımı homojen olduğu için parametrik test tekniklerinden tek yönlü varyans analizinden faydalanılmıştır.

Tablo 8. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri ile Evlerine Süreli Yayın (gazete, dergi) Girme Sıklığına İlişkin ANOVA Sonuçları

Eve Süreli Yayın Girme Sıklığı	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**f**	**p**	**Anlamlı fark (LSD)**
1. Hiç	54	70,94	4,14	2-417	7,94	.000	1-3 1-4 2-4
2. Ayda bir	82	72,34	3,84				
3. Haftada bir	166	76,00	3,71				
4. Her gün	118	78,17	3,68				

Tablo 8'de, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile evlerine süreli yayın alma sıklığı arasında, anlamlı bir farkın olup olmadığına bakılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilere evlerine süreli yayın alınma sıklığı sorulmuştur. Öğrencilerin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları, bu soruya "hiç" alınmaz diyenler için 70,94; "ayda bir" alınır diyenler için 72,34; "haftada bir" alınır diyenler için "76,00"; "her gün" alınır diyenler için 78,17'dir. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri, evlerine süreli yayın alma sıklığına göre anlamlı farklılık ($F_{(2-417)=}$ 7,94, $p<.05$) göstermektedir.

Gruplar arasında gözlenen bu farkın kaynağını belirlemek amacıyla LSD çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır. Analiz sonuçları, evlerine "haftada bir" alındığını bildiren öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, "hiç" alınmadığını bildirenlere göre; "her gün" alınır diyenlerin de "hiç" alınmaz ve "ayda bir" alınır diyenlere göre ($p<.000$) anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiştir.

3. 9. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile okul öncesi eğitim alma durumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının normal dağıldığı tespit edilmiş ve bu yüzden parametrik test tekniklerinden ilişkisiz t-testi kullanılmıştır.

Tablo 9. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri ile Okul Öncesi Eğitim Alma Durumlarına İlişkin T Testi Sonuçları

Okul öncesi eğitim alma durumu	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**t**	**p**
Evet	151	75,94	4,1	418	,58	.56
Hayır	269	74,94	3,73			

Tablo 9'da, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları ile okul öncesi eğitim alıp alma durumlarına ilişkin t-testi sonuçları verilmiştir. Tablo incelendiğinde, okul öncesi eğitim alan öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puan ortalamaları (75,94), okul öncesi eğitim almayan öğrencilere göre (75,08) daha yüksek olsa da yazılı anlatım becerisi ile okul öncesi eğitim alma arasında anlamlı bir fark ($p>.05$) yoktur.

3. 10. İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri ile düzenli kitap okuma alışkanlıkları arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Öğrencilerin yazılı anlatım başarı puanlarının normal dağıldığı tespit edilmiş ve bu yüzden parametrik test tekniklerinden ilişkisiz t-testi kullanılmıştır.

Tablo 10. İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri ile Düzenli Kitap Okuma Alışkanlıklarına İlişkin T Testi Sonuçları

Düzenli kitap okur musunuz?	**N**	$\bar{x}$	**S**	**Sd**	**t**	**p**
Evet	237	77,51	3,73	418	4,86	.000
Hayır	183	72,34	3,83			

Tablo 10'da, ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri puan ortalamaları ile düzenli kitap okuma alışkanlıklarına ilişkin t-testi sonuçları verilmiştir. Tablo incelendiğinde, düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puan ortalamaları (77,51), düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olmayan öğrencilere göre (72,34) daha yüksektir. Yazılı anlatım becerisi, öğrencilerin düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olup olmama durumuna göre, düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olanların lehine anlamlı bir şekilde ($p<.05$) farklaşmaktadır.

4. Sonuç ve Öneriler

İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri, daha önce yapılmış benzer çalışmalara (Koçak 2005; Sallabaş 2009; Yılmaz 2008a) paralel olarak cinsiyete göre anlamlı bir fark göstermemiştir ancak babanın ve annenin öğrenim durumuna göre anlamlı farklılıklar göstermiştir. Babalarının öğrenim durumu "lisans veya lisansüstü mezunu" olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, öğrenim durumu gerek "lise mezunu" gerekse "okuryazar veya ilköğretim mezunu" olanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek çıkmıştır. Annelerinin öğrenim durumu "lisans veya lisansüstü mezunu" olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, öğrenim durumu gerek "lise mezunu" gerekse "okuryazar veya ilköğretim mezunu" olanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek çıkmıştır.

Aileleri sosyo-ekonomik bakımdan orta ve üst düzey olan öğrencilerin yazılı anlatım becerileri, sosyo-ekonomik açıdan alt basamakta yer alan öğrencilere göre; sosyo-ekonomik bakımdan üst düzeyde olanların da, orta basamakta yer alan öğrencilere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek çıkmıştır. Aile, sosyo-ekonomik bakımdan üst seviyeye çıktıkça, öğrencinin de yazılı anlatım başarısının arttığı tespit edilmiştir ancak öğrencilerin evlerinde kitaplık bulunup bulunmama ve kendilerine ait odanın olup olmama durumları ile yazılı anlatım becerileri arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.

İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinden günlük tutma alışkanlığı olan öğrencilerin yazılı anlatım becerisi puan ortalamaları günlük yazma alışkanlığı olmayan öğrencilere göre daha yüksek çıkmasına rağmen yazılı anlatım becerisi ile günlük yazma alışkanlığı arasında anlamlı fark tespit edilmemiştir.

Öğrencilerinin yazılı anlatım beceri puanı ortalamaları, eve süreli yayın girme sıklığına göre farklılık gösterir. Buna göre, evlerine her gün süreli yayın giren öğrencilerin yazılı anlatım beceri puanlarının, evlerine hiç süreli yayın girmeyen ve ayda bir yayın girenlere göre; evlerine haftada bir yayın girenlerin yazılı anlatım beceri puanlarının da yine evine hiç yayın girmeyenlere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinden okul öncesi eğitim alanların yazılı anlatım becerisi puan ortalamaları, okul öncesi eğitim almayan öğrencilere göre daha yüksek çıkmasına rağmen yazılı anlatım becerisi ile okul öncesi eğitim alıp almama arasında anlamlı fark tespit edilmemiştir ancak öğrencilerin yazılı anlatım becerilerinin, düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olup olmama durumuna göre, düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olanların lehine anlamlı bir şekilde farklılaştığı belirlenmiştir.

Elde edilen bu bulgulara göre şu öneriler sunulmuştur:

Evlerine süreli yayın alınan öğrencilerin başarı düzeyleri süreli yayın alınmayanlara göre daha yüksektir. Ailelere evlerine süreli yayın alma ve günlük gazete okuma alışkanlığı kazandırılmalıdır. Hem okul kütüphanesi hem de sınıf kitaplıklarına her ay öğrenci düzeylerine uygun süreli yayınlar alınarak, öğrencilerin bunları takip etmesi sağlanmalıdır.

Okul öncesi eğitim gören öğrencilerin başarı düzeyleri okul öncesi eğitim görmeyenlere göre daha yüksektir. Aileler okul öncesi eğitim hakkında bilinçlendirilmeli ve çocuklarını okul öncesi eğitimden yararlandırmaları konusunda teşvik edilmelidirler.

Araştırma sonucunda günlük tutan öğrencilerin tutmayanlara göre daha başarılı oldukları tespit edilmiştir. Türkçe dersi öğretmenleri, öğrencileri günlük tutmaya teşvik etmeli, çeşitli yazarların günlüklerini sınıfta öğrencilerle paylaşarak onları günlük yazma konusunda özendirmelidir. Çalışma sonucunda gözlemlenen konulardan biri de öğrencilerin yazmaya isteksiz oluşlarıdır. Öğrencileri yazmaya teşvik etmek amacıyla okullar ve vakıflar tarafından çeşitli metin türlerinde yazma yarışmaları düzenlenmeli ve dereceye giren öğrenciler ödüllendirilmelidir.

Düzenli kitap okuma alışkanlığına sahip olan öğrencilerin, bu alışkanlığa sahip olmayanlara göre yazılı anlatım becerilerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilere okuma alışkanlığı kazandırmak amacıyla hem ders öğretmeni hem de okul idaresi tarafından çeşitli etkinlikler düzenlenmelidir. Okul idaresinin belirleyeceği saatlerde öğrencileri okumaya güdülemek için "toplu okuma" saatleri düzenlenmelidir. Ayrıca veliler de bu konuda bilinçlendirilmeli, çocukları tarafından model alındıkları kendilerine hatırlatılmalıdır.

Yazılı anlatım becerisi ancak daha fazla uygulama yaparak geliştirebilir. Bu doğrultuda gerek öğretmenler gerekse aileler, öğrencileri yazma konusunda teşvik etmelidir. Okullarda idarenin denetiminde ve öğretmenin rehberliğinde "sınıf panosu hazırlama, okul gazetesi ve dergisi çıkarma" gibi etkinlikler yapılmalı ve buralara öğrencilerin yazı yazmaları sağlanmalıdır. Ayrıca günümüzde, internet ortamında yayımlanan çeşitli elektronik çocuk dergilerine yazı göndermeleri için öğretmenler, öğrencilere yol göstermelidir.

KAYNAKÇA

ADALI Oya, (2008). *Anlamak ve Anlatmak,* İstanbul: Pan.

AĞCA Hüseyin, (2006). *Yazılı Anlatım*, Ankara: Gündüz.

AKTAş Şerif, GÜNDÜZ Osman, (2008). *Yazılı ve Sözlü Anlatım Kompozisyon Sanatı*, Ankara: Akçağ.

BACANLI Hasan, (1997). *Sosyal İlişkilerde Benlik Kendini Ayarlamanın Psikolojisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

BAĞCI, Hasan, (2011). *Yazılı Anlatım ve Unsurları*, (Ed. M. Özbay), *Yazma Eğitimi*, Ankara: Pegem.

BÜLBÜL A. Rıdvan, (2000). *Yazılı Anlatım ve Yazı Türleri*, Ankara: Nobel.

CEMİLOĞLU Mustafa, (2009). *Dil Bilimi Açısından Türkçe Yazılı Anlatım ve Anlatım Teknikleri Öğretimi*, Bursa: Alfa Akademi.

COşKUN, Eyyup, (2009). "*Yazma Eğitimi*", (Ed. Akyol, H. ve Kırkkılıç A.), *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*, Ankara: Pegem.

FRAENKEL J. R., WALLEN N. E, (2006). *How to design and evaluate research in education*, New York: McGraw-Hill International Edition.

GÖKTÜRK, Akçit, (2000). *Çeviri: Dillerin Dili*, İstanbul: Yapı Kredi.

KARADAĞ, Özay, (2011). "*Yazma Eğitiminde Anlatım Tarzları ve Öğretimi*", (Ed. M. Özbay), *Yazma Eğitimi*, Ankara: Pegem.

KARATAY, Halit, (2011). "*Süreç Temelli Yazma Modelleri: Planlı Yazma ve Değerlendirme*", (Ed. M. Özbay), *Yazma Eğitimi*, Ankara: Pegem.

KOÇAK, Ahmet, (2005). Bolu Ġli *İlköğretim Beşinci ve Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri Üzerine Bir Araştırma,* (YayımlanmamıĢ Y.Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu: Abant Ġzzet Baysal Üniversitesi.

ÖZBAY Murat, (2003). *İlköğretim Okullarında Türkçe Öğretimi*, Ankara: Gölge Ofset.

ÖZBAY Murat, "*Bilim ve Kültür Aktarıcısı Olarak Yazı*", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat AraĢtırmaları Enstitüsü Dergisi, Bahar, Sayı:2 (2005), Ankara.

ÖZBAY Murat, (2007). *Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri II*, II. Baskı, Ankara: Öncü Basımevi.

ÖZDEMĠR Emin, (1979). *Örnekli ve Uygulamalı Yazılı Anlatım Dersleri*, Ġstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖZDEMĠR Emin, BĠNYAZAR Adnan, (2006). *Yazma Öğretimi/Yazma Sanatı*, Ġstanbul: Papirüs.

ÖZDEMĠR Emin, (2008). *Sözlü-Yazılı Anlatım Sanatı Kompozisyon*, Ġstanbul: Remzi Kitabevi.

SALLABAĞ, E. Muhammed, (2009). *İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi,* Millî Eğitim Dergisi, Sayı 181, KıĢ,Ankara.

TANSEL F. Abdullah, (1978). *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri III,* Ġstanbul: Baha Matbaası.

TDK, (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK.

YILMAZ Yakup, (2008)."*Yazma Öğretimi*". (Ed. Cemal Yıldız), *Kuramdan Uygulamaya Türkçe Öğretimi*, Ankara: Pegem.

YILMAZ K. Seray, (2008a). *İlköğretim Altıncı Sınıf Öğrencilerinin Öyküleyici Metin Yazma Becerileri,* (YayımlanmamıĢ Y.Lisans Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Ek 1: Bilgilendirici Metin Yazma Değerlendirme Aracı

	HİÇ	**KISMEN**	**GENELLİKLE**
1- Cümlede kelime tekrarları yapılmamıştır.			
2- Türkçenin söz varlığından yararlanarak anlatımını zenginleştirir.			
3- Konunun özelliğine uygun düşünceyi geliştirme yollarını (sayısal verilerden yararlanma, tanımlama, somutlama vb.) kullanır.			
4- Cümle kuruluşları dil bilgisi kurallarına uygundur.			
5- Olayları ve bilgileri sıraya koyarak anlatır.			
6- Yazısında amaç- sonuç ilişkileri kurar.			
7- Yazılarında sebep- sonuç ilişkileri kurar.			
8- Kelimeler yerinde ve doğru anlamda kullanılmıştır.			
9- Yazısına konunun ve türün özelliğine uygun bir giriş yapar.			
10- Sonuç ifadesi konuyu bağlayıcı ve etkilidir.			

	EVET	**HAYIR**
11- Başlık konuyla ilgilidir.		
12- Yazısını bir ana fikir etrafında planlar.		
13- Yazısının ana fikrini yardımcı fikirlerle destekler.		
14- Yazılarında tanımlamalar yapar.		

.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.745-752 , TURKEY

ZÂTÎ'NİN "HAZER ET" GAZELİ

Halil ÇELTİK[*]

ÖZET

Zâtî, çok sayıda gazel yazan şairlerdendir. Fazlaca yazması sebebiyle bazen kendini tekrarlamak zorunda kalmıştır. Onun divanında, birbirine benzer söyleyişlere fazlaca rastlanır. Bu söyleyiş tekrarları, şairin ve şiirin değerini düşürse de, şiirin şiirle açıklanması çalışmalarına önemli katkılar sağlar. Zâtî'nin divanı, şiirin şiirle şerhine bol miktarda malzeme sunar.

Burada, Zâtî'nin bir gazeli şerh edilmiş ve bu gazelden hareketle şairin divandaki benzer söyleyişlerine dikkat çekilmiştir. Bu tür çalışmalar, şairin üslûp özelliklerini tespitte kullanılabilir.

Anahtar Kelimeler: Zâtî, Zâtî Divanı, şerh, gazel

ZATI'S "HAZER ET/DO NOT" LYRIC

ABSTRACT

Zati is one of the poets who write many lyric poems (gazel). Because of the fact that he writes many lyrics, he repeated himself. Similar expressions are seen in Zati's Divan, too much. The similar expressions (even if fall down value of poem and poet) assistance studies that poem interpretation by poem. Zati's Divan gives many materials to poem interpretation by poem.

In this study, one of his lyric poems is interpreted and it was paid attention to the similar expressions in his book (Divan). Similar studies can use to prove of poet stile features.

Key Words: Zati, Zati's Divan, interpretation, lyric poem

Giriş

16. yy. divan şairlerinden Zâtî, kasideleri hariç, üç cilt hâlinde yayımlanan 1825 gazellik divanıyla[1], en fazla şiir yazan şairlerimiz arasında önemli bir yere sahiptir. Ancak onun fazlaca şiir yazmasından dolayı ömrünün sonlarına doğru kendini tekrara düştüğü de bilinen bir gerçektir.

Zâtî'nin gazellerine bakıldığında, onun bazı gazellerindeki ifade ve buluşları divanının değişik yerlerinde benzer söyleyişlerle tekrarladığı görülür. Bu tekrarların bir kısmı sadece mana bakımından tekrar olabildiği gibi, söyleyiş bakımından da benzer ifadelerle tekrarlara rastlanır.

[*] Yrd. Doç. Dr., Gazi Ü. Gazi Eğt. Fak. Ortaöğretim Sos. Al. Eğt. Türk Dili ve Ed. Eğt. Böl. El-mek: halilceltik@yahoo.com

[1] Tarlan 1968; Tarlan 1970; Çavuşoğlu-Tanyeri 1987. Metinde bu eserler, Z1, Z2, Z3 kısaltmasıyla verilmiştir. İlk rakam gazel, ikincisi beyit numarasıdır.

AĞağıdaki gazelinin "hazer it" redifini "sakın" Şeklinde değiŞtirerek anlamca tekrarlamaktan kaçınmaz.

Zâtî'nin divanında görülen bu tür tekrarlar, onun Şiir ve Şairlik gücüne zarar verici olmakla birlikte, anlaŞılması zor bazı beyitlerin, ifadelerin, manaların divanın baŞka bir yerindeki benzer söyleyiŞlerle daha anlaŞılır hâle gelmesini de sağlar. Bu bakımdan Zâtî'nin Şiirleri, Şairin Şiirini yine onun Şiirleriyle açıklama imkânı vermesi bakımından diğer Şairlere göre bize daha fazla ipuçları sunar.

Burada, bu düŞünceden hareketle, Zâtî'nin "hazer it" redifli gazeli, divandaki diğer Şiirlerindeki benzer söyleyiŞlerin de yardımıyla Şerh edilecektir. Böylece Şairin bu gazeli etrafında kendisini divanında ne kadar tekrarladığı tespit edilmeye çalıŞılacaktır.

Zâtî'nin Gazeli

1 Ey felek döne döne alma günâhum hazer it
Yıldırım kamçılı bir kimsedür âhum hazer it

2 ġâh-ı aŞkam Şerer-i âteŞi âhum sipehüm
Yanar oddur benüm ey Şâh sipâhum hazer it

3 Hırmen-i mâh yanar dâne-i encüm kül olur
Âlemi zulmet ider dûd-ı siyâhum hazer it

4 Ey gözüm nûrı beni yakma firâk âteŞine
Âh itdürme bana ey yüzi mâhum hazer it

5 Zâtiyâ sâikadan hırmen-i sabrun tutuŞur
Çekilürken göğe bu ejder-i âhum hazer it[2]

Gazelin Şerhi

1 *Ey felek döne döne alma günâhum hazer it*

Yıldırım kamçılı bir kimsedir âhum hazer it

Ey felek döne döne günahımı alma, hazer et; âhım yıldırım kamçılı bir kimsedir, hazer et.

Ey felek, benim günahımı döne döne (tekrar tekrar/dönerek) alma, bundan sakın. Benim âhım yıldırım kamçılı bir kimsedir, ondan sakın, kendini koru.

ġair burada feleğe seslenerek kendisinden korkup sakınmasını, yoksa ona bir zarar vereceğini söylüyor. Döne döne alma günahımı ifadesindeki ikilemeyi tekrarlamak anlamına kullanmıŞtır. Benim günahımı döne döne yani tekrar tekrar alma, benim günahımı defalarca alıyorsun, demektedir. Felekler de sürekli dönmektedir. Dolayısıyla bu ikileme aynı zamanda feleğin dönüŞünü de ifade etmektedir. Zaten feleğin özelliklerinden birisi de dönmesi, dönek olmasıdır. Ayrıca günahını almak deyimi de birisini haksız yere suçlamak manasındadır. ġair, burada kendisinin bir günahı olmadığını, ama feleğin kendisine zulüm yaptığını ifade ediyor. Bilindiği gibi Şairler her zaman felekten Şikâyet ederler. Allah'a karŞı isyana düŞmemek için bütün Şikâyetlerini feleğe yöneltirler; her olumsuz olaya feleğin sebep olduğunu söylerler. ġair de burada felekten Şikâyetçidir. Hiç suçu olmadığı hâlde ona kötü davranmıŞtır. Fakat "alma mazlumun âhını, çıkar âheste âheste" atasözünde de belirtildiği gibi, Şair bu zulüm karŞısında feleğe âh ediyor, yani

2 Tarlan 1968: 77.

bedduâ okuyor. Bu sıradan bir âh olmayıp çok ateşli bir âhtır. Zaten âh her zaman ateşlidir. Buradaki âh yıldırım kamçılı bir kimseye benzetiliyor. Kamçı veya kırbaç dövmek için kullanılan bir âlettir. Buradaki kamçı yıldırım kadar şiddetli ve yakıcıdır. Dayak da insanın canını yakar.

Kısaca şair burada felekten şikâyetçidir. Feleğin kendisine zulmetmemesini istiyor; yoksa yıldırım kadar şiddetli olan âhının ona bir gün zarar vereceğini belirtiyor.

Zâtî bazen farklı kurgular içinde, bazen de yukarıdaki beytin benzeri şekilde olmak üzere "döne döne" ikilemesini çok fazla kullanmıştır.

Şu örnekte de felek ve dönmek kelimeleri yukarıdaki şekilde bir arada kullanılmıştır:

Döne döne cevr eder felek bana havf eylemez

Eşki hûn-rîzüm gibi kanlu levendüm var iken (Z3, 1172/6)

Şu beyitteki döne döne ifadesi de tekrar tekrar, dönerek manalarındadır. Şair, ayın yuvarlak şekliyle dönmek fiili arasında ilgi kurmuştur:

Meh gibi beni döne döne pârele ey çarh

Meh-pârelerin kurtulayın pârelerinden (Z3, 1104/6)

Zâtî, söz konusu beyitteki gibi, aşağıdaki beyitlerde de aynı şekilde feleğe meydan okumaktadır:

Ġâlediirsin döne döne dem-be-dem dôlâb-veş

Yirde kalmaz irer ey gerdûn-ı dûn âhum sana (Z1, 23/4)

Ey felek bir âteşîdür çarhuna tokınmasun

Kıl hazer cevr itme âh-ı Zâtî-i gamnâkden (Z3, 1191/5)

Döne döne Zâtî'yi inletme yohsa ey felek

Bâd-ı âhı hâk ile yeksân ider bir gün seni (Z3, 1510/5)

Zâtî, felek yerine aya seslendiği aşağıdaki beytinde âh yerine bedduâ ifadesini kullanmıştır. Şairin burada anlatmaya çalıştığı durum da yine feleğin zalimliği ve âşığın âhlarının tesiridir. Beyitteki kat kat ikilemesiyle döne döne ikilemesinin anlamı daha da pekiştirilmiştir:

Sakın mihr ehlin ey meh döne döne kat kat inletme

Hazer kıl bed-duâdan olmagıl gerdûn-misâl eğri (Z3, 1795/5)

2 *Şâh-ı ışkam şerer-i âteş-i âhum sipehüm*

Yanar oddur benüm ey şâh sipâhum hazer it

Ben aşkın şahıyım. Âhımın ateşinin kıvılcımları askerlerimdir, benim ordum yanar (yakıcı) ateştir.

Yukarıdaki beyitte feleğe seslenen şair, burada bir şaha seslenmektedir. Bu şah, sultan veya sevgilidir. Aynı zamanda kendisini de aşkın sultanı olarak gösteriyor. Sultanlığın birtakım işaretleri vardır; bunlardan biri ordudur (Kurnaz 2012: 107). Onun ordusu ateş ve âhının kıvılcımlarından

meydana gelmiştir. Yani kıvılcımlar gibi pek çok, kalabalık ve aynı zamanda da yakıcı yıkıcı, heybetli bir ordusu vardır. Çok büyük ve güçlü bir ordudur. Önüne çıkan kim olursa olsun bu ordusuyla onları mahvedecektir. Zâtî, kendisine seslendiği şaha meydan okumakta ve karşısına çıkmaması için onu uyarmaktadır. Aksi takdirde onun ordusu tarafından yok edilecektir.

Buradaki üç kelimeden oluşan şeker-i âteşîn âh tamlaması, âhın ne kadar büyük ve etkili olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Bu tamlamadaki kelime sayısı, hem âhın kıvılcımlarının ne kadar fazla olduğunu hem de orduda ne kadar çok asker bulunduğunu ses ve anlamca da ifade eder.

Zâtî, kendisini aşk sultanı, ateşîn âhlarının kıvılcımlarını da ordusu, askeri olarak gösterdiği benzer ifadelerini zaman zaman şuörneklerde görüldüğü gibi tekrar etmiştir:

Haylüm şirâr-ı âteşîn âhumla göz yaşum

Keyhusrev-i zamâne gibi ben de bir keyim (Z3, 1138/2)

Yanar oddur kal'a-i çarha kığılcımlar koyar

Bu şirâr-ı âteşîn âhum bana leşker yiter (Z1, 307/3)

Eşki çeşmümle şirâr-ı nâr-ı âhum leşkeri

Zâtîyâ mülk-i belâya itdiler sultân beni (Z3, 1498/5)

Bu beyit "itdiler mülk-i belâya Zâtiyâ sultân beni" şeklinde ikinci mısraı değiştirilerek aynen tekrarlanmıştır (Z3, 1811/7).

Divanda benzer kullanımların yer aldığı örnekler için bkz.: Z1, 81/2; Z2, 564/4; Z2, 617/5; Z2, 875/4; Z3, 1181/1-2; Z3, 1201/1; Z3, 1516/4; Z3, 1756/2.

Benzer söyleyişlerini tekrarlayan şair, şuörnekte de kendisini güzellik ülkesinin beyi olarak tanıttığı için, ateşîn âhlarının kıvılcımlarını, renk benzerliği sebebiyle, altın üsküflü askerlere teşbih eder:

Altun üsküflü sipâhumdur şirâr-ı nâr-ı âh

Ben beni Zâtî melâhat mülkine mîr eyledüm (Z2, 999/7)

Âşığın sultan, âhlarının da askere benzetilmesi, Hayâlî Beyi'in şubeytindeki gibi (Kurnaz 2012: 216), başka şairlerde de fazlaca rastlanan bir örnektir:

Livâ-yi mihrüni dikdüm gönül mülküne şâhem ben

şirâr-ı nâr-ı âhumla şeh-i encüm-sipâhem ben (Tarlan 1945: G 312/28-1)

3 *Hırmen-i mâh yanar dâne-i encüm kül olur*

Âlemi zulmet ider dûd-ı siyâhum hazer it

(Âhımla) hırmen-i mâh (ay harmanı) yanar, dâne-i encüm (yıldız/buğday taneleri) kül olur ve siyah dumanlarım da âlemi karartır, hazer et.

Burada bir harman tablosu vardır. Buğday harmanın ortasına yığılır ve o yığının çevresinde döğenle dolaşılarak saplardan buğday taneleri ayrılır. şair burada dolunayı bu buğday saplarının

yığınına benzetiyor. Ayrıca bazı geceler dolunayın etrafında hâle denilen bir aydınlık bulunur ve bu hâliyle tam bir harmana benzer. Yıldızlar da küçüklükleri, çok olmaları ve renk yönünden bu harmandaki buğdaya; gökyüzü de harman yerine teşbih edilmiştir. Burada harmanın sahibine (feleğe) seslenilmekte ve harmanı şairin âhının ateşine karşı koruması istenmektedir; dolaylı yoldan da feleğin Zâtî'ye zulmedip ona âh ettirmemesi istenmektedir.

Şair, bir taraftan ne kadar çok çile çekip âh ettiğini anlatmakta, diğer taraftan da ay ve yıldızlar ile teşbih yapıp güneşin doğmasıyla bunların kaybolmasını hüsn-i talil sanatıyla ortaya koymaktadır.

Harmana getirilen buğday sapları birer kuru ottur. En ufak bir kıvılcım bunları yakıp kül etmeye yeter. Harmandaki bu ürün ise çiftçinin bir yıllık emeğinin karşılığıdır. Artık yapılacak olan her şey bitmek üzeredir. Buğday ile saplarının birbirinden ayrılmasından sonra çiftçi bir yıllık emeğinin karşılığını alacaktır; bütün varlığı budur. Bu yanıp kül olursa bütün emekleri kül olup gidecektir. Bu da bir çiftçinin iflası demektir. Onun için harmanın iyi korunması gerekir.

Âh daima gökyüzüne yükselir ve çoğu zaman da ateşlidir. Buradaki âh da öyledir. Yukarıda geçen söz konusu harman da gökyüzündedir. Dolayısıyla Zâtî'nin âhı, gökyüzündeki harmanı yakacaktır. Gökyüzündeki bu harmanın yanması demek, güneşin doğarak etrafı aydınlatması ve ay (harman) ile yıldız(buğday)ların yok olması demektir. Buradan anlaşılacağı üzere şairin âhı güneş kadar parlak bir ışık verecek ateşe sahiptir. Böylece çok şiddetli bir âh ettiğini belirtmektedir. Hırmen-i mâhın yanıp dane-i encümün kül olması güneşin doğmasıdır. Burada güneş mazmunu vardır.

Harman yanarsa oradan çıkacak olan duman gökyüzünü tamamen kaplayacak ve etraf kararacaktır. Âh ateşli olduğu kadar dumanlıdır da. Âhın bu siyah dumanları tüm gökyüzünü kaplayacak kadar çoktur.

Benzer bir durumun anlatıldığı şu örnekte, harman yeri artık tutuşmuş ve yanmaktadır:

Ey meh felekün hırmenin od tutdı seher-gâh

Yâ yirde mi kalsa gerek idi benüm âhum (Z2, 903/2)

Benzer ifadeleri tekrarlayan Zâtî, bu beyitte *hazer it* yerine *hazer kıl* demiştir. Beyitte âhın yerini nefes almıştır:

Odlar bırağur hırmenüne âhını alma

Âşıklarun ey çarh hazer kıl nefesinden (Z3, 1115/3)

Zâtî, şu beyti de harmanın yanması tablosu üzerine kurmuştur. Anlatmak istediği sevgilinin güzelliğinin ne kadar etkili olduğudur:

Hırmen-i aklı yanar kim görse anı şevkden

Şevkümüzden kim vire rûşen haber ol meh-veşe (Z3, 1258/4)

Zâtî, aşağıdaki beyitte de âh dumanıyla feleğin yüzünün kararacağını söylemiştir:

Felek kimsenün âhını almazın dirse

Duhân-ı âteşi âhum ider yüzini siyâh (Z3, 1278/6)

Gazelin beşinci beyti de bu beytin biraz farklı bir şekilde söylenişidir. (Divanındaki benzer söyleyişleri için bkz.: Z3, 1122/3; Z3, 1447/2; 1582/1; Z3, 1693/2; Z3, 1695/2).

4 *Ey gözüm nûrı beni yakma firâk âteşine*

Âh itdürme bana ey yüzi mâhum hazer it

Ey gözüm nuru, beni firâk / ayrılık ateşine yakma; ey yüzü mâhım / ay yüzlüm, bana âh ettirme, hazer et / sakın.

Şair bu beyitte sevgiliye sesleniyor. Ondan birtakım isteklerde bulunuyor. Sevgilisinden ayrı kalan şair, ona yalvarıyor ve artık kendisini ayrılık ateşiyle yakmamasını istiyor. Ayrılık tıpkı bir ateş gibi şaire acı veriyor. Sevgiliden ayrı kalmanın kendisine verdiği ıstırabı ateşe benzetiyor. Şair, teşbih-i beliğ yoluyla sevgilinin yüzünü aya benzetiyor. Bunun sebebi ayın şekil ve rengiyle ilgilidir. Ayrıca ay nasıl geceyi aydınlatıyorsa, sevgili de varlığıyla etrafına ışık saçıyor, onu gören âşığın gecesi gündüz oluyor. Şair ayrılık ateşiyle yanıyor ve bundan duyduğu ıstırabı da âh ederek ortaya koyuyor. Artık şair bu ayrılıktan şikâyetçi olmaktadır. Sevgilisine yalvararak ayrılığın sona ermesini istiyor. Âh aynı zamanda bedduadır. Çekilen bu âhlardan sevgilisinin zarar görmemesi için veya sevgilisine beddua etmek istemediği için de âh ettirmemesini istiyor.

Zâtî bu beyitte sevgilisinden ayrı kaldığı için âh etmekte ve ayrılığın sona ermesi için sevgilisine yalvarmaktadır.

Şair aşağıdaki beyitte de ayrılık ateşiyle yanmaktadır. Burada kendisini muma, canını da mumun fitiline benzetmiştir:

Hecr ile rişte-i câna nice âteş urasın

Boynumı çem‘ fetîli gibi nice burasın (Z3, 1120/1)

Zâti, başka beyitlerde de aynı düşünceleri aynı şekilde dile getirilmiştir (Z3, 1177/3; Z3, 1207/3).

5 *Zâtiyâ sâikadan hırmen-i sabrun tutuşur*

Çekilürken göğe bu ejder-i âhum hazer it

Ey Zâtî, bu ejder-i âhım / âhımın ejderi göğe çekilirken sâikadan / yıldırımdan hırmen-i sabrın/ senin sabır harmanın tutuşur, hazer et / sakın / kendini koru.

Yukarıdaki beyitlerde feleğe seslenerek meydan okuyan, sevgiliye seslenerek ondan merhamet isteyen Zâtî, bu beytinde de tecrit yoluyla kendisine seslenmektedir. Şair sürekli olarak âh etmektedir. Bu ejder-i âh şeklinde nitelendirildiği için ateşli bir âhtır. Ejder veya ejderha, ağzından ateşler saçan bir canavar olarak kabul edilir. Bilindiği gibi âh, gökyüzüne yükselir. Onun için âhı gökyüzüne çekilmektedir. Şair burada âhını, etkisi ve büyüklüğü bakımından yıldırıma benzetmiştir.

Yukarıda, üçüncü beyitte geçtiği gibi, harman için en zararlı olan şey ateştir. Bu âhın ateşleri yıldırım kadar şiddetlidir. Fakat çekmişolduğu sıkıntılara karşıhep sabırlı olmuştur. Artık öyle bir noktaya gelmiştir ki sabredecek hâli kalmamıştır. Bu âhın ateşi harmana benzetilen sabrını tutuşturmak üzeredir. Soyut bir kavram olan aklı, harman benzetmesiyle somutlaştırmıştır. Kısaca şair sabrının taştığını söylemektedir.

Zâtî zaman zaman âhını ejdere benzetmektedir.

Âhum zemîni yakdı dikdi göke asâyı

Gördün mi ol deminden od saçan ejdehâyı (Z3, 1511/1)

Ey melek eflâke ejderhâ çekilmiş sandılar

Zâtînün görüp kapunda âh-ı âteş-pâşını (Z3, 1757/5)

Zâtî'nin başka beyitlerinde de bir ejderhâya benzeyen âhın göğe çekilmesi hayaline rastlanır (Z1, 68/4; Z1, 270/2; Z3, 1522/3).

Ayrıca 3. ciltte yer alan 1150 numaralı gazelin redifi hazer et sözünün Türkçesi olan sakın olup orada anlatılan da aynıdır; Zâtî orada da feleğe meydan okumaktadır. Şiir, bu gazelin değişik bir biçimde söylenilmiş şeklidir.

Sonuç

Burada, Zâtî'nin bir gazeli şerh edilmiştir. Şerh yapılırken aynı zamanda şairin divanındaki benzer söyleyişlere de dikkat çekilmiştir. Böylece Zâtî'nin şiiri yine onun şiirleriyle şerh edilmiş olmaktadır. Zâtî'nin çok fazla gazel yazması, bize bu konuda önemli malzemeler sunmuştur. Yazıda, makalenin hacmi sebebiyle Zâtî'nin gazelinde geçen ifadelerin tamamı için üç divandan alıntılar yapılmamış, özellikle gazelin "hazer et" redifi etrafında yoğunlaşan anlatımlar ve manaca bu beyitlerle örtüşebilecek örneklere işaret edilmiştir. Beyitlerin şerhini destekleyen bu örnek metinler, ifade benzerliği ve yazının hacmi dikkate alınarak şerh edilmemiştir. Beyit sayısının fazla olduğu durumlarda da bu beyitlerden konuyu en iyi örnekleyenleri metne alınmış, diğerlerinin künyesi verilmekle yetinilmiştir.

Örnekte görüldüğü gibi, Zâtî, divanında benzer ifade ve söyleyişlere fazlaca rastlanmaktadır. Şairin bu gazelindeki beyitlerin divanın değişik yerlerinde benzer biçimde tekrarlandığı örneklerin dağılımı, beyitlere göre şu şekilde gerçekleşmiştir:

Gazelin Beyitleri	Beyitlerin Tekrar Sayıları
1	6
2	13
3	9
4	3
5	5

Beyitlerin benzer ifadelerle tekrarında değişiklikler vardır. Gazelin en fazla tekrarlanan beyti, 13 örnekle ikinci beyit olmuştur. Bunda, şairin fazlaca kullandığı teşbih unsurlarından biri olarak kendisini şâh sultanına, âhının kıvılcımlarını da askere benzetmesinin etkisi büyüktür. Bu benzetme, sadece Zâtî'ye özgü olmayıp başka şairlerde de görülebilir. Ayrıca, şairler diğer beyitlere oranla matla beytini daha sanatlı bir biçimde kurgularlar. Bu sebeplerle matla beytindeki ifadelerin divanda fazlaca tekrarlanması beklenen bir durum olabilir.

Zâtî, bilindiği üzere, çok yazan şairlerimizdendir. Özellikle ömrünün son yıllarında yazdıklarında kendini tekrara düşmüştür. Hem şairin çok yazması hem de son yıllarında düştüğü fakirlik sebebiyle şiirlerinde tekrarlara rastlanmaktadır.

Şiirdeki bu tekrarlar, şiir kalitesini ve şairlik yeteneğini düşürücü olmakla birlikte, anlaşılamayan bir mananın diğer bir beyitle şerh edilip anlaşılır hâle gelmesini sağlaması bakımından önemlidir.

Burada Zâtî'nin sadece bir gazeli şerh edilerek benzer söyleyişlere atıfta bulunulmuştur. Zâtî'nin şiirleri üzerinde yapılacak kapsamlı bir karşılaştırma, bu benzerliklerin miktarını ortaya

koyacak, şairin hangi ifadeleri ne oranda tekrarladığı ve şiirlerinin ne kadarının özgün ne kadarının tekrardan ibaret bulunduğunu açıklığa kavuşturacaktır. Böyle bir çalışma sonunda Zâtî'nin üslûp özellikleri de belirlenmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet-M. Ali Tanyeri (1987): *Zâtî Divanı*, Cilt III, İstanbul.

KURNAZ, Cemal (2012): *Hayâlî Bey Divanının Tahlili*, Ankara.

KURTOĞLU, Orhan (1995): Zati D*ivanı'nın Gazeller Dışında Kalan Şiirleri Üzerine Bir Araştırma*, Gazi Ü. SBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

SERDAROĞLU, Vildan (2006): *Sosyal Hayat Işığında Zati Divanı*, İstanbul.

TARLAN, Ali Nihad (1945): *Hayâlî Bey Divanı,* İstanbul.

TARLAN, Ali Nihad (1968): *Zâtî Divanı*, Cilt I, İstanbul.

TARLAN, Ali Nihad (1970): *Zâtî Divanı,* Cilt II, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.753-780 , TURKEY

SOVYETLER BİRLİĞİ DÖNEMİNDE KIRGIZİSTAN'DA FOLKLOR ÇALIŞMALARINDA İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR: ER SOLTONOY DESTANI ÖRNEĞİ

Mehmet ÇERİBAŞ[*]

ÖZET

19. yüzyılda ortaya çıkan romantizm hareketiyle uluslaşmanın bir aracı olarak görülen folklor ürünleri, siyasi birliğini sağlayamamış ülkeler tarafından dıştan gelecek ayrıştırıcı akımlara karşı kalkan görevini görmüştür. Nazizm, Sosyalizm ve Komünizm gibi tek parti sistemine dayanan ve ifade özgürlüğünün olmadığı siyasi akımlar ise halka ulaşabilecekleri bütün iletişim kanallarından propaganda amacıyla yararlanmak istemişler; bu akımlar dönemin iletişim araçlarından sayılan folklor ürünlerine de bu bağlamda önemli görevler yüklemişlerdir. Bu görevlerden biri, halkın değer yargılarını anlamaya ve bu değer yargıları üzerinde politikalar geliştirmeye yönelikken, diğeri de geliştirilen bu politikalarla halkın değer yargıları üzerinde oynama yaparak halkla rejim arasında uyum sağlamak, daha açık bir ifade ile halkı rejimin amaçları doğrultusunda biçimlendirerek ferdin kendisi olmasını değil "rejimin adamı" olmasını sağlamaktır.

Folkloru ideolojik amaçlar doğrultusunda kullanan akımlardan biri olan Sosyalizm, emperyalist amaçlarla işgal ettiği ülke vatandaşlarını sistemle uyumlu hale getirmek için folklor ürünlerinden çok sık yararlanmıştır. Özellikle sözlü kültürün hâkim olduğu Türk boylarında romantik ve milliyetçi öğelerle süslü destan türü, savaş döneminde milliyetçiliğin dozunu artırmak için kullanırken, olağan dönemlerde proletarya sınıfının sözcülüğüne büründürülmüştür. Bu tip çalışmalar atlı-göçebe özelliklerini yakın zamana kadar sürdüren ve destan türüne özel bir ilginin olduğu Kırgız Türkleri üzerinde de denenmiştir. Bu çalışmada Kırgız Türklerinin Er Soltonoy Destanı örneğinden yola çıkarak destan türü üzerinde yapılan ideolojik tahrifatlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Folklor ve İdeoloji, Sovyet Rejimi, Kırgız Türkleri, Kahramanlık Destanları.

IDEOLOGICAL APPROACHES OF FOLKLORE STUDIES IN KYRGYZSTAN ON THE SOVIET UNION PERIOD: ERSOLTONOY EPIC EXAMPLE

ABSTRACT

Folklore, emerged in the 19th century with the romance movement as a tool of nationalizm, acted as shield aganist

[*] Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ceribas@hotmail.com

discriminative movements in the countries which weren't able to achieve political unity. Political movement, which doesn't consist freedom of expression and based on single party system like socialism, nazism and communism, wanted to take advantage of all communication channels for propaganda purpose. These movements imposed important folklore products which was considered as a means of communication and interaction. One of these is to understand the judgements values and develop policies on this judgements, other is to ensure harmony between the regime and people-more clearly by formatting fort he purpose of regime.

Socialism which is of the movements using folklore for the ideological purpose have benefited from folklore to make people of occupied countries for he emperialist purpose compatible. Epic type, decorated with elements of romantics and nationalism, is used to increase nationalism by the Turks tribes where oral culture is dominant during the war period at ordinary times has taken spokemanship of proletariat class. Such work has been tested on the Kyrgyz Turks which were nomadic horseman and interested in the type of epic proceeding from Er Soltonoy's of Kyrgyz Turks.

Key Words: Folklore and Ideology, Soviet Union, Kyrgyz Turks, Heroic Epics.

Giriş

Coğrafî keşifler, Avrupa'yı sadece iktisadi anlamda etkilemez, Avrupa'nın siyasal ve düşünsel dönüşümünde de önemli roller üstlenir. Bu keşifler, Amerika ve Afrika yerlilerini tanıyan Avrupa burjuvazisinde zamanla "soylu vahşi" kavramına karşı ilgiyi artırdığı gibi kendi kökleri konusunda da merak duygusunu tetikler[1]. Bu durumun tabii bir neticesi olarak Avrupa kültürü ile ilkel-vahşilerin kültürü üzerinde karşılaştırma çalışmaları başlar. Bu çalışmalar ve vahşi insan tutkusu aydınlanma dönemi düşünürlerinin güçlü eleştirisi ile karşılaşır. Bu eleştirilerin çok yoğunlaştığı dönemde İngiltere'de klasiklerin akılcı, kuralcı ve sıkıcı bağlarına karşı isyan temelinde romantizm akımı ortaya çıkar. Akım buradan Almanya'ya, sonra da Fransa'ya ve tüm Avrupa'ya yayılır; resim, mimarî ve edebiyat gibi sanat alanlarında yeni anlayışların doğmasına sebep olur[2].

Romantik akımın tesiri ile Avrupa'da başlayan "soylu vahşi" tutkusu zamanla ulusun geçmişine dönme, yeni bir edebiyat için geçmişten yararlanma düşüncesine dönüşür. Bu bağlamda akım, Almanya'da tamamen aydınlanma düşüncesinin antitezi bir hal alır[3]. Alman filozof Herder ve Grimm kardeşlerin önderliğinde romantik milliyetçi esaslı folklor çalışmaları[4] Alman edebiyatını Eski Yunan, Latin ve Fransız taklitçiliğinden korumak ve aydınlanma filozoflarının halk kültürünü küçümseyen tavırlarına karşıtezler üretmek şeklinde gelişir. Herder, bir edebiyatın orijinal olmasını yabancı etkisinden ne kadar uzak olduğuyla izah ederek, Almanların bu anlamda

[1] Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Akçağ Yay., Ank., 1999, s.72; M. Öcal Oğuz, "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel Şifade Çeşitliliği", **Millî Folklor**, 2009, Y.21, S.82, s.7; M. Öcal Oğuz, "Türkiye'de Mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek-Tipleştirme Öyküsü", **Millî Folklor**, 2010, Y.22, S.85, s.37.

[2] Özkul Çobanoğlu, **age**, s.73-76.

[3] Özkul Çobanoğlu, **age**, s.78.

[4] Volkan Özteke, **Pertev Naili Boratav'ın ve İlhan Başgöz'ün Türk Kültürü Üzerine Olan Araştırmalarının Sosyal Antropoloji Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank., 2010, s.8-11; Özkul Çobanoğlu, **age**, s.78.

kendi sade ve zengin dilini kullanarak ancak "ortak ulus ruhunu" yakalayabileceğini ortaya koymaya çalışır[5].

Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Rusya'da da folklor çalışmaları romantik akımın tesiri ile gelişmiştir. Alman romantikleriyle temas kuran Rus folklorcular, edebiyat ve sanat erbapları, ilmî disiplini ve metodu Almanlardan öğrenmiştir. Bu anlamda Grimm kardeşleri tanıyan Kreyevski kardeşler, 1831 yılında yayımladıkları Rus Halk Türküleri külliyatı ile akıma öncülük etmişlerdir[6]. Rus romantiklerinin giriştiği Rus dilini bir sanat dili haline getirme çabası Puşkin ile güç kazanır. Puşkin'e daha sonra Lernokof, Gogol, Dostoyevski, Tolstoy gibi yazarlar da katılır[7].

19. yüzyılın ortalarında Çarlık Rusya tarafından işgal edilen Türkistan coğrafyası, milliyetler politikası temelinde "uluslaştırma" "yerlileştirme (korenizatsiya)", modernizasyon", self-determinasyon, yakınlaştırma (sblizhenie)" ve kaynaştırma (sliianiie)" gibi politik süreçleri yaşamıştır. Bu doğrultuda bölge halkının Ruslara ve Hristiyanlığa ısındırılması için büyük ölçüde dil, edebiyat, folklor ve etnografya gibi alanlarda mesai sarf edilmiştir[8]. Söz konusu toplulukların hayat tarzları ve inanç sistemleri sözlü gelenekte yaşadığı için çalışmalar daha çok bu sahalarda yapılmıştır[9].

Romantik milliyetçilik akımı ile başlayan Rus folklor çalışmaları daha sonraki dönemlerde farklı siyasî akımların etkisiyle gelişerek devam eder[10]. Çarlık Rusya'sının yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan Bolşevik Rusya da folklordan ideolojinin propagandasını yapmak amacıyla sık sık yararlanır. Folklor, Bolşevikler için Rus ulusal kimliği oluşturma amacından öteye geçerek bölgedeki bütün toplulukları "Sovyet insan tipi" etrafında birleştirme amacına hizmet etmeye başlar. Bu yeni insan tipinin dili Rusça, dini ateizm, ulusu da Sovyetler olacaktır.

Türkistan'ın Ruslar tarafından işgaliyle birlikte devlet adına bölgeye akademisyenler, subaylar, öğretmenler ve seyyahlar gönderilmeye başlanır. Türk boylarının tarihi, coğrafyası, folkloru hakkında araştırmalar ve derlemeler yapan bu kişiler, elde ettikleri neticeleri rapor haline getirerek Rus hükümetine iletirler ve böylece bölgede Rus hâkimiyetinin pekiştirilmesini temine çalışırlar.

Söz konusu araştırmalar Türkistan sahası Türk boylarında olduğu gibi Kırgız Türklerinin folkloru hakkında yapılan ilk çalışmaların da ortaya çıkmasını sağlamıştır[11]. Bu anlamda ilk çalışmalar Kırgız Türklerinin sözlü edebiyatının en karakteristik türü olan destan üzerine yapılmaya başlanmıştır. Merkezden gönderilen ilim adamı ve subaylar bölgede araştırmalar yapmışlar, Manas Destanı'nın çeşitli varyantlarını yazıya geçirmişlerdir. Kazak Türkü Çokan Velihanov'la başlayan bu araştırmalar Radloff, Kayum Miftakov, Kalim Rahmatullin gibi araştırmacılarla devam etmiştir[12].

---

[5] Özkul Çobanoğlu, **age**, s.79.

[6] Felix J. Oinas, "Rusya'da Folklor Faaliyetleri", (çev. Umay Günay), **Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi** (hzl. Gülin Öğüt Eker, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir), Millî Folklor Yay., Ank, 2003, s.109; Özkul Çobanoğlu, **age**, s.167.

[7] Suzan Uluoğlu, "Rus Folklor Dili Üzerine Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters** Y.2010, S.24, s.260; Özkul Çobanoğlu, **age**, s.168.

[8] Nezir Temur, **Folklor ve İdeoloji**, TKAE Yay., Ank., 2011, s.29; Mehmet Açа, "Orta Asya'da Uluslaşma Süreci ve Türkiyat Araştırmalarında Rus Şiminskiy ve Ardıllarının Rolü" **Orta Asya'nın Sosyo-Kültürel Sorunları: Kimlik, İslam, Milliyet ve Etnisite**" (hzl. Ertan Efegil, Pınar Akçalı), Gündoğan Yay., Ist., 2003, s.26.

[9] Açа, **agm**, s.26.

[10] Bu konuda bk. Nezir Temur, **Folklor ve İdeoloji (Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Politikaları ve Çalışmaları 1917-1958)**, TKAE Yay., Ank, 2011, s.15-27; Alexander A. Panchenko, "Lenin Kültürü ve Sovyet Folkloru" (çev,. Selcan Gürçayır), **Folklorun Sahtesi: Fakelor** (hzl. Selcan Gürçayır), Ank., 2007, s.137-159; Oinas, **agm**, s.108-125.

[11] Nezir Temur, "Bir Sovyet Ürünü: Manas'ın Kurama Varyantı" **Türkbilig**, 2009/17, s.133.

[12] Bölgeye ilk gelen araştırmacı-subaylardan biri Çokan Velihanov (asıl adı Muhammed Hanifiya)'dur. Velihanov, Kırgızistan'a ilk olarak 1856 yılında Isık-Köl vadisinin haritasını hazırlamak üzere bölgeye gelen ilmi heyete iştirak

Sovyetler Birliği yöneticileri ve fikir önderleri Dede Korkut, Alpamış, Alıp Manaş, Manas ve Köroğlu gibi epope niteliği kazanmış kahramanlık destanlarından, Türk boyları arasında "millî şuur" uyandırması, Türk ve İslam Birliği'ne katkı sağlaması düşüncesiyle daima tedirgin olmuşlar, bu nedenle adı geçen destanların metinleri üzerinde tahrifatlar yaparak destanları rejimle uygun hale getirmeye çalışmışlardır[13]. Bu tedirginliğin ilk işaretlerini daha 1924 yılında vermişlerdir. Türkestanskaya Pravda gazetesinin 1924 yılı 23. sayısında Manas hakkında yayımlanan makale şu cümlelerle bitmektedir: "*Manas Destanı ilmi bakımdan çok kıymetli olmakla beraber, Kırgızların ve Türk kavimlerinin millî gelişmelerine zararlı bir istikamet alabilir. Böylece biz buna karşı çok ihtiyatlı davranmalıyız*"[14]. Bu yazı aynı yıl Kırgızistan'da Ak Col (Ak Yol) gazetesinde de yayımlanır. 1927 yılında P. Kuşner tarafında yazılan "Manaspstwo v Gonoy Kirgizii" başlıklı makalede ise Manas Destanı "öldürücü İslamiyet'in tehdidi" ve "Kırgız asilzade sınıfının ideolojisi" olarak takdim edilir[15].

Çarlık Dönemi'nde Türkistan sahasında Rusların hâkimiyetini pekiştirme amacına yönelik çalışmalarda amaç "vahşi yerlileri uygarlaştırma" olarak deklare edilmiştir ve işgal bu şekilde haklı gösterilmeye çalışılmıştır[16]. Ekim Devrimi'nin ilk yıllarında geçici bir rahatlama yaşayan Türkistan

---

ederek gelmiştir. 1857 yılında ikinci defa bölgeye gelen Velihanov, bu seyahatinde Kırgız geleneklerini, göreneklerini, yaşam biçimini tanımış Kırgız tarihi, etnografyası ve şifahî edebiyatı hakkında materyal toplamıştır. Bu derlemelerini "Isık-Köl Kündölügü (1861)", "Kırgızdar Cönündö Zapiskalar (Kırgızlar Hakkında Mektuplar 1871)" ve "Cungar Oçerkteri (Cungar Araştırmaları 1861)" başlıklı yazılarda neşretmiştir. Velihanov, Manas Destanı'nın "Manastın Balalık Çagı (Manas'ın Çocukluk Çağı)", "Kanıkeyge Üylönüşü (Kanıkey'le Evlenişi)" ve "Kökötöy Handın Ölüşü cana Anın Aşın (Kökötöy Han'ın Ölümü ve Onun Aşı)" bölümlerini, adını vermediği bir Manasçıdan yazıya geçirmiş ve 1861 yılında Rus Coğrafya Derneği'nin yayın organında "Cungarya Oçerkteri" adıyla yayımlanmıştır (Aliyev, Kulmatov, **Manasçılar cana İzildööçülör**, Bişkek, 1995, s.175). Radloff, 1862 yılında Tekes'te, 1869 yılında ise Isık-Köl'ün batı taraflarında ve Çüy ovasında yaşayan Kırgızların folklorunu derleme faaliyetlerinde bulunur. Bu derlemeleri "Tündük Türk Uruularının Eldik Adabiyatlarının Ülgülörü (Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatlarının Örnekleri)" başlığında 10 ciltlik eserinin 5. Cildinde Rusça olarak 1885 yılında Saint-Petersburg'da bastırır. Eser, 1885 yılında Leipzig'de Almanca olarak da yayımlanır. Esere destanın üç bölümü- "Manas", "Semetey" ve "Seytek"- yer almaktadır. Bu konuda bk. Aliyev, Kulmatov, **Manasçılar cana İzildööçülör**, Bişkek, 1995, s.195. Başkurt Türk'ü olan Kayum Miftakov, Kırgızistan'da müfettişlik ve öğretmenlik yapmıştır. Miftakov Kırgızistan'da Derleme Derneği kurarak folklor materyallerini sistemli olarak derleyen ilk kişi olma özelliğini de taşımaktadır. Derleme Derneği yoluyla birçok derleme yapan ve derlemeci yetiştiren Miftakov, Sagımbay Orozbakov'dan Manas Destanı'nı da ilk derleyen kişilerden biridir. Miftakov, Ibıray Abdrahmanov gibi derlemeciler Sagımbay Orozbakov varyantını derleme işine 1922 yılının Haziran ayında başlarlar, derleme faaliyeti 1926 yılının Ağustos ayında sona erer. Destanı yazıya geçirme faaliyetlerine Miftakov ve I. Abdrahamanov dışında Saparbay Sooronbayev, Eşenaalı Arabayev gibi dönemin folklorcuları da katılır. Bu konuda bk. Abdıldacan Akmataliyev, A. Caynakova, v.d., **Kırgız Adabiyatının Tarıhı**, II. Tom, 2004, s.194-267. Rahmatullin (Asıl Adı Kalim Ahmedoviç Rahmatullin), 1903 yılında Tokmok şehrinde doğmuş, 1946 yılında Frunze (Bişkek) şehrinde ölmüştür. Rahmatullin, Manas Destanı, Manasçılar, Kırgız akınları (şairleri) hakkında çalışmalar yapmıştır. Onun Manasçılar (1942) başlıklı çalışması Manasçılar ve Manasçılık Mektepleri hakkında yapılan ilk değerli çalışmadır. Bu konuda bk. Aliyev, Kulmatov, **Manasçılar cana İzildööçülör,** Bişkek, 1995, s.197.

[13] Ihsan Kalenderoğlu "Türkmenistan'da Dede Korkut Hakkında Yapılan Çalışmalar" başlıklı çalışmasında 2 Eylül 1951 yılında Pravda gazetesinde "Edebiyatta İdeolojik Yoyuşlar" başlıklı bir makale yayımlandığını ve bu makalede Dede Korkut'un eleştirildiği ve destanların halkı zehirleyen zararlı eserler olarak gösterildiğini kaydetmektedir. Bu konuda bk. Ihsan Kalenderoğlu, "Türkmenistan'da Dede Korkut Hakkında Yapılan Çalışmalar", **Turkish Studies**, C.6/1, Kış2011, s.1306. Esa Özkan, "Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan'da Yapılan Folklor Çalışmaları" başlıklı makalesinde "1930'lu yıllarda Sovyetlerin bölgeye Lugovskoy, Borozdin, Skosirev ve Sannikov gibi yazarları gönderdiğini, bunların Türkmen yazarlarına Sovyet sosyalist rejimi doğrultusunda eserler vermeleri konusunda telkinlerde bulunduğunu" kaydettikten sonra 1934 yılında Moskova'da toplanan Sovyet Yazarları I. Kurultayı'nda alınan kararlar doğrultusunda folklor çalışmalarının hız kazandığını, bu yıllarda yapılan derlemelerde dinî ve millî unsurları ihtiva eden eserlerin yasaklandığını, Göroğlu, Yusup-Ahmet ve Korkut Ata destanları üzerinde çalışanların kınandığını ve halk düşmanı ilan edildiğini belirtir. Bu konuda bk. Esa Özkan, Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan'da Yapılan Folklor Çalışmaları", **Bengü İzler**, Ank, 2007, s.170.

[14] Türkestansk Pravda, 1924, No (300), 23'ten Abdülkadir Inan, "Manas Destanı II", **Makaleler ve İncelemeler**, I. Cilt, TTK Yay., Ank., 1998, s.111, 112.

[15] Abdülkadir Inan, **agm**,, s.112.

[16] Nezir Temur, **agm**, s.133, 134.

Türkleri, Stalin'in başa geçmesiyle hayatın her alanında zorluklar yaşamaya başlamışlardır. Bu dönemde folklor çalışmaları da sistemin inşasına dayanan yeni yöntem ve amaçlarla hareket etmeye başlar. Bu yöntem ve amaçlar, 1934 yılında toplanan SSCB I. Yazarlar Birliği Toplantısı'nda resmi bir hal alarak folklor ürünlerinin nasıl bir içeriğe sahip olması gerektiği üzerinde temel ilkeler belirlenir. Bu ilkeler hâkim ideolojinin folklora bakış açısını ortaya koyduğu gibi folklorun resmi bir kimliğe büründürüleceğinin[17] ve folklora ve folklorla uğraşanlara yönelik cadı avının başlayacağının işareti olarak algılanabilir. Bu bağlamda 6 Kasım 1938'de yazmış olduğu bir piyese Manas Destanı'ndan bir olayı aktarmış olduğu için Kasım Tınıstanov "burjuva milliyetçiliği yapmak" suçundan kurşuna dizilir, Törökul Aytmatov ise 1 Aralık 1937'de tutuklanır[18]. 10 Ocak 1935'de Tokçoro Coldoşev, Sovyetler Birliği Komünist Partisi Halk Komiserliği Kirov Bölge Komitesi Bürosuna, Manas Destanı'nın bazı kısımlarının Kırgızca ve Rusça olarak yayımlanmasını teklif eder. T. Coldoşev'i iki yıl sonra tutuklanır ve tutuklandığı günden bugüne kadar akıbetinin ne olduğu bilinmez[19]. 1935 yılında Kirov Bölge Komitesi, Manas Destanı'nın yayımlanmasına izin verir. Komitede Moris Belotiskiy, Asan Ceenbay, Bayalı Şakeyev, A. N. Samoyloviç ve Kazak edebiyatının otoritelerinden Saken Seyfullin vardır. Belotiskiy Moskova'da Lefotovskaya hapishanesinde ölü bulunur. Samoyloviç Leningrad'da, Seyfullin ise Almata'da kurşuna dizilir. Asan Ceenbay ile Bayalı Şakeyev'in adları ise burjuva milliyetçisi olarak itham edilip öldürülen kişilerin arasındadır[20].

1940'lı yıllar Sovyetlerin II. Dünya Savaşına iştirak ettiği yıllardır. Bu savaşta birçok mevzi kaybeden Sovyetler, farklı uluslardan ve dinlerden topladıkları askerlerine manevî güç kazandırmak amacıyla millî kahramanların ön plana çıkarılması stratejisini gütmeye başlar[21]. Bu dönemde Kırgızistan'da da Manas Destanı'nın yayımlanmasına izin verilir ve 1926 yılında yazıya geçirilen destanın ilk defa 1940 yılında "Manastın Balalık Çagı (Manas'ın Çocukluk Çağı)" epizotu yayımlanır[22]. Manas Destanı'nın "Çoŋ Kazat (Büyük Gaza)" epizotunun uzun süredir beklenen Rusça tercümesi 1946 yılında Moskova'da basılır ve Kırgız SSC Komünist Partisi ve Hükümeti tarafından Kırgız kahramanlık destanının üstün bir sosyo-politik, bilimsel öneme sahip ve yüksek bir sanatsal değer taşıyan baskısı olarak Stalin ödülüne aday gösterilir[23]. 1948 yılında da Manas Destanı "Alicenap Manas"[24] adıyla L. Lipkin'in tercümesi ile Rusça olarak yayımlanır[25].

[17] Şsa Özkan, **agm**, s.170; Nezir Temur, **agm,** s.134.
[18] Mar Bayciyev, "Manas Destanı Kalbimin Ağrısıdır" (akt. Doğan Gürpınar), **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.VI, S.12 (2004), s.57.
[19] Mar Bayciyev, **agm**, s.58.
[20] Mar Bayciyev, **agm**, s.58.
[21] Şsa Özkan, **agm**, s.171, 172.
[22] Kitapta Ğilim Şildöö Şnstitunun (Şlmi Araştırmalar Enstitüsü) hazırlanan eserin, destanın halk tarafından yaygın olarak bilinen vakalarını ülkenin tümü ile tanıştırmak amacına hizmet ettiği kaydedilmiştir. Eser mensur-manzum karışık yapıda ve orijinal nüshanın kısaltılması esasına dayandırılmıştır, orijinal nüshada 10926 mısra olan destan bu çalışmada 3223 mısraa indirilmiştir. Kitapta destanın sadece hacmine değil söz varlığına da müdahale edilmiştir. Ayrıca destanın bu epizotunun seçilmiş olması dikkat çekmektedir. Bu epizotta Manas, önce çevresinde tenteklik (kavgacılık, delilik) yapması ve babası Cakıp'ın korkaklığının aksine dış düşmanlara (Kalmuk) karşı gösterdiği cesaretle ön plana çıkmaktadır. Bu konuda bk. Musayev, v.d., **Manas: Kırgız Elinin Baatırdık Eposu**, I. Tom, Bişkek, 1995. Aynı dönemde diğer Türk boylarına ait destanların da benzer amaçlar doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Türkmenistan'da Dede Korkut Göroglı, Yusup-Ahmet gibi destanlar vatan toprağının kutsallığı, vatanseverliği içeren ve millî ruhu besleyen eserler olarak takdim edilerek yayımlanmasına izin verilir. Bu amaçla Mäti Kösäyev Dede Korkut destanlarını Türkmenistan gazetesinde tefrika eder, 1945-1946 yılları arasında destan "Sovyet Edebiyatı" dergisinin muhtelif sayılarında neşredilir. Bu neşriyat 1951 yılına kadar devam eder. Bu konuda bk. Kalenderoğlu, **agm**, s.1305. Özbekistan'da ise Alpamış Destanı Özbeklerin hürriyet şarkısı, kahramanlık örnekleri olarak takdim edilmiş 1951 yılından sonra ise "burjuva ürünü", "halk düşmanı", "feodalizmin propagandası" olarak itham edilmiştir. Bu konuda bk. Selami Fedakar, "Özbekistan'da Destan Çalışmalarının Tarihçesi", **Millî Folklor**, Yaz-2004, S.62, s.74.
[23] Mar Bayciyev, **agm**, s.59.
[24] Mar Bayciyev, **agm**, s.72.

Sovyetler Birliği tarafından İlimler Akademisi'nin kurulması ve akademinin Şubeler şeklinde Türk Devletlerinde de yaygınlaştırılması bundan sonraki tarih, etnografya, folklor ürünleri üzerindeki çalışmaların belli bir merkezden belli amaçlar ve yöntemler uygulanarak yapılacağını göstermekteydi. 1943 yılında kurulan SSCB İlimler Akademisi, 1954 yılında da küçük modelini Kırgız İlimder Akademiyası adıyla Kırgızistan'da kuracaktır. Akademi başta bir yönetim organına (prezidiumu) bağlı olarak Redaksiyalık Basma Soveti (Baskıya Hazırlama Heyeti), İlim Basması cana Tipografiya, Kabarlar Jurnalının Redaksiyası (Haberler Dergisinin Hazırlanması), Borborduk İlimiy Kitepkana (Merkez Kütüphanesi) olmak üzere dört Şubeden ve Fizik ve Matematik Bilimleri, Kimya ve Biyoloji Bilimleri ve Koomduk (Sosyal) Bilimler olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Koomduk Bilimler Bölümü altında ise Tarıh (Tarih), Til cana Adabiyat (Dil ve Edebiyat), Ekonomika (Ekonomi), Filosofika cana Ukuk (Felsefe ve Hukuk), Çığıştanuu Bölügü (Doğu'yu Tanıma Bölümü) ofisleri bulunmaktaydı[26].

1952 yılında Sovyetler Birliği İlimler Akademisinin önderliğinde Kırgızistan'da yapılan "Manas Destanı'nın Temel Meseleleri"[27] başlıklı konferansta kahramanlık destanlarındaki dinî ve millî unsurlar ile bu unsurların yok edilmesine dayanan kurama varyantların[28] nasıl teşekkül edileceği üzerine yoğunlaşan bildiriler sunulmuş ve tartışmalar yapılmıştır[29]. Konferansta Prof. Yakuboski, "Manas Destanı'nın Teşekkül Tarihi", Prof. Klimoviç, "Manas Destanı Araştırmalarının Sonuçları ve Görevleri", Prof. Dr. Borovkov, "Manas Destanı'nın Halkçılık Problemi" Ö. Cakıyev "Manas Destanı'nın Varyantlarını Tasnif Etme" başlıklı bildirileri sunmuştur. Bu bildirilere ek başka bildiriler de sunulmuştur. Konferans başlamadan önce 1952 yılının Nisan ayında bir komisyon kurularak (Komisyon, başkan V. P. Suhotin olmak üzere Klimoviç, Valitova, Tihomirov ve Farsobin şeklinde beş kişiden oluşuyordu) Kırgızistan'ın her bölgesinden özellikle de Güney Kırgızistan'dan Manas derleme faaliyetlerine başlanır. Komisyonun kurulma amaçlarından biri daha önce yazıya geçirilmiş Manas Destanı varyantlarını rejimin talepleri doğrultusunda tekrar kaydetmektir. Bu arada Manas Destanı'ndaki Halkçılık Problemi ile ilgili olarak Kızıl Kırgızstan (Sovetskaya Kirgiziya) gazetesinde yirmi beşten fazla makale kaleme alınır. Seri halde yayımlanan bu makalelerde aynı hedefe farklı noktalardan atış yapılırcasına destana yönelik sistemli bir karalama politikası görünmektedir[30].

Konferansa Kırgızistan'dan, Moskova'dan, Leningrad'dan ve Sovyetler Birliği'nin farklı ülkelerinden ilim adamları, yazarlar, parti mensupları olmak üzere dört yüzden fazla kişi katılmıştır. Konferansta "Manas Destanı'ndaki Halkçılık Problemi" ana tema olarak kabul edilmiş, bu konuda onlarca bildiri sunulmuştur. Fakat Muhtar Avezov, Bernştam ve Yunusaliyev gibi bilim adamları serbest sunumlar yapmışlardır. Konferansta sunulan bildiriler "Sovetskaya Kirgiziya" gazetesinin 7-8-9 Haziran sayılarında hiç değiştirilmeden yayımlanmıştır. Bu bildirilerin içinde Profesör Borovkov'un bildirisi özelde Manas, genelde Türk kahramanlık destanlarının Komünizm propagandası yapmak için nasıl kullanılacağını göstermesi açısından dikkate değer bilgiler

[25] II. Dünya Savaşı döneminde Kırgızları ve diğer Türk toplulukların savaşa katılmaları yönünde teşvik etmek amacıyla hazırlanan bu kitaplar, Kırgız Komünist Partisi Merkez Komitesi Bürosunun 27 Temmuz 1952'de aldığı kararla ve parti sekreteri Çurkin'in imzaladığı bir talimatname ile "anti halkçı" sayılmışlar ve toplatılmışlardır. Bu konuda bk. Mar Bayciyev, **agm**, s.72

[26] **Kırgız-Sovet Entsiklopediyası**, III. Tom, Frunze, 1978, s.576, 577.

[27] Konferans, 6-10 Haziran 1952 yılında Frunze (Bişkek) şehrinde ve SSCB İlimler Akademisi'nin himayesinde gerçekleşmiştir.

[28] Kurama sözü Kırgız Türkçesinde "1. ufak parçalardan oluşturulan, ekleme yapmak yoluyla toplanıp düzülen, mürekkep, halita; 2. başka boya mensup, yabancı, muhtelif boylardan kurulmuş birlik, türlü unsurlardan terekküp eden kalabalık, 3. gramerde "müşterek kelime" anlamlarına gelmektedir. bk. Ş. Abdulvaliyev, A. Akmataliyev, v.d., **Kırgız Tilinin Sözdügü**, Bişkek, 2010, s.818; K. K., Yudahin, **Kırgızca-Türkçe Sözlük**, II. Cilt, (çev. Abdullah Taymaz) TDK Yay., Ank., 1998, s.523.

[29] **Manas Entsiklopediya**, I. Tom, Bişkek, 1995, s.305-319.

[30] **Manas Entsiklopediya**, I. Tom, Bişkek, 1995, s.306, 307.

sunmaktadır[31]. Muhtar Avezov ise bildirisinde Borovkov'un görüşlerinin çoğuna karşı çıkarak Sagımbay Orozbakov varyantında "Pantürkist" ve "Panislamist" fikirlerin olmasının diğerlerinde de bu fikirlerin olacağı anlamına gelmediğini, bu destanların Kırgızların hayatını bütün yönleriyle kuşattığını ve mutlaka korunması gerektiğini iler sürmüştür. Avezov farklı varyantların bir araya getirilmesiyle ve destancılar tarafından eklenen unsurların ayıklanmasıyla kurama varyant oluşturulabileceğini fakat destandaki Pantürkist ve Panislamist unsurların atılsa dahi mitolojik unsurların ayıklanmasının doğru olmadığını dile getirmiştir[32].

Manas Destanı 1952 yılında Sayakbay Karalayev'den B. Malenov, Caki Taşenemirov ve K. İsmailov tarafından Sovyet sisteminin istediği şartlarda tekrar kaydedilir[33]. Destandaki rejime muhalif unsurlar (Türklük, İslamiyet, milliyetçilik gibi) ayıklanır[34]. 1926 yılında yazıya geçirilme işi biten ve rejim tarafından 1940 yılına kadar muhalif olarak nitelendirilip basılmayan Sagımbay'ın Manas Destanı yerine Sayakbay'ın ön plana çıkarılması faaliyeti hızlanır. Pantürkist ve Panislamist fikirleri açık olarak görünen Sagımbay varyantı unutturulmaya çalışılır. Günümüzde

[31] Borovkov bildirisinde "şifahi eserlere Marksizm'in ve Leninizm'in estetik kaygısı ile Komünist eğitim sistemi açısından yaklaşmak gerektiğini, bu yolla ancak medenî bir mirasa sahip olunabileceğini dile getirdikten sonra Kırgız kahramanlık destanlarının halkçılık bakımdan birçok problem taşıdığını ileri sürer. Bildirisinin devamında Borovkov, Manas Destanı'nı fikri yönden ele alır ve destanla ilgili birinci problemin eserin karakteriyle doğrudan ilgili olduğunu, destanın şifahi yolla nesilden nesle aktarılarak gelmesinin destanın sürekli yenilenmesine, onun vaka örgüsünün, epik tasvirlerinin karakterinin ve fikri yönünün değişmesine neden olduğunu ileri sürer. Borovkov, destanın vaka örgüsü ile farklı versiyonlarının yeterince tahlil edilmediğini, eserin ortaya çıkış ve teşekkül ediliş hakkında da yeterince bilgi sahibi olmadığımızı iddia ederek aslında Manas Destanı'nın en reaksiyonel varyantı sayılan Sagımbay varyantı yukarıdaki delillere göre en halkçı ve demokrat varyant olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Borovkov'a göre Manas Destanı tarihi şartlara göre yeni ilavelerle reaksiyonel, burjuvazi ve feodal özellikler kazanmış olup bu unsurlar kendine has özellikleriyle destana dışarıdan eklenen unsurlar olarak görülebilir. Borovkov destanda "Türk, İslam, Hızır İlyas, Kırklar" gibi unsurların yer almasını büyük eksiklik olarak görüp bu gibi ilavelerin Manas'ı muhalif eser safına soktuğunu söyleyerek "bizim görevimiz eldeki materyallere dayanarak destan hakkında gerçekçi ve derin araştırmalar yapmak ve üçlemenin (Manas, Semetey, Seytek) aslında sahip olduğu halkçılık karakterini yeniden kazandırmaktır" der. Bu konuda bk. **Manas Entsiklopediya**, I. Tom, 1995, s.307, 308.

[32] **Manas Entsiklopediya**, I. Tom, 1995, s.317, 318; Naciye Yıldız, "Manas Destanı ve Muhtar Avezov", **Gazi Türkiyat**, Güz-2009, S.5, s.267, 268.

[33] Bu kayıt sırasında destancıyı ziyarete giden Samar Musayev gözlemlerinde şunları kaydetmektedir: "Manas'ı tekrar yazdırma faaliyetini, destanı korumanın tek yolu diye düşünerek ve için nasıl yapıldığını görmek için hususi olarak ben de oraya gittim. Sayakbay Aksakal, gözüme eskisinden çok daha farklı olarak sararmış, kendisiyle kavga eder gibi göründü, mütecaviz bir tavır içindeydi. Bir saate yakın oturup çıkıp gittim. Yapılan işi hiç hoşuma gitmemişti. Çünkü o dönemdeki şartlarda esasta ne olup bittiğini tam olarak anlayamayan Manasçı, destanın Komünist fikirlere uygun hale getirdiğini fark etmişti. Bu konuda bk. Samar Musayev, Çoñ Manasçılardın Akırkısı, s.85'ten A. Zulpiharov, A. Artıkbayev, K. Asanaliyev, S. Baygaziyev, K. İmanaliyev, N. Şenkeyev, A. Muratov, **Adabiyat (Orto Mektepterdin 11. Klassı Üçün Okuu Kitebi)**, Taşkent, 2005, s.45.

[34] Manas Destanı'nın Sayakbay Karalayev'e dikte edilerek yazıya geçirilmesi tesadüf gözükmemektedir. Özbek Molla'dan küçük yaşta dört yıl ders alarak Çağatay Edebi Dili çevresinde yetişen Sagımbay'a göre Sayakbay yaşadığı şartlar gereği (Bişkek'te halk sanatçısı olarak çalışması ve geçimini buradan sağlaması) rejime ısındırılmaya, taltif ve madalyalarla rejimin adamı haline getirilmeye çalışılarak Manas Destanı'nın rejimin sözcülüğünü yapması istenmiştir. Bütün bunlara rağmen Sayakbay'ın bu faaliyete sıcak bakmadığı (Samar Musayev, Çoñ Manasçılardın Akırkısı başlıklı kitabının 85. sayfasında Sayakbay'ın bu işten hiç hoşlanmadığını kaydetmektedir) anlaşılmakta ve eldeki bilgiler Moskova orijinli Kırgız destan araştırmacılarının bu işi belli bir plan dâhilinde yaptıklarını ispat etmektedir. 1894 yılında Isık-Köl'deki Ak-Ölöñ'ün Semiz-Beli'nde dünyaya gelen Sayakbay Karalayev, 1916 yılındaki Ürkün (kaçkaç) hadisesi sırasında birçok zorluk yaşar ve şihabutdinov (bazı kaynaklarda şpilkeviç) adlı bir Bolşevik onu yanına hizmetçi olarak alır. Sonra Kızıl Ordu'ya intisap eden Sayakbay üç yıl orduda hizmet ettikten sonra 1921 yılında ülkesine döner. 1922-1930 yılları arasında Köy Sovyetinde başkanlık yapan Sayakbay ünlü Kırgız dilcisi Hüseyin Karasayev'in daveti ile Bişkek'e gelir ve burada Kırgız Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin el artisti (halk sanatçısı) olarak çalışır. Destancıya Sovyetlere hizmetinden dolayı üç kez Emgek Kızıl Tuu (Kızıl Sancak), bir kez de Ardak (şeref) nişanı ve madalyası verilir. Bu konuda bk. Abdıldacan Akmataliyev, A. Caynakova, Ş. Cumabayev, B. Kebekova, R. Kıdırbayeva, K. Kırbaşev, S. Musayev, Ö. D. şerşinaliyev, **Kırgız Adabiyatının Tarıhı**, II. Tom, Bişkek, 2004, s. 381-430; **Manas Entsiklopediya**, II. Tom, Bişkek, 1995, s.184-190; Samar Musayev, "Çoñ Manasçı Sayakbay cana Al Aytkan Variant", **Manas (Sayakbay Karalayevdin Variantı Boyunça)**, (hzl. Raisa Kıdırbayeva, A. Caynakova), Frunze, 1984, s.7-27.

Kırgız Destan Edebiyatı ile ilgili eserlere bakıldığında Manas Destanı'nın fikri cephesi, kelime hazinesi, dil-üslup özellikleri, motifleri ve tesiri bakımından daha güzel örneği olan Sagımbay varyantının daha silik kalması bu durumu göstermektedir.

Sovyetler Birliği Döneminde yalnızca Manas Destanı'na değil, Manas dışında kalan ve Kırgızlar arasında yaygın olarak bilinen diğer destanlara da müdahale edilmiştir. Müdahale edilen destanların kahramanlık, din ve millet öğeleri bakımından zengin olup olmadıklarına özellikle dikkat edilmiş;bu öğelerle süslü destanlar tahrifattan hiçbir zaman kurtulamamıştır. Bu bağlamda Er Töştük Destanı da 1952 yılındaki konferansta alınan kararlara uygun olarak 1956 yılında yayımlanır. Destanın 1996 baskısının 37. sayfasının altında "1956 cılkı basılışka bapılgan tartıp uşul sapka çeyinki aytılış(tüp nuskada cazılgan) müldö kirgen emes (*1956 yılında yapılan baskıda, destanın başından bu mısraa kadar olan yerler (esas nüshada yazılan) tamamıyla alınmış değildir*)" dipnotu, destan üzerinde nasıl tahrifat yapıldığının açık delili olarak gözükmektedir. Bu kısımlarda 15 defa Allah, Allahü Teala, Kuday, 11 defa Müslüman ve birkaç defa Hızır sözlerinin geçtiği görülmekte ve bu bölümün yayımlanan kısma dâhil edilmeyerek destana yansıyan İslâm düşüncesini yok etmenin esas amaç olduğu fark edilmektedir[35].

1957 yılında Aktan Tınıbekov'un Er Tabıldı Destanı yayımlanır. Bu baskı, 1940'lı yıllarda Kazan'da yapılan ilk baskıdan çok farklıdır. Esere müdahale edilerek Sayakbay'da olduğu gibi rejime muhalif unsurlar eserden çıkartılır. Batma Kebekova, destanın 2002 baskısına yazdığı önsözde bu durumu şöyle dile getirmektedir: "*Eserin 1940 baskısı orijinal nüsha üzerinden teşekkül edilmiştir. 1957 baskısına mısralar açısından bakıldığında birtakım mısraların esere alınmadığı görülmektedir. Eserde bu durumun görülmesi tesadüfi değil, o dönemin siyasi anlayışı ile ilgilidir. 1970 baskısının ise esas nüsha olarak kabul edilen 1940 baskısı ile aynı olduğu, 1957 yılında esere alınmayan mısralara bu baskıda yer verildiği görülmektedir*"[36].

Kurama varyant çalışmaları 1960'lı yıllarda da devam eder ve bu yıllarda üç cilt olarak basılan Semetey Destanı, kurama varyant şeklindedir. Hatta ünlü Semeteyci Akmat Rısmendey'in Semetey Destanı da kurama varyant haline getirilip bu ciltlerden üçüncüsünde yer alır ve bu şekilde basılır[37].

1960'lı yılların ortalarından sonra rejimin baskısının biraz olsa da kalkması nedeniyle Sayakbay Karalayev, Manas Destanı'nı radyoda söylemeye, plaklara okumaya, sinemalarda anlatmaya başlar. Baskının biraz olsun azalmasından yararlanan bazı destan araştırmacıları destana yapılan müdahaleleri bildikleri için eserin üçüncü kez derlenmesi, yazıya ve teybe kaydedilmesi faaliyetini tekrar başlatırlar. Samar Musayev, Sapar Beraliyev tarafından 1968 yılında Sayakbay Karalayev'den destan orijinaline uygun olarak Isık-Köl'ün güneyinde kendi doğal şartları içinde ve dinleyici önünde hiçbir baskıya maruz bırakılmadan tekrar kaydedilir[38].

1950'li yıllara nazaran ideolojik baskının biraz azaldığı, halk üzerindeki kara bulutlarının dağılmış gibi göründüğü 1970'li yıllar Türklere ve Türk kültürüne hiçbir zaman özlediği özgürlüğü verememiştir. Bu yıllardan 1991'de elde edilen bağımsızlığa kadar folklorun bütün şubelerinde olduğu gibi destan türüne dair ideolojik yaklaşımlar devam etmiştir. Bu durumu C. Subanbekov'un yazdığı "Kırgız Baatırdık Epostoru"[39] başlıklı kitabına bakıldığında daha iyi görmekteyiz. Eserde

[35] Abıldacan Akmataliyev, R. Sarıpbekov, M. Mukasov, **Er Töştük (S. Karalayevdin Aytuusu Boyunça)**, El Adabiyatı Seriyası, II. Tom, Bişkek, 1996.
[36] Batma Kebekova, "Er Tabıldı-Halk Tarıhının Küzgüsü", **Şırdakbek, Er Tabıldı** (hzl. Akmataliyev, Kebekova, Ahmdedov), Bişkek, 2002.
[37] Cumaliyev, Kurmanbek, Mirlan Cumaliyev, **Çüydük-Talastık Manasçılar cana Semeteyçiler**, Bişkek Gumaniter Üniversiteti, Bişkek, 2006.
[38] A. Zulpiharov, v.d., **age**, s.45-47.
[39] Cüysün Subanbekov, **Kırgız Elinin Baatırdık Epostoru**, Frunze, 1970.

Karl Marx ve Friedrich Engels gibi ideologlar ile Maksim Gorki, Tolstoy gibi dönemin meşhur Rus yazar ve fikir adamlarına (s.22, s.25, s.54, s.60, s.67, s.83, s.142) destan türü ile ilgileri olmamasına rağmen yedi defa atıfta bulunulmuştur. Yine aynı yıl basılan "Kırgız Elininin Oozeki Çıgarmaçılık Tarıhının Oçerki" başlıklı çalışma "Maksizm-Leninizm Klasikteri Eldik Oozeki Çıgarmaçılık Cönünde" başlıklı önsöz ile başlamaktadır[40]. 9 sayfalık önsözde Karl Marx, Freidrich Engels ve Lenin'e dair on iki defa atıf yapıldığı görülmektedir[41]. Eserde destan türünün ele alınıp tahlil edildiği bölümlerde de (s.368, s.383, s.393, s.489, s.491, s.570, s.574) olmak üzere Karl Marx, Friedrich Engels ve Maksim Gorki'ye ait atıflara tesadüf edilmektedir. 1984 yılında basılan Manas Destanı'nın Sayakbay Karalayev varyantının önsözünde destanın fikri cephesi ve özellikle İslam'la ilgisi şöyle değerlendirilir: "*Destanın fikri yapısında görülen eksiklikleri destancının kendine has düşünce tarzıyla ve inancıyla ilgili olarak görmemek lazımdır. Çünkü bu gibi kifayetsizliklerin en başında gelen İslam Dinine inanma ve din üzerinden nasihat yapma Sayakbay'ın kendi tasarrufu değildir. Bildiğimiz gibi Sayakbay, dini duyguları güçlü, dinin kurallarını bilen ve bu kuralları hayatında tatbik eden kişi değildir. Bu nedenle onun destanında yenilgiye uğrayan düşmanı İslam Dinine davet konusundaki sözler aslında destanda çok eskiden beri yaşayan ve günümüze kadar ulaşmış sözlerdir. Destancı eskiden beri gelen sözleri seçmeden destana almış, bu sözlere hususi bir anlam yüklemeden öylesine destanda zikretmiştir. Bu nedenle Manas Destanı'nda İslam Dini ve inancı etrafındaki fikirleri temel fikirlerden biri olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Böyle olsa da İslam Dininin umdelerinin destanda çoğunlukla yer aldığına şüphe yoktur*"[42]. Bağımsızlık sonrası yapılan çalışmalarda Marksist-Leninist söylemleri folklor ürünlerinde çok görmesek de Sovyetlerin rahle-i tedrisatlarından geçen bilim adamlarının metodik tavırlarında ve temel bakış açılarında çok fazla değişiklik olmadığı, bu dönemde Soros Vakfı aracığıyla yapılan çalışmalarda da "Kırgızcılığın" körüklendiği, aslında Sovyetlerin en başta yaptığı çalışmalarda uyguladığı politikaların günümüzde de Sorosçular tarafından kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmalarda Kırgızcılıkla birlikte Batı'ya ısındırma çabalarının ön plana çıktığı görülmektedir. Soros Vakfı tarafından basılan "Kırgız Tilini Üyrünöbüz (Kırgız Tilini Öğreniyoruz)"[43] adlı ilköğretim okulları için hazırlanan kitabın kapağında "elinin işaret parmağını dudaklarına götürmüş Batı tipi çocuk figürü" Kırgızların bilinçaltına "düşünen ve üreten Batılılardır" mesajını vermektedir.

1. Er Soltonoy Destanı, Özellikleri ve El Yazma Nüsha ile Baskılarının Karşılaştırılması

Kırgız Destan Edebiyatında Kence Epos (küçük destan) kabul edilen Er Soltonoy Destanı Kırgız Kahramanlık Destanlarının en son halkalarından biridir. Destan, halk arasında anlatılırken Kırgız cazgıç akınlardan Süyörkul Abdrahmanov tarafından nazma dökülmüştür. Süyörkul destanı nazma dökmeye 1947 yılında başlamış, 1951 yılında bitirmiştir. Nazım-nesir karışık yapıdaki destanın manzum bölümü yaklaşık 16.960 mısradan, mensur kısmı ise 5610 satırdan mürekkeptir. Destanın orijinal nüshası Kırgız Şimdeer Akademiyası Kol Cazmalar Fondu 488-2050 numarada kayıtlıdır[44]. Destan dikdörtgen şeklinde dış ciltli sığırdili cönklere benzeyen bir deftere Kiril harfleri ile yazılmıştır. Eserin ilk sayfasında Süyörkul Abdrahmanov (1896-1960) Er Soltonoy Eposunun Avtoru, ikinci sayfasında ise Er Soltonoy yazısı ile Akademinin mührü bulunmaktadır[45].

[40] Caki Taşemirov, Bayhodcoyev, Saparbek Zakirov, **Kırgız Elinin Oozeki Çıgarmaçılık Tarıhının Oçerki**, Frunze, 1973.
[41] Caki Taşemirov, v.d., **age**, s.6-15.
[42] A. Caynakova, R. Kıdırbayeva, **Manas (Sayakbay Karalayev Variantı Boyunça)**, I. Kitep, Frunze, 1984, s.23.
[43] Ç. K., Dıykanova, , L.S. Sulaymanova, E. T. Tölökova, **Kırgız Tilin Üyrönöbüz**, Bişkek, 1997, Soros Fondu, Bişkek, 1995.
[44] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Çeribaş, **Kırgız Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı**, TKAE Yay., Ank., 2011.
[45] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.384.

Defterin son sayfasında ise 2 Mart 1951 tarihi ile Süyörkul Abdrahmanov Kırgız CCP Talas Oblastı Budanıy Rayonu Çoŋ AlıĢ Kolhozu Molotov yazıları ve destanın hacmine dair bilgiler vardır.

Er Soltonoy Destanı, orta zaman (tarihî dönem) Kırgız kahramanlık destanlarındandır. Eserin konusunu Kırgız-Kalmuk savaĢları ve Kırgız boyları arasındaki çekiĢmeler oluĢturmaktadır. Eser, Colbors Han'ın oğulları Temir Han, Bolot Han ile kırk yiğitlerinden Er Soltonoy ve Er Ġabek'in baĢından geçen vakalar üzerine inĢa edilmiĢtir. Mitolojik ve tarihi tabaka (yakın dönem) diyebileceğimiz iki tarihi tabaka üzerine kurulu olan eserde Türk destan ve masallarında rastladığımız bütün motifleri görmekteyiz. Zindana atılan Temir Han ve Bolot Han kardeĢlerin zindandan çıktıktan sonra zihinsel ve fiziksel değiĢime uğramaları[46], sonra yurtlarına ozan kılığında dönmeleri ve Bolot Han'ın niĢanlısı Pahtıhan'la kopuzla haberleĢmesi ve yurdunu talan eden düĢmanlarından öçlerini almaları[47] motifi AlpamıĢ, Bamsı Beyrek, Yusup-Ahmet gibi Türk destanlarında da görülmektedir. Türk destanlarında görülen ve temel motiflerden biri olduğunu kabul ettiğimiz bu motifin Er Soltonoy Destanı'nda da görülmesi destanın Türk Destancılık Geleneğindeki yerini ve önemini göstermektedir.

Destan Kırgızistan'da 1959 ve 2002 yıllarında olmak üzere iki defa basılmıĢtır[48]. Eser Türkiye'de de biri Türk Dili Kurumu Destan Projesi dâhilinde olmak üzere biri de el yazma nüshaya bağlı olarak tarafımızdan hazırlanan Doktora tezinin[49] basılmasıyla iki kez yayımlanmıĢtır[50]. Türk Dil Kurumu tarafından yapılan baskı, eserin 2002 yılında Kırgızistan'da El Adabiyatı Seriyası'nın 16. Tomu (16. cildi) olarak çıkan baskısının Türkiye Türkçesine aktarımıdır[51].

Kırgızistan'da yapılan 1959 ve 2002 baskıları el yazma nüshadan hacim, fikri yapı, söz varlığı ve ses hususiyetleri bakımından tamamen farklıdır. Tespitlerimize göre destanın el yazması nüshasında mısra sayısı 16.960 kadardır. 1959 baskısındaki son mısra-aradaki kırpılmıĢ mısralara rağmen-el yazma nüshanın 14.026. mısraına denk düĢmektedir. 2002 baskısındaki ise mısra sayısı ise-1959 baskısına göre geniĢletilmiĢ olmasına karĢın- 10.257'dir. Bu durum, 1959 baskısında mısra sayısının 10.257'den daha az olduğunu iĢaret etmektedir.

Destana müdahale manzum bölümlerle sınırlı kalmamıĢ, mensur kısımlardan da kimi cümleler ve paragraflar da kesilmiĢtir. El yazma nüshada "*Mına uşul türdö Kırgız eli Kalmakka katuu kor boluşkan. Bul kordukka çıdayalbay Kırgızdın hanı Colbors Han, neçen iret Kırgız, Kazak*

[46] Bu durum destanın el yazma nüshasında Ģöyle anlatılır: *Oşondo eki baatır Moldo Nakış menen kuçaktaşıp körüşüp ıylaşıp koştoştu. Arkandı Temir Han beline baylaganda ceti kişi zor menen tartıp alıp çıktı. Arkandı dagı saldı. Bolot Han beline bayladı aga anı tartıp çıgaruuda ceti kişinin küçü cetbey agası Temir Handın cardamı menen on eki kişi zor menen tartıp alıp çıgıştı. Al eköönü Kalmak eli bolcoldop karasa baştagıdan bir carım ese çoŋoyuşkan. Kalıŋ Kalmaktın içinde kadim köp koydun içine kirgen töö sıyaktuu körünüştü. Özdörünün kelbetin kelişken, ireŋi kızıl muruttarı kap-kara iyninderinen aşkan. Acıdaarday cüzü zaar. Eldin barlıgı bet aldınan tike karay albay arkasınan körüp ayabay taŋdanışıp, kara taanday bolup arkasınan eerçip kele catat* (O zaman iki bahadır Moldo NakıĢile kucaklayarak ağlaĢıp durdu. Onu Temir Han beline bağladığında yedi kiĢi güçlükle çekip çıkardı. Onu bir daha zindana saldırlar. Bolot Han beline bağladı. Onu çıkarmak için yedi kiĢinin gücü yetmeyince abisi Temir Han'ın yardımıyla on iki kiĢi güçlükle çıkardı. Kalmuk halkı bunların eskisine göre bir buçuk kat daha geliĢtiklerini gördü. Kalabalık Kalmak içinde koyunun içine girmiĢ deve gibi görünürlerdi. Vücutları geliĢmiĢ yanakları kızıl, bıyıkları kapkara omuzundan aĢmıĢ durumda. Ejderha gibi yüzleri zehirli. Halkın yüzlerine bakamaz arkasından bakıp Ģaşırıp kalırlar ve kara karga gibi arkalarından gelirler). Bu konuda bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.328.

[47] Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.343, 344.

[48] Saparbek Zakirov, **Er Soltonoy**, Frunze, 1959; Abdıldacan Akmataliyev, **Er Soltonoy**, El Adabiyatı Seriyası 16. Tom, BiĢkek, 2002.

[49] Mehmet ÇeribaĢ, **Kırgız Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı (İnceleme-Transkrispsiyonlu Metin-Tıpkıbasım)**, YayımlanmıĢ Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank., 2010.

[50] Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**.

[51] **Kırgız Destanları IX: Er Soltonoy**, (hzl. A. Akmataliyev, A. Kıdırmambetova, S. Zakirova, akt. Ġsmail Turan Kallimci), TDK Yay., Ank., 2010.

cana Özbekten asker cıynap barıp uruşup uruşup ta cürgen. Kalmaktın köptülügünön alarga Kırgızdarın alı kelbey, ceñilip kayra kança bir esepsiz köp tartuular berip caraşıp eptep tınçıgan bolup catıp kalat. Kalmak eli dagı ele karap catbay, Kırgızga bayagıday zorduk zombulugun ulanta beret. Colbors Han özünün kol aldındagı kırk beş şaardın elin başkarıp öküm sürüp cata beret. Colbors Handın özünün tübölük coldoşu cana özü menen teñ öskön ömürlük ak neet kurbusu Karatal Kariya bolgon. Colbors Han kırk caşka kelginçe eç kanday uulu ce kızı bolbogon. Ayalı Gülaypa cıyırma beş caşta. Anın sululuk sımbatın bir körgön kişi, ikinçi dagı körügö ötö kumarlana turgan. Colbors Han menen Gülaypanın bala degende ak etkende tak etip barbagan mazar, şayıgı, tünöbögön bakşı, bübüsü cana batasın albagan eşen kalpa, moldosu kalbayt. Ahırında bul ooluyalardan takıp tüñülüp, ayalı ököö teñ kantelik emi tahtı, taalayıbızda bolgonun körörbüs deşti dagı ooluya, mazarlardı oosanışbay cön gana tahtıda olturup handıktı ulanta beret. Kündördön birinde Gülaypa suluu küyöösü Colbors Hanga bir kançalık nazdık menen erkelep olturup boyunda balanın bar ekendigin bildirip aytıp olturgan ceri"[52] *şeklinde yer alan metin 1959 baskısında "Bul kordukka çıday albay neçen iret Kırgızdar asker cıyap uruşup da körgön. Kalmaktın köpçülügünön Kırgızdın alı kelbey, kayra özdörü esepsiz köp tartuular berip, eptep tınçıgan bolup catıp kalat. Colborskandın kırk caşka kelgende eç kanday uulu ce kızı bolbogon. Colborskan menen Gülaypanın bala degende ak etkende tak etip, barbagan mazarı, şayıgı, tünöbögön bakşı-bübüsü cana batasına albagan eşen-kalpa, moldosu kalbayt. Akırında bul okuyalardan takır tüñülüp, cön boluşat.*

Kündördün birinde Gülaypa suluu-küyöösü Colborskanga bir kançalık nazdık menen erkelep olturup, boyunda bar ekendigin bildirip aytıp olturgan ceri"[53] şeklindeki bölüm, 1959 baskısında kısaltılarak verilmiş; 2002 baskısında ise el yazma nüsha dikkate alınmadan 1959 baskısına uyulmuştur[54].

1959 baskısı ile 2002 baskısı karşılaştırıldığında, destanın 2002 baskısındaki önsözle 1959 baskının önsöz arasında bazı farklılıkların ortaya çıktığı görülecektir. 1959 baskısının önsözünde 6. sayfada Maksim Gorki'ye ait "*eldin başınan ötkön tarıhıy okuyalar, cagılıştar, kaygıluu kündör al eldin oozeki körköm çıgarmasında orun ala turganın unutuuga bolboyt* (halkın başından geçen tarihî vakaların, dertlerin, kaygılı günlerin halkın şifahî edebî eserinde yer aldığını unutmak doğru olmaz)" sözü 2002 baskısından çıkarılmıştır[55]. Yine ilk baskıda (1959) Er Soltonoy ve Şabek adlı bahadırların tarihî kahramanlar olduğu söylenirken yüzyıl verilmemiş; fakat 2002 baskısında bu kahramanların 18. yüzyılda yaşamış olduğu dile getirilmiştir[56]. Zakirov, 1959 baskısının önsözünde destanın merkezî kahramanlarının Temir Han ve Bolot Han, Er Soltonoy'un ise bu kahramanların çorolarından (yiğitleri) olduğunu iddia eder. Zakirov, halk arasında Soltonoy adının bilinmesinden dolayı destanın adının Er Soltonoy olmasının doğru kabul edilmesi gerektiğini "tura taptık (doğru bulduk)"[57] sözü ile açıklar ve bu söz 2002 baskısından çıkarılıp bunun yerine "kala beret (kalıverir)"[58] sözü eklenir. Önsözde bundan sonraki kısımlar genelde benzer olsa da 1959 baskısında eserin neden ikinci bölümünün kitapta yer almadığı üzerinde durulur; bu duruma Temir Han ve Bolot Han adlı bahadırların Moldo Nakıp'i zindandan kurtarmaya çalıştıkları bölümün destanın orijinalinde olamayacağı düşüncesi geçerli sebep olarak gösterilir[59]. Destanın 2002

[52] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.182.
[53] **Er Soltonoy** (Aytkan cana Cazgan Abdrahmanov Süyörkul) (hzl. Saparbek Zakirov), Kırgız SSR Ilimder Akademiyası Til cana Adabiyat Institutu, Frunze, 1959.
[54] Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.18.
[55] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.50; Saparbek Zakirov, **age**, s.5; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.7.
[56] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.50; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.7.
[57] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.50, Saparbek Zakirov, **age**, s.7.
[58] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.50, Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.8.
[59] Moldolar (molla-hoca-âlim) dönemin Kırgızları arasında ilmî ve dinî olarak en yüksek makamı temsil eden kişilerdir. Destanda Moldo Nakıp da bu şekilde tasvir edilmektedir. O, elinde kitapları, ticaret kervanları ile dolaşan ve gittiği

baskısında da Moldo Nakıçın esere girmesinin destancı Süyörkul Abdrahmanov'un gayretleri sonucu olduğu, destancının böyle yaparak o devirde düzensiz, teçkilatsız ve ilim-irfandan yoksun Kırgızların özlemini dile getirdiği kaydedilmiştir[60].

Yukarıdaki deliller ışığında destanın Kırgızistan'da yapılan iki baskısı arasında farklılıklar olduğu gibi el yazma nüsha ile söz konusu iki baskı arasındaki farklılıkların daha da belirgin olduğu dikkati çekmektedir. Bu durum 1947-1951 yılları arasında Süyörkul Abdrahamanov tarafından nazma dökülmüş destanın-dönemin Sovyet politikaları doğrultusunda-vaka örgüsü üzerinde tahrifatlar yapmak suretiyle ideolojisine, Kırgız yazı dili yaratma çabaları doğrultusunda kelime kadrosuna ve ses yapısına, ayrıca estetik kaygılarla dil ve üslup özelliklerine müdahalede bulunulduğunu göstermektedir.

2. Er Soltonoy Destanı Üzerinde Yapılan Tahrifatlar

2.1. Destanın Vaka Örgüsü Üzerinde Yapılan Tahrifatlar

Er Soltonoy Destanı'nın ilk baskısının Sovyet politikalarının hayatın her alanına müdahalede bulunduğu bir dönemde basılmış olması, daha sonra yapılan baskıların da gerekli dikkat ve özen gösterilmeden (el yazma nüshayı görmeden veya incelemeden yapılması) ilk baskı üzerinden inşa edilmesi destanı orijinalinden çok uzaklaştırdığı gibi eserin bambaşka bir hal almasına neden olmuştur. Bu bağlamda 1959 ve 2002 baskılarında eserin el yazması nüshasında bulunan birçok vakanın yer almadığı görülmektedir. El yazma nüshayı esas alarak 1959 ve 2002 baskılarında destanın vaka örgüsüne bakarsak:

Colbors Han, Çınabat adlı şehirde hüküm sürmekte olup Kırgız, Kazak ve Özbeklerden oluşan kırk beş şehrin de hanıdır.

Colbors Han'ın kırk yaşından sonra dua ve adaklarla iki oğlu olur. Bu çocuklara büyük bir şölen yapıldıktan sonra Temir Han ve Bolot Han adları verilir.

Kısa sürede büyüyen iki bahadırla göykonduu gonşkor'un oğlu arasında oyun sırasında niza çıkar. Niza sırasında öfkelenen Bolot Han, gonşkor'un oğlunu öldürür. gonşkor, bunun üzerine kargışlarla iki yiğide düşmanlarının Kalmuklar olduğunu söyler[61].

Bahadırlar yaptıklarından pişmanlık duyarlar. Evlerine döndükleri sırada kuyuya düşmüş büyük bir deveyi kimsenin çıkaramadığını görürler. Bolot Han, deveyi kuyudan aldığı gibi "buta atım yere"[62] kadar fırlatır. Yola devam ettikleri sırada bir köprünün ayağına otuz kişinin bir taşı koyamadıklarını da görürler. Temir Han, otuz kişinin koyamadığı taşı kucağına alıp istenilen yere bırakır[63].

Temir Han ve Bolot Han kısa sürede büyüyüp alp tipli, çınar bilekli, kaplan yürekli bahadırlar olurlar. Bu yiğitler babalarının huzuruna çıkarak Kalmuklarla savaşmak için izin isterler.

Babaları bunların teklifini kabul etmez, onların, halkın gözü önünde, yeterli olup olmadığını çeşitli yollarla dener ve yeterli olduklarını görünce izin verir.

---

yerlerde İslâm dininin anlatılması için gayret gösteren derviş tipini temsil etmektedir. Bu tip, ya destanı yayına hazırlayanları rahatsız etmiş veya birilerinin rahatsız olacağı düşüncesi ile destandan çıkartılmıştır.

[60] Mehmet Çeribaş, 2011, **age,** s.50; Saparbek Zakirov, **age**, s.10; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.10.

[61] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıştır. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.58; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

[62] **buta atım yer**: Dede Korkut'ta "puta" şeklinde geçen bu söz, nişan, hedef anlamına gelmekte olup 50-60 m'lik mesafeyi anlatmaktadır.

[63] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıştır. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.58; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

Colbors Han, iki bahadıra en iyi sınçılardan sayılan Oŋko Çal adlı kiĢiyi çağırtıp yılkının içinden atlar seçtirir. Bu atlar, Satkın ve Kalça adlı yiğitlerin baĢkanlığında eğitildikten sonra Temir Han'a Tekemoyun toru, Bolot Han'a ise KarakaĢka tulpar adlı atlar verilir[64].

Temir Han Bahadır etraftaki Kırgız, Kazak ve Özbeklerin meĢhur bahadırlarına haber gönderir, bahadırlardan altı gün içinde yanına gelmelerini ister ve bütün kahramanlar toplanır. Bunlara "kırk yiğit" denir.

Kırgızların asker topladığını Kalmuk hanı KorgoĢ haber alır. KorgoĢ Han, Kalmuk pazarında mal satan ġoŋkor'dan bunu öğrenmek ister. ġoŋkor, Temir Han ve Bolot Han'ın yakında Kalmuk yurdunu talan edeceğini ve Oralhan'ı alacağını söyler. KorgoĢ Han, buna ihtimal vermese de hazırlık yapar; fakat önce Kögöy Han'ı yenmesi gerektiğini düĢünür.

Kalmuk pazarından dönen ġoykonduu ġoŋkor, BeĢtaĢ'taki Kırgız yılkısının kırk Kalmuk tarafından kaçırıldığını görür. Korkmadan kırk kiĢiye saldırır, on beĢini öldürür, on sekizini kovar. ġoŋkor, yedi kiĢiyle atları alıp Kögöy Han'a gelir ve baĢından geçenleri bir bir anlatır. Kögöy Han, ġoŋkor'a hediyeler vererek onu taltif eder. Olanları Temir Han ve Bolot Han'a bildirir[65].

Kalmuk hanı KorgoĢ, çabuk hareket ederek, Çüy ve Talas bölgesini iĢgal edip kuĢatır[66].

KuĢatmayı öğrenen Karatal Kariya, Temir Han ve Bolot Han'ı haberdar eder. Temir Han da durumu babaları Colbors Han'a aktarır ve hemen taarruza geçmeleri gerektiğini söyler[67].

Temir Han, babasından güçlü, cesaretli, bahadır yiğitler toplayıp vermesini ister. Babası da 20 ile 35 yaĢları arasında üç bin yiğit toplayıp oğullarına verir, bunlara "kırk yiğit" de katılır.

Karatal Kariya, Ketmentöbö'de yaĢayan Tagay Han'a haber gönderir. Ondan üç bin asker toplayıp göndermesini ister. Tagay Han da bu emri yerine getirerek istenilen sayıda askeri istenilen yere sevk eder[68].

Ġhtiyar Karatal, ġoŋkor'a Satkın ve Kalça adlı iki yiğidi Kalmukların hanı KorgoĢ'a elçi olarak gönderip vuruĢmaya gelmesini söyler. KorgoĢ Han, askerlerini Keŋaral'da toplar.

Ġki ordu Açı'nın sırtındaki ovada karĢıkarĢıya gelir. Tagay Han'ın askerlerine komutanlık yapan Tomul Bahadır, Nayman Bahadırı teke tek meydana çıkarır. Daha sonra Er Mambet çıkar. Kalmuklardan Kıyır Bahadıra karĢı Er ġabek çıkar. Er ġabek, Kıyır Bahadırı yener; fakat öldürmez. Bunun üzerine Kıyır Bahadır, Kırgızların tarafına geçer. Ertesi gün Kıyır Bahadır Kalmuklara karĢı meydana gelir ve bu sırada baĢına gelenleri tek tek anlatır. Kıyır'a karĢı Kalmuklardan Kutu Mırza meydana çıkar. Büyük savaĢ baĢlar. KorgoĢ Han, Uzakbay adlı bir Kırgız yiğidi tarafından öldürülür ve Kalmuklar kaçar.

Colbors Han oğulları Temir Han ve Bolot Han'ı evlendirmek istediğini dile getirir. Temir Han, Kalmukların en güzel kızını alacağım diyerek bu isteği geri çevirir. Bunun üzerine Colbors Han, Bolot Han ile Kögöy Han'ın kızı Pahtıhan arasında söz kesilmesi için Karatal Kariya'yı

[64] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıĢtır. bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.58; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.
[65] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıĢtır. bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.59; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.
[66] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıĢtır. bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.59; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.
[67] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıĢtır. bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.59; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.
[68] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıĢtır. bk. Mehmet ÇeribaĢ, 2011, **age**, s.59; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

görevlendirir. Kögöy Han, kız istemeye gelenleri hürmetleyip azizler. Kalmuklardan alınan üç yüz elli kişi kalın olmak üzere Pahtıhan'ın emrine kul olarak verilir[69].

Kırgız-Kalmuk savaşında ölen Ormotoy adlı Kalmuk beyinin Orolhan adlı güzel bir kızı vardır. Bu kız, dayısı Toskulu'nun yanında kalırken Cediger ve Tülömöt adlı Kalmak hanlarına mektup gönderip her ikisini de sevdiğini söyler. Mektuptan dolayı hanlar arasında nifak doğar ve savaş başlar.

Kız, gerçekte Temir Han'ı sevmektedir, Temir Han'a da bir mektup yollar, kendisini biran önce kaçırmasını ister. Kızı kaçırmak için Temir Han adamlarını gönderir ve bu adamlar Oralhan'ı kaçırıp Temir Han'a getirirler.

Soltonoy Bahadır, Orolhan'ı kaçırıp geldikleri sırada, Colon Bay adlı Kalmuk'un evine uğrar. Burada Colon bayın Zakımcan adlı kızını görür. Kopuzla kim olduğunu sorar[70].

Orolhan'ın dayısı Toskulu, Tülömöt Han'a varıp Orolhan'ın kaçırıldığını söylese de Tülömöt Han buna inanmaz ve Toskulu'nun bilerek kızı Kırgızlara verdiğin düşünür ve onu öldürür.

Colon Bay savaş bitince evine döner. Eve girdiğinde kopuzun kendi kendine Soltonoy'un şirini söylediğini görür. Bunun nedenini Zakımcan'dan sorar. Zakımcan da olanları babasına anlatır.

Tülömöt, Orolhan'ı geri almak için Kırgız bahadırların ardından Colon Bayı gönderir. Colon ve askerlerinin yok edildiği haberi Kalmuklar arasında yayılır. Orolhan, Kalmukların bunu namus meselesi yapacağını söyleyerek Temir Han'a hazırlık yapmasını söyler.

Tülömöt ve Cediger Han işbirliği yapıp Kalmuklarda yediden yetmişe kim varsa savaşa çağırırlar. Elli sekiz bin Kalmuk askeri toplanır. Beşbin Kırgız askeri, başlarında Soltonoy olmak üzere, Kalmuklara gece baskın düzenleyip onları bozguna uğratır, Kırgızlar ganimetlerle dönerler.

Öktiyar Karatal, Kalmukları Kırgız yurdundan kesin olarak kovmanın tek yolunun Kalmuk hanının öldürülmekten geçtiğini söyleyerek Bolot Han, Soltonoy, Şabek, Berdike ve Kıyır'ı bu işe görevlendirir. Kırgız bahadırları Kalmuklar gibi giyinip gece yarısı Tülömöt Han'a baskın yaparlar. Çadırına girerler ve hanı öldürüp başını Karatal'a getirirler.

Savaşı kaybeden Kalmuk askerleri kaçar, birçoğu dağılır, herkes kendi başını kurtarmaya çalışır. Durum böyle olsa da Cediger Han on iki yaşından büyük bütün Kalmukları askere çağırır ve yirmi beşbin asker toplar.

Askerler önce teke tek savaşırlar. Nar Balban Kalmuklardan kim karşısına çıktıysa yener. Sonra büyük savaş başlar ve fakat Kırgızlar Cediger Han'ın kardeşi Tüyünçök'ün elli bin askerle yardıma geldiğini fark ederler. Kalman Bahadır geri çekilelim dese de Soltonoy bunu kabul etmez, tam bu sırada Kırgız askerleri yetişir. Temir Han, Bolot Han'dan teke tek meydana çıkmasını ister. Bolot Han tek olarak meydana gelir. Karşısına çıkan bütün Kalmuk bahadırlarını öldürür. Ardından büyük savaş başlar ve Kalmuklar arkalarına bakmadan Carkent'e kadar kaçarlar.

Yurtlarına sağ salim dönen Kırgız bahadırları için Colbors Han büyük bir şölen verir. Bahadırlar için halktan dua ister. Colbors Han ganimet olarak alınan maldan yiğitlerden yeteri kadar üleştirir. Kalmuklardan boşalan Talas'ın başındaki iki ovayı Kögöy Han'ın adamlarından

[69] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıştır. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.59; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

[70] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıştır. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.60; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

Ormoçbay, çoykonduu çonkor'a verir. Çüy taraflarındaki yerleri ise bütün halka yaylalık olarak dağıtır[71].

Savaçı kaybeden Cediger Han, Tüyünçök Han ve zurnacı Noygut yollarda dilenerek Moğolistan'ın Orgut Şehrinin hanı Uyul Han'a varırlar; fakat Tüyünçök ve Cediger utançlarından hanın sarayına giremezler. Zurnacı Noygut'un iyi zurna çaldığı hanın kulağına gider. Han, Noygut'u huzuruna alır yedirir, içirir, giydirir ve zurna çalmasını ister. Noygut nağme ile başlarından geçenleri bir bir anlatır ve Uyul Han'a, "Kırgızlar sana asker sevk edecekler", der. Uyul Han Cediger'i vezir, Tüyünçök'ü ise tümen komutanlığına getirir.

Uyul Han bir rüya görür. Rüyasını yorumlatmak üzere bütün mollaları çağırtır. Hiçbiri rüyayı yorumlayamaz. Hepsini darağacına astırmak üzereyken bu sırada bir yiğit çıkıp, "efendim bizim eve bir genç molla konuk oldu, heybesi kitap dolu, rüyanızı ona da yordurun" der. Rüyayı yoran Moldo Nakıç, Uyul Han'a rüyasında gördüğü iki kaplanın Temir Han ve Bolot Han, iki buğranın ise Soltonoy ve çabek olduğunu söyler. Sizin yurdunuzu bunlar talan edecek, haberiniz olsun diye tavsiyede bulunur. Bunun üzerine Han Uyul, Moldo Nakıçı zindana attırır[72].

Uyul Han, vezir ve beylerine Temir Han ve Bolot Han'ın nasıl yakalanıp getirileceği konusunda çare bulmalarını ister ve onlara altı gün süre verir. Vezirlerin içinden Çokço Sakal Çonor adlı vezir, Uyul Han'dan ferman çıkarmasını, fermanda da "Kırgızların bahadırları Temir Han ile Bolot Han'ı bana yakalayıp getiren kişiye istediğini ve Anarhan adlı kızını vereceğini" söylemesini ister. Uyul Han, çırçıy adlı çaparden car çakırmasını (ferman, ilan) emreder.

Zordo adlı şehirde Kançıgırt isimli bir zenginin yanında hizmetçilik yapan Madılbek fermanı duyduktan sonra Orgut Şehrine gitmek için Kançıgırt Baydan izin ister. Kançıgırt, Madılbek'e izin vermez. Madılbek, Uyul Han istediklerini yapabileceğini düşünerek Orgut Şehrine gelir. Hanla konuştuktan sonra yola çıkar[73].

On gün yol giden Madılbek, yolda kaplanların ve ejderhanın saldırısına uğrar. Saldırıları bertaraf edip yolculuğunu sağ salim tamamlar ve Kırgız yurduna ulaşır[74].

Madılbek Kırgız yurduna geldiğinde Uyul Han'ın çobanı olduğunu, ondan nefret ettiğini ve kurtulduğunu ve Müslüman olmak için geldiğini söyler. Temir Han ve Bolot Han kardeşler buna inanırlar. Onu onbaşıyapıp ona Berdiyar'ın Teksuluu adlı kızını verirler[75].

Ketmentöbö'de yaşayan ve insanın iç dünyasını bir bakışta bilen dayıları Tagay Han, şöhretini duyduğu yeğenleri Temir Han ve Bolot Han'ı ziyarete gelir. Tagay Han yeğenlerine Madılbek'in hain olduğunu söylese de inandıramaz ve dayı ile yeğenlerin arası açılır[76].

Yeğenlerine darılan dayıları Tagay Han, adamları ile Kögöy Han'a uğrar. Kögöy Han'a yeğenleri ile arasında geçen vak'ayı anlatır. Kögöy Han da eski defterleri karıştırarak kardeşine,

[71] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından çıkarılmıştır. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.60; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.
[72] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında daha kısa verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**, s.108-110; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.104-106.
[73] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**, s.111; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.107.
[74] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**, s.114-118; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.109-113.
[75] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**, s.111; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.107.
[76] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**, s.123; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.118.

Colbors Han'ın babaları KoyoğHan'ı nasıl öldürdüğünü anlatır. İki han babalarının öçlerini almak üzere anlaşırlar. Tagay Han Ketmentöbö'ye döner[77].

Tagay Han'ın uyarısıyla durumun tehlikeli olmaya başladığını hisseden ve iki bahadırı esir almanın zamanın geldiğini düşünen Madılbek, Temir Han ve Bolot Han'a, Uyul Han'ın at sürüsünü toplayıp geleceğini, kendisini yolda karşılamaları gerektiğini söyleyerek Kırgızların arasından ayrılır.

Uyul Han'ın yanına gelen Madılbek, başından geçenleri, bütün niyetini ve Temir Han ile Bolot Han'ı nasıl ele geçireceğinin planını aktarır. Uyul Han Madılbek'e başarısından dolayı övgüler düzüp armağanlar verdikten sonra Madılbek'in istediklerini gerçekleştirmek üzere harekete geçer.

Madılbek yanına kırk bin asker alarak Kırgız yurduna doğru yola çıkar. Madılbek'i karşılamak üzere Kırgız hanları Temir Han, Bolot Han ve kırk yiğit yola çıkar. Kırgız bahadırları Madılbek'e güvenerek yanlarına silahlarını dahi almazlar.

Temir Han'ın eşi Orolhan bir rüya görür ve rüyasını kayını Arstanbek aracılığıyla Temir Han'a söyletir. Temir Han yanına Orolhan'ı çağırtıp azarlar, "kadının sözünü it alsın" der. Bahadırlar yola çıkarlar. Corgo belini aşıp sekiz yerde sekiz çadır dikerler, içki içip sarhoş olurlar ve alp uykusuna dalarlar.

Madılbek, Temir Han ve Bolot Han'la buluşacakları noktaya yaklaştığında askerlerini etrafa yerleştirir. Kendisi yalnız Temir Han ve Bolot Han'ı aramaya çıkar. Onları bulduğunda sarhoş olup uykuya daldıklarını görür. Bahadırların burnuna nazıbay sürerek uyandıran Madılbek, kırk yiğide hissettirmeden Temir Han ve Bolot Han'ı kaldırıp yol almaya başlar.

Kırk yiğit dokuz gün uyur. Uyandıklarında Temir Han ve Bolot Han'ın gittiklerini ve tuzağa düştüklerini fark ederler.

Kırk yiğit, Kalmuklara yetişip gece baskın yaparlar. Sonra koşdenilen bir yerde toplanırlar. Burada dokuz gün dinlendikten sonra tekrar savaşa girerler, düşmana büyük zayiat vererek geri çekilirler. On gün dinlendikten sonra tekrar saldırıya geçerler. Şabek on bin Kalmuk'a tek başına saldırır, bu savaşta Kırgızlar iki yiğidini kaybedip rücu ederler ve beş gün dinlendikten sonra saldırıya geçerler. Birkaç saldırıdan sonra Çınabat'a dönerler. Colbors Han, Gülaypa ve Orolhan, Temir Han ve Bolot Han'ı göremezler. Bu durumu Soltonoy'don sorarlar. Soltonoy da olanları anlatır[78].

Madılbek, Temir Han ve Bolot Han'ı askerlerinin içinde babası Kalmuk, anası Kırgız, Turan adlı bahadırın komutanlığında altı bin Kalmuk askerine teslim ederek, kendisi ordunun başına geçer ve hızlıca Kalmuk yurduna gider[79].

Madılbek iki hanı Uyul Han'a teslim eder. Anarhan ve diğer istediklerini alır. Madılbek sekiz şehrin hanı olur[80].

---

[77] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında yoktur. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.61; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**.

[78] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir.1959 baskısında Soltonoy'un başından geçen vakaları Colbors Han'a anlattığı bölüm hiç yoktur. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.62; Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.180-182.

[79] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.62; Saparbek Zakirov, **age**, s.175; Abdıldacan Akmataliyev, 2002, **age**, s.183.

[80] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiş 1959 baskısında bu vakaya yer verilmemiştir. Her iki baskıda da Madılbek'in Anarhan'ı ve diğer istediklerini almasından da hiç bahsedilmemiştir. bk. Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.62, Saparbek Zakirov, **age**; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.183-189.

Uyul Han iki bahadırı öldürmek istediyse de öldüremez, onlara ne silah ne de ok işler. Asmak istediklerinde darağaçları kırılır. Avcılar ok atar ok işlemez.

Uyul Han, veziri Köçüm'ün teklifi üzerine bahadırların zindana atılmasını emreder. Uyul Han, bahadırlara zindanda yiyecek vermemesini emreder[81].

Bahadır Turan'ın annesi Kırgız kızı olduğu için Temir Han ve Bolot Han'a yeğeni Akiypa aracılığı ile her gün yiyecek gönderir ve bahadırların yaşamalarını sağlar[82].

Temir Han ve Bolot Han zindanda çeşitli konuşmalardan sonra Moldo Nakıştın kim olduğunu ve neden zindana atıldığını öğrenirler. Kendilerinin başlarına gelenleri de bir bir anlatırlar[83].

Temir Han, Bolot Han ve Moldo Nakıştın ihtiyaçları için zindana gelen Akiypa'nın Moldo Nakıştkendisine âşık olduğunu iddia eder. Moldo Nakıştkızın duygularını öğrenmek için kopuzla ona seslenir; fakat Akiypa alayla birlikte Moldo Nakıştı eleştirir ve bütün bu yaptıklarının iki kaplan yüzünden olduğunu söyler[84].

Kalmukların Orgut şehrinden çıkan kervancılar Kırgız yurduna geldiklerinde Temir Han ve Bolot Han bahadırların başına gelenleri herkese anlatırlar. Bahadırların açlıktan öldükleri hakkında dedikodular yayılır[85].

Colbors Han, Gülaypa ve Orolhan duyduklarına çok üzülürler. Orolhan, üç alacakarganın kanadına mektup iliştirip Temir Han ve Bolot Han'a gönderir. Kargalar mektubu Temir Han ve Bolot Han bahadırlara ulaştırır[86].

Mektuba Temir Han cevap yazıp tekrar gönderir. Orolhan, Temir Han ve Bolot Han'ın yaşadıklarını anlar.[87]

Kögöy Han, Orgut şehrinden gelen kervanı durdurup evinde misafir eder. Onlara izzet ikram gösterir ve bir yolla Temir Han ve Bolot Han'a ne olduğunu sorar. Kervanbaşı olanları tek tek anlatır ve iki kardeşin zindanda açlıktan öldüğünü söyler[88].

Temir Han ve Bolot Han'ın dayıları Kögöy Han ve Tagay Han, babaları Koşoy Han'ı öldüren Colbors Han'dan öç almanın zamanının geldiğini düşünerek savaş hazırlıklarına girişirler. Bu amaçla herkesi toplayıp meşveret yaparlar[89].

Halkın içinden şoykonduu şonkor adlı biri, kırk yiğidin şöleşine davet edilmesini, şöleşte bunlara bolca içki içirtilip bunların hileyle tutuklandıktan sonra Colbors Han'a saldırmanın daha

[81] Bu vaka, 1959 baskısından tamamen çıkarılmış, 2002 baskısında ise kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.176; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.190.
[82] Bu vaka, 1959 baskısından tamamen çıkarılmış, 2002 baskısında ise kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.176; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.190.
[83] Bu vaka, 1959 baskısından tamamen çıkarılmış, 2002 baskısında ise kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.176; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.190-195.
[84] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarından tamamen çıkartılmıştır.
[85] Bu vaka, 1959 baskısından tamamen çıkarılmış, 2002 baskısında ise kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.176; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.195-196.
[86] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.176; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.196.
[87] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.177-179; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.197-199.
[88] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında çok kısa verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.180; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.199.
[89] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.180; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.199.

uygun olacağını söyler. Bu teklifi uygun bulunur ve bu sırrın kimseye söylenmemesi için herkese yemin verdirilir.

Colbors Han, kırk yiğidine Çölene gitmemelerini, bunun bir tuzak olduğunu söyler ve eğer gerçekten Çölen olsaydı beni de çağırması gerekirdi, der. Yiğitler gerçekten kötü niyet besliyorsa Kögöy Han'ın yurdunu yağmalayıp gelelim derler.

Çölene çağrılan kırk yiğidin sarhoş olmalarında yararlanan Kögöy ve Tagay Han onları hileyle tutuklatır. Kırk yiğidin elleri ayakları bağlandıktan sonra Colbors Han'ın yurduna sefer düzenlenip talan edilir, tacı tahtı elinden alınıp Colbors Han öldürülür[90].

Colbors Han'ın eşi Gülaypa ve gelini Orolhan, Aşırbek'e teslim edilir. Soltonoy, Çabek ve Er Kıyır zindana atılır[91].

Bir gün Uyul Han, Temir Han ve Bolot Han'a ne olduğunu Turan'dan sorar. Turan ölmediklerini, kopuz çalıp kargalarla yurtlarından haber aldıklarını söyler. Uyul Han, bahadırların öldürülmesi emrini verir; fakat Küçöm adlı vezir, "onları bizim Çair Çırgıy ile atışıtralım, zaten Çırgıy'ı da yenmeleri mümkün değil, yenerlerse serbest bırakalım, yenilirlerse öldürelim" der. Han bu teklifi uygun bulur[92].

Turan gelip durumu iki bahadıra bildirir. Bahadırlar, Moldo Nakış'ile vedalaşıp tekrar gelip onu kurtaracaklarına dair ant içerler. Temir Han'ı yedi kişi, Bolot Han'ı Temir Han da içlerinde olmak üzere on iki kişi zindandan zor çıkarır[93].

Temir Han ve Bolot Han Uyul Han'ın sarayına kopuz çalarak girerler ve Çair Çırgıy'ın karşısına otururlar. Atışmayı, Uyul Han'ın vezir Küçöm başlatır ve ilk şiiri Çırgıy söyler. Ona cevabı Temi Han verir ve Çırgıy, Temir Han'ın sözlerine cevap veremediği için atışmayı kaybeder[94].

Uyul Han, atışmayı kazanan Temir Han ve Bolot Han'a binmeleri için katır ve yemeleri için de erzak verilip yolcu eder. Çair Çırgıy'ın bütün malını mülkünü alıp hazineye devreder[95].

Yenilgiyi hazmedemeyen Çırgıy, iki yüz kadar adam toplayıp Temir Han ve Bolot Han'ın arkasına düşer; fakat iki bahadır, Çırgıy ve iki yüz adamını perişan ederler, atlarını ve birkaç adamını da elinden alırlar[96].

Kögöy Han, kızı Pahtıhan ile vezirinin oğlu Samatay'ı evlendirmek ister. Pahtıhan Samatay ile evlenmeyeceğini söyler. Kögöy Han kızını ikna etmek için önce bir adamını gönderir. Kız ikna olmaz. Sonra gelinlerden ve kadınlardan oluşan bir kafile yollar, Pahtıhan bunların teklifini de reddeder. Son olarak bir şeyh, bir sofu bir de molladan oluşan bir kafile yollar. Pahtıhan son

[90] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.190; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.213.
[91] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.193; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.213.
[92] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.193; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.215.
[93] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.195; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.216.
[94] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.200; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.222.
[95] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.200; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.222-226.
[96] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.200; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.229-233.

gelenlere de razı olmadığını söylese de bunlar korkularından hana kızın ikna olduğunu söylerler. Han Kögöy büyük bir düğün yapmak için hazırlıklar yapmaya başlar[97].

Kögöy Han, Ağırbek'in eşini elinden alarak başkasına verir. Gülaypa'yı Ağırbek'e teslim eder. Karatal Kariya'nın bütün malını mülkünü alarak onları Çınabat şehrinden çıkarır. Gülaypa, Ağırbek, Karatal ve Orolhan Çeçtöbö'nün başında yeri kazarak ev yaparlar ve orada sefalet içinde yaşamaya başlarlar[98].

Uyul Han'dan kurtulan Temir Han ve Bolot Han yurtlarına gelirler. Yurtlarında düğün olduğunu öğrenirler. Kılık kıyafetlerini değiştirip düğüne iki ozan kılığında gelirken yolda Tacihan adlı bir Kırgız gencinden olup bitenleri öğrenirler. Bahadırlar, Tacihan'ı geldiklerini müjdelemesi için ailelerine gönderirler[99].

Kögöy Han'ın vergi memurları Ağırbek'e gelerek düğün vergisini vermesi gerektiğini söylerler. Ağırbek malı mülkü olmadığını söyleyerek bunu şiddetle reddeder[100].

İki bahadır, Kögöy Han'ın düğününe ozan kılığında katılıp hanın izzet ü ikramına mazhar olurlar. Toyda Temir Han ile Bolot Han atışma yapıp Kögöy Han'ın yaptıklarını üstü kapalı olarak zikrederler[101].

Atışmayı dinleyen Pahtıhan ozanlardan birinin Bolot Han olduğunu anlar ve Bolot Han'a kendini şiirle tanıtır. Pahtıhan'ın sözlerine inanmayan Temir Han ve Bolot Han çeşitli suallerle onu denerler ve sonunda sözlerine inanırlar. Bu durum halk arasında büyük bir kargaşanın çıkmasına sebep olur[102].

Temir Han ve Bolot Han'ın geldiğini öğrenen Tacihan ve Ağırbek, Kögöy Han'a saldırırlar. Toyda bulunan Kırgızlar ile Temir Han ve Bolot Han da bu saldırıya iştirak edip Kögöy Han'ı elinden babalarının tacını, tahtını geri alırlar[103].

Temir Han ve Bolot Han babalarının tahtına kavuştuktan sonra Moldo Nakıştı zindan kurtarmak için Uyul Han'ın diyarına tekrar gideceklerini söylerler. Anneleri Gülaypa ve Temir Han'ın eşi Orolhan buna razı olmaz[104].

Temir Han ve Bolot Han anneleri Gülaypa'ya Satar Tapan adlı Colbors Han'ın yakın akrabası kurnaz bir kişiyi yollayarak onu ikna ederler[105].

Annelerinden izin alan Temir Han ve Bolot Han savaş hazırlığı olmak üzere asker toplamaya başlarlar[106].

Temir Han, kendine tabii doğu taraftan Karkıra, Tekes yurduna, Kazaklara, Türkistan tarafından Tama halkına, Özbeklerden Kaldarhan ve Katagan Han'a, Andican, Hokand, Margulan,

---

[97] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.200-204; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.213.
[98] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında verilmemiştir.
[99] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.204-208; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.234-238.
[100] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında verilmemiştir.
[101] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.212-214; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.241-242.
[102] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.214-217; Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.244-245.
[103] Bu vaka, 1959 ve 2002 baskılarında kısaltılarak verilmiştir. Bu konuda bk. Saparbek Zakirov, **age**, s.217-220 (1959 baskısı bu vaka ile bitmektedir); Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.247-250.
[104] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.251-253.
[105] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.255.
[106] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.259.

Namaygan, Akıs, Türkmen, Buhara ve Taşkent taraflarından Barkutbek'e, dayısı Tagay Han'a, Taalaybek, Kanat bahadırlara, Baymama'ya mektup yazıp askerlerini toplayıp gelmelerini emreder[107].

Temir Han gelen han, bey ve askerlere çölen verip yağılardan dua alır. Yüz dokuz bin askerle kopuz çalıp şenlikler yaparak sefere çıkar[108].

Uyul Han, Temir Han ve Bolot Han'ın asker toplayacağını düşünerek gece-gündüz uyuyamaz hale gelir. Beylerini, vezirlerini ve akıllı kişileri çağırtıp Kırgız yurdunu onlar harekete geçmeden talan edelim, der[109].

Uyul Han, yüz bin asker toplar ve başına da Madılbek'i komutan olarak atar[110].

Temir Han, başta kırk yiğit olmak üzere yüz adamını öncü olarak yollayacağını ve kimlerin bu işi yapacağını sorar. Er Soltonoy, ben varım, der. Er Soltonoy'a Er Şabek, Kaldarhan, Altınhan, Nar Balban, Kıyır Bahadır, Aslanhan, Alban, Kalman, Er Bürküt katılır[111].

Er Soltonoy komutasındaki yüz kişi yola koyulur, yedi gün yol aldıktan sonra düşmana rastlarlar[112].

Düşmanla karşılaştıkları sırada yüz kişinin içinde Bürküt adlı bahadır, savaşa girmeden önce çok korkan; fakat savaşta ise gözü hiçbir şey görmeyen birisidir. Er Şabek, onun atına kırbaç vurup ürkütür. Bürküt, düşmana karşı tek başına gider. Kalmuklar bu Kırgız'ın bahadırı diye ikiye ayrılıp kaçarlar. Bürküt geri döndüğünde hem kendisinin hem atının her yeri yara bere içindedir[113].

Kalmuklara başta Er Kıyır olmak üzere Kırgızlar, Kalmuk kıyafeti giyerek saldırır. Karanlıkta kimin Kırgız, kimin Kalmuk olduğunu seçemeyen Kalmuk askerleri birbirini öldürürler. Kalmuklardan o gece elli bin kişi ölür[114].

Sabah olunca durumun farkına varan Uyul Han çok üzülüp ağlasa da kendini toparlayıp askerlerine "böyle olsa da Kırgız'ı yenebiliriz" diye öğüt verir[115].

Madılbek, Uyul Han'a bunların Kırgızların öncü askeri olduğunu ve geri dönmeleri gerektiğini söyler. Aksi takdirde yeniliriz, diye akıl verse de Uyul Han'a dinletemez[116].

Kırgızların öncü kuvveti Kalmuklara tekrar saldırırlar. İkinci saldırıda Uyul Han'ın yüz bin askerinden sadece beş bin askeri kalır. Bu saldırıda yüz Kırgız bahadırından otuz altısı ölür[117].

Bütün askerini kaybeden Madılbek ve Uyul Han savaş meydanını bırakıp Orgut şehrine doğru kaçarlar[118].

Kırgızlar, Kalmukların Orgut şehrini kuşatırlar. Kıyır Bahadır Kalmukça, Uyul Han'dan kendilerine elçi gönderilmesini isteyen bir mektup yazıp kalenin içine atar[119].

---

[107] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.259.
[108] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.260.
[109] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.260.
[110] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.260.
[111] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.260-262.
[112] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.263-264.
[113] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.264.
[114] Bu vaka, 2002 baskısında verilmemiştir.
[115] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.267.
[116] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.267-269.
[117] Bu vaka, 2002 baskısında verilmemiştir.
[118] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.269.
[119] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.270.

Han Uyul bu isteğe uygun olarak dışarı elçi gönderir. Elçilerden, Kırgızların amacını öğrenmelerini ister.

Temir Han da Uyul Han'a tekrar mektupla cevap verir. Mektupta savaş alım teklifi vardır. Bu teklif karşısında Han Uyul savaştan başka çaresinin olmadığını anlar[120].

Han Uyul genç ihtiyar demeden yurdundan on iki gün boyunca asker toplar[121].

Kırgızlar iki ordunun geniş bir ovada çarpışması için geri çekilirler. Kırgız askerleri büyük bir tepede, Kalmuk askerleri de kalenin çevresine mevzilenirler. Savaş hazırlıkları buralarda gece gündüz devam eder[122].

Kalmukların savaş hazırlığını bitirdiğini gören Temir Han, Ağırbek'i Cılcımakök atı ile tek başına savaş meydanına salar. Ağırbek'e karşı Kalmuklardan Tırmış Bahadır çıkar. Ağırbek, Tırmış dâhil olmak üzere o gün Kalmuklardan seksen dokuz bahadırı öldürür[123].

Uyul Han, bu duruma dayanamayıp oğlu Çulu'yu meydana sürer. Çulu hem Ağırbek'i hem de Nar Balban'ı yener. Soltonoy ve Şabek dâhil on iki Kırgız bahadırını da esir alır. Bu bahadırlar da Moldo Nakış'ın yattığı zindana atılırlar[124].

Çulu'nun karşısına bu defa Bolot Han çıkar. Çulu ve Bolot Han önce mızrakla, sonra topuzla ve kılıçla vuruşurlar; fakat birbirilerini yenemezler. Bunun üzerine güreş tutarlar, güreşte de yenişemezler. Son olarak karşılıklı tüfek atma yarışmasına girerler. Yarışma sırasında Bolot Han, Çulu'yu Kıyır Bahadırın tavsiyesiyle haya bölgesindeki boğuktan vurur ve öldürür[125].

Çulu'nun öldüğünü gören babası Uyul Han bu duruma çok üzülür ve yaptığı hataları tek tek halkın önünde kabul eder[126].

Kırgızlar karşısında çaresiz kalan Kalmuklar başta Uyul Han olmak üzere kaçmaya başlarlar. Uyul Han ve ordusu kaleye girerler ve kale kapılarını kapatırlar[127].

Kalmukların kaçtığını gören Kırgız askerleri kalenin önüne gelirler. Temir Han, Uyul Han ve Madılbek'e savaş ya savaş, savaş değilse istediklerimiz yapın diye okun ucuna bağladığı mektubu atar[128].

Uyul Han bu mektuba cevap vermez. Bunun üzerine Temir Han, Kıyır Bahadırı tek başına kalenin içine yollar. Kıyır Bahadır Çin'den gelen kervanlarla birlikte kaleye girmeyi başarır. Saraydaki muhafızlara Çin hakanının elçisi olduğunu Uyul Han'a haber getirdiğini söyler. Uyul Han'a da aynı şeyleri söylerek inandırır. Uyul Han ve eşi huzur içinde uyurken bunların burnuna ilaç sürer ve derince uyumalarında yararlanıp hem Uyul Han'ın hem de eşinin saçını sakalını keser. Gece yarısı kaleden askerle çarpışarak çıkmayı başarır[129].

Kale kapısını Bolot Han'a açtıran Temir Han, Uyul Han'a Kıyır başkanlığında dört elçi yollar. Kıyır Bahadır ve arkadaşlarını gören Uyul Han, ne istiyorsunuz, ne istiyorsanız alın sizin

[120] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.271.
[121] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.272-273.
[122] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.273.
[123] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.275-277.
[124] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.277-279.
[125] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.279-281.
[126] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.281, 282.
[127] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.282, 283.
[128] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiştir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.283.
[129] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılmıştır. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.283-286.

olsun, der. Kıyır Bahadır, on iki bahadır ve Moldo Nakıç'ın zindandan çıkarılmasını, Moldo Nakıç'a süslü at vermesini ve bu atı da Madılbek'in sürmesini istediklerini söyler[130].

Uyul Han, Kırgız elçilerinin bütün isteklerine cevap verir. On iki bahadır ve Moldo Nakıç'ı zindandan çıkarır, Moldo Nakıç'a süslü en güzel atlardan verir, on iki bahadırı da en güzel giysilerle donatıp salıverir[131].

Temir Han, Madılbek'in eç'i Anarhan'ı kendilerine zindanda yardım eden Turan'a verir. Madılbek'i ellerinden ve ayaklarından bağlatarak günde yedi kamçı vurulmasını emretti. Temir Han, son olarak Kalmukları vergiye bağlayarak yurduna dönmeye karar verir[132].

Temir Han Kalmuklara karç'ısavaç'a çıkarken hanlığa Karatal Kariya'yı getirir, eç'i Orolhan'ı da birinci veziri yapar[133].

Çınabat'tan çıkan Özbek kervanları Afganistan'a varır. Orada Afgan hanı ğ'ay Calil Han'a Kırgız askerlerinin Kalmuklar gittiğini, uzun süredir orda olduğunu ve dönmediğini haber verir[134].

Bunu fırsat bilen ğ'ah Calil Han savaç'a hazırlanır ve dokuz bin asker toplayıp Kırgız yurduna gelir ve ç'ehri muhasara altına alır. ğ'ehir iki ay muhasara altında kalır[135].

Muhasaraya pek fazla dayanamayan Karatal Kariya, beç'bin Kırgız askeri alıp Calil Han'la savaç'maya karar verir. Savaç'a iki taraf da birbirini yenemez ve geri çekilirler[136].

Karatal Kariya, yetmiç'altı yaç'ında olmasına rağmen Afgan Hanı Calil Han'ı teke tek er meydanına çağırır. Calil Han bir taraftan çıkmaya korkar, diğer taraftan bu durumdan utanır. Fakat korku baskın gelir ve Karatal'ın üstüne iki bin asker gönderir. Karatal yaç'ına rağmen on altı Afgan bahadırını öldürür, yirmi yedi bahadırı esir alır[137].

Temir Han Çınabat ç'ehrine on beç'günlük yolda iken bir kervana tesadüf eder. Kervancıbaç'ı Çınabat'ta olanları Temir Han'a nakleder. Bunun üzerine Temir Han ve Bolot Han Bahadırlar, Soltonoy, ğ'abek ve kırk yiğit baç'ta olmak üzere en iyi bahadırları seçip Karatal Kariya'ya yardıma gönderirler. Yardım gelmesiyle Kırgızlar Afganları yenilgiye uğratır. Afgan hanı Calil Han Kırgızlara esir düç'er[138].

Temir Han yurduna döndüğünde tacını, tahtını yerinde görür. Calil Han'ı kendine vezir yapar. Maldıbek'i türlü sözlerle utandırır ve affeder. Sonra da kırk yiğidin içine koyar. Babasının ölü aç'ını verdikten sonra Moldo Nakıç'ı ile annesi Gülaypa'yı evlendirir. Temir Han tahtında halkıyla mutlu olarak ömür sürer[139].

2.2. Destanın Kelime Kadrosu Üzerinde Yapılan Tahrifatlar

Destanın el yazma nüshası ile basılı nüshalarını dini terimler ve kiç'iler temel alınarak karç'ılaç'tırdığımızda arada sayıca büyük farklılıklar olduğu görülmektedir. Bunun nedeni vaka örgüsüne yapılan müdahale olabilir. Destanın vaka örgüsüne yapılan müdahalenin de ideolojik temele dayandığı açıktır. El Yazma Nüshada Temir Han ve Bolot Han'a zindanda arkadaç'lık yapan, onlara yol gösteren, zindandan çıkarken kahramanlara dua eden kitap ehli (destanda derviç'

[130] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.286.
[131] Bu vaka, 2002 baskısında verilmemiç'tir.
[132] Bu vaka, 2002 baskısında verilmemiç'tir.
[133] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.286, 287.
[134] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.287.
[135] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.287.
[136] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.288.
[137] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.288-290.
[138] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.291-292.
[139] Bu vaka, 2002 baskısında kısaltılarak verilmiç'tir. bk. Abdıldacan Akmataliyev, **age**, s.292.

tipinde) Moldo Nakıç'la ilgili vakaların 1959 baskısında sadece Uyul Han'ın düçünü yorma kısmının verilmesi, 2002 baskısında ise Uyul Han'ın düçünü yorduktan sonra gazaba gelen hanın Moldo Nakıç'ı zindana attırmasından sonraki kısımlar kitaba hiç alınmamıçtır. Bu durum ehl-i kitap, aydın Müslüman tipini destandan çıkartma gayretinden başka bir nedene dayanamaz görünmektedir.

Kelime	El Yazma Nüsha	2002 Baskısı
Kuday	101	51
Alda/Alla/Alda Taala	18	14
Yaratıcı	7	7
Müslüman	5	3
Hz. Ali	5	2
Kâfir	6	6
Essalamü Aleyküm	8	8
Peygamber	1	-
Kelime-i şahadet	1	1
Namaz Kılmak	1	1
Kızıtalak[140]	7	5
Kuran	2	-
Moldo (Molla)	60	35
Türkistan	1	1
Türkmen	1	1
Turan (özel isim)	28	19
Kırgız	678	416
Kalmuk	997	673

2.3. Destanın İmla ve Ses Hususiyetleri Üzerinde Yapılan Tahrifatlar

Sovyetler Birliği, o dönemde Türk boylarının kullandığı yazı dili Tatar ve Çağatay Türkçesini, boylar arasında kültürel ve dini birliğin esas amili olarak görmüç, bu birliği bozmak için her Türk boyu için farklı alfabe ve dil yaratma gayretinde olmuçtur. Şiminskiy'in fikri önderliğinde boylarının kullandığı Türkçeye "Kırgız Dili, Kazak Dili, Özbek Dili, Tatar Dili" gibi farklılıkları ön plana çıkarıcı adlar veren Sovyetler, Türk boyu için farklı alfabeler yaratarak boylar arasındaki kültürel etkileçimi en aza indirmek istemiçtir. Bu amaçlarını boyların öz evlatları yoluyla yapan Sovyetler, bu yolla boylar arasındaki kültürel bağı kopardığı gibi her boyun dilini diğerinden üstün gösterme gayretleriyle boylar arasındaki küçük çekiçmeleri de kavgaya kadar taçımıçtır[141].

[140] Bu kelime "kız ve talak" kelimelerinin birleçmesinden mürekkep olup "boçanma, nikâhı kaldırma" anlamlarına gelir. Kelime destanda "murdar, pis, lanetli, kahrolası" anlamlarında kullanılmaktadır. Kelime için bk. K. K., Yudahin, **Kırgız Sözlüğü**, II. Cilt, (çev. Abdullah Taymas), TDK Yay., Ank., 1998.

[141] Bu konuda bk. Şa Özkan, **Bengü İzler**, Ank., 2007; Nezir Temur, **Folklor ve İdeoloji**, TKAE Yay., Ank. 2011; Füsun Kara, "Rusya'nın Kırgızistan'daki Koloni Siyaseti (1852-1917)", FÜ, **Sosyal Bilimler Dergisi**, C.17, S.2, Elazığ-

Destanın 1959 baskısı ve gerekli arşiv incelemesi yapılmadan 1959 baskısı temelinde yapılan 2002 baskısı, Er Soltonoy Destanı üzerinden de "Kırgız Yazı Dili" yaratma gayretlerinin varlığını göstermektedir. Destanı nazma döken Süyörkul Abdrahmanov, babasının moldo (din âlimi, aydın, okur-yazar) olması nedeniyle Çağatay Türkçesi çevresinde yetişmiş, ilk eğitimini bu Türkçe çerçevesinde yapmış, daha sonra Rusçayı öğrenmiş, son olarak da Sovyetlerin yarattığı "Kırgız Dili" terimi ile açığa olmuştur[142]. Bu nedenle destancıda hem kelime kadrosu hem de ses ve imla hususiyetleri bakımından her üç dilin tesirini görmek mümkündür. Bu bağlamda kısa sürede üç farklı yazı dili ile tanışan destancının eserinde imla bozukluklarına, ağız özelliklerini yansıtan kelime, deyim ve deyişlere rastlanması olağan gözükmektedir. Bu olağanlığa karşın destanın 1959 baskısı ile 1959 baskısını temel alan 2002 baskılarında yöresel ve geleneksel unsurların (özellikle ses hususiyetleri ve imla bakımından) yerine yeni yazı dilinin ses ve imla hususiyetlerinin ikame edildiği görülmektedir. Bu açıdan destanın El Yazma Nüsha ile 2002 baskılarını karşılaştırırsak:

Günümüz Yazı Dili	El Yazma Nüsha	2002 Baskısı
Akın	Akın/Ahun/Ahın	Akın
Akmak	Ahmak/Akmak	Akmak
Appak	Appak/Apbak	Appak
Az	Az/As	Az
Bul	Bul/Bu	Bul
Birotolo	Birotolo/Biretele	Birotolo
Carat	Carat/Cerahat	Carat
Calpı	Calpı/Opçu	Calpı
Door	Door/Dour	Door
Dalay	Dalay/Talay	Dalay
Emi	Emi/Endi	Emi
Irakmat	Irakmat/Irahmat	Irakmat
Kan	Han/Kan	Kan
Kayır-	Kayır-/Hayır-	Kayır-
Körö	Körö/Görö	Körö
Padışa	Padışa/Badışa	Padışa
Öçentip	Öçentip/Öçüntüp/Öçentüp	Öçentip
Payda	Payda/Bayda	Payda
Pul	Pul/Bul	Pul

2007; Fatma Tombak, "20. Yüzyıl Sovyet Rusyası'nda Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme", **History Studies (international Journal of History)**, 3/2, 2011; Mehmet Yüce, "Kırgız Türklerinin Ulusal Kimlik Politikaları", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S.162, Haziran-2006; Mehmet Açа, "Orta Asya'da Uluslaşma Süreci ve Türkiyat Araştırmalarında Rus İlminskiy ve Ardıllarının Rolü" **Orta Asya'nın Sosyo-Kültürel Sorunları: Kimlik, İslam, Milliyet ve Etnisite**" (hzl. Ertan Efegil, Pınar Akçalı), Gündoğan Yay., İst., 2003, s.26; Şınar Aulebekova, "Kazaklara ve Diğer Topluluklara Kiril Alfabesinin Kullandırılmasına Dair N. İ İlminskiy'in Düşünceleri", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S.148, Şubat-2004.

[142] Mehmet Çeribaş, 2011, **age**, s.41-48.

Uvazir	Ubazir/Vazir	Uvazir
Urmattap-	Urmattap-/Hurmattap-	Urmattap-
Talaa	Talaa/Dalaa/Tala	Talaa
Öltürgön	Öltürgen	Öltürgön
Cürgönçö	Cürgençe	Cürgönçö
Bölünsö	Bölünse	Bölünsö
Köbünön	Köbünen	Köbünön
Münözün	Münesin	Münözün
Ekööö	Ekööö/Ekööbü	Ekööö/Ekööbü
Birööö	Birööö/Birööbü	Birööö/Birööbü
Kızıtalak	Kızıtalak/Kıstalak	Kızıtalak
Casool	Casool/Casaul/Cazool/Cazoul	Casool/Cazool
Torpok	Torpok/Muzoo	Torpok

Tabloda görüldüğü üzere Süyörkul Abdrahmanov'un dilinde Tündük-Batıı (Talas ağzı) özellikleri görülmektedir. Özellikle sayılarda rastladığımız "birööbü, ekööbü, üçööbü" şekilleri Tündük (Talas ağzı) ağzının en karakteristik özelliklerindendir. Yine "z" konsonantının "s" şeklinde söyleniı de Talas yöresinde yaygın olarak görülmektedir. Buna karşın destanın 2002 baskısında kelimelerin "s"li (enebis (anamız), münösün (karakterin), oosu (ağzı), kesinde (zamanında) şekillerine hiç yer verilmemiş; bunların yerine yazı dilinde kullanılan "enebiz, münözün, oozu, kezinde" şekilleri tercih edilmiştir.

Kırgız Türkçesinde "h" konsonantı yabancı kökenli kelimeler dışında hemen hiç kullanılmaz. Hatta Arapça, Farsça, Rusça gibi yabancı dillerden geçen ve içinde "h" sesi olan kelimelerde "h" sesi ya düşer ya da "k" ve "g" sesine dönüşür (Allah-Alla/Alda, hayvan-ayban, hava-aba, Hasan-Asan, hürmet-urmat, baht-bakıt, Hamburger-Gamburger) gibi. Destanda buna karşın "h" sesleri bazen korunmuş (hurmat, han, Irahmat gibi kelimelerde) gözükmektedir. Fakat 2002 baskısında destancının "h" sesini koruduğu kelimeler de yazı diline uygun olarak "k" sesi ile yazılmıştır (urmat, kan, ırakmat gibi).

Destanda Kazak Türkçesine özgü kullanımlara da rastlanmaktadır. Kırgız Türkçesinde ikiz ünlü olarak rastlamadığımız "casool, cazool" gibi kelimeler "casoul, cazoul" şekillerinde yer almış; fakat destanın 2002 baskısında bu kelimeler Kırgız yazı diline uygun olarak (casool/cazool) şekillerinde yazılmıştır. Bu durum destancının hayatının büyük bir kısmını Kazakistan'ın Oluya Ata (günümüzde Jambıl) şehrinde geçirmesinden kaynaklanabileceği gibi Talas bölgesinin Kazakistan'a yakın olmasından da neşet edebilir.

Kırgız Türkçesi, dudak (düzlük-yuvarlak) uyumunun en sağlam olduğu Türk lehçelerinden biridir ve ünlü yuvarlaklaşması bu lehçenin en karakteristik özelliğidir. Buna karşın destanda bazı kelimelerde (cürgençe, öltürgen, bölünse gibi) bu kuralın işletilmediği görülmektedir. Fakat destanın her iki baskısında bu kural işletilmiş, destancının imlası dikkate alınmadan ilgili kelimeler "cürgönçö, öltürgön, bölünsö" şekillerinde yazılmıştır.

Kırgız Türkçesi kelime başındaki ötümsüz sesleri birkaç istisna dışında (fatiha-bata, fukara-bukara, felaket-balaket gibi) daima korumuştur. Hatta "günah-künöö, gayret-kayrat, gaflet-kapılet" gibi yabancı dillerden alınan bazı kelimelerde bile bu kuralın işletildiği görülmektedir. Destanın el

yazma nüshasında bu kuralın bazı kelimelerde (badıĞa, görö, bayda, bul gibi) iĢletilmediği anlaĢılmakta; fakat eserin 1959 ve 2002 baskılarında bu kelimelerin yazı diline uygun olarak verildiği görülmektedir.

Sonuç

Folklora olan ilginin "romantik milliyetçilik" akımı ile başlaması, bu akımın ulusal bilincin uyandırılması yolunda folklordan sık sık yararlanması, gelecekteki folklor çalışmalarının doğal seyrinden çıkıp başka amaçlarla kullanılacağına işaret etmekteydi.

Ruslar, folklor çalışmalarında Almanlarla yakın ilişki içinde olmuşlar, çalışmalarında kullandıkları fikri çerçeve ve metotları Almanlardan öğrenmişlerdir. Romantik milliyetçi akımın sistemli hale getirdiği Alman folklor çalışmaları, önce Alman Birliğinin kurulmasına hizmet etmiş, ardından da Ruslar tarafından Rus ulusal kimliği oluşturulması yolunda kullanılmıştır.

Folkloru kullanarak uluslaşmanın yöntemlerini geliştiren Ruslar, hem Çarlık hem de Sovyet Döneminde Türk ve Đslam Đdeali etrafından yumak olmuş, her Türk boyundan nasıl farklı milletler yaratacağının yollarını çok iyi öğrenmişlerdir. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için Türk lehçelerini bilen uzmanlar yoluyla Türkistan sahasında araştırmalar yapan Ruslar, merkeze gönderilen raporlar doğrultusunda yeni tezler geliştirilmişlerdir. Bu amaçla hem Çarlık Döneminin bütününde hem de Sovyetlerin ilk yıllarında yerel unsurlar desteklenmiş, lehçeler dilleştirilmeye, din unutturulmaya çalışılmış, boyculuk elden geldiğince desteklenmiştir.

Bölgeyi işgal etmek için sistemli olarak yapılan bu çalışmalar kısa zamanda meyvelerini vermiş, her Türk boyundan bir millet, her Türk lehçesinden de bir dil yaratılmış; bu boylar sunî birtakım davalarla birbirine düşman edilmiştir. Türkleri bir arada tutan Türk dili-Đslam dini gibi iki başat unsurun hâkimiyetine son veren Bolşevikler, bundan sonra "Sovyet insan" tipini yaratmanın yollarını aramışlardır. Özellikle Stalin Dönemi ile başlayan bu yeni insan tipini yaratma gayretlerinden folklor ürünleri de nasibini almış; ideolojiye zıt folklor ürünlerini masabaşı çalışma ile ideolojiye uygun hale getirilmesi çabaları hızlanmıştır.

Kırgız Türkleri üzerinde yapılacak çalışmalarda Kırgızların dili, dini, edebiyatı, kültürü, felsefesi, sosyal yaşamı olan Manas ve diğer kahramanlık destanları üzerinde masabaşı çalışmalar yapılmadan başarılı olunamayacağını anlayan Sovyet fikir önderleri, II. Dünya Savaşı sırasında halkın masumane duygularından yararlanmak için kullandıkları kahramanlık destanlarını, 1950'li yıllardan sonra ideolojiye aykırı muhtevalar içerdiği gerekçesiyle "kurama varyantlar" şeklinde ideolojiye uygun hale getirmişlerdir. Destanlardaki "Sovyet Đnsan tipine" aykırı unsurları "özellikle Türklük ve Đslam'la ilgili unsurları" destanlardan temizleme yoluna gitmişlerdir. Bu amaçla Manas, Semetey başta olmak üzere Er Töştük, Er Tabıldı ve Er Soltonoy gibi kahramanlık destanlarına yeni içerikler kazandırmışlardır. Bu destanların sadece içeriklerine müdahale edilmemiş, suni olarak yaratılan milletlere, suni yeni yazı dilleri de yaratmak zorunda oldukları için destanların diline de müdahale etmişlerdir. Bu bağlamda 1951 yılında Süyörkul Abdrahmanov tarafından nazma dökülen Er Soltonoy Destanı ilk olarak 1959 yılında basılmış, bu baskıda destanın sadece ideolojisine değil, esas nüshadan farklı olarak diline ve imlasına da müdahale etmişlerdir. Söz konusu destanın 1959 baskısında vaka örgüsünden birçok bölüm çıkarıldığı gibi birçok bölüm de kısaltılarak verilmiş, özellikle kitap ehli Moldo Nakıla ilgili vakalar başlamadan destan sonlandırılmıştır. Eserin 1959, 2002 baskıları ile el yazma nüshasını karşılaştıran bu çalışma, genelde Türk kahramanlık destanları, özelde de Kırgız kahramanlık destanları üzerinde Sovyetlerin yaptığı tahrifatları görmek açısından dikkate değer bilgiler sunmaktadır. Çalışma aynı zamanda, ideolojik amaçlarla folklordan nasıl yararlanıldığını ve ilmî gözlükten uzak folklor çalışmalarının insanlığa hizmet değil, bilakis insanlığın doğal mecrasında devam eden yaşam biçimine müdahale

olduğunu, bu tip müdahalelerin de gelecekte çözümü zor toplumsal sorunlara zemin hazırlayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

ABDULVALİYEV İ-A. AKMATALİYEV vd., **Kırgız Tilinin Sözdügü**, Bişkek, 2010.

AÇA Mehmet, "Orta Asya'da Uluslaşma Süreci ve Türkiyat Araştırmalarında Rus İminskiy ve Ardıllarının Rolü" **Orta Asya'nın Sosyo-Kültürel Sorunları: Kimlik, İslam, Milliyet ve Etnisite**" (hzl. Ertan Efegil, Pınar Akçalı), Gündoğan Yay., İst., 2003.

AKMATALİYEV Abdıldacan-A. CAYNAKOVA vd., **Kırgız Adabiyatının Tarıhı**, II. Tom, 2004.

AKMATALİYEV Abdıldacan, **Er Soltonoy**, El Adabiyatı Seriyası 16. Tom, Bişkek, 2002.

AKMATALİYEV A.-R. SARIPBEKOV-M. MUKASOV, **Er Töştük (S. Karalayev Aytuusu Boyunça)**, El Adabiyatı Seriyası, II. Tom, Bişkek, 1996.

ALİYEV KULMATOV, **Manasçılar cana İzildööçülör**, Bişkek, 1995.

AULEBEKOVA Şınar, "Kazaklara ve Diğer Topluluklara Kiril Alfabesinin Kullandırılmasına Dair N. İİminskiy'in Düşünceleri", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S.148, Şubat-2004.

BAYCİYEV Mar, "Manas Destanı Kalbimin Ağrısıdır (akt. Doğan GÜRPINAR), **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.VI, S.12 (2004).

CAYNAKOVA A.-R. KIDIRBAYEVA, **Manas (Sayakbay Karalayev Variantı Boyunça)**, I. Kitep, Frunze, 1984.

CUMALİYEV Kurmanbek, Mirlan CUMALİYEV, **Çüydük-Talastık Manasçılar cana Semeteyçiler**, Bişkek Gumaniter Üniversiteti, Bişkek, 2006.

ÇERİBAş Mehmet, **Kırgız Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin- Tıpkıbasım)**, YayımlanmışDoktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank., 2010.

ÇERİBAş Mehmet, **Kırgız Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı**, TKAE Yay., Ank., 2011.

ÇOBANOĞLU Özkul, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Akçağ Yay., Ank., 1999.

DIYKANOVA Ç.K.-L.S. SULAYMANOVA-E. T. TÖLÖKOVA, **Kırgız Tilin Üyrönöbüz**, Bişkek, 1997.

FEDAKAR Selami, "Özbekistan'da Destan Çalışmalarının Tarihçesi", **Millî Folklor**, Yaz-2004, S.62.

İNAN Abdülkadir, "Manas Destanı II", **Makaleler ve İncelemeler**, I. Cilt, TTK Yay., Ank., 1998.

KALENDEROĞLU İhsan, "Türkmenistan'da Dede Korkut Hakkında Yapılan Çalışmalar", **Turkish Studies**, C.6/1, Kış-2011.

KARA Füsun, "Rusya'nın Kırgızistan'daki Koloni Siyaseti (1852-1917)", FÜ, **Sosyal Bilimler Dergisi**, C.17, S.2, Elazığ-2007.

KEBEKOVA Batma, "Er Tabıldı-Halk Tarıhının Küzgüsü", **Şırdakbek, Er Tabıldı** (hzl. Akmataliyev, Kebekova, Ahmdedov), Bişkek, 2002.

Kırgız Destanları IX: Er Soltonoy, (hzl. A. AKMATALİYEV, A. KIDIRMAMBETOVA, S. ZAKİROV; akt. Dr. İsmail Turan Kallimci), TDK Yay., Ank., 2010.

Kırgız-Sovet Entsiklopediyası, III. Tom, Frunze, 1978.

Manas Entsiklopediya, I. Tom, Bişkek, 1995.

Manas Entsiklopediya, II. Tom, Bişkek, 1995.

MUSAYEV Samar, "Çoñ Manasçı Sayakbay cana Al Aytkan Variant", **Manas (Sayakbay Karalayevdin Variantı Boyunça)**, (hzl. Raisa KIDIRBAYEVA, A. CAYNAKOVA), Frunze, 1984.

MUSAYEV vd., **Manas: Kırgız Elinin Baatırdık Eposu**, I. Tom, Bişkek, 1995.

OINAS Felix J., "Rusya'da Folklor Faaliyetleri", (çev. Umay Günay), **Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi** (hzl. Gülin Öğüt Eker, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir), Millî Folklor Yay., Ank, 2003.

OĞUZ M. Öcal, "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel Örnek Çeşitliliği", **Millî Folklor**, 2009, Y.21, S.82.

OĞUZ M. Öcal, "Türkiye'de Mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek-Tipleştirme Öyküsü", **Millî Folklor**, 2010, Y.22, S.85.

ÖZTEKE Volkan, **Pertev Naili Boratav'ın ve İlhan Başgöz'ün Türk Kültürü Üzerine Olan Araştırmalarının Sosyal Antropoloji Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank., 2010.

ÖZKAN Esa, "Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan'da Yapılan Folklor Çalışmaları", **Bengü İzler**, Ank., 2007.

PANCHENKO Alexander A., "Lenin Kültürü ve Sovyet Folkloru" (çev,. Selcan Gürçayır), **Folklorun Sahtesi: Fakelor** (hzl. Selcan Gürçayır), Ank., 2007.

SUBANBEKOV Cüysün, **Kırgız Elinin Baatırdık Epostoru**, Frunze, 1970.

TAştTEMİROV Caki, BAYHODCOYEV, Saparbek ZAKİROV, **Kırgız Elinin Oozeki Çıgarmaçılık Tarıhının Oçerki**, Frunze, 1973.

TEMUR Nezir, **Folklor ve İdeoloji (Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Politikaları ve Çalışmaları 1917-1958)**, TKAE Yay., Ank., 2011.

TEMUR Nezir, "Bir Sovyet Ürünü: Manas'ın Kurama Varyantı" **Türkbilig**, 2009/17.

TOMBAK Fatma, "20. Yüzyıl Sovyet Rusyası'nda Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme", **History Studies (international Journal of History)**, 3/2, 2011.

ULUOĞLU Suzan, "Rus Folklor Dili Üzerine Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters** Y.2010, S.24

YILDIZ Naciye, "Manas Destanı ve Muhtar Avezov", **Gazi Türkiyat**, Güz-2009, S.5.

YUDAHİN K. K., **Kırgız Sözlüğü**, II. Cilt, (çev. Abdullah Taymas), TDK Yay., Ank., 1998.

YÜCE, Mehmet, "Kırgız Türklerinin Ulusal Kimlik Politikaları", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S.162, Haziran-2006

ZAKİROV Saparbek, **Er Soltonoy**, Frunze, 1959.

ZULPİHAROV A.-A. ARTIKBAYEV-K. ASANALİYEV-S. BAYGAZİYEV-K. İSMANALİYEV-N. İŞENKEYEV-A. MURATOV, **Adabiyat (Orto Mektepterdin 11. Klassı Üçün Okuu Kitebi)**, TaşKent, 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.781-795 , TURKEY

MEHMED SÜREYYÂ'NIN KALEMİNDEN ISPARTALI ŞAİRLER

Kamile ÇETİN[*]
Hamza ÖZAYDIN[**]

ÖZET

Hamitoğulları Beyliği'nin merkezi durumundaki Isparta, Osmanlılar döneminde yetiştirdiği önemli isimlerle aynı zamanda bir kültür coğrafyası olma özelliği de kazanmıştır. Bu bağlamda Isparta'da yetişen kadılar, şeyhler, devlet adamları gibi pek çok isim zikredilebilir. Diğer taraftan şehir yaklaşık yirmi kadar şairle, önde gelen edebî merkezlerden biri durumundadır. Geçmiş döneme ait önemli biyografi kaynakları olan tezkirelerde Osmanlılar devrinde yetişmiş şair, şeyh, bilgin gibi kişilerin hayatına dair bilgiler bulunur. Çalışmada, Osmanlı biyografi geleneğinin son örneklerinden olan Mehmed Süreyyâ'nın Sicill-i Osmânî adlı eserinde yer alan Ispartalı şairler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hamîd, Isparta, Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî, Osmanlı Şairleri

THE POETS FROM ISPARTA WITH THE PEN OF MEHMED SUREYYA

ABSTRACT

Isparta being centre of Hamitogulları Emirates, with prominent figures in the period of Ottoman is an important cultural area. At this context be mentioned judges, sheikhs, government leaders etc. which grown in Isparta. On the other hand, the city is one of the significant literary center about with twenty poets. In the tezkires, the studies which contained the biographies of the poets, sheikhs, scientists, are some information about the poets in Isparta, too. In this article will be dwelt on the poets of Isparta taken place in Sicill-i Osmani, one of the last and interesting chains of the tradition of Ottoman biography and written by Mehmed Sureyya.

Key words: Hamid, Isparta, Mehmed Sureyya, Sicill-i Osmani, The Ottoman Poets

[*] ArĢ. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü El-mek: kamilecetin@sdu.edu.tr
[**] Öğr. Gör., Ġktisat ve GiriĢimcilik Üniversitesi Türk Dünyası Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler ve Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü El-mek: hamzaozaydin@hotmail.com

Giriş

Mehmed Süreyyâ, Rumeli ve Anadolu'nun farklı yerlerinde kaymakamlık, İstanbul'da komisyon azalıkları gibi çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş olan Mehmed Hüsnü Bey'in oğlu olarak H. 1261/M. 1845 tarihinde İstanbul'da doğmuştur.[1] İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra özel olarak Arapça, Farsça ve Fransızca eğitimi almıştır. Bâbıâli Tercüme Odasına mülâzım[2] olarak girmiş ve burada sâniye rütbesine[3] kadar yükselmiştir. Cerîde-i Havâdis gazetesinin yazı heyetine de dâhil olan Mehmed Süreyyâ, H. 7 Muharrem 1304/M. 6 Ekim 1886 tarihinde, II. Abdülhamid Han tarafından Meclis-i Maârif üyeliğine tayin edilmiş ve ûlâ sınıf-ı sânî rütbesini[4] almıştır. Geçirdiği bir rahatsızlık sonucu, H. 19 Zilhicce 1326/M. 12 Ocak 1909'da vefat etmiştir. Kabri, Karacaahmet Mezarlığındadır.[5]

Mehmed Süreyyâ'nın eserleri şunlardır:

Nuhbetü'l-Vakâyi': H. 1245/M. 1829-1830'dan itibaren devlet ileri gelenlerinin hâl tercümelerini içeren bir eser olup iki cilttir.

Tekemmüle-i Sicill-i Osmânî: İki ciltten oluşan bir eserdir.

Zeylü'z-zeyl: Sicill-i Osmânî'ye zeyil olarak yazılan eser bir cilttir.

Târîh-i Mehmed Süreyyâ: Dokuz cilt olan eser, Sultan II. Mahmut devrinden başlayıp Sultan Abdülaziz devrinin sonuna kadarki dönemi kapsayan bir Osmanlı tarihidir.

Burhânü'ş-şark veya Lugat-i Hamse: Otuz cüz olarak kaleme alınan sözlük Arapça, Farsça, Osmanlı Türkçesi, Çağatayca ve Tatar dili ile ilgilidir.

Mir'at-i Târîh-i İslâm: İslâm tarihine ait dört ciltlik bir eserdir.

Mehmed Süreyyâ'nın ayrıca hadis ilmiyle ilgili olarak yazdığı *El-yakut Ve'l-lü'lü* isimli bir eseri, *Secdât-ı Kur'an* adlı bir başka eseri, *Hamiyet veyahut Merak, Sefîhler, Gece Kuşu* ve *Çiftlik Âlemi* isimli romanları ve değişik meselelerden bahseden altı risalesi daha vardır. Fakat bütün bu eserlerden sadece *Sicill-i Osmânî* ve *Nuhbetü'l-Vekâyi'*nin birinci cildi basılmıştır. Diğer yapıtlarının tamamının Cihangir yangınında yandığı rivayet edilmektedir.[6]

---

[1] Nuri Akbayar, *Mehmed Süreyya Sicill-i Osmanî Osmanlı Ünlüleri*, (Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman), c. 2, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 731-732.

[2] "Stajyer yerine kullanılan "mülâzım" ifadesi, medrese tahsilini bitirip icazet alanlar hakkında kullanılan ve aynı zamanda askeriyede yüzbaşıdan aşağı derecedeki zabitlere verilen unvandır."; M. Zeki Pakalın, "mülâzım", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s. 611-612.

[3] "Sâniye rütbesi, mülkiye rütbelerinden biri olup saliseden büyük, ulâ sânisinden küçüktür. Askerî rütbelerden miralaya karşılık gelir. "Saniye sınıf-ı sanisi" ve "Saniye sınıf-ı mütemayizi" olmak üzere iki dereceden oluşmaktadır."; Pakalın, "saniye", *age,* c. III, s. 123.

[4] "Ûlâ, mülkî rütbelerden birinin adıdır. Ûlâ evveli ve ûlâ sanisi olmak üzere iki kısımdır. Birincisi ricalden sayılıp teşrifata dâhil edilirken ikincisi ise, ricalden sayılmayıp teşrifata da dâhil edilmemiştir."*;* Pakalın, "ûlâ", *age,* c. III, s. 542.

[5] Mehmed Süreyyâ'nın hayatı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ömer Faruk Akün, "Süreyyâ, Muhammed Sureyyâ (1845-1909)", *İslâm Ansiklopedisi İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı (İA)*, c. 11, M.E.B. Devlet Kitapları, Eskişehir Etam A.ş. Matbaa Tesisleri, İstanbul 2001, s. 247; Komisyon, "Mehmed Süreyya", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c. 6, Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, s. 219; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çeviren: Prof. Dr. Coşkun Üçok), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 419-421; İbrahim Alâettin Gövsa, "Süreyya Bey (Mehmed)", *Meşhur Adamlar Hayatları-Eserleri*, (Haz. Sedat Simavi), c. 4, İstanbul 1933, s. 1475.

[6] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek, Miftahu'l Kütüb ve Esami-i Müellifin Fihristi (Haz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz)*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, s. 36-37.

Sicill-i Osmânî veya *Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*[7], Mehmed Süreyyâ tarafından M. 1890-1899 yılları arasında kaleme alınmış biyografik bir eser[8] olup Osmanlı'nın kuruluşundan H. 1316/M. 1899 yılı sonuna kadar çeşitli sınıf ve mesleklere mensup kişilerin biyografilerini ihtiva etmektedir. Hemen her sahadan kişilere yer vermesi itibariyle diğer biyografi eserlerinden farklı bir özellik taşımaktadır. Bilhassa hayatları hakkında başka kaynaklarda bilgi bulunmayan şahıslara yer vermesiyle dikkati çeken Sicill-i Osmânî[9], 17.000 kişinin biyografisi ihtiva etmektedir ve bu sebeple de Osmanlılar hakkında kaleme alınan en geniş hâl tercümesidir. *Sicill-i Osmânî*'ye besmele ile başlayan Mehmed Süreyyâ, Allah'a hamt ve sena, Hz. Peygamber'e övgüden sonra kendisini maarif azasından "Es-Seyyid Mehmed Süreyyâ bin Mehmed Hüsnî" olarak takdim etmiştir. Telif eserlerinden tarih ve lügate ek olarak *Sicill-i Osmânî* adıyla Osmanlı devletinin ileri gelenlerine ait bir tezkire yazdığını belirtmiştir. *"Mukaddime"* başlıklı kısımda *Sicill-i Osmânî*'de öncelikle Osmanlı padişahlarının elifba tertibiyle verildiğini, sonrasında diğer Osmanlı meşhurlarının yine aynı tertiple tanıtıldığını ifade etmiştir. Eserin iki bölümden meydana geldiğini, ikinci kısımda Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra Anadolu'da ortaya çıkan Osmanlılar dışındaki diğer beyliklerin ileri gelenlerinin yer aldığını belirtmiştir. Ayrıca bu bölüme devlet görevlilerinin eski ve yeni unvanlarını gösteren bir fihrist eklendiğinden bahsedilmiştir. Bu görevlerle ilgili birtakım bilgilerden sonra, Osmanlı sultanlarının detaylı soy kütüğüne yer verilmiştir. Devrin padişahı Sultan Abdülhamit'e dua ile mukaddime kısmını tamamlayan Mehmed Süreyyâ, Osmanlı padişahlarından başlamak üzere ele aldığı şahsiyetlerin biyografilerini vermeye başlamıştır. Bu kısımda yazar, kullandığı kaynaklarla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.[10]

"Bâb-ı Evvel" kısmında Arap alfabesine göre alfabetik olarak Osmanlı padişahları, şehzadeler, padişah hanımları ve kızlarının hâl tercümeleri yer almaktadır. *"Bâb-ı Sânî: Osmanlılar"* bölümünde ise, Osmanlı'nın kuruluşundan eserin tamamlandığı tarihe kadar yetişen pek çok değişik meslek grubundan şahsiyetin hâl tercümesi verilmektedir. *Sicill-i Osmânî*'ye bizzat Mehmed Süreyyâ tarafından, *Tekemmüle-i Sicill-i Osmânî (2 cilt) ve Zeylu'z-zeyl* adı ile verilen bir zeyil[11] yazılmıştır.[12] *Sicill-i Osmânî*'nin 1971'de, İngiltere'de tıpkıbasımı yapılmıştır.[13]

---

[7] "(...) Süreyya Bey yalnız mezar taşlarında okuduğu isimleri bile anılmasını sağlar ümidiyle kitabına almıştır. İlk defa kitabını eline alan okuyucu isimlerin kalabalığından ürker. Tarihlerde bazı hataları ve tertip yanlışlıkları ile beraber kısaltma yolunu seçtiğinden ifadeyi özet derecesine indirmiş ve hatta bazen faydalanmayı ve öğrenmeyi güçleştirmiştir. Tarih açısından tenkit ve muhakemeye yanaşmamış büyük adamlar hakkında zeki, gayretli, yönetici, tedbirli gibi genel deyimlerle yetinmiştir. (...)"; Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, (Sadeleştiren: Enver Koray), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, Aralık 1985, s. 274.

[8] Osmanlılar döneminde yazılan biyografi kaynakları denildiğinde ilk akla gelen eserlerden biri; "*belli bir meslekte öne çıkmış şahısların hayat hikâyelerini anlatan, onların sözlerinden, şiirlerinden kısa örnekler veren, yaşadıkları olayları ve menkıbelerini nakleden eserler* olarak tanımlanan tezkirelerdir. Ele aldıkları kişilerin mesleklerine göre, *tezkiretü'ş-şuarâ, tezkiretü'l-evliyâ, tezkiretü'l-hattâtîn* vb. olarak isimlendirilir."; Mustafa Şeşen, "Şuara Tezkireleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c.8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 180.

[9] Akün, *agm,* s. 248.

[10] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye,* c. I, Matbaa-i Amire, İstanbul 1308, s. 2-13.

[11] "Zeyil, bir şeyin devamı, eki, katkı, ulama anlamına gelen kelime bir eseri tamamlamak üzere yazılan bölüm; bir yazıya yapılan ek karşılığı olarak kullanılır. Klâsik Türk Edebiyatı'nda, bilhassa da hâl tercümesi ve tarih alanında kuvvetli bir zeyil geleneği vardır. Bu alanlarda kaleme alınmış bir eser, daha sonraki zamanlarda çeşitli yazarlar tarafından yazılan zeyillerle genişletilir, sürdürülür."; Komisyon, "Zeyil, zeyl", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c. 8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 653.

[12] Söz konusu eser, Mehmed Zeki Pakalın tarafından on dokuz cilt olarak neşredilmiştir; bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, (Yayına Haz.: Mehmet Metin Hülagü), c. I-XIX, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008.

[13] Bursalı Mehmed Tahir, *age*, s. 36; Akbayar, *age,* c. I, s. VII-IX; İsmail Kara, "Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c.8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 11.

Ansiklopedi tarzı eserler arasında yer alan *Sicill-i Osmânî*'de[14] daha çok merkezdeki ve taşradaki kadılar, müderrisler, askerler, paşalar, valiler gibi değişik kademelerde görev alan isimlerle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Eserde biyografisi verilen isimler arasında şairler, hattatlar ve tarikat şeyhleri de yer almaktadır. Musikişinaslar ve diğer sanat mensupları ise, oldukça azdır. *Sicill-i Osmânî*, kaynakların da belirttiği üzere, Osmanlı bürokrasisinin bir kütüğü özelliğini taşımaktadır.[15] Eserde yer alan kişilere dair ad, lakap, baba adı, aile ismi gibi biyografik bilgilerin yanında, doğum tarihi, eğitimi, mesleği, nerelerde görev yaptığı, varsa eserleri ve mezarının bulunduğu yer hakkında da bilgi verilmiştir. Bazen aynı maddede, biyografisi verilen kimsenin çocuklarına veya ailesinin diğer fertlerine de göndermede bulunulmuştur.[16] Mehmed Süreyyâ, biyografisine yer verdiği kimselerden tespit edebildiklerinin ölüm tarihlerini de vermiştir. Bu arada eserde devlet örgütlerinde yapılan değişikliklere dair de birtakım bilgilere rastlamak mümkündür.[17]

Bu makalede Mehmed Süreyyâ tarafından kaleme alınan *Sicill-i Osmânî* veya *Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* adlı eserde yer alan Ispartalı şairler tanıtılmaya çalışılacaktır.

SİCİLL-İ OSMÂNÎ'DE ADI GEÇEN ISPARTALI ŞAİRLER

Oldukça eski yerleşim yerlerinden biri olan Isparta, asıl gelişimini Selçuklular döneminde gerçekleştirmiştir.[18] Şehir, beylikler döneminde, Anadolu Selçukluları'nın dağılmasından sonra ortaya çıkan, adını Hamîd Bey'den alan ve önemli Türkmen beyliklerinden biri olan Hamidoğulları Beyliği'nin merkezi hâline gelmiştir.[19] Bölge, Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra beyliğin toprakları Hamîd-ili (Hamîd Sancağı) adıyla idarî bir bölge hâline getirilerek Anadolu Beylerbeyliği'ne bağlanmıştır. Bu dönemde Isparta'da pek çok bilim adamı, kadı, düşünür vb. yetişmiştir.[20] Diğer taraftan şehir, yetiştirdiği şairler ile önemli bir edebî merkez durumundadır.[21] Yapılan taramalar neticesinde Sicill-i Osmânî'de Isparta merkez ile Eğirdir, Yalvaç, Barla gibi yerleşim yerlerinde yetişen on sekiz şair tespit edilmiştir. Söz konusu şairlerin biyografileri, alfabetik olarak ve diğer kaynaklardan alınan bilgilerle de desteklenmek suretiyle, verilecektir. Bu arada şiirlerinden örnekler de sunulacaktır.

---

[14] Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 3, İstanbul 1991, s. 223.

[15] Akbayar, *age,* c. 1, s. VÜİİİ

[16] Kara, *agm,* s. 11.

[17] Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1998, s. 469.

[18] Isparta ve Isparta'nın tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Feridun Emecen, "Isparta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 19, İstanbul 1999, s. 194-200; Metin Tuncel, "Bugünkü Isparta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 19, İstanbul 1999, s. 200-2001.

[19] Sait Kofoğlu, "Hamîdoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 15, İstanbul 1997, s. 471.

[20] Mahmut Kıyıcı, *Çevre Tarihi İçinde Atabey Ve İz Bırakanlar,* GöltaşYayınları, Ankara 1995, s. 112-143; Kofoğlu, *agm,* s. 474; Mahmut Kıyıcı, *Ispartalı ve Isparta'ya Hizmet Etmiş Büyük Adamlar,* GöltaşKültür Yayınları, Isparta 1998, s. 1-168; Melek Dikmen, "İlmî ve Edebî Yönü Olan Ispartalı Bir Aile: Kınalızâdeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Isparta, Yıl: 2009/1, s. 105-124; Kamile Çetin-Sevim Alkan, "Sicill-i Osmânî'de Yer Alan Ispartalı İlim Adamları, Devlet Adamları ve şeyhler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, S. 30, Konya, Güz 2011, s. 387-408.

[21] Mustafa İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,* Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 64-75; Nuran Altuner, "Tezkirelere Göre Göller Bölgesinde Doğan Ispartalı şairler", *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu 07-08 Eylül 2000 Bildiriler Kitabı,* Isparta, 2001, s. 263-286; şevkiye Kazan, "Kültür Tarihimizde Eğirdir ve Eğirdirli Divan şairleri", *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, I. Eğirdir Sempozyumu 31 Ağustos-1 Eylül 2001*, Isparta 2001, s. 503-524; Rıza Oğraş "Eğirdir'de Yetişen Divan şairleri", *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, I. Eğirdir Sempozyumu 31 Ağustos-1 Eylül 2001*, Isparta 2001, s. 625-636.

1. Abdullah Abdî Efendi (Uzun)

Âvâre-zâde damadı olan Abdullah Abdî Efendi, müderrisliğinin yanında şam mollası[22] da olmuştur. H. 1078/M. 1667-68 tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Emir Buhârî'dedir.[23]

Aşağıda şairin bir gazeli verilmiştir:
Mefâ'îlün fe'ilâtün mefâ'îlün fe'ilün (fa'lün)
Derûnun âyine-veş sâf eyle pür-nûr ol
Lakin açılma dilâ Ka'be gibi mestûr ol

Mürûr-ı dehr ile vîrâne olursun ey hâtır
Herkese Mescid-i Aksâ ya beyt-i Ma'mûr ol

Zamâne kâse-i ömrün şikest eder bir gün
Dilâ cihânda gerek cân gerek kâse-i fagfûr ol*

Koma gönlünde sakın nakş-ı mâ-sivâ Abdî
Derûnun âyine-veş sâf eyle pür-nûr ol[24]

2. Abdülkadir Efendi

Mehmed Efendi isminde birinin oğludur.[25] Müderrisliğinin ardından H. 927/M. 1520-21 tarihinde Sahn Medresesi müderrisi, H. 929/M. 1522-23 senesinde İstanbul kadısı olmuş ve aynı sene Anadolu kazaskerliği görevine getirilmiştir. H. 944/M. 1537-38'de Mekke'ye gitmiştir. H. 948/M. 1541-42 yılında şeyhülislâm olmuştur. Bu senenin şevval ayında rahatsızlanmış ve kendi isteğiyle emekli olmuştur. H. 955/M. 1548-49 tarihinde Bursa'da vefat etmiştir. Bu şehirde kendi yaptırdığı mescit ve medresenin haziresine defnedilmiştir.[26] Vefatına "*Geçdi o fâzıl*" cümlesi tarih düşürülen şairin bir gazelinden alınan örnek beyitler aşağıda verilmiştir:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Zer gibi sûz-ı güdâz içre safâdan raksa gir
Pür-keder olma bulutdan nem kapup âhen gibi

[22] "Molla, Mevleviyet payesini alan bilginler hakkında kullanılan bir tabirdir. Aynı zamanda birinci sınıf kadılar ve medrese talebeleri için de molla ifadesi kullanılmıştır."; Pakalın, "Molla", *age,* c. II, s. 549.

[23] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 368; "Tophane Kılıç Ali Paşa Cami imamı Mehmet Efendi'nin oğlu olan Uzun Abdullah Efendi, Ağraslı (Atabeyli) "Avârezade damadı" diye şöhret bulmuştur. Avârezade Mustafa Efendi'nin damadır. Şeyhülislam Ahizade Efendi'den mülâzım olmuştur. Süleymaniye Medresesi müderrisliği de dâhil olmak üzere, değişik medreselerde müderrislik yapmış ayrıca Halep kadısı ve daha sonra şam kadısı olmuştur. Abdî mahlasıyla şiirler söyleyen Abdullah Efendi'nin divanı vardır.", *Cumhuriyetin 50. Yılında Isparta İl Yıllığı* (Yıllığı Hazırlayanlar: Mahmut Kıyıcı-Rıza Bulut-Zafer Kızıldağ), 1973, s. 117, Kıyıcı, *age,* s. 118-119.

* Bu mısraın şiirin yer aldığı kaynaktaki yazılışında "cân gerekse" şeklî, vezin gereği, tarafımızdan "cân gerek" şeklinde düzeltilmiştir. Yine de mısraın vezni problemlidir.

[24] Kıyıcı vd., *age,* s. 117.

[25] Sicill-i Osmânî'de şairin doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Tuhfe-i Nâilî adlı eserde ise, doğum tarihi olarak H. 885/M. 1480-81 tarihi kayıtlıdır; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz.. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), c. II, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, s. 238. şairin Ispartalı olduğu bilgisi de Sicill-i Osmânî'de yer almamaktadır. Tuhfe-i Nâilî adlı eserde, "Helvacı-zâde Mehmed Ârifî Efendi, Mehmed Efendi adında bir kimsenin oğlu olup Yalvaçlıdır" denilmektedir; Tuman, *age,* c. II, s. 238.

[26] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 345; *Osmanlı Müellifleri*'nde şairin Musa Baba türbesi kabrinde defnedildiği bilgisi vardır; Bursalı Mehmed Tahir, *age,* c. I, s. 357; Bursa'da Sultan Medresesi müderrisi olan Mevlânâ Rükneddîn Efendi'nin muîdi (muallim yardımcısı) ve daha sonra padişahın yakınında bulunan Mustafa Ağa'nın muallimi olmuştur; şemsettin Sâmi, "Abdülkadir Çelebi", *Kâmûsu'l-A'lâm Tıpkıbasım/Facsimile*, c. IV, Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, s. 3086; şemsettin Sâmi, "Kadrî", "Sultân Süleymân Han devrinde şeyhülislâm bulunan Hamîdî Abdülkadir Çelebi'nin şiirde kullandığı mahlasdur", *age,* c. V, s. 3604.

Gûş-egîr ol perde altından cihânı seyr kıl
Dûr-bîn ol görme kendün dîde-i rûşen gibi[27]

3. Kadrî Abdülkadir Efendi

Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin akrabasından olan Kadrî Abdülkadir Efendi, şairliğinin yanında aynı zamanda müftüdür. H. 959/M. 1551-52 senesinde vefat etmiştir.[28] Aşağıda şairin "kâkül" redifli gazeli yer almaktadır:

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün (fa'lün)
Arz idüp âşık-ı bî-dillere cânân kâkül
Ġıdı âşüfteleri bî-ser ü sâmân kâkül

Sarmaşır rişte-i cân sabr u karârum tagılur
Görsem ol yâr-ı perîşânı perîşân kâkül

Fitnedür gerçi ser-â-pây kadd-i dil-cûyun
Fitnenün başıdur ey serv-i hırâmân kâkül

Bende cem'iyyet-i hâtır nice olsun Kadrî
Başdan aklımuzı itdi perîşân kâkül[29]

4. Atûfî Mehmed Efendi

Atûfî Mehmed Efendi Ağraslı'dır.[30] Müderrisliğinin yanında, Konya, Diyarbakır ve Gelibolu'da molla olarak da görev yapmıştır. H. 1014/M. 1605-06 tarihinde afyon, tütün ve diğer keyif verici şeylere olan düşkünlüğü sebebiyle akıl sağlığı bozulduğu için bir hastaneye yatırılmıştır. Sonraları bu alışkanlığına tövbe ettiği söylenmektedir. Şiirlerinin yanında *Dürer ü Gürer*'e talikatı[31] da bulunan Atûfî Mehmed Efendi, H. 1016/M. 1607-08 yılında vefat etmiştir.[32] Şairin bir gazelinde yer alan iki beyti şöyledir:

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün (fa'lün)
Başlıya bir gûne cefâ eyler ise her mûyı
Geçemem çenber-i gîsû-yı mutarrâsından

Gâh zincir-i belâ geh gam-ı mansıb çekerin
Geçmege çâre mi var silsile sevdâsından

[27] Bursalı Mehmed Tahir, *age*, c. I, s. 357.
[28] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 345; Beyânî Mustafa Bin Carullah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ,* (Eleştirmeli Baskıya Haz. Dr. İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 223; Tuman, *age,* c. II, s. 824-825.
[29] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 795-796.
[30] "Agros, Isparta vilayetinde bir kazanın adıdır.", İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 113.
[31] "Talikat, bir kitabın içindekileri tashih veya izah etmek amacıyla sayfa kenarına yazılan yazılar hakkında kullanılan bir tabirdir"; Pakalın, "Ta'lîkat", *age,* c. III, s. 393.
[32] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 483; "Mehmed Atûfî Efendi, Ağraslıdır, Hamîd ilinde", Tuman, *age*, c. II, s. 689; şair hakkında ayrıca bkz. Kıyıcı, *age,* s. 1.

Aşağıda da şairin bir şiirinden alınan bir beyti yer almaktadır:
Mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün
Meclisde bahs idince sürâhî-i şarâbdan
Hoşgeldi bana sâki-i bezmün idaresi[33]

5. Bahsî Mehmed Efendi

Babasının adı Yûsuf Efendi'dir. Müderrislik ve müftülük görevlerinden sonra Edirne mollası, H. Muharrem 1023/M. şubat-Mart 1614 senesinde İstanbul kadısı olmuştur. Aynı yılın Cemaziyelâhir ayında bu görevden ayrılmıştır. H. şaban 1028/M. Temmuz-Ağustos 1619 yılında Anadolu kazaskeri olmuştur. H. Cemâziyelevvel 1029/M. Nisan-Mayıs 1620'de azledilmiştir. H. şaban 1032/M. Mayıs-Haziran 1623 tarihinde Bursa'da ikameti istenmişse de kısa zamanda bu istekten vazgeçilmiştir. H. 1033/M. 1623'te vefat etmiştir. Mezarı Keskin Dede Kabristanındadır.[34]

6. İnâyetullah Efendi (Ispartalızâde)

Telmesan[35] kadılığı da yapan şair, H. 971/M. 1563-64 tarihinde vefat etmiştir. şiirlerinden başka *Şerh-i Mimiyye* haşiyesi de bulunmaktadır.[36]

Aşağıdaki iki beyit şairin bir gazelinden alınmıştır:
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Yile virüp hırmen-i sabr u karârum hâsılı
Yine gird-âb-ı gama atdı felek fülk-i dili

Ey İnâyet kul iken bir kâfire aşkile dil
Kâfire kul itdi devrân bu dil-i lâ-yaʻkılı[37]

7. Kâbilî Mehmed Efendi (Yâverîzâde)

Abdülgani Efendi isminde birinin oğludur. Müderrislik görevinden sonra H. 1038/M. 1628-29 tarihinde önce Galata, sonra Selanik mollası olmuştur. H. şevval 1044/M. Mart-Nisan 1635 yılında vefat etmiştir.[38]

---

[33] Tuman, *age*, c. II, s. 689.

[34] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. II, s. 7-8; şair hakkında Tuhfe-i Nâilî'de şu bilgiler yer almaktadır: "Mehmed Bahsî Efendi, Yusuf Efendi namında birisinin oğludur. Ispartalı, kadı, vefâtı H. 1033, M. 1623. Keskin Dede Kabristanında medfundur."; Tuman, *age,* c. I, s. 89.

[35] "Telmesan, Cezayir'e tabi bulunan Evrân vilayetinde yer alan bir şehirdir"; Ahmet Rıfat, "Telmesan", *Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye*, c. 1-2, Tıpkıbasım/Facsimile, Ankara 2004, s. 275.

[36] Akbayar, *age*, c. 3, s. 798; Hayatı hakkında ayrıca bkz. şemsettin Sâmi, "İnâyetullah", *age,* c. V, s. 3223; "İnayetullah Efendi, Ispartâ-zâde demekle meşhur olan Kadrî Çelebi'nin oğlu ve Kınalızâde Hasan Çelebi'nin de dayısıdır"; Tuman, *age,* c. II, s. 708; şairliğinin yanında âlim bir kimse de olan İnâyetullah Efendi, babasından tahsil görmüştür. Afyona düşkündür. Cezâir kadısı olmuştur. Orada bir defa kâfirlere esir düşmüş ve güçlükle kurtulmuştur. Tilmesan kadısı olmuş ve orada vefat etmiştir. Mahlası İnâyet olan şairin Farsça ve Türkçe şiirleri vardır; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, (Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan: Dr. İbrahim Kutluk), c. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1989, s. 700-701.

[37] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 700-701.

[38] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 45; "şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'den mülâzım olan Kabilî Mehmet Efendi, Cinadiye Medresesi, Bursa'da Muradiye Medresesi, Süleymaniye Medresesi gibi çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. H. 1042/M. 1632 tarihinde Nazilli kazası kendisine arpalık olarak verilen Mehmet Efendi'nin bir divan teşkil edecek kadar şiirleri vardır."; Kıyıcı vd., *age,* s. 116.

şaire ait şiir örneklerinden seçilen aşağıdaki iki beyitte, dünyanın faniliğine ve sıkıntılarla dolu bir yer oluşuna göndermede bulunulmuştur:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Bildirir halk-ı cihânın haddini bu rûzigâr
Menzilin mülk-i adem eyler diger seng-i mezâr

Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
Tutalum sayd-gâh-ı dehrden aldun şikâr ammâ
Kemîn-gâh-ı belâ vü gamda pinhân olmaga degmez

şu beyitte ise, Divan şiiri geleneğine uygun olarak yâre uzak olan âşık ile "a'dâ" (düşmanlar) kelimesiyle ifade edilen ağyâr arasındaki durum söz konusu edilmiştir:

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Gire o yârile keşfiye seyr ide a'dâ
Kenârdan baka lâyık mı âşık-ı şeydâ[39]

8. Kadirî Abdülkadir Çelebi

Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin babası olan şair[40], H. 940/M. 1533-34 tarihinde vefat etmiştir.[41]

Aşağıda şaire ait bir gazel örneği yer almaktadır:

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün
Leylî gibi çemende konup gül otag ile
Mecnûn yüregi gibi yanar lâle dâg ile

Hengâme-gîr olursa surâhî aceb degül
Kim nice pehlivânı basar bir ayag ile

Dil tıflı gözlerümle düşüpbahr-i eşküme
Ögrendi suda yüzmegi iki kabag ile

Pervâneler nemed giyü envâr-ı hüsnüni
Dervîşlerdürür ki tolanur çerâg ile

Kûyında Kadirîyi rakîb ile dir gören
Bülbül çemende hem-nefes olur mı zâg ile[42]

[39] Tuman, *age,* c. II, s. 817.

[40] *Hasan Çelebi* ve *Beyâni tezkireleri*nde Kadîrî Abdülkadir Efendi ile ilgili şöyle bir hikâye de yer almaktadır: Bursalı Lamiî Çelebi bir mecliste; "Farsçada olan tecnîsler ve sanatlar Arap şiirinde yoktur" deyince, Kadîrî "Vardır" demiştir. Lamiî'nin bir Farsça beyit okuması üzerine Kadîrî daha sanatlı bir Arapça beyit okumuş, hem Lamiî'yi hem de meclisteki herkesi hayrete düşürmüştür; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age,* c. II, s. 788-791; Beyâni, *age,* s. 220-221.

[41] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 45; Diğer kaynaklarda Kadîrî Abdülkadir Efendi'nin Hasan Çelebi'nin annesi tarafından ceddi olduğu ifade edilmektedir; Tuman, *age*, c. II, s. 817; "Ispartalı olan Abdülkadir Efendi'nin Hamit emiri ecdadından şeyh Kutbeddinü'l-Irâkî hazretlerine Isparta'yı mülk olarak verdiği için şeyhin bütün evlatları Isparta-zâde ismiyle meşhur olmuştur. Bu sebeple Abdülkadir Kadîrî Efendi de Isparta-zâde olarak anılmıştır."; Kara Seydî'den mülâzım olmuştur; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age,* c. II, s. 788-791; "Tâcî-zâde'den mülâzım olan ve Isparta Çelebisi olarak da şöhret bulan Abdülkadir Efendi, Antalya kadısı olarak da görev yapmıştır.", Tuman, *age*, c. II, s. 817, Birtakım işler için geldiği İstanbul'da, Üsküdar'da vefat etmiştir; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şu'arâ*, Ali Emirî Efendi, Millet Kütüphanesi No. 772, AUT 30256.

[42] Tuman, *age,* c. II, s. 817-818; Beyâni, *age,* s. 220-221; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 788-791.

9. Mîrek

Hasan Çelebi'nin akrabalarından olan Mîrek'in[43] adı Emrullah'tır. *Kınacı Kadı* olarak da bilinmektedir. Şam, Halep ve Beçin'de kadılık yapmıştır Mürettep divanı bulunan Şair, Necâtî Bey ile çağdaştır; onun bazı gazellerine nazireler de yazmıştır. H. 967/M. 1559-60 tarihinde vefat etmiştir. Oğlu Müsellem Efendi tarafından vefatına *"Sâdis-i şehr-i Şevvâl-i lutf"* tarihi düşürülmüştür.[44]

Şiirlerinden örnek olarak şu beyitler verilebilir:
Mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün
A'zâmun uşşâsın kemügün seng-i melâmet
Tâ virmeye dendân-ı seg-i dilbere zahmet

Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün
Meded ey şûh-ı gamze-kâr meded
Cânuma itdi gamze kâr meded[45]

10. Mustafa Efendi

Babasının adı Mehmed Efendi'dir. Müderris olan Mustafa Efendi, H. 1209/M. 1794-95 tarihinde Selanik mollası olmuştur. *Çeharyâr-ı Güzîn* adlı telif bir eseri vardır.[46]

11. Müslimî (Müsellemî) Efendi (Kınalızâde)

Emrullah Efendi'nin oğlu[47] ve Kınalı-zâde Ali Efendi'nin kardeşidir. Ebussuud Efendi'den mülâzım olmuştur. Müderrisliğinin yanında, Rodos ve başka yerlerde kadılık yapmıştır. Farsça ve Türkçe şiirler söyleyen şairin, Arapça, Farsça ve Türkçede inşâ yeteneği de vardır. H. 944/M. 1537-38 tarihinde vefat etmiştir.[48]

Şu beyitler, şairin bir gazelinden alınmıştır:
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Şöyle dil bir yana ta'nile a'dâ bir yana
Arada kaldum beni eyle Hudâyâ bir yana

Gitdiler almagıçün rûy-ı cebînünden nişân
Mâh-ı tâbân bir yana mihr-i dil-ârâ bir yana[49]

[43] Sicill-i Osmânî'de Mîrek olarak kayıtlı olan Şair, *Kınalı-zâde Hasan Çelebi, Beyânî, Latifî* ve *Âşık Çelebi tezkirelerin*de ve *Kâmusu'l-A'lâm*'da Mîrî adıyla kayıtlıdır.

[44] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 529; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 943-944; Beyânî, *age,* s. 276-277; Rıdvan Canım, *Latifî, Tezkiretü'ş-Şuara ve Tabsıratü'n-Nüzema,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2000, s. 512; ayrıca bkz. Şemsettin Sâmi, "Mîrî", *age,* c. VI, s. 4512; Âşık Çelebi, Ali Emirî TR. 772, AUT 30133.

[45] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 943-944.

[46] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 453-454.

[47] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 368.

[48] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 1217; "Vefatı H. 994/M. 1585, Isparta'da medfûndur, Vefat tarihini Sicill'in 944 göstermesi doğru değildir."; Tuman, *age,* c. II, s. 954; "Kanûnî Sultan Süleyman Han devri şairlerinden ve kadılarından biri olup Ispartalıdır."; Şemsettîn Sâmî, "Müsellemî", *age,* c. VI, s. 3282; Nevizâde Atâî, *Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmileti'ş-Şakaik,* (Haz. Abdülkadir Özcan), c. II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 333-334; Âşık Çelebi, Ali Emirî TR.772, AUT 30126.

[49] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 897.

12. Nahîfî Efendi

Asıl adı Mehmet[50] olan Nahîfî Efendi, Kınalı-zâde Ali Çelebi'den mülâzım olarak kadılık görevine başlamıştır H. 1018/M. 1609-10 senesinde vefat etmiştir. Mezarı Edirne Kapı'dadır.[51]

Nahîfî Efendi'nin şiirlerinden örnek olarak şubeyitler verilebilir:
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Seyr idelden ol melâhat-kânının gencînesin
Gonca çâk itdi kabâsın lâle yakdı sînesin

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Gitmez ey serv-i revân hâtırdan endâmun senün
Mühr-i dilde kazmış üstâd-ı ezel nâmun senün

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Arz-ı kâmet itmeyince dil alınmaz gördi yâr
Sonradan kamet getürdi ol nigâr-ı şîve-kâr[52]

13. Rüşdî Mehmed Efendi

Rüşdî Mehmed Efendi[53] Barlalıdır. Küçüklüğünde İstanbul'a gelmiştir. Bir süre yağlıkçı[54] olarak çalışmıştır. İlim tahsilinden sonra da kadı olmuştur. *Hâl-i Huyûl* isminde telif bir eseri vardır. Sicil-i Osmânî'de vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[55]

Aşağıdaki beyitler şairin bir gazelinde yer almaktadır:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Bâğ-ı hüsnün seyr içün gelmişdegül dîdâra hâl
Pâs-bân olmışmeger ruhsâr-ı yâre kara hâl

Hâle hâlüm ,arz idüp bildüm o hâlün hâlini
Oda yanmışben gibi bir âşık-ı bî-çâre-hâl[56]

14. Seydî Efendi (Kara)

Ali Fenârî'nin öğrencisidir. Önce müderris, sonra Sahn müderrisi ve İstanbul kadısı olmuştur. H. 913/M. 1507-08 tarihinde vefat etmiştir. Mehmed Efendi isminde müderris olan ve H. 988/M. 1580-81 tarihinde vefat eden bir de oğlu vardır.[57] Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri olan Seydî, değişik ilim dallarına dair çeşitli eserler de kaleme almıştır.

[50] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age,* c. II, s. 984.
[51] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. IV, s. 548; Beyâni, *age*, s. 290.
[52] Tuman, *age,* c. II, s. 1040.
[53] Şair, "H. 1206/M. 1791-92 tarihinde doğmuştur."; Tuman, *age,* c. I, s. 344.
[54] "Yağlıkçı, iç çamaşırı, gelin ve yatak takımı satan esnafa verilen addır. Yağlıkçılar mendil türünden "yağlık" da sattıkları için bu ad verilmiştir."; Pakalın, *age,* c. 3, s. 600.
[55] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. I-II, s. 385; "Mehmed Rüşdî Efendi, Teke sancağının Barla kasabasında 1206'da doğup, 1219'da der-saâdete gelmiş ve ibtidâ ticâretle meşgûl olup, bâdehu tarîk-i kazâya sülûkla, Rûm ili'de bâz-ı niyâbetlerde bulunmışdur."; Şemsettin Sâmi, "Rüşdî", *age,* c. III, s. 2279.
[56] Tuman, *age*, c. I, s. 344.
[57] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 120; "İshak Efendi adında birinin oğlu olan Seydî Efendi, Kara Seydî ismiyle tanınmıştır."; Tuman, *age,* c. I, s. 463. Ayrıca bkz. Kıyıcı vd., *age,* s. 118.

Bir gazelinden alınan aşağıdaki makta beyti oldukça meşhurdur:
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Kaddün üzre zülfün ü haddün görüp Seydî didi
Ġıne bedren leyle kadrin kadre rumhin kad bedâ[58]

15. Sun'î Sun'ullah Efendi

Yalvaçlıdır. Şairliğinin yanında ilimle de uğraşmıştır. Bahâeddin Efendi-zâdeʻden mülâzım olmuştur. Başçı İbrahim Medresesinde görev yapmıştır. Sultan III. Mehmed devrinin başlarında vefat etmiştir.[59]

Şiirlerinden örnek olarak bir gazel aşağıda verilmiştir:
Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
Ser-i kûyunda mest-âne dil-i efgâr düşdükçe
Götür yerden anı iy serv-i hoşreftâr düşdükçe

Halâs it bister-i gamdan tabîbüm eyle dermânı
Yolunda cân viren üftâdeler bîmâr düşdükçe

Görenler Hindû-yı âteşperest anlar anı cânâ
Ruh-ı gül-nârun üzre zülf-i anber-bâr düşdükçe

Kırılmış gibi âşıklar yolunda hâk olup Sunʻî
Düşümezler yire hîç sâye-i dil-dâr düşdükçe[60]

16. Sun'ullah Sun'î Hamidî Efendi (Kara)

Tam adı, Sunullah Mehmed Efendi bin şeyhzâde Fetvâ Emîni Mehmed Efendi bin şeyh Sinan Efendiʻdir.[61] Yalvaçlıdır. Mahlası Sunʻî olan şair, Bahâeddin Efendi-zâdeʻden mülâzım olmuştur.[62] Müderrislik görevinin yanında Yenişehir ve Halep mollası da olmuştur. H. 1023/M. 1614-15 tarihinde azledilmiştir; bir müddet sonra da felç olmuş ve 63 yaşında vefat etmiştir.[63] Mezarı Keskin Dedeʻdedir. Sunʻullah Sunʻî Hamidî Efendi, şiirden başka inşa ile de meşgul olmuştur. Oğlu şeyhülislâm Mehmed Emin Efendiʻdir.[64]

17. Şa'bân Selikî Efendi

Kefeʻde kadı iken Sultan Süleyman Han zamanının sonlarına doğru haramiler tarafından şehit edilmiştir.[65] Mürettep divanı da bulunan şaire ait beyit örnekleri aşağıda verilmiştir:

---

[58] Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz. Aysun Sungurhan-Eyduran), Tenkitli Metin A, Ankara 2009, (http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219122/h/tsmetina.pdf) (Erişim Tarihi: 26.02.2012), s. 408.

[59] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 236; Beyânî, *age,* s. 152-153; şemsettin Sâmî, "Sunʻullah", Hamîd ilindeki Yalvaç kasabasında bir şeyhin oğlu olup, tarîk-i tedrîse sâlik olmışdı.", *age,* c. IV, s. 296; ayrıca bkz. Kıyıcı vd., *age,* s. 118.

[60] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 575-576.

[61] Tuman, *age,* c. II, s. 567.

[62] Nevizâde Atâî, *age,* s. 571.

[63] Tuhfe-i Nâilîʻde vefat tarihi, H. şaban 1085/M. 1374 olarak gösterilmiştir; Tuman, *age,* c. II, s. 567.

[64] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 234.

[65] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 148; şemsettin Sâmî, "Selîkî", "şaʻbân onuncı kurn-ı hicrî Osmânlı şuʻarâsından olup, Ispartalıdır. Medîne mollası Hakîm-zâdeʻye dânişmend olup, avdetinde ehl ü ʻıyâliyle berâber urbân elinde şehîd olarak nâ-bedîd olmışdur. Müretteb dîvânı ve pek makbûl eşʻârı vardur."; *age,* c. IV, s. 2611; ayrıca bkz. Kıyıcı vd., *age,* s. 118; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 482-484; Beyânî, *age,* s.129; Tuman, *age*, c. I, s. 446; Selîkî ile

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Her kaçan kim hâba varur dîde-i cânân uyur
Kurtulur diller belâdan fitne-i devrân uyur

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Gam yimez agyârdan hâtır-nigâh eyler seni
Zahm-ı hârı aynına almaz efendi gül diken[66]

Mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün
Hicründe görenler tenümi pîrehen içre
Bir mürde-i sad-sâle sanurlar kefen içre[67]

18. Şerîf Mehmed Çelebi

Eğirdirlidir. Şeyh Burhâneddin'in oğludur. Şiirde Şerîfî mahlasını kullanan Şerîf Mehmed Çelebi, Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi'ye intisap etmiş sonrada da ona tezkireci olmuştur. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmış; daha sonra Galata, Halep, Şam, Mekke, Edirne ve Mısır kadılıklarında bulunmuştur. H. 1034/M. 1624 tarihinde Rumeli kazaskeri olmuş, bir yıl sonra da azledilmiştir. H. 1039/M. 1629'da hacca gitmiştir. H. 1040/M. 1630 yılında vefat eden Şairin mezarı Eyüp'tedir. Arapça'ya hakkıyla vakıf olan Şerîf Mehmed Çelebi'nin *Kaside-i Bürde*'ye yazdığı bir tahmisi de vardır. Şair, Sultan III. Murad (1574-1595) döneminin sonlarında vefat etmiştir. Oğlu sadrazamlık ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuş olan Şerif Efendi'dir.[68] Şaire ait bir gazel örneği aşağıda verilmiştir:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Sûz-ı ışkun câna ey meh şöyle te'sîr eyledi
Çıkdı eflâk üzre âhum gün gibi yir eyledi

Dil şehîd-i tîğ-i ışk oldı deyü câna müjen
Kıl kalemle bir şehâdet-nâme tahrîr eyledi

La'lüni resm eyleyüp gönlümde nakkâş-ı hayâl
Bir akarsu üzre şekl-i cânı tasvîr eyledi[69]

Sonuç

Çalışmada, Mehmed Süreyyâ tarafından kaleme alınan *Sicill-i Osmânî* veya *Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* adlı eserinin bütün ciltleri taranmış ve Ispartalı veya Isparta'da yetiştiği ifade edilen şairler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tarama sonucunda Isparta merkez ile Isparta'ya bağlı Eğirdir, Yalvaç, Barla gibi yerleşim yerlerinde olmak üzere, toplam on sekiz şair tespit edilmiştir. Buna göre, tarihin en eski dönemlerinden itibaren önemli bir yerleşim yeri, yetiştirdiği devlet

ilgili *Künhü'l-Ahbâr*'da şu satırlar yer almaktadır: "Hamitlidir. Kuzât taifesindendir. şaban adıyla bilinen şairdir."; Mustafa Şen, *Künhül Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 232; Canım, *age,* s. 309; Âşık Çelebi'de Selikî'nin Hakîm-zâde'den mülâzım olduğu bilgisi vardır; Âşık Çelebi, Ali Emirî TR. 772, AUT 30173.

[66] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 482-484.

[67] Süleyman Solmaz, *Gülşen-i Şuara (İnceleme-Metin),* Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 343-344.

[68] Mehmed Süreyyâ, *age,* c. III, s. 141; Tuman, *age,* c. I, s. 487; Beyâni, *age* s. 136; Kıyıcı vd., *age,* s. 118.

[69] Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 515-516.

adamları, ilim adamları gibi önemli şahsiyetler ile bir kültür merkezi konumunda bulunan Isparta, aynı zamanda edebiyat tarihi açısından da dikkate değer bir yerdir.

Sicill-i Osmânî'deki bilgilere göre; Abdullah Abdî Efendi (Uzun), Abdülkadir Efendi, Abdülkadir Kadrî Efendi, Bahsî Mehmed Efendi, Gınâyetullah Efendi (Ispartalı-zâde), Kâbilî Mehmed Efendi (Yâverî-zâde), Kadirî Abdülkadir Çelebi, Mîrek (Mîrî), Mustafa Efendi, Müslimî (Müsellemî) Efendi (Kınalı-zâde), Nahifî Efendi, Selîkî ğa'bân Efendi, Seydî Efendi (Kara), Sun'ullah Sun'î Hamidî Efendi (Kara), şerîf Mehmed Çelebi Sicill-i Osmânî'de Ispartalı veya Hamidli olarak kayıtlıdır. Atûfî Mehmed Efendi Ağraslı, Rüşdî Mehmed Efendi Barlalı, Sun'î Sun'ullah Efendi ise, Yalvaçlıdır.

Çalışmaya konu olan şairlerle ilgili biyografik bilgi verilirken sadece Sicill-i Osmânî'de yer alan bilgilerle yetinilmemiş, başka kaynaklardan istifade etme yoluna da gidilmiştir. Diğer taraftan söz konusu kaynaklarda, bahsi geçen şairlere ait olduğu ifade edilen şiir örneklerine de yer verilmiştir.

Sicill-i Osmânî, üzerinde yapılan bu sınırlı çalışmanın da bir kez daha gösterdiği üzere, ihtiva ettiği şair biyografileri ve bu şairlere ait başka kaynaklarda yer almayan bilgiler itibariyle edebiyat tarihi alanında istifade edilmesi gereken kaynaklar arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN şEREF EFENDİ, *Tarih Musahabeleri*, (Sadeleştiren: Enver Koray), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, Aralık 1985.

AHMET RIFAT, *Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye*, c. 1-2, Tıpkıbasım/Facsimile, Ankara 2004.

AKBAYAR Nuri, *Mehmed Süreyya Sicill-i Osmanî Osmanlı Ünlüleri,* (Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman), c. 1-2-3-4-5-6, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

AKÜN Ömer Faruk, "Süreyyâ, Muhammed Sureyyâ (1845-1909)", *İslâm Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı (İA)*, c. 11, M.E.B. Devlet Kitapları, Eskişehir Etam A.ş. Matbaa Tesisleri, İstanbul 2001, s. 247-249.

ALTUNER Nuran, "Tezkirelere Göre Göller Bölgesinde Doğan Ispartalı Şairler", *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu 07-08 Eylül 2000 Bildiriler Kitabı*, Isparta 2001, s. 263-286.

ÂşIK ÇELEBİ, *Meşâirü'ş-Şu'arâ*, Ali Emirî Efendi, Millet Kütüphanesi No. 772.

AYKUT Ayhan, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 3, İstanbul 1991, s. 217-227.

BABİNGER Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çeviren: Prof. Dr. Coşkun Üçok), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

BEYÂNİ MUSTAFA BİN CARULLAH, *Tezkiretü'ş-Şuarâ,* (Eleştirmeli Baskıya Haz. Dr. İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

BÖCÜZADE SÜLEYMAN SAMİ, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi,* (Bugünkü Dile Çevirip Yay. Suat Seren (Böcüzade)), Serenler Yayınları, İstanbul 1983.

BURSALI MEHMED TAHİR, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek, Miftahu'l Kütüb ve Esami-i Müellifin Fihristi* (Haz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz), Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000.

CANIM Rıdvan, *Latifi, Tezkiretü'ş-Şuara ve Tabsıratü'n-Nüzema,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2000.

Cumhuriyetin 50. Yılında Isparta İl Yıllığı (Yıllığı Hazırlayanlar: Mahmut Kıyıcı-Rıza Bulut-Zafer Kızıldağ), 1973.

ÇETİN Kamile-ALKAN Sevim, "Sicill-i Osmânî"de Yer Alan Ispartalı Âlim Adamları, Devlet Adamları ve Şeyhler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, S. 30, Konya, Güz 2011, s. 387-408.

DÖKMEN Melek, "Âlimî ve Edebî Yönü Olan Ispartalı Bir Aile: Kınalızâdeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Isparta, Yıl: 2009/1, Sayı: 22, s. 105-124.

EMECEN Feridun, "Isparta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 19, İstanbul 1999, s. 194-200.

GÖVSA İbrahim Alâettin "Süreyya Bey (Mehmed)", *Meşhur Adamlar Hayatları-Eserleri*, (Haz. Sedat Simavi), c. 4, İstanbul 1933, s. 1475.

İSEN Mustafa, *Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,* Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

İSEN Mustafa, *Künhül Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1994.

İSEN Mustafa, "Şuara Tezkireleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c.8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 180-182.

KARA İsmail "Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c.8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 11.

KAZAN Şevkiye, "Kültür Tarihimizde Eğirdir ve Eğirdirli Divan Şairleri", *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, I. Eğirdir Sempozyumu 31 Ağustos-1 Eylül 2001*, Isparta 2001, s. 503-524.

KINALIZÂDE HASAN ÇELEBİ, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, (Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan: Dr. İbrahim Kutluk), c. I-II, TÜRK TARİH KURUMU Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1989.

KINALIZÂDE HASAN ÇELEBİ, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz. Aysun SUNGURHAN-EYDURAN), Tenkitli Metin A, Ankara 2009 (http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219122/h/tsmetina.pdf) (Erişim Tarihi: 26.02.2012).

KIYICI Mahmut, *Ispartalı ve Isparta'ya Hizmet Etmiş Büyük Adamlar,* GöltaşKültür Yayınları, Isparta 1998.

KIYICI Mahmut, *Çevre Tarihi İçinde Atabey Ve İz Bırakanlar,* GöltaşYayınları, Ankara 1995.

KOFOĞLU Sait, "Hamîdoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. XV, İstanbul 1997, s. 471-476.

KOMİSYON, "Mehmed Süreyya", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c. 6, Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, s. 219.

KOMİSYON, "Sicill-i Osmanî, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA),* c. 8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988, s. 11.

KOMİSYON, "Zeyil, zeyl", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler (TDEA)*, c. 8, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 653.

MEHMED SÜREYYÂ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye,* c. I-II-III-IV, Matbaa-i Amire, İstanbul 1308.

LEVEND Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1998.

NEV'ÎZÂDE ATÂÎ, *Şaka'ık-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaiku'l-Hakaik fi Tekmileti'ş-Şakaik* (Haz. Abdülkadir Özcan), c. II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

OĞRAğ Rıza, "Eğirdir'de Yetişen Divan şairleri", *Tarihi Kültürel Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, I. Eğirdir Sempozyumu 31 Ağustos-1 Eylül 2001*, Isparta 2001, s. 625-636.

PAKALIN M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* c. I-II-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

PAKALIN Mehmed Zeki, *Sicill-i Osmanî Zeyli Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, (Yayına Haz.: Mehmet Metin Hülagü), I-XIX cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008.

SOLMAZ Süleyman, *Gülşen-i Şuara (İnceleme-Metin),* Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

şEMSETTİN SÂMİ, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Tıpkıbasım/Facsimile, c. IV-V, Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996.

TUMAN Mehmet Nail, *Tuhfe-i Nâilî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001.

TUNCEL Metin, "Bugünkü Isparta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* c. 19, İstanbul 1999, s. 200-201.

UZUNÇARşILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.797-836 , TURKEY

TÜRKİYE'DE LİSANSÜSTÜ DÜZEYDE HAZIRLANAN AĞIZ TEZLERİ VE AKADEMİK AĞIZ ARAŞTIRMALARINDAKİ HALK ANLATILARI BİBLİYOGRAFYASI

Özkan DAŞDEMİR[*]

ÖZET

Bibliyografik çalışmalar bilimsel araştırmalar açısından son derece önemlidir. Günümüzde önemi daha da artan bu tür çalışmaların bilimsel araştırmalarda zaman ve enerji kaybını önlediği ve istatistiksel çalışmaları kolaylaştırdığı görülmektedir. Yapılan bu çalışma, halk bilimi araştırmalarında ilgililerine sözü edilen kolaylıkları sağlamak amacını taşımaktadır. Çalışma, Türk üniversitelerinde lisansüstü düzeyde hazırlanan ağız tezleri ve akademik ağız araştırmalarındaki halk anlatılarının bibliyografyasını içermektedir. Bu bağlamda 1036 halk anlatısı tespit edilmiştir. Türkiye ve Türk Dünyası'nın değişik bölgelerine ait ağızlardan derlenen bu anlatılar -birçoğu her ne kadar usta malı anlatmalar olmasa da- halk bilimi araştırmacılarının başvuracağı kaynaklar arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Bibliyografya, halk anlatısı, ağız tezi, halk bilimi, derleme.

THE BIBLIOGRAPHY OF FOLK NARRATIVES IN DIALECT THESES WRITTEN IN POSTGRADUATE DEGREE AND IN ACADEMİC DIALECT STUDIES

ABSTRACT

Bibliographic studies are of great importance in terms of scientific studies. Today, it is seen that these studies, of which importance increases, not only prevent the waste of time and energy in scientific studies but also make statistical studies easier. In our study, it is aimed to help those who are interested in folkloric studies. Our study includes the bibliography of folk narratives in dialect theses written in postgraduate degree and academic dialect studies in Turkish universities. In this sense 1036 folk narratives have been determined. These narratives –even if some are not professional- which are collected from different dialects of Turkey and Turkish World, are among the sources that researches can use.

Key Words: Bibliography, folk narrative, dialect thesis, folklore, collected works.

[*] ArĢ Gör., Erzincan Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozkandasdemir@hotmail.com

Ağız araştırmaları, Türk dilinin yüzyıllardır yazı dilinden ayrı olarak, sözlü kaynaklarda, yani halk ağızlarında süregelen dil değerlerini bilimsel ölçülerle ortaya koyma amacına dayanan çalışmalardır.[1] Dilbilimcilerin yaptığı bu çalışmalarda -tıpkı folklor çalışmalarında olduğu gibi- araştırma sahasına ait birçok folklorik unsur gün ışığına çıkarılmaktadır. *Görülüyor ki, folklor çalışmaları da, ağız çalışmaları da bir ulusun sözlü kaynaklarda saklı kültür varlıklarını ortaya koyma amacı gütmektedir. Bu bakımdan her ikisi de ortak bir yönde yol almaktadır.*[2] Ayrı birer bilim dalı olarak temsil edilen folklor ve ağız çalışmaları ayrı ayrı yollardan yürüyerek Türk kültürüne hizmet bakımından ileride nasıl ortak bir amaç noktasında birleşiyorlarsa, dayandıkları malzeme kaynaklarının ortaklığı bakımından başlangıç noktasında da birleşmektedirler. Nitekim her iki kol da çalışmalarını sözlü kaynaklara dayandırmakta ve malzemesini halktan derlemektedir.[3] Ağız araştırmalarında derleme çalışmaları dil biliminin ilkeleri çerçevesinde ele alındığından bu derlemelerin halk biliminin derleme ilkeleriyle bire bir aynı olması beklenmemelidir. Dolayısıyla derlemenin amacına uygun olarak birtakım farklılıklar kaçınılmaz olacaktır. Herhangi bir ağız çalışmasında masalın usta bir masal anasından, halk hikâyesinin saz şairinden derlenmiş olması gerekmemektedir. Burada derlenen metnin filolojik özellikleri dilbilimci için öncelikli önem taşımaktadır. Ancak birçoğu usta malı olmasa da bu çalışmalarda çok zengin bir halk anlatısı dağarcığı bulunmaktadır.

Linda Degh'e göre, *halk anlatısı nesir şeklindeki sözlü edebiyatın tüm çeşitlerini kapsar*.[4] Degh, halk anlatısı grubuna masal, efsane, destan gibi türlerin yanında gerçek hayat hikâyeleri karşılığını verdiği memoratlar ve basit günlük hikâyeleri de dâhil eder. Bu çalışmada Degh'in tasnifinde halk anlatısı olarak verdiği memorat ve günlük hikâyelere yer verilmemiştir. Bunun başlıca nedeni, söz konusu tezlerde bu bağlamda oldukça fazla ve karmaşık metinlerin varlığıdır. Bu bağlam belki başlı başına bir çalışmanın konusu olabilir.

Zeynep Korkmaz, memleketimizde folklor ve ağız çalışmaları arasında derleme görevinin yürütülmesi bakımından bir yakınlık ve işbirliği kurulamadığına vurgu yaparak; bu hususta çeşitli önerilerde bulunur. Korkmaz, ağız çalışmaları için derlenmiş olan malzemenin, folklor çalışmalarının en büyük yardımcısı ve en iyi kaynağı olduğunu savunur.[5] Bu çalışma, böyle bir düşünceyle hazırlanmıştır. Bu bağlamda 130 lisansüstü ağız tezi ve 22 kitap taranarak; toplam 113 çalışmada 1036 halk anlatısı tespit edilmiştir. Tür ve metin adları yazarın takdirine uygun olarak aynen alınmış, bazı durumlarda parantez içinde bilgilendirme yapılmıştır. Özellikle yakın dönemde hazırlanan bazı lisansüstü tezlerin, araştırmacıların isteği üzerine erişime kapatılmış olması gibi nedenlerden ötürü bütün çalışmalar taranamamıştır. Halkbilimi araştırmalarında ilgililerine kolaylık olması amacıyla hazırlanan bu çalışmaya, araştırmacılar tarafından eklemeler yapılmak suretiyle ağız araştırmalarında ortaya çıkarılan zengin folklor malzemesinin bütünüyle listelenmesi sağlanacaktır. Bu çalışma ağız araştırmalarındaki halk anlatılarıyla sınırlandırılmıştır. Folklorun ilgi alanına giren diğer konularla ilgili çalışmalar yapılırsa çok daha zengin bir malzeme araştırmacıların dikkatine sunulabilecektir.

[1] Zeynep Korkmaz, "Ağız Araştırmaları ve Folklor", 1. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1974, s. 126.
[2] Zeynep Korkmaz, agt, s. 128.
[3] Zeynep Korkmaz, agt, s. 128-129.
[4] Linda Degh, "Halk Anlatısı", Çev. Zerrin Karagülle, Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1, Haz. M. Öcal Oğuz vd., Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2006, s. 209.
[5] Bk. Zeynep Korkmaz, agt, s. 130-131.

Halk Anlatıları Listesi:

A.Yüksek Lisans Tezleri:

A.1. İlker, Ayşe, Türkmen Şivesi Ersari Urugu Ulu Depe Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1984.

A.1.1. Hz. Âdem ve Hz. Havva ile İlgili Rivayetler: 75- 77

A.1.2. Nasreddin Hoca Fıkraları: 100

A.1.3. Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın Cennetten Çıkarılmaları: 106- 108.

A.2. Gece, K. Mehmet, Azeri Şivesi- Güney Azerbaycan Ağızlarından Serap Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1985.

A.2.1. Masallar (Kuyruğu Buzda Kalan Çinek, Ekinci, Ciddan: 103- 106.

A.3. Kale, Nevzat, Kazak Türkçesi- Afgan Kazaklarının Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1985.

A.3.1. Peygamberimiz Zamanından Dinî Bir Hikâye: 7- 11.

A.3.2. Kazaklardaki Bir Hikâyenin Manzum Olarak Anlatılışı: 13- 15.

A.3.3. Konuz BüykeşDiye Bilinen Bir Hikâye: 16- 20.

A.3.4. İbrahim Ethem Adındaki Birinin Hikâyesi: 24- 29.

A.3.5. Keloğlan'ın Aşık Hikâyesi: 30- 34.

A.3.6. Ahmet Serdar Paççа Türkmen'in Hikâyesi: 35- 43.

A.3.7. Köroğlu Hikâyesi: 44- 50.

A.3.8. Hoca-yı Maşraf'ın Hikâyesi: 66- 71.

A.3.9. Gazi İbrahim Diye Bilinen Bir Hikâye: 74- 78.

A.3.10. Peygamberimiz Zamanından Bir Kıssa: 79.

A.3.11. Kırkbır Tazının Masalı: 80- 82.

A.4. Özkan, Fatma, Osmaniye Tatar Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1985.

A.4.1. Bir Masal (Üvey Ana ile Kız): 102- 103.

A.4.2. Bir Efsane (Masal: Sak ile Suk): 131- 132.

A.4.3. Bir Masal (Üç Kardeş) 158- 161.

A.4.4. Bir Kıssa (Kadı ile Fakir Adam): 170- 171.

A.4.5. Bir Masal: 171- 172.

A.5. Yüksel, Zühal, Polatlı Kerç ve Çongar Tatar Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1985.

A.5.1. Destan- Şorabatır: 113- 121.

A.5.2. Masal- Lalemercan: 134- 136.

A.5.3. Masal- Nargamış 136- 140.

A.6. Kiremit, Mehmet, Yapraklı İlçesi (Çankırı) Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1986.

A.6.1. Arzu ile Kamber Hikâyesinden: 57- 68.

A.6.2. Hikâye: 71- 72.

A.6.3. Zinnari Nori Hikâyesinden: 126- 130.

A.7. Yağcı, İlyas, Devrek Vadisi Ağzı Ses ve Şekil Bilgisi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1986.

A.7.1. Masal Parçası (Hızır): 140.

A.7.2. Bir Menkıbe (Bayezid-i Bestami): 202- 205.

A.7.3. Masallar (İki Kız KardeĢ,Deve Karısı): 235.

A.8. Paçacıoğlu, Burhan, Sivas İlbeyli Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1987.

A.8.1. Bir Masal (Üç KardeĢ) 160- 166.

A.8.2. Bir Masal (PadiĢahın Oğlu): 167- 169.

A.8.3. Bir Hikâye (Ahmet ile Necip): 170- 173.

A.8.4. Bir Hikâye (Masal: Üç Fakir): 174- 175.

A.8.5. Ġncili ÇavuĢ:176- 177.

A.8.6. Bir Hikâye (Masal: Kör Adam ile Karı- Koca): 178- 181.

A.8.7. Bir Masal (Gül Ağacı): 183- 185.

A.8.8. Bir Masal (Balıkçı Oğlu ile PadiĢah Kızı): 186- 190.

A.8.9. Bir Hikâye (Masal: Yuvayı Kim Yapar): 191- 194.

A.8.10. Bir Masal (Yedi KardeĢ,Bir Bacı): 204- 207.

A.8.11. Bir Masal (Üç KardeĢ) 209- 215

A.8.12. Bir Hikâye (Masal: Heç Heç): 216- 218.

A.8.13. Bir Masal Parçası (Ġlla Analık): 223.

A.8.14. Bir Masal (Şehzade ile Kız): 224- 225.

A.9. Avcı, Yusuf, Amasya Aydınca Ağzı, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 1988.

A.9.1. Hazret-i Ali'den Hikâyeler: 197- 213.

A.9.2. Hacı BektaĢı Veli'nin Anadolu'ya GeliĢi: 216- 224.

A.9.3. ÇeĢitli Hikâyeler a) (Masal: Hırsız): 231- 234. b) (Masal: Tilki ile Kurt): 235.

A.9.4. Bazı Hikâyeler a) (Çerkezler Hakkında): 236. b) (Gürcüler Hakkında): 237- 238.

A.9.5. ÇeĢitli Hikâyeler: a) (PadiĢahın Kızı ile Goçoğlu): 265- 271. b) (Köroğlu): 272- 273. c) (Masal): 274- 275.

A.9.6. Hikâye (Masal: Hilekâr Dükkâncı): 276- 277.

A.9.7. Yuh Baba: 278.

A.9.8. Hikâye (Üncili Çavuş): 279- 283.

A.9.9. (Hısımcılığın Menşei): 284.

A.9.10. Hazret-i Hüseyin'den Hikâye: 286- 290.

A.9.11. Ruhların Yaratılışı: 292- 293.

A.9.12. Şeyh Sadi Baba'nın Kerametleri: 294- 298.

A.10. Küçüker, Paki, Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağızları, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1988.

A.10.1. İbrahim Ethem Hikâyesi: 133- 141.

A.10.2. Pehlüldana Hikâyesi: 145- 147.

A.10.3. Nasrettin Hoca Hikâyesi: 147- 150.

A.10.4. Hikâye (Masal: Padişahın Kızı): 153- 156.

A.10.5. Üncili Çavuş Hikâyesi: 156- 158.

A.10.6. (Masal: Kuzu ile Kurt): 189- 190.

A.10.7. Âşık Garip Hikâyesi: 191- 193.

A.10.8. Üncili Çavuş Fıkrası: 199- 200.

A.10.9. Masal (Üç Kız Kardeş): 200- 203.

A.10.10. Çoban Karısı Masalı: 203- 205.

A.10.11. Masal (Oduncu ile Karısı): 206- 209.

A.10.12. Sabır Taşı Masalı: 211- 213.

A.10.13. Masal (Padişahın Üç Kızı): 216- 219.

A.11. Kalay, Emin, Edirne İli Havsa İlçesi ve Köyleri Ağızları, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 1990.

A.11.1. Masal (Üç Kız Kardeş): 57- 60.

A.11.2. Masal- Keloğlan: 61- 64.

A.12. Şanlı, Cevdet, Kırklareli İli Merkez İlçe Köyleri Ağızları, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 1990.

A.12.1. Masal- Oca: 113- 114.

A.12.2. Masal- Kurt Kuzu: 114- 115.

A.13. Doğan, İbrahim, Bünyan ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991.

A.13.1. Masal- Aslanlı: 120- 123.

A.14. Pilancı, Hülya, Eskişehir ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991.

A.14.1. Masal (Üç Kız Kardeş): 133- 135.

A.14.2. Masal (Adamın Keçisi): 136.

A.14.3. Masal (Kadın ile Kocası): 137- 138.

A.14.4. Masal (PadiĞahın Oğlu): 139- 144.

A.14.5. Masal (Sihirli Kabak): 145.

A.14.6. Masal (Üç KardeĞ): 146- 147.

A.14.7. Masal (Halilcik ile Fatmacık): 147- 151.

A.14.8. Masal (Kadın ile Kocası): 152- 153.

A.15. Koraş, Hikmet, Karaman ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992.

A.15.1. Masal (Keloğlan): 186- 187.

A.15.2. Masal (PadiĞahla Keloğlan): 188- 194.

A.15.3. Masal (Üç Kız): 217- 219.

A.16. Ekinci, Mustafa, Yeşilhisar ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

A.16.1. Masal- Kara Köse: 101- 102.

A.16.2. Masal- PadiĞahın Oğlu: 103- 104.

A.16.3. Masal- Dalyan Yusuf: 108- 109.

A.16.4. Hikâye- ÂĞık Garip: 110- 124.

A.17. Elgün, Abdullah, Akkışla ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

A.17.1. Hikâye- Değirmenci Hikâyesi: 161- 163.

A.17.2. Hikâye (Masal: Keloğlan): 178- 179.

A.17.3. Garacaka (Hikâye): 197- 201.

A.17.4. Gozanoğlu (Hikâye): 202- 203.

A.17.5. Avcı Ahmet (Masal): 207- 208.

A.18. Gül, Rıza, Kilis Merkez ve Köyleri Ağızları, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 1993.

A.18.1. Halk Hikâyesi (Elbeyoğlu): 32- 33.

A.18.2. Dinî Hikâyeler: 34- 36.

A.18.3. Halk Hikâyesi: 39- 45.

A.18.4. ğahin Bey Hikâyesi: 46- 51.

A.19. İleri, Canan, Eskişehir Türkmen Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

A.19.1. Halk Hikâyesi- Hamamcı ile DerviĞ(Masal): 481- 483.

A.19.2. Halk Hikâyesi- Gömleksiz Çoban (Masal): 483- 484.

A.19.3. Destan- Ba Börek ile Ak Gavak Gızı: 485- 498.

A.19.4. Efsane- Veysel'le Develeri: 499- 501.

A.19.5. Efsane- Âdem ile Havva'nın Cennetten Kovulması: 502.

A.19.6. Masal- Çöpçatan: 503- 505.

A.20. Yeşilöz, Zafer, Nevşehir İli Ürgüp ve Avanos Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

A.20.1. Ġncili ÇavuĢ:107.

A.20.2. Masal (Üç KardeĢ) 108- 109.

A.20.3. Masal (Üç Bacı): 170- 173.

A.21. Kırlı, Ali, Ula ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.

A.21.1. Dinî Hikâyeler (Hazret-i Ġbrahim ile Nemrut): 81- 82.

A.21.2. Masal (Üvey Ana): 88.

A.21.3. Hikâye (Masal: Adam ile Karısı): 89.

A.21.4. Dinî Hikâye: 102- 104.

A.21.5. Masal (Üvey Ana): 107- 109.

A.22. Özkan, İbrahim Ethem, Ardanuç ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.

A.22.1. ġah Yusuf: 61- 65.

A.22.2. Tahir ile Zöhre: 68- 69.

A.22.3. Pamuk Peri (Masal): 73- 75.

A.22.4. Demir Kurt (Masal): 76- 77.

A.22.5. Bey Böyrek: 78- 86.

A.22.6. Kuru Kafa (Masal): 87- 89.

A.22.7. Gül Sinem (Masal): 90- 92.

A.23. Tekin, Feridun, Kaman ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.

A.23.1. Masal: 137- 139.

A.23.2. Eli Bebekli Efsanesi: 146.

A.23.3. Masal: 150- 152.

A.23.4. Masal: 152- 155.

A.23.5. Menkıbe- Üç DerviĢ 162.

A.23.6. Efsane- Hz. Musa ile Ögili: 168.

A.23.7. Hıdırellez Efsanesi: 168- 171.

A.23.8. Arzu ile Kamber Masalı: 176- 180.

A.23.9. Bamsı Beyrek Hikâyesi: 184- 190.

A.23.10. Masal- MuÇmula: 191- 196.

A.24. Demirezen, Ünal, Yozgat İli Kadışehri ve Yöresi Türkmen Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.

A.24.1. Hikâye- MelikÇah Hikâyesi: 106- 131.

A.24.2. Hikâye- Ba Börek Hikâyesi: 138- 182.

A.25. Derin, İsmail, Acıpayam ve Çameli (Denizli) İlçeleri Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.

A.25.1. Fıkra (Üç Deli): 173.

A.26. Akçataş, Ahmet, Çay Yörük Ağzı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon 1996.

A.26.1. Efsane (Gelin Kayası): 172- 173.

A.27. Balcı, İbrahim, Kars Yerli Ağzında Cümle ve Cümle Yapıları, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.

A.27.1. Bir Masal- Akıl ile Devlet: 175- 177.

A.27.2. Hazret-i Ömer ile NûÇirevan: 184.

A.27.3. Hazret-i Ömer ile NûÇirevan: 185.

A.27.4. Bir Masal (Ekmekçinin Oğlu): 190- 191.

A.27.5. Bir Masal (Üç KardeÇ): 192- 194.

A.27.6. Bir Masal: 201- 207.

A.27.7. Bir Masal (Gara Beğ): 210- 211.

A.28. Göker, Osman, Bolvadin'deki Türkmen- Karabağ Köylerinin Ağzı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon 1996.

A.28.1. Masal (Üç Fakir Kız ile Üç Zengin Oğlan): 107- 113.

A.28.2. Masal (PadiÇahın Üç Oğlu): 113- 119.

A.28.3. Sart ile Solon Hikâyesi: 120- 123.

A.29. Eleren, Yüksel, Şuhut Ağzı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon 1997.

A.29.1. Evliya Hikâyeleri: 131- 132.

A.30. İbrahim, Nazim, Vrapçişte ve Çevresi Türk Ağzı (Makedonya), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.

A.30.1. Masal (Üç KardeÇ): 114- 117.

A.30.2. Masal (Nasreddin Hoca Fıkrası): 117- 118.

A.30.3. Masal (Üç KardeÇ): 123- 125.

A.30.4. Masal: 125- 127.

A.30.5. Masal (Yiğit İbrahim): 127- 129.

A.30.6. Masal: 130- 131.

A.30.7. Masal (Nasreddin Hoca Fıkrası): 131- 132.

A.30.8. Masal (Fukaralık Maskaralık): 167- 168.

A.30.9. Masal (Fatime ile Tahir): 182- 186.

A.30.10. Masal (Üç KardeĞ) 187- 189.

A.30.11. Masal (Nasreddin Hoca Fıkrası): 190.

A.30.12. Masal (Nasreddin Hoca Fıkrası): 190-191.

A.30.13. Masal: 195.

A.30.14. Masal (Yılan ile Serçe): 200.

A.30.15. Masal: 201- 205.

A.30.16. Masal (Üç KardeĞ) 205- 207.

A.30.17. Masal (Üç Bacı): 207- 209.

A.31. Karaman, Sevgi, Çiçekdağı ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.

A.31.1. Üç KardeĞMasalı: 102- 103.

A.31.2. Peri PadiĞahın Kızıyla Bey Oğlu: 104- 105.

A.31.3. Zahide Türküsünün Hikâyesi: 109.

A.31.4. Cin- Peri Hikâyeleri: 112- 113.

A.32. Cengiz, Murat, Saimbeyli (Adana) Ağızları, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1998.

A.32.1. Battal Gazi: 131.

A.32.2. Horoz ile Tilki Masalı (Fıkra): 180

A.32.3. Bir Fıkra: 181.

A.33. Kılıçer, İsmail, Yozgat ve Yöresi Ağızları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1998.

A.33.1. Masal (Üç KardeĞ) 127- 128.

A.33.2. Masal (AtmıĞAkıllı YetmiĞFikirli): 135- 137.

A.33.3. Masal (Üç KardeĞ) 171- 175.

A.33.4. Masal (Hasta Kız): 175- 179.

A.33.5. Masal (Gülten Pehlivan): 201- 204.

A.34. Oyar, Ahmet, Salihli İlçesi ve Köyleri Ağızlarından Derlemeler, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 1998.

A.34.1. Fatih'le Papaz: 64- 66.

A.34.2. Nasrettin Hoca ile Timurlenk: 67- 69.

A.34.3. Aksi Kadın: 70- 72.

A.34.4. Adsız Bey ile Hint PadiÇahının Kızı: 137- 139.

A.35. Baydar, Arzu Sema Ertane, Eskişehir ve Yöresi Kırım Tatar Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

A.35.1. Fıkra: 286.

A.35.2. Fıkra: 299.

A.35.3. Fıkralar: 312.

A.35.4. Hikâye (Kurt Ali): 365- 371.

A.35.5. Fıkra: 376.

A.35.6. Masal (BaÇsız TavÇan): 387.

A.36. Ergül, Çiğdem, Gesi Yöresi Ağız Araştırması, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999.

A.36.1. Masal (Üç Güzeller): 175- 178.

A.36.2. Halk Fıkraları: 179- 184.

A.36.3. Gesi Bağları Türküsünün Hikâyesi: 195- 205.

A.37. Gedizli, Mehmet, Kavaklıdere ve Yöresi Ağzı, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 1999.

A.37.1. Masal (Üç KardeÇ) 57- 58.

A.37.2. Masal: 60- 62.

A.37.3. ÂÇık Garib Hikâyesi: 107- 113.

A.38. Batkan, Narin Ağa, Kıbrıs Baf ve Limasol Türk Göçmenlerinin Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

A.38.1. Bir Peygamber Hikâyesi (Hz. Yusuf): 450- 452.

A.39. Özden, Muharrem, Bilecik İli Söğüt İlçesi ve Köyleri Ağız Araştırması, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2000.

A.39.1. Masal (Kocası Ölen Sıçan): 81- 82.

A.39.2. Masal (Çobanın Oğlu): 84- 86.

A.39.3. Efsane (Alkızı ÇınanıÇı): 87.

A.39.4. Masal (Üç Kız KardeÇi) 88- 91.

A.39.5. Masal (Keçi Kız): 93- 94.

A.39.6. Masal (Üki KardeÇ): 95- 98.

A.39.7. Masal (PadiÇahın Üç Oğlu): 99- 103.

A.39.8. Masal (Gelin ile Kocası): 104- 106.

A.39.9. Masal (Üki KardeÇ): 107- 111.

A.39.10. Masal (Vezirin Oğlu Cefa, PadiÇahın Oğlu Sefa): 112- 114.

A.39.11. Masal (Beyoğlu ile Kız): 115- 119.

A.40. Polat, Fadime, Şavşat ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.

A.40.1. Kosayla Keloğlan Masali: 108- 109.

A.40.2. Kereminan Aslı: 116- 121.

A.40.3. Ceylaninan Bacısi: 122- 124.

A.41. Doğan, Şaban, Sivas Merkez İlçe ve Köyleri Ağızları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2001.

A.41.1. Hikâye (Köroğlu): 120- 132.

A.41.2. Masal (Edi ile Bidi): 210- 211.

A.41.3. Masal (Üç Hıyar Gızı): 211- 215.

A.42.Erdem, Mehmet Dursun, Asarcık Ağzı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2001.

A.42.1. PadiÇah Kızı ile Ayı Oğlu (Masal): 129- 136.

A.43. Ersoy, Necan Asım, Fethiye Ağzı, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2001.

A.43.1. Masal (Hayır Olsun): 52- 54.

A.43.2. Masal (Hâkimin Karısı): 80- 81.

A.43.3. Masal (Tilki ile Çiftçi): 81- 82.

A.43.4. Masal (Ayı ile Tilki): 82- 83.

A.43.5. Masal (Mından Ovasının Adı Hakkında Efsane): 102.

A.44. Karadağ, Sibel, Dalaman Ağzı, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2001.

A.44.1. Gelin UÇulu Gayası Efsanesi ve Antep: 96- 97.

A.44.2. Haram Elma (Masal): 114- 115.

A.44.3. Amet ÇavıÇ(Fıkra): 121.

A.44.4. Ânın Olu (Fıkra): 121.

A.45. Kılıç, Mine, Kahramanmaraş Merkez Ağzı, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2001.

A.45.1. (Masal- Gülbahri): 82- 83.

A.46. Öründü, Suat, Trabzon ve Yöresi Ağızları, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2001.

A.46.1. Efsane (Sincan Kayası): 104.

A.46.2. Menkıbe (Hazret-i Ali): 107.

A.46.3. Fıkra: 110.

A.46.4. Efsane (Kocacık Kayası): 114.

A.46.5. Efsane (Got Kaya): 114.

A.46.6. Efsane (Çağıl Göl): 115.

A.46.7. Efsane (Masal: Gelin- Kaynana): 115.

A.46.8. Efsane (Masal: Padişah ile Vezir): 115- 116.

A.46.9. Hikâye (Sultan Süleyman): 117- 118.

A.46.10. Fıkralar: 131- 141.

A.46.11. Masal- Nar Danesi: 142- 148.

A.46.12. Masal (Akıllı Kardeşle Deli Kardeş): 148- 149.

A.46.13. Masal (İki Kardeş): 149- 151.

A.46.14. Efsane (Taş Kesilme): 159.

A.46.15. Menkıbe- Kan Kalesi'nin Fethi: 164- 167.

A.46.16. Masal (Keloğlan): 177- 178.

A.46.17. Masal (Kavaktaki Kız): 179.

A.46.18. Masal (Koyun ile Kurt): 200.

A.46.19. Fıkralar: 203- 208.

A.46.20. Fıkra: 209.

A.46.21. Fıkra: 210.

A.46.22. Masal (Köse Kardeş): 211- 212.

A.46.23. Fıkralar: 226.

A.46.24. Hikâye (Şah İsmail): 227- 230.

A.47. Özkan, İbrahim, Sandıklı ve Yöresi Ağız Özellikleri, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon 2001.

A.47.1. Peygamber Kıssaları: 373- 378.

A.47.2. Koçgazi Dede ve Dedelerle İlgili Hikâyeler: 378- 379.

A.47.3. Sarı Dede ve Sarı Kız Hikâyesi: 400- 401.

A.47.4. Bir Ağıt ve Hikâyesi: 467- 468.

A.48. Öztürk, İlhan, Adilcevaz Ağzı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2001.

A.48.1. (Masal- Padişahın Üç Kızı): 127- 132.

A.48.2. (Masal- Çoban ile Karısı): 133- 136.

A.48.3. (Masal- Şehzade ile Peri Kızı): 137- 143.

A.49. Deliceoğlu, Fatma, Gesi, Ağırnas, Mimarsinan ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2002.

A.49.1. (Avcı ile Beyi Masalı): 109- 110.

A.49.2. (Keloğlan ile Köroğlu): 111- 114.

A.49.3. Masal: 128- 130.

A.49.4. Masal (Dülber Hanım ile Arap Gızı): 145- 149.

A.49.5. (Tüccarın BaÇına Gelenler): 150- 151.

A.49.6. (Hagele): 151.

A.49.7. Masal: 181- 184.

A.49.8. Ağırnas'a Ait Masal: 190- 192.

A.49.9. Masal: 213- 216.

A.49.10. (Masal): 230.

A.49.11. Masal (PadiÇah'ın Üç Kızı): 231- 232.

A.49.12. (Masal- Üç Fakir Bacı): 238- 245.

A.50. Dobur, Battal, Kadirli Ağzı, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

A.50.1. Halk Hikâyesi- Esmehan: 69- 105.

A.50.2. Masal- Hörkeven BaÇlı Kız: 106- 107.

A.50.3. Çobanla PadiÇah: 112.

A.50.4. Gırk GardaÇlar: 114- 116.

A.50.5. Atla Gurt: 117.

A.50.6. Dana, Goyun, Geçi: 118.

A.50.7. Köroğlu: 120- 132.

A.50.8. Gıssadan Hisse: 133- 136.

A.50.9. Üç Alma Masalı: 173- 175.

A.50.10. Emberolu Hikâyesi: 223- 226.

A.51. Türedi, Kerim, Karaman İli Sarıveliler ve Başyayla İlçeleri Ağzı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2002.

A.51.1. ÂÇık Garip Hikâyesi: 61- 63.

A.51.2. Kaplumbağa, Tilki, Bokböceğinin ArkadaÇlığı Masalı: 67.

A.51.3. Deli Oğlan ile Uslu Oğlan Masalı: 67- 68.

A.51.4. Tilki ve TavÇan Masalı: 68- 69.

A.51.5. Kedi, Köpek, EÇek, Horozun ArkadaÇlığı Masalı: 69.

A.51.6. Ayı ile Kız Masalı: 69- 70.

A.51.7. Deli Oğlan ile PadiÇah Kızı Masalı: 76- 79.

A.51.8. Yunan Kralının Türk Kızını Kaçırması Masalı: 79- 80.

A.51.9. Deli Oğlan Masalı: 80- 81.

A.51.10. Efsane: 83.

A.51.11. Telli Senem ile Sürmeli Bey Hikâyesi: 87- 89.

A.51.12. Gâvur Kızı ile Bir Erkeğin AĞkıHikâyesi: 90.

A.51.13. ÂŞık Garip ile Gülizar'ın AŞk Hikâyesi: 90- 92.

A.51.14. Bir Oğlan ile Kızın AĞkıHikâyesi: 92- 93.

A.51.15. ÂŞık Kerem Hikâyesi ve şiirler: 135- 137.

A.52. Çolakoğlu, Bülent Kahraman, Trabzon Ağzı, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde 2003.

A.52.1. Masal (Üvey Ana ile Üç KardeŞ) 169- 172.

A.53. Demiray, Erdinç, Kepsut İlçesi ve Yöresi Ağızları, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde 2003.

A.53.1. Köroğlu Hikâyesinden Bir Parça: 219- 224.

A.54. Gönen, Mehmet Emin, Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2003.

A.54.1. Masal (Söylemez Hanım): 132-138.

A.54.2. Hikâye (Masal: Hacı Leylek): 138- 139.

A.54.3. Hikâye (Kıssadan Hisse: Sabır): 139- 140.

A.54.4. Fıkra: 140- 141.

A.54.5. Masal (Vezirin Kızları): 152- 153.

A.54.6. Hikâye (Musa Peygamber ile Genç): 164- 165.

A.54.7. Avcı Fıkraları: 193- 194.

A.54.8. Efsane (Ahlat Adı Hakkında): 256.

A.55. Pekacar, Tevfik, Suluova Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003.

A.55.1. Hazret-i Yusuf Kıssası: 117- 121.

A.55.2. Miraç Hadisesi: 123- 125.

A.56. Yavuz, Serdar, Karakeçili Ağzı (Kırıkkkale), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2003.

A.56.1. Üç KardeŞMasalı: 94- 98.

A.56.2. Masal: 105- 106.

A.56.3. ÂŞık Uzun Hikâyesi: 112- 113.

A.56.4. ÇiŞin Halit'in Hikâyesi: 116- 118.

A.56.5. Kaçak Osman'ın Hikâyesi: 119- 120.

A.56.6. Kör Fazlı Hikâyesi: 121.

A.56.7. Ahrazın Hikâyesi: 147.

A.56.8. Cehennemden Gelen Adam: 148.

A.56.9. Asger Kaçağının Masalı: 163.

A.56.10. Tatar Fıkrası: 164- 165.

A.56.11. ÇeÇngelgir Köprüsü Efsanesi: 166- 167.

A.56.12. Nasrettin Hoca Fıkrası: 167- 168.

A.56.13. Tavalı Kaya Efsanesi: 169- 170.

A.56.14. Hamamcı Hikâyesi: 174- 175.

A.56.15. Allı Gelin Efsanesi: 189.

A.56.16. Üç Mehmet Masalı: 196- 198.

A.56.17. PadiÇahın Hastalığının Masalı: 198- 199.

A.56.18. Keloğlan'ın Hikâyesi ve Evlenmesi: 201.

A.57. Altındiş, Deniz, Kayseri İli Gömürgen Kasabası Ağzı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2004.

A.57.1. Hikâye (Masal- Üç Bacı): 67- 71.

A.57.2. Masal (Mesdan ÇavuÇ): 104- 105.

A.58. Ateş, Özlem, Paşadağı Bölgesi Nogay Ağzı, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

A.58.1. Hikâye: 72- 73.

A.58.2. Hikâye (Tatarların İslamiyet'i Kabulü ve Hazret-i Osman'ın Topluluğa Tatar İsmini Vermesi): 81.

A.59. Balyemez, Sedat, Akara Evren İlçesi Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

A.59.1. Bir Hikâye (Masal: Gençlikte mi, Kocalıkta mı): 137- 143.

A.59.2. Bir Hikâye (Masal: Üç Liraya Üç Akıl): 217- 219.

A.60. Guvci, Keziban, Kayseri- İncesu İlçesi Subaşı Köyü Ağzı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2004.

A.60.1. Masal (İki PadiÇah): 87- 88.

A.61.Kaya, Fatih, Balâ İlçesi Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

A.61.1. Gelincik Tepesi'nin Hikâyesi (Efsane): 187- 188.

A.62. Yıldırım, Zafer, Niğde İli İçmeli Kasabası Ağzı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2004.

A.62.1. Masal (Hüsnüzar): 96- 100.

A.62.2. Masal (Dev Kız): 137- 139.

A.62.3. Masal (Yedi KardeÇ): 151- 153.

A.63. Atmaca, Emine, Korkuteli ve Yöresi Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

A.63.1. Masal: 315- 317.

A.63.2. Masal (Üç Kardeş): 392- 394.

A.63.3. Bir Masal (Arap Kızı): 394- 395.

A.63.4. Masal: 396- 397.

A.63.5. Masallar: 421- 424.

A.63.6. Masallar: 431- 433.

A.63.7. Fıkralar: 453- 456.

A.64. İlaslan, Özlem, Adana İli Yüreğir ve Yöresi Göçmen Ağzı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.

A.64.1. Masal- Tın Tın Kabacım: 87.

A.64.2. Masal- Feslancı Kızı: 88.

A.64.3. Masal- Çıplak Adam: 89.

A.64.4. Masal- Bazlanbaç: 90.

A.64.5. Masal- Kız Kaçıran Şitan: 91.

A.64.6. Masal (Şehzade ile Kız): 127- 129.

A.65. Tunuslu, Erdinç, Kosova- Piriştine Türk Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

A.65.1. Masal- Padişah Kızı: 276- 279.

A.65.2. Masal- Kadın Şerri: 283- 284.

A.65.3. Masal- Cahil Kadın: 303- 304.

A.65.4. Masal- Tavuk Meraklısı Kadın: 304- 305.

A.65.5. Masal- Hüsnü Yusuf: 305- 307.

A.65.6. Fıkra: 346.

A.65.7. Fıkralar: 369- 370.

A.65.8. Veysel Karanî Hakkında: 393- 394.

A.66. Dinar, Talat, Başmakçı ve Dazkırı Ağzı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar 2006.

A.66.1. Masal (Fakir Adam'ın Karısı): 231- 232.

A.66.2. Masal (Ağustos Böceği): 292.

A.67. Gökçur, Engin, Van ve Merkez Köyleri Ağızları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006.

A.67.1. Bir Masal (Şehzade ile Çoban Kızı): 187- 190.

A.67.2. Bir Hikâye: 224.

A.67.3. Masal (Yahudi): 240.

A.67.4. Masal (Üç Kocaya Birden Verilen Kız): 240- 241.

A.67.5. Bir Masal (Çin Padişahının Oğlu): 247- 254.

A.67.6. Türküler ve Hikâyeleri: 255- 256.

A.67.7. Üç Masal (Yumurtadan Çıkan Huri Kızı, Şehzade ile Huri Kızı): 285- 289.

A.67.8. Bir Hikâye (Masal- Padişahın Kızı): 290- 291.

A.67.9. Bir Hikâye (Masal- Yılan Bey): 307- 312.

A.67.10. Bir Masal (Tembel Adam): 392- 393.

A.67.11. Bir Masal (Avcı Ahmet): 406- 410.

A.68. İlaslan, Ümit, Yozgat- Çandır Ağzı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.

A.68.1. Masal- Dağ Bebek: 99- 101.

A.68.2. Masal (Sabır Dağı'nan Sabır Pıçağı): 110.

A.68.3. Masal- Üç Memet: 114- 115.

A.68.4. Masal: 116.

A.68.5. Masal- Altın Gız: 129- 130.

A.69. Kandemir, Serpil, Manyas Türkmen Ağzı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2006.

A.69.1. Masal- Ayı ile Tilki: 140- 141.

A.69.2. Tilki Paçası Masalı: 142- 143.

A.69.3. Tın Tın Gabacık Masalı: 166- 167.

A.69.4. Guru Kafa Masalı: 167- 169.

A.69.5. On İki Gardaş:184- 187.

A.70. Taş, Pınar, Şarkışla ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.

A.70.1. Türkü ve Hikâyesi (Samanlıktan Çıkardılar): 105- 106.

A.70.2. Türkü ve Hikâyesi (Celal Oğlan): 107.

A.70.3. Masal (Tembel Mehmet): 108.

A.70.4. Masal (Üç Kardeş) 109- 110.

A.70.5. Masal (Padişah ile Vezir): 113- 114.

A.70.6. Masal (Sığırcının Kızı): 115- 116.

A.70.7. Masal (Üç Kardeş) 119.

A.71. Ümüt, Âdem, Yozgat Sorgun İlçesi Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

A.71.1. Masal (Hamal ile Geçimsiz Karısı): 108- 114.

A.71.2. Hikâye (Masal: Dünyanın Ahvali): 140- 143.

A.71.3. Hikâye (Masal: Üç Arkadaş) 144- 145.

A.71.4. Şah İsmail Hikâyesi: 147- 151.

A.71.5. Ba Börek Hikâyesi: 155- 167.

A.71.6. Hikâye: 176- 178.

A.71.7. Ba Börek Hikâyesi: 196- 209.

A.71.8. Hikâye (Şehzade ile Gülizar): 212- 217.

A.72. Bülbül, Gülfiye, Balıkesir Bigadiç Ağzı, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir 2007.

A.72.1. Masal (Bir Evin Bir Kızı): 191- 192.

A.72.2. Masal (TavĢan ve Yavruları): 192- 193.

A.72.3. Hikâye (Masal: Çocuğu Emziren Geyik): 196.

A.72.4. Masal (Sihirli Yüzük): 196- 198.

A.72.5. Masal (ÂĢık Garip): 229- 231.

A.72.6. Masal: 232.

A.72.7. Masal (Şahsinem): 233.

A.72.8. Masal (Dünya Güzeli): 233- 236.

A.72.9. Hikâye (Kabak ve Ayranın MenĢei Hakkında): 236.

A.72.10. Masal (Üç KardeĢ): 265.

A.72.11. Masal (Üç KardeĢ): 266- 269.

A.72.12. Hikâye (Masal: Kadın ile Kocası): 271- 272.

A.72.13. ÂĢık Garip: 288- 289.

A.72.14. Barak Baba: 329- 333.

A.72.15. Masal (ÜĢ Kız KardeĢ): 335- 336.

A.73. Acar, Ergün, Kastamonu Merkez İlçe ve Köyleri Ağzı, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2008.

A.73.1. Hikâye (Masal: Keloğlan): 162- 164.

A.73.2. Hikâye (Masal: PadiĢah ile Kızı): 327.

A.73.3. Hikâye (Masal: Tilki ile Kurt): 327- 328.

A.73.4. Hikâye (Fıkra: Ġncili ÇavuĢ): 328.

A.74. Kırgız, Ayşe Nur, Van Ulupamir Kırgız Ağzı Üzerine Derleme Çalışması (İnceleme- Metin- Sözlük), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

A.74.1. Agkoyon menen Qarğaltay (Masal): 54- 57.

A.74.2. Budayık (Masal): 58- 62.

A.74.3. Comoktun Kuyruğu (Masal): 63- 64.

A.74.4. Çolok Tülkü (Masal): 65- 68.

A.74.5. Ğambar menen Borlu Kız: 69- 73.

A.74.6. Ğayıb Kız (Masal): 74- 79.

A.74.7. Han Zu'ra menen Han Tayir: 80- 82.

A.74.8. Ğı Kepenek (Masal): 83- 86.

A.74.9. Qara Waktı Su'za'ni (Masal): 87- 89.

A.74.10. Koy Balası Bara'lı Kaman (Masal): 90- 94.

A.74.11. Teğirmençi (Masal): 95- 98.

A.74.12. Ur Kaltak Ta Sur Kaltak (Masal): 99- 101.

A.75.Kavaklıçeşme, Hüsna, Kars ve Iğdır Azerileri Ağzı (Dil İncelemesi- Metin-Dizin), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010.

A.75.1. Bir Masal- Yahudi ile Kızı: 276- 281.

A.75.2. Bir Masal (Üç ġehzade): 286- 287.

A.75.3. Bir Masal (Üç ArkadaĢ): 291- 292.

A.75.4. Bir Masal (Üç ġehzade): 293- 299.

A.75.5. Bir Masal (Keçel Oğlan): 303- 304.

A.75.6. Bir Masal (Tembel Muhammet): 306- 312.

A.75.7. Bir Masal (Kırk Harami): 319- 321.

A.75.8. Bir Hayvan Masalı: 326- 327.

A.75.9. HurĢıt ile Mahmiri Hikâyesinden: 330- 337.

A.75.10. Bir Masal: 339- 343.

A.75.11. Bir Küçük Hikâye (Hayvan Masalı): 344- 345.

A.75.12. Bir Küçük Masal: 347.

A.75.13. Bir Masal- Yahudi ile Kızı: 351- 356.

A.75.14. Bir Masal (Üç ġehzade): 360- 361.

A.75.15. Bir Masal (Üç ArkadaĢ): 365- 366.

A.75.16. Bir Masal (Üç ġehzade): 367- 373.

A.75.17. Bir Masal (Keloğlan): 377- 378.

A.75.18. Bir Masal (Tembel Muhammet): 380- 386.

A.75.19. Bir Masal (Kırk Harami): 392- 394.

A.75.20. Bir Hayvan Masalı: 398- 399.

A.75.21. HurĢıt ile Mahmihri Hikâyesinden: 402- 408.

A.75.22. Bir Masal: 413.

A.75.23. Bir Hayvan Masalı: 414.

A.75.24. Bir Küçük Masal: 417.

B. Doktora Tezleri:

B.1. Nuri, Muhsin Kevser, Erbil ve Amirli Ağızları, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1987.

B.1.1. Masal (Nene ile Oğlan): 11- 13.

B.1.2. Masal (Ney'den Çıkan Yılan): 14- 15.

B.1.3. Masal (Erkek KardeĢ ile Kız KardeĢ): 32- 38.

B.1.4. Masal (Hüsen): 41- 45.

B.1.5. Masal (Ehmet ile Mehemmed) : 46- 52.

B.1.6. Masal (Yüz Deve): 55- 56.

B.2. Eren, M. Emin, Zonguldak İli Ağızları, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.

B.2.1. Masal (Keloğlan): 179- 186.

B.2.2. Masal (Keloğlan): 187.

B.2.3. Masal (Tembel Gelin): 189- 190.

B.2.4. Masal (Bir Evin Bir Kızı): 190- 192.

B.2.5. Masal (PadiĢahın Kızı): 222- 223.

B.2.6. Fıkra (Nasrettin Hoca): 223.

B.3. Erten, Münür, Diyarbakır Ağzı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.

B.3.1. Masal (Ana ile Oğlu): 97- 102.

B.3.2. Masal (Dayı- Yeğen): 107- 115.

B.3.3. Masal (PadiĢahın Oğlu): 116- 122.

B.3.4. Masal (Ana ile Oğlu): 122- 124.

B.3.5. Masal (Hocanın Karısı): 124- 126.

B.3.6. Masal (Kadının Fendi): 127- 129.

B.3.7. Masal (Üvey Anne ile Kız): 129- 136.

B.3.8. Masal (Kadının Hilesi): 136- 137.

B.3.9. Masal (Hazret-i Ali ile Hazret-i Hamza): 137- 139.

B.4. Günşen, Ahmet, Kırşehir ve Yöresi Ağızları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.

B.4.1. Masal (Fakir Adamın Talihi): 404- 405.

B.4.2. Masal (Keloğlan): 406- 408.

B.4.3. Masal (Üç KardeĢ): 409- 411.

B.4.4. Masal (Üç Liraya Üç Akıl): 412- 413.

B.4.5. Fıkra (Ġncili ÇavuĢ): 414.

B.4.6. Üç Hıyar Hikâyesi: 483- 485.

B.4.7. Ba Böyrek Hikâyesi: 486- 490.

B.4.8. ÂÇık Garip Hikâyesi: 495- 501.

B.4.9. Dilelem Çengi Hikâyesi: 517- 524.

B.4.10. ġah Ġsmail Hikâyesi: 525- 538.

B.5. Biray, Nergis, Afganistan Kazakları Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.

B.5.1. Nakıllar: 346- 366.

B.6. Pekacar, Çetin, Pamir (Afganistan) Kırgız Türkleri Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.

B.6.1. Canayil Comoğu: 219- 235.

B.6.2. Manas: 235- 260.

B.6.3. Bir Koy Menen Bir Ġtin Ulu Bararı Kamal'dın Comoğu: 316- 339.

B.7. Sağır, Mukim, Erzincan ve Yöresi Ağızları (Yayımlanmış Doktora Tezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

B.7.1. EÇiġ'le Fatig: 229- 230.

B.7.2. Hikâye: 250- 256.

B.7.3. Hikâye: 375- 378.

B.7.4. Masal: 386- 387.

B.7.5. Hikâye (Kerem ile Aslı): 393- 397.

B.7.6. Hikâyeler: 397- 403.

B.7.7. Hikâye: 403- 405.

B.8. Gülseren, Cemil, Malatya İli Ağızları, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1997.

B.8.1. Kızlar Masalı: 260- 261.

B.8.2. Masal- Sığırcının Kızı: 267- 268.

B.8.3. Karınca Kıssası: 283- 284.

B.8.4. Üç Genç Kıssası: 284.

B.8.5. Bey Oğlu Masalı: 287.

B.8.6. Masal- Horata: 300- 301.

B.8.7. Rüya Masalı: 301- 302.

B.8.8. Abdal Musa: 315.

B.8.9. Abdal Musa: 316.

B.8.10. Masal- Yılan Yiyen Kız: 379- 380.

B.8.11. Masal- Ana Ciğeri: 380- 381.

B.8.12. Hamamda Doğan Kızlar Masalı: 381- 383.

B.8.13. PadiÇahla Vezir: 392- 393.

B.8.14. Kadı Hikâyesi: 393- 394.

B.8.15. Kedi Masalı: 394.

B.8.16. Hz. Yusuf Kıssası: 409- 410.

B.9. Yıldırım, Faruk, Çukurova Ağızları- Adana ve Osmaniye İlleri, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 1999.

B.9.1. ġahmeran Efsanesi (Masal): 314- 316.

B.9.2. Fıkra: 316.

B.9.3. Fıkra (Ġncili ÇavuĢ): 319.

B.9.4. Ġmam-ı Azamdan Bir Kıssa: 319- 320.

B.9.5. Masal (Avcı Ahmet): 321- 322.

B.9.6. ÇeĢitli Fıkralar: 345- 346.

B.9.7. Ağıtlar ve Hikâyeleri: 350- 353.

B.9.8. Ağıtlar ve Hikâyeleri: 359- 363.

B.9.9. Kıssa (Sultan Süleyman): 383.

B.9.10. Fıkra (Nasrettin Hoca): 394.

B.9.11. Masal (Bir Ailenin Bir Kızı): 394- 397.

B.9.12. Hz. Musa'ya Ait Kıssalar: 403- 405.

B.9.13. Fıkra: 417.

B.9.14. Fıkra (Masal: Bir Tutam Mercimek): 419- 420.

B.9.15. Masal (Balıkçının Oğlu): 422- 429.

B.9.16. Fıkralar: 440- 441.

B.9.17. Masal (Balıkçı Ali): 470- 472.

B.9.18. Ziyaret Yerlerine ĠliĢkin Efsaneler: 472- 473.

B.9.19. Lokman Hekim Efsanesi: 480.

B.9.20. Fıkralar: 499.

B.9.21. Halk Hikâyesi- HurĢit Bey: 509- 516.

B.9.22. Fıkra: 517.

B.9.23. Ġnce Hacı'nın Hikâyesi ve Kaçırdığı Kızın Yaktığı Ağıt: 524- 526.

B.9.24. Hikâye (Masal: Yolcu ile Üç Hırsız): 532- 534.

B.9.25. Halk Hikâyesi (Sürmeli Bey): 537- 538.

B.9.26. Nasrettin Hoca'dan Bir Fıkra: 542.

B.9.27. ÂĢık Garip Hikâyesinden Parçalar: 543- 546.

B.9.28. Masaldan Parçalar (İki Kardeş): 551- 552.

B.9.29. Hazret-i Süleyman'la İlgili Kıssalar: 558.

B.9.30. Kıssa (İbrahim Peygamber): 558- 559.

B.9.31. Fıkralar: 561.

B.9.32. Yumurtalık Kalesi İle İlgili Efsane: 574- 575.

B.9.33. Ağıt Parçaları ve Hikâyeleri: 585- 586.

B.9.34. Fıkra: 593.

B.9.35. Fıkra: 607.

B.9.36. Şahmaran Efsanesinden Bir Bölüm: 610- 611.

B.9.37. Ağıtlar ve Hikâyeleri: 626- 631.

B.9.38. Ağıtlar ve Hikâyeleri: 675- 676.

B.9.39. Karacaoğlan Hikâyesinden Bölümler: 691- 695.

B.9.40. Hikâye Parçası (Hoca Memmet): 698- 699.

B.9.41. Hazret-i Musa'ya Ait Kıssalar: 702- 703.

B.9.42. Elbeyoğlu Hikâyesinden Parçalar: 704- 705.

B.9.43. Ağıtlar ve Hikâyeleri: 707- 710.

B.9.44. Hekâye- Masal (Keloğlan): 723- 729.

B.9.45. Öksüz Ali Hikâyesi: 732- 734.

B.9.46. Bir Ağıt ve Hikâyesi: 748- 749.

B.10. Bayraktar, Fatma Sibel, Kayseri Merkez İlçe Ağzı, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2000.

B.10.1. Cinali Masalı: 140- 144.

B.11. Emet, Erkin, Doğu Türkistan Uygur Ağızları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

B.11.1. Çöçek- Hikâye- Ogri: 277- 278.

B.11.2. Çöçek: 278- 280.

B.11.3. Zengin ile Çoban: 280- 281.

B.11.4. Fıkralar: 281- 287.

B.11.5. Çöçek: 330- 331.

B.11.6. Hikâye (Masal- Padişah ile Akılsız Şehzade): 351.

B.11.7. Halk Hikâyesi (Masal- Üç Vezir): 367- 371.

B.12. Tok, Turgut, Denizli İli Güney ve Güneybatı Bölgesi Ağızları, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2002.

B.12.1. Kısa Hikâyeler: 159- 160.

B.12.2. Turnalar Türküsünün Hikâyesi: 171- 172.

B.12.3. Koca KuĢHikâyesi (Masal): 172- 173.ye

B.12.4. Köroğlu Hikâyesi: 173- 174.

B.12.5. GümüĢdiĞHikâyesi: 184- 187.

B.12.6. Tilki Ġbrahim Hikâyesi: 187- 189.

B.12.7. Ahmet Ali Pehlivan Hikâyesi: 190- 192.

B.12.8. Kırk Yalan: 193.

B.12.9. Masal (Cici Ana): 196.

B.12.10. Hikâyeler: 206- 207.

B.12.11. Tilki Ġbrahim Hikâyeleri: 209.

B.12.12. Masal (Üç Kız): 210- 211.

B.12.13. Masal (Gelin KonuĢtu): 211.

B.12.14. Masal (Ana ile Oğlu): 211- 213.

B.12.15. Kısa Hikâyeler 242- 245.

B.12.16. Masal (Üç Buğday): 268- 269.

B.12.17. Masallar: 277- 279.

B.12.18. Hazret-i Ali Menkıbesi: 305- 306

B.12.19. Kesik BaĢHikâyesi: 310

B.12.20. Değirmenci ile Tilki Hikâyesi (Masal): 330- 332

B.12.21. Yaran Baba Efsanesi: 349

B.12.22. Hayvan Hikâyeleri (Masal): 349- 350

B.12.23. Masallar: 351- 353

B.12.24. Yusuf Peygamber'in Hayat Hikâyesi: 366- 368.

B.12.25. Gılim Zeybeği'nin Hikâyesi: 372- 373.

B.12.26. Honaz Dağı'ndaki Ģehit Hasan Hüseyin Yatırı: 380.

B.12.27. Yatağan Baba Türbesi'nin Hikâyesi: 381.

B.12.28. Keloğlan Masalı: 394- 395.

B.12.29. Kısa Hikâyeler: 411.

B.12.30. Fıkralar: 419- 420.

B.12.31. Memed ÇavuĢMasalı: 421- 424.

B.12.32. Evren Yılanı Hikâyesi: 449.

B.12.33. Ağzı Ballı Hikâyesi: 453.

B.12.34. Ģah Ġsmail Hikâyesi: 454- 455.

B.13. Dilek, Figen Güner, Altay Türkçesi Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

B.13.1. Masal- Kurt ile Tilkicik: 304- 305.

B.13.2. Masal- Keler KuĢ: 343- 345.

B.13.3. Masal: 358- 359.

B.13.4. Masal: 387- 388.

B.14. Karasakaloğlu, Nuri, Aydın Merkez Ağzı, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005.

B.14.1. Masal (Keloğlan): 344- 345.

B.15. Mutlu, Hüseyin Kahraman, Balıkesir İli Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

B.15.1. Sarıkız Efsanesi: 383-384.

B.15.2. Masal (Süleyman Peygamber): 405- 406.

B.15.3. Şakir Efe Hikâyesi: 431- 432.

B.15.4. Şerife ile Koca Ġsmail Hikâyesi: 490- 492.

B.15.5. Masal: 511- 513.

B.15.6. Çete Hikâyeleri: 517.

B.15.7. Efe Hikâyesi: 520- 521.

B.15.8. Arzu ile Kanber Hikâyesi: 526- 528.

B.15.9. Masal (Üç KardeĢ) 529- 532.

B.15.10. Fıkra (Manav Oğlu ile Yörük Kızı): 558.

B.15.11. Çete Hikâyeleri: 570- 571.

B.15.12. Sarıkız Efsanesi: 632- 633.

B.15.13. Masal (Üç KardeĢ) 636- 637.

B.15.14. Masal (Ġki kardeĢ) 637- 638.

B.15.15. Masal (Şehzade ile Fakir Kız): 638.

B.15.16. Hasan Boğuldu: 652- 653.

B.16. Özden, Muharrem, Bilecik İli Ağız İncelemesi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2009.

B.16.1. Masal: 559- 561.

B.16.2. Masal: 567- 569.

B.16.3. Masal: 575- 577.

B.16.4. Masal: 584- 588.

B.16.5. Masal: 594- 596.

B.16.6. Masal (Üç Şehzade): 599- 604.

B.16.7. Masal: 615- 617.

B.16.8. Bir Hikâye: 621- 623.

B.16.9. Masal: 624- 629.

B.16.10. Masal: 637- 640.

B.16.11. Masal: 648- 653.

B.16.12. Masal: 824- 828.

C. Kitaplar:

C.1. Gülensoy, Tuncer, Kütahya ve Yöresi Ağızları, T.D.K. Yayınları, Ankara 1988.

C.1.1. Masal: 197.

C.1.2. Masal: 197.

C.1.3. Masal (Keloğlan): 199.

C.2. Olcay, Selahattin; Ercilasun, A. Bican; Aslan, Ensar; Arpaçay Köylerinden Derlemeler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.

C.2.1. CihanĢah Hikâyesi: 27- 34.

C.2.2. Avcı Ahmet Hikâyesi: 34- 43.

C.2.3. Zümrütanka KuĢu: 43-51.

C.2.4. Letif Şah Hikâyesi: 51- 92.

C.2.5. Pir Ehmet Hikâyesi: 92- 99.

C.2.6. Haso Hoca Hikâyesi: 100- 102.

C.2.7. Şahoğlu Şah Abbas: 102- 105.

C.2.8. Hikâye: 114- 116.

C.2.9. Masal: 116- 117.

C.2.10. Masal: 117- 118.

C.2.11. Hasda Hasan: 118- 119.

C.2.12. Altın Kenkilli Oğlan: 126- 128.

C.2.13. PadiĢahın Üç Oğlu: 128- 131.

C.2.14. Şahısmayıl Hikâyesi: 131- 139.

C.2.15. Keçel: 139- 144.

C.2.16. Tafdığın Hikâyesi: 144- 147.

C.2.17. Deli KardaĢile Akıllı KardaĢ: 148- 149.

C.2.18. Üç Yumurta: 149- 157.

C.2.19. Tembel Ehmet Hekâyesi: 157- 168.

C.2.20. Dünya Güzeli: 168- 174.

C.2.21. Bızdah: 175- 177.

C.2.22. Kösa Hikâyesi: 177- 181.

C.2.23. Narıncı Ağaçla Turuncu Ağaç: 181- 184.

C.2.24. Yahudi: 184- 188.

C.2.25. Ahıl ile Devlet: 189- 193.

C.2.26. Yeddi GardaÇlar: 193- 196.

C.2.27. Tepegöz: 196- 197.

C.2.28. Meherremlıh ve Kerbala: 197- 202.

C.2.29. Fıkralar: 204- 205.

C.2.30. Elesgernen Hecer Hanım: 215- 216.

C.2.31. Fıkra: 220.

C.2.32. Emrah Hikâyesi: 225- 240.

C.2.33. Devlet KuÇu: 240- 242.

C.2.34. Salman Bey Hikâyesi: 242-254.

C.2.35. Salman Beyin Macarası: 255- 258.

C.2.36. ġahoğlu ġah Abbas Hikâyesi: 258- 260.

C.2.37. Garı Goca: 260- 261.

C.2.38. Necip Bey Hikâyesi: 261- 265.

C.2.39. Sevdakâr Hikâyesi: 266- 275.

C.2.40. Zülâl ġahoğlu Ġbrahim ile Ehmet ġah: 275- 291.

C.2.41. Deli KardeÇile Akıllı KardeÇ: 291- 295.

C.2.42. Gıssa: 295- 296.

C.2.43. Fıkra: 296.

C.2.44. Garı ġeri: 301- 302.

C.2.45. Hazret-i Ali ile Salsal'ın Destanı: 303- 305.

C.2.46. ÂÇık ġenlik'in Macerası: 306- 307.

C.2.47. Bala Memmet: 308.

C.2.48. ÂÇıh ġenlik: 308- 311.

C.2.49. Üç Amca Oğlu: 328- 329.

C.2.50. ġıp ġıp Hikâyesi: 329.

C.2.51. Tohmah: 329- 331.

C.2.52. Üç Yalan: 331- 333.

C.2.53. Zaloğlu Rüstem: 333- 347.

C.2.54. Fıkra: 347.

C.2.55. Gıratın Hikâyesi: 356- 359.

C.2.56. Var mı Comartdı, Er mi?: 359- 362.

C.2.57. Yılan: 362- 365.

C.2.58. Gıllıca: 365- 367.

C.2.59. Mehemmet Hikâyesi: 367- 368.

C.2.60. ġahmaran Hikâyesi: 368- 370.

C.2.61. Salmanî Farisî'nin Hikâyesi: 370- 371.

C.2.62. Bir Saati Min Saat Eden Var: 372- 374.

C.2.63. Gıssa: 374- 375.

C.2.64. PadiĞahın Üç Oğlu: 376- 378.

C.3. Dallı, Hüseyin, Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağızları Üzerine Araştırmalar, T.D.K. Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

C.3.1. Masallar: 154- 155.

C.4. Buran, Ahmet, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Üzerine Araştırmalar II (Ağızlar), Boğaziçi Yayınları, Ankara 1992.

C.4.1. Hikâye- Durna KuĞu:105- 107.

C.4.2. Masal- Üki KardeĞ 109- 112.

C.4.3. Masal- Nar Tanesi: 116- 119.

C.4.4. Deli Dumrul'un Keban Rivayeti: 138- 140.

C.5. Caferoğlu, Ahmet, Anadolu Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994.

C.5.1. Yılan: 10.

C.5.2. MüneccimbaĞı 13- 16.

C.5.3. Neydim, Noldum, Nolcayın: 16- 18.

C.5.4. Üngiltere Gıralı: 22- 27.

C.5.5. Gurt: 29- 30.

C.5.6. Yedi GardaĞDevler: 30- 32.

C.5.7. Köylü Masalı: 35- 36.

C.5.8. Üç GardaĞ:37- 41.

C.5.9. ġah Memed: 44- 47.

C.5.10. Memet Â: 49- 53.

C.5.11. Gaval: 53- 55.

C.5.12. Nahıs ve Comart: 58- 60.

C.5.13. Üç Kız: 61- 68.

C.5.14. Kelolan: 70- 77.

C.5.15. Kose: 83- 85.

C.5.16. Türklükte Kin Ğan Olmaz: 87- 88.

C.5.17. Nasreddin Hoca: 90.

C.5.18. Mahmut Mabud: 91.

C.5.19. Vezir: 92- 93.

C.5.20. Hazreti Ömer: 96- 97.

C.5.21. Merkep, Goyun, Köpek: 101.

C.5.22. Sultan Murat ve ÇerkeĢ: 101- 102.

C.5.23. Urusun PatĢâ 103- 106.

C.5.24. Yelğovan Otu: 108- 109.

C.5.25. Kesdane Gabuğu: 117.

C.5.26. Muallim: 117- 120.

C.5.27. BekdaĢiDedesi: 139.

C.5.28. On Yedi Babalı Bezirgan: 179- 181.

C.6. Caferoğlu, Ahmet, Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994.

C.6.1. Köylü Hikâyasi: 3- 4.

C.6.2. Koroğlu: 8- 10.

C.6.3. Dev Gız: 61- 64.

C.6.4. Yörük Gızı: 64.

C.6.5. Ürya: 64- 66.

C.6.6. Muradına Nail Olamiyan Dilbar Hanım: 67- 70.

C.6.7. Gül Baça: 71- 75.

C.6.8. Körün Gızı: 103.

C.6.9. Dali Ömer: 106.

C.6.10. Üçi Hırsız: 116- 118.

C.6.11. Hakgoymaz: 123- 125.

C.6.12. Yörük Ali: 130.

C.6.13. Bani Bezar: 137- 138.

C.7. Caferoğlu, Ahmet, Kuzey Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994.

C.7.1. Çoban ve Ağa: 3- 4.

C.7.2. Üç ArkadaĢ:5- 7.

C.7.3. Hızır Alesselam: 10- 11.

C.7.4. Kösedayı: 11- 14.

C.7.5. Hoca: 16- 17.

C.7.6. Hekâ: 20- 21.

C.7.7. Ġnsan Gafası: 23- 24.

C.7.8. Apdessiz Namaz: 28.

C.7.9. Kelolan: 34- 37.

C.7.10. Memmet Â: 40- 45.

C.7.11. Hekâ: 48-50.

C.7.12. Yahudinin Hikâyesi: 55- 56.

C.7.13. Yorgancı ve PatıĢah: 58- 59.

C.7.14. Keloğlan: 61- 64.

C.7.15. Celal'ın Macerası: 73- 77.

C.7.16. Elifo: 87.

C.7.17. Masal: 90- 94.

C.7.18. Ayı, Dilki ve Gurt: 97- 98.

C.7.19. Popaz Hikâyesi: 99- 100.

C.7.20. Ayakgabıcı ve Hacı: 103- 105.

C.7.21. Pisig: 153- 155.

C.7.22. Masal: 162- 165.

C.7.23. Keloğlan: 181- 183.

C.7.24. Hekâ: 188- 189.

C.7.25. Kaloğlan: 195- 199.

C.7.26. Hekâ: 199- 202.

C.7.27. Tiv Aynesi: 218- 222.

C.7.28. Karı Kurnazlığı: 242- 246.

C.7.29. Tiv: 250- 253.

C.7.30. Hoca ve Gelin: 268.

C.8. Caferoğlu, Ahmet, Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994.

C.8.1. Hekâ: 3- 6.

C.8.2. ġahısmail ve Güllüzar: 9.

C.8.3. Aslanzade: 10- 19.

C.8.4. Balıhçı Baba: 22- 26.

C.8.5. Yelkesen Çölkesen: 33- 38.

C.8.6. Kelolan: 41- 47.

C.8.7. Hekâ: 54- 55.

C.8.8. Yelgovan Tikenleri: 59- 60.

C.8.9. GıÇHekâsı: 69- 71.

C.8.10. Üç Hırsızlar: 72- 73.

C.8.11. Ah Gız Vah Gız: 75- 77.

C.8.12. Begolu ve Keloğlan: 77- 78.

C.8.13. Hekâ: 78- 80.

C.8.14. Hekâ: 85- 86.

C.8.15. Latif ġah Hikâyesi: 109- 139.

C.8.16. Çolah Gız: 147- 148.

C.8.17. Çoban: 158- 159.

C.8.18. Döylet GuÇu:162- 166.

C.8.19. Düyün: 172- 175.

C.8.20. Huvard Ali: 187- 189.

C.8.21. Köse: 189- 192.

C.8.22. Müsavir: 198.

C.8.23. Gül Seneme Ne Dedi Senem Güle Ne Dedi: 201- 214.

C.9. Gülensoy, Tuncer; Buran, Ahmet, Elazığ Yöresi Ağızlarından Derlemeler I, T.D.K. Yayınları, Ankara 1994.

C.9.1. Masal- Karga: 39.

C.9.2. Halk Hikâyesi- Garip ile ġahsenem: 39- 42.

C.9.3. Halk Hikâyesi- Gülizar ile Hamzaoğlu: 43- 44.

C.9.4. Halk Hikâyesi- Arzu ile Kamber: 45- 48.

C.9.5. Masal- Zalim PadiÇah: 49- 50.

C.9.6. Masal- Pire Nene: 52- 55.

C.9.7. Masal- Keloğlan: 59- 60.

C.9.8. Masal- Terzinin Kızı: 61- 62.

C.9.9. Halk Hikâyesi- Arzu ile Kamber: 89- 97.

C.9.10. Masal- Pire Nene ile Tilki: 99- 100.

C.9.11. Masal- PadiÇahın Üç Kızı: 102- 105.

C.9.12. Masal- PadiÇahın Oğlu: 106- 108.

C.9.13. Efsane- HarunürreÇid ve Behlüldana: 109- 110.

C.9.14. Dinî Hikâye: 122- 125.

C.9.15. Masal- Değirmencinin Kızı: 126.

C.9.16. Halk Hikâyesi- ġah Ġsmail ile Gülizar: 134- 137.

C.9.17. Masal: 140- 141.

C.9.18. Masal: 142.

C.9.19. Halk Hikâyesi- Köroğlu: 145.

C.9.20. Masal- Leyliyar: 146- 149.

C.9.21. Dinî Menkıbe: 150.

C.9.22. Masal- PadiĞah ile Çoban: 151-156.

C.9.23. Efsane- Heybet TaĞı 157.

C.9.24. Masal- Altın tas: 158- 160.

C.9.25. Masal- Üç KardeĞi 167.

C.9.26. Fıkra: 169.

C.9.27. Efsane- Hacı Hasan Baba: 175.

C.9.28. Halk Hikâyesi- Yusuf ile Züleyha: 177- 178.

C.9.29. Masal- Keloğlan: 179.

C.9.30. Hikâye: 185- 186.

C.9.31. Halk Hikâyesi- Gülbahar ile Ali: 187- 190.

C.9.32. Fıkra: 191.

C.9.33. Fıkra: 192.

C.9.34. Efsane- Pilavtepe: 193.

C.9.35. Efsane- Küllükoğlu Ġsmail: 194.

C.9.36. Efsane- Behlüldane: 195.

C.9.37. Masal- Değirmencinin Oğlu: 196- 200.

C.9.38. Masal: 201- 202.

C.9.39. Efsane- Gelin Kayası: 203.

C.9.40. Masal- Yılan ile Tilki: 204.

C.9.41. Masal: 210- 212.

C.9.42. Masal- Altın Kâküllü Oğlan ile Ġnci DiĞi Kız: 218- 223.

C.9.43. Masal: 224- 225.

C.9.44. Masal- Arap Karı: 226.

C.10. Korkmaz, Zeynep, Bartın ve Yöresi Ağızları, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994.

C.10.1. Masallar: 29- 36.

C.11. Caferoğlu, Ahmet, Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.11.1. Hekâya: 3- 9.

C.11.2. Hekâ: 26- 32.

C.11.3. Avcı Amet: 111- 114.

C.11.4. Hekâ: 126- 133.

C.11.5. Masal: 144.

C.11.6. Masal: 147- 148.

C.11.7. Köroğlu: 161- 162.

C.11.8. NevÇeri Gözeli: 163- 168.

C.11.9. Ahrazlık: 172.

C.11.10. Ürya: 172- 174.

C.11.11. Bol Börek: 177- 180.

C.11.12. Topal Sıçan: 196.

C.11.13. Garınca Bey ile Gurba Beyi: 196- 197.

C.11.14. Yılan: 197- 198.

C.12. Caferoğlu, Ahmet, Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.12.1. Benamaz: 3- 8.

C.12.2. Letif ġah ve Mehrıban Hikâyesi: 19- 47.

C.12.3. Merdan Dağıynan Meydan Dağı: 62- 65.

C.12.4. Nağıl: 70- 72.

C.12.5. Ehmet Vezir: 97- 99.

C.12.6. Serence: 105- 108.

C.12.7. Molla Nesreddin Nağılı: 129- 134.

C.12.8. Helvacı Gözel: 147- 150.

C.12.9. Necibin Türküsü: 160- 163.

C.12.10. Ehmet Bezircan: 183- 187.

C.12.11. Serencem (Sultan Süleyman): 195- 202.

C.13. Caferoğlu, Ahmet, Güney Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.13.1. Memmet ġah Hekâsı: 3- 13.

C.13.2. Hırhız Oğlu: 15- 22.

C.13.3. Külcü Memmet: 25- 26.

C.13.4. Masal: 26- 28.

C.13.5. Devrüs Memmet: 28- 33.

C.13.6. Hekâ: 35- 41.

C.13.7. Üsgender ve Kender: 46- 52.

C.13.8. Hekâ: 59- 62.

C.13.9. Keloğlan: 64- 66.

C.13.10. Hekâ: 69- 71.

C.13.11. Üç GardaÇ:71- 72.

C.13.12. Küçük Hikâyeler: 73- 74.

C.13.13. Masal: 76- 77.

C.13.14. Üsmayil Beğ: 94- 104.

C.13.15. Hint Gızı: 121- 125.

C.13.16. Dev: 127- 130.

C.13.17. Elbolu: 133- 150.

C.13.18. Vezir ile Ündiyar: 163- 167.

C.13.19. Gırg GardaÇ:173- 179.

C.13.20. Masal: 184- 186.

C.13.21. Duz Ekmek: 188- 190.

C.13.22. Şah Mahammet: 194- 198.

C.13.23. GardaÇlar: 202- 203.

C.13.24. Hikâ: 203- 205.

C.13.25. AÇın Şahmayıldan: 208- 218.

C.13.26. Hekâ: 224- 225.

C.13.27. Masal: 225- 227.

C.13.28. Muhayı HurÇutBey: 229- 248.

C.14. Caferoğlu, Ahmet, Orta Anadolu Ağızlarından Derlemeler, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.14.1. Pahla Tüççarının Olu: 3- 4.

C.14.2. Tosbâ ile Dikli: 7- 8.

C.14.3. Mesele: 11.

C.14.4. Masal: 18- 20.

C.14.5. Cıhtayların Anasının Hikâyesi: 20- 26.

C.14.6. Tenbel Ahmet: 35- 40.

C.14.7. Matal: 45- 50.

C.14.8. Hekâ: 57- 61.

C.14.9. Hekâ: 67.

C.14.10. Hekâ: 77.

C.14.11. Kelolan: 77- 78.

C.14.12. Kelolan: 99- 101.

C.14.13. Tepegöz Meteli: 105- 109.

C.14.14. Hekâ: 116- 120.

C.14.15. Masal: 126- 127.

C.14.16. Mesel: 130.

C.14.17. Yalan: 139.

C.14.18. Hasbaççа: 153- 154.

C.14.19. Yalan: 187- 188.

C.14.20. Hekâ: 193- 194.

C.14.21. Hekâ: 201- 207.

C.14.22. Hekâ: 209- 210.

C.15. Gemalmaz, Efrasiyap, Erzurum İli Ağızları II, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.15.1. Hikâye: 11- 13.

C.15.2. Hikâye: 14- 16.

C.15.3. Köroğlu Hikâyesinden: 18- 21.

C.15.4. Fıkra: 95.

C.15.5. Masal: 161- 163.

C.15.6. Köroğlu Hikâyesi: 168- 169.

C.15.7. Hikâye: 178- 183.

C.15.8. Hikâye: 187- 189.

C.15.9. Bir Fıkra: 190.

C.15.10. Hikâye: 196- 197.

C.15.11. Fıkralar: 209- 210.

C.15.12. Hikâye: 225- 226.

C.16. Olcay, Selahattin, Doğu Trakya Yerli Ağzı, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.16.1. Zindan Baba: 34.

C.16.2. Masal: 37.

C.17. Olcay, Selahattin, Erzurum Ağzı, T.D.K. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.

C.17.1. Bene Benzer Hanım: 89- 95.

C.17.2. ÜĞNarlar: 96- 101.

C.17.3. Sırma SaĞ:101- 104.

C.18. Buran, Ahmet, Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları, T.D.K. Yayınları, Ankara 1997.

C.18.1. Behlüdane: 83- 84.

C.18.2. Hz. Süleyman ve Çekirgeler: 84-.

C.18.3. Masal: 85- 86.

C.18.4. Lokman: 95.

C.18.5. Masal- Yılan ile Tilki: 96.

C.18.6. Masal- Vanlı Mahmud: 98- 101.

C.18.7. Masal- Üç KardeĢ: 101- 103.

C.18.8. Masal- Balıkçının Oğlu: 107- 112.

C.18.9. Masal- PaĢanın Oğlu: 115- 117.

C.18.10. Masal: 119- 121.

C.18.11. Efsane- Gelin Kayası: 122.

C.18.12. Masal- Keloğlan: 127- 128.

C.18.13. Efsane- Abdulvahap Gazi: 132- 133.

C.18.14. Hacı Hasan Baba Efsanesi: 134.

C.18.15. Yusuf ile Züleyha: 136- 139.

C.18.16. Hikâye- Durna KuĢu:149- 151.

C.18.17. Masal- PadiĢahın oğlu: 152- 153.

C.18.18. Halk Hikâyesi- Şah Ġsmail: 158- 162.

C.18.19. Masal- Altın Tas: 163- 165.

C.18.20. Masal- Nar Tanesi: 166- 168.

C.18.21. Bir Fıkra: 175.

C.18.22. Masal- Üç KardeĢ: 175176.

C.19. Özçelik, Sadettin, Urfa Merkez Ağzı (İnceleme, Metinler, Sözlük), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

C.19.1. Ġbrahim Peygamber: 138- 147.

C.19.2. Ashab-ı Kef'in Hikâyesi: 159- 160.

C.19.3. Bir Masal- Kralın Oğlu: 218- 220.

C.19.4. Bir Masal (Kıssadan Hisse): 221.

C.19.5. Eyüp Peygamber'in Hikâyesi: 224- 225.

C.19.6. Bir Masal (Üç KardeĢ): 226- 234.

C.19.7. Eyüp Peygamber: 246- 247.

C.19.8. Bir Masal (Şahmaran): 248- 251.

C.20. Demir, Necati, Ordu İli ve Yöresi Ağızları (İnceleme- Metinler- Sözlük), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

C.20.1. Hikâye: 167.

C.20.2. Anonim Hikâye: 171.

C.20.3. Köroğlu Hikâyesi: 171- 173.

C.20.4. Masal- Gençlikte mi Kocalıkta mı: 173- 174.

C.20.5. Kırkkızlar Efsanesi: 179.

C.20.6. GeyikkoÇan Dede Efsanesi: 179- 180.

C.20.7. DâniÇmend Gazi: 180- 181.

C.20.8. Çoban Efsanesi: 187.

C.20.9. Melik DâniÇmend Gazi: 189.

C.20.10. Lokman Hekim Efsanesi: 204- 205.

C.20.11. Döngel Efsanesi: 205.

C.20.12. Civli Evliyası: 207- 208.

C.20.13. Hz. Hızır: 211.

C.20.14. Eskicuma Camii Efsanesi: 212- 213.

C.20.15. Çoban Efsanesi: 213- 214.

C.20.16. Masal- Tembel Mehmet: 219- 228.

C.20.17. TaÇKesilen Kadın Efsanesi: 228- 229.

C.20.18. Masal- Sultan Süleymen ile Pehlün Divane: 234- 235.

C.20.19. Hızır Efsanesi: 236.

C.20.20. Keloğlan Masalı: 248.

C.20.21. Masal- PadiÇahın Kızı ile Zülfükâr: 249- 252.

C.20.22. Kızkayası Efsanesi: 258- 259.

C.20.23. Çobanbağırtan ÇeÇmesi Efsanesi: 260.

C.20.24. Harami Köyü Efsanesi: 260- 261.

C.20.25. TaÇKesilen gelin Efsanesi: 261.

C.20.26. Kız Vurulan TaÇ: 262- 263.

C.20.27. Kız Vurulan TaÇKayası: 263.

C.20.28. TaÇKesilen Gelin Efsanesi: 263.

C.20.29. Masal- Çdere, Mudara, Dubara: 264- 265.

C.20.30. TaÇKesilen Gelin Efsanesi: 267.

C.20.31. TaÇkesilen Gelin Efsanesi: 267.

C.20.32. Süt Akan Pınar Efsanesi: 271- 272.

C.20.33. Kumru Gömi: 279.

C.20.34. Kırkızlar Efsanesi: 280.

C.20.35. Vade Yeli Efsanesi: 288.

C.20.36. Masal- PadiÇahın Üç Kızı: 289- 291.

C.20.37. PadıÇah ile Karınca Beyi: 291- 292.

C.20.38. TaÇkesilen Alaf Yığını Efsanesi: 300- 301.

C.20.39. Masal- PadiÇahın Üç Oğlu: 307.

C.20.40. Masal- Üç Kız KardeÇi: 308.

C.20.41. Eskicamii Efsanesi: 308- 309.

C.20.42. Elikkeçisi Efsanesi: 309- 310.

C.20.43. Karaağaç Evliyası Efsanesi: 310.

C.20.44. Lapa Evliyası Efsanesi: 311.

C.20.45. Hıdırellezin Kaynağı: 311- 312.

C.20.46. Masal- Çoban ile PadiÇah: 312- 314.

C.20.47. Gökyüzünden Yufka Yağma Efsanesi: 318.

C.20.48. Süt Efsanesi: 318.

C.20.49. Esenbey Gölü Efsanesi: 321.

C.20.50. ġeynus (ġeyh Yunus/ Yunus Emre) Evliyası: 323- 324.

C.20.51. Dizdar Gömi: 325.

C.20.52. Kabadirek Evliyası: 325- 326.

C.20.53. Masal- Kurt ile Kuzu: 326.

C.20.54. Yenicuma Camii Efsanesi: 329.

C.21. Aydın, Mehmet, Aybastı Ağzı (İnceleme- Metin- Sözlük), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

C.21.1. Köroğlu Hikâyesi: 76- 77.

C.21.2. Keloğlan Masalı: 93.

C.21.3. Masal: 99.

C.22. Demir, Necati, Tokat İli ve Yöresi Ağızları, Niksar Belediyesi- Duman Ofset, Tokat 2005.

C.22.1. Köroğlu: 247.

C.22.2. Anonim Bir Hikâye: 268- 269.

C.22.3. Bamsı Beyrek Hikâyesi: 273- 281.

C.22.4. Melik Ahmet Gazi: 282.

C.22.5. Ayının YaradılıÇı Efsanesi: 307.

C.22.6. Zinav Gölü Efsanesi: 308- 309.

C.22.7. Đnsanın Kaplumbağa Olması Efsanesi: 309.

C.22.8. BaykuĢ ile Đlgili Đnanıçlar: 336.

C.22.9. Dâniçmend Gazi: 339.

C.22.10. Keçeci Baba Efsanesi: 347.

C.22.11. Arzu ile Kanber Hikâyesi: 347- 348.

C.22.12. Masal- ğahmeran: 349- 350.

C.22.13. Tanıçman Dede: 352.

C.22.14. Yusufçuk KuĢu Efsanesi: 359.

C.22.15. Avcı Ahmet Masalı: 359- 361.

C.22.16. KesikbaĢ Efsanesi: 361.

C.22.17. Kesik taĢ Efsanesi: 362.

C.22.18. Köroğlu Hikâyesi: 371- 374.

C.22.19. Gelinkayası: 385.

C.22.20. Akkoca Efsanesi: 391.

C.22.21. TaĢ Kesilen Kadın Efsanesi: 392.

C.22.22. Hızır Peygamber Efsanesi: 399- 401.

C.22.23. Kat Đsmi Efsanesi: 406.

C.22.24. Saf Çoban Efsanesi: 427.

C.22.25. Koyun Baba Efsanesi: 427- 428.

C.22.26. TaĢ Kesilen Mercimekler: 428- 430.

C.22.27. Gelinkayası Efsanesi: 434.

KAYNAKÇA

ACAROĞLU M. Türker, "Türk Halk Bilgisi Kaynakçası Üzerine", I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri- I. Cilt Genel Konular, Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları, Ankara 1976, ss. 21- 46.

Ağız AraĢtırmaları Bilgi ğöleni (9 Mayıs 1997), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

ARTUN Erman, Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri, Kitabevi, Đstanbul 2006.

BÖNYAZAR Adnan, Halk Anlatıları, Mozaik Yayınları, Đstanbul 1995.

GÜLENSOY Tuncer ve ALKAYA Ercan, Türkiye Türkçesi Ağızları Bibliyografyası, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.

GÜLSEVĐN Gürer, YaĢayan Tarihî Türkiye Türkçesi Ağızları, Özel Kitaplar, Đstanbul 2010.

KARAHAN Leylâ, Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

KARADAĞ Metin, Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri, Ürün Yayınları, Ankara 1999.

KORKMAZ Zeynep, "Ağız Araştırmaları ve Folklor", 1. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1974, ss. 126- 130.

Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Yayına Hazırlayanlar: M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, Ankara 2006.

OĞUZ M. Öcal vd., Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2006.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.837-847 , TURKEY

AHMET MİDHAT EFENDİ VE *ÜSS-İ İNKILÂP* ÜZERİNE

Muharrem DAYANÇ[*]

ÖZET

Ahmet Midhat Efendi, farklı bir medeniyet dairesine girişin öncesinde eskiden kopamayan, fakat yeniden de yüz çeviremeyen Tanzimat dönemi aydınlarının önde gelenlerindendir. Döneminde birçok edebî ve kültürel hadisenin yanında düşünce akımlarına da ilgi duyan Ahmet Midhat, *Üss-i İnkılâp* adlı kitabının "Mukaddime-i Ulâ" adlı giriş bölümünde Osmanlıcılık düşüncesinin II. Abdülhamit'in onayından geçmiş beyannamesini yapar. Dolayısıyla bu yönüyle *Üss-i İnkılâp*, Türk düşünce tarihi ve özellikle Osmanlıcılık ideolojisi bağlamında dönemin en önemli kaynak eserlerindendir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Midhat Efendi, Üss-i İnkılâp, Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı, Türk Düşünce Tarihi, Osmanlıcılık.

AN EVALUATION OF *ÜSS-İ İNKILÂP* AND AHMET MİDHAT EFENDİ

ABSTRACT

Ahmet Midhat Efendi is one of the most prominent intellectuals of Tanzimat Period who could not only cut his connection to the past but also could not avert his face from the new just before the entrance to the circle of a different civilisation. In addition to the lots of contemporary literary and cultural events, Ahmet Midhat sympathized trends of thought. In his book called *Üss-i İnkılâp* Ahmet Midhat wrote an introduction named as "Mukaddime-i Ulâ" and declared a proclamation about the thought of Ottomanism which had passed from the approval of Abdulhamit II. Therefore the book *Üss-i İnkılâp* is one of the most important sources of that period in the context of history of Turkish thought and ideology of Ottomanism.

Key Words: Ahmet Midhat Efendi, Üss-i İnkılâp, Turkish Literature During Tanzimat Period, History of Turkish Thought, Ottomanism.

GİRİŞ

Tanzimat döneminin en önemli simalarından biri hiç şüphesiz Ahmet Midhat Efendi'dir. Bu dönem sanatçılarının hemen hepsinde görülen çok yönlülük onda da dikkati çeker. Ahmet Midhat Efendi, *kırk beygir kuvvetinde bir yazı makinesi* sıfatını hak edecek kadar velûd bir yazar; birçok küçük teşebbüsünün yanında dönemin en önemli gazetelerinden biri olan *Tercüman-ı Hakikat*'ı

[*] Doç. Dr., ESOGÜ Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mdayanc@ogu.edu.tr

(1878) Türk basın tarihine mal edecek ölçüde mühim bir gazeteci; sayısı iki yüzü geçen eserlerinden[1] yaklaşık altmışını uzun hikâye ve roman türüne ayıran ilk profesyonel romancı[2]; devrinin tanığı bir tarihçi ve bütün bunların tabiî bir uzantısı olarak yaşadığı zaman diliminin önde gelen yayımcılarındandır.[3] Hayatının ilk çeyreğinde onun elinden tutan iki önemli şahsiyet, ağabeyi Hafız Ağa ile devrin kudretli devlet adamlarından biri olan Midhat Paşa'dır. Bu iki insan gittikleri her yere onu da beraberinde götürürler. Hatta Midhat Paşa, Ahmet Midhat'ı, kendi adını ona verecek kadar çok sever ve bu yetenekli genci bir Batı dili öğrenmeye (Fransızca) teşvik eder. Yazar 27 yaşına kadar bu iki simanın gölgesinde yaşar ve onların açtığı yolda ilerler. Başta Vidin olmak üzere, Niş, Rusçuk ve Bağdat, bu üçlünün beraber bulundukları mekânlar olarak dikkati çeker. Bunlar içinde Bağdat, yazarın edebî kişiliğinin oluşumunda bir adım öne çıkar. Ahmet Midhat Efendi burada çok zengin bir kültürel ortamla karşılaşır. Bu ortamda dikkati çeken başlıca şahıslar; Batı kültürünü öğrendiği ressam Osman Hamdi Bey; din ve medrese ilimleri tahsil ettiği Muhammed Feyzî ez-Zühâvî; kendisinden değişik doğu bilimleriyle felsefî konularda birçok şey öğrendiği yarı meczup ve feylesof-meşrep bir mizaca sahip olup Doğu ve Batı dillerini de çok iyi bilen şirazlı Bakır Can Muattar'dır.

Yazar, ağabeyinin ölümü üzerine döndüğü İstanbul'da bundan sonraki hayatının -uzun süreli birkaç seyahati hariç- tamamını geçirir. Burada önce *Cerîde-i Askeriyye*'ye başmuharrir(başyazar) olur, daha sonra *Devir* ve *Bedir* mecmualarını yayımlar ve bunların peşinden *Dağarcık*'ı çıkarır. On sayı çıkabilen *Dağarcık* birçok felsefî problemin tartışıldığı mahfil olarak dikkati çeker. 1873 yılında ilgisi olmadığı hâlde Yeni Osmanlılarla birlikte Rodos'a sürgüne giden yazar, burada edebî açıdan en verimli yıllarını yaşar. Çocuklar için Medrese-i Süleymaniye'yi kurar ve bu kurumda dersler verir. Bütün bunların yanında yazar, ders kitapları ile ilk romanlarını da yine bu sürgün yıllarında neşreder. II. Abdulhamit ile iyi geçinir ve biraz da bunun mükâfatı olarak 1889'da Stockholm'de toplanan şarkiyatçılar Kongresi'ne katılarak yaklaşık iki buçuk ay süren bir Avrupa seyahati yapar.[4] II. Meşrutiyet sonrasında ise; Dârülfünûn, Medresetülvâizîn ve Dârülmuallimât'ta "genel tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi" ve "eğitim tarihi" gibi dersler okutur, değişik derneklerde konferanslar verir.[5]

[1] Ahmet Midhat Efendi'nin eserlerinin tam bir listesi için bkz: Hakkı Tarık Us**, Ahmet Midhat'ı Anıyoruz**, Vakit Matbaası, İstanbul 1955, 176 s.; Nüket Esen, **Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliyografyası**, Kaf Yayınları, İstanbul 1999, 215 s.; Sabri Koz, "Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri", **Kitap-lık**, Sayı: 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 160-173.

[2] Bilgi için bkz: Durali Yılmaz, **Roman Kavramı ve Türk Romancılığının Doğuşu**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 134 s.

[3] Ahmet Midhat Efendi'nin kısaca değerlendirildiği bir paragrafı da buraya almak isteriz: "… A. Mithat ölçülü bir modernist, mâkul bir gelenekçi, atılımcı bir tüccar, gerçek bir ansiklopedist ve toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwincidir. Düşüncelerini kategorize etmekte herkesin zorlanmasının nedeni ise A. Mithat'ın ilkesel davranışlardan çok pragmatik tutumları desteklemesinde gizlidir. Kendi, hemen her konuda bir fikir sahibi olan; oğluna her şeyden anlamasını tavsiye eden; ancak oğlunun torununa tek bir şeyden anlamasını öğütlemesini isteyen A. Mithat, günü bilen bir düşünür olarak onun icaplarını yerine getirirken, bir diğer yükümlülüğünün de halkını geleceğe hazırlamak olduğu inancıyla davranır. Bütün bunlar, Türk modernleşmesinin kendine özgü orta yolcu çizgisinin, belki de, ilk örneklerinden biri olan A. Mithat'ın, nasıl olup gelenekçi bir modernist ya da liberal bir muhafazakar olarak tanımlanabildiğini, bir ölçüde de olsa, açıklar." Burak Onaran, "Ahmet Mithat Efendi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi)**, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 174.

[4] Carter V. Fındley, **Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da**, Yurt Yayınları, İstanbul 1999, 59 s.; Ahmet Midhat Efendi, **Avrupada Bir Cevelân,** Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1890.

[5] M. Orhan Okay, "Ahmet Midhat Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul 1989, s. 100-103. Ayrıca bilgi için bkz: Ahmet Hamdi Tanpınar, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1985, s. 445-474.; Mustafa Nihat Özön, **Türkçe'de Roman**, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 66-76.; M. Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi**, MEB Yayınları, Ankara 1989, 424 s.

Ahmet Midhat Efendi'nin de başlıca faktörlerden biri olarak yer aldığı Tanzimat dönemi düşünce hayatında daha çok toplumu aydınlatmayı, geliştirmeyi amaçlayan ve sosyal yönü ağır basan fikirlerin ön plânda olduğunu görülür. Bu fikirlerin önde gelenleri; Medeniyetçilik, Osmanlıcılık; İslâmcılık ve Türkçülük'tür. Bunların yanı sıra, dinî düşünce ve inançlardaki sarsıntılardan doğan ve Türk aydınını yer yer etkilemeye başlayan pozitivizm[6] ve materyalizm gibi felsefî doktrinlerle de karşılaşılır.

Ahmet Midhat Efendi, devrin diğer aydınları gibi sosyal ve ferdi karakter taşıyan bütün bu fikirlere zaman zaman ilgi duymuş, fakat bazı yönleriyle çağdaşlarından ayrılmıştır.[7] *Üss-i İnkılâp*'ın Türk düşünce tarihindeki yerini irdelemeye geçmeden önce Ahmet Midhat'ı zamanındaki diğer aydınlardan-yazarlardan ayıran özellikleri, Orhan Okay'ın tespitlerinden hareketle kısaca özetlemekte fayda vardır:[8]

- O, devletin içinde bulunduğu zor durumdan kurtuluşunun çaresini Yeni Osmanlılar[9] gibi rejim değişikliğinde görmüyordu. Bu konuda Abdülhamit gibi düşünüyor; "eğitim ve kültürde belli bir seviyeye gelmeyen milletlerde rejim meselesinin ön plâna getirilmesinin zararlı olacağını" düşünüyordu. Bu noktada, Ahmet Midhat Efendi'nin fikirleriyle Münif Paşa'nın fikirleri paralellik arzeder.[10]

- 19. yüzyılda yaşayan aydınlarımızın birçoğunda görülen Batı hayranlığı Ahmet Midhat'ta farklı bir şekle bürünür. "O, hemen bütün edebî ve fikrî eserlerinde, Doğu ve Batı medeniyetlerini mukayese ederek, sathî de olsa bir tenkit süzgecinden geçirmiş, o devir için dikkate değer bir sentez oluşturmaya çalışmıştır."[11] Edebiyatta kendisine örnek olarak daima Batı edebiyatını alır. "Ona göre roman ve tiyatroya, önce Batı'yı taklit yoluyla başlamak, daha sonra mahallî ve millî bir karakter vermek gerekir." Bütün bunlar, onun kendi kültüründen de vazgeçmeyen şuurlu bir Batıcı olduğunu gösterir.

- Ahmet Midhat Efendi'nin, *Üss-ı İnkılâp* adlı eseri, "Osmanlıcılık"[12] ideolojisinin öne çıkarıldığı önemli bir kaynaktır. Bu eser, yazarın diğer düşünce akımlarının yanı sıra bir dönem de

[6] M. Orhan Okay, Türk kültür tarihinin ilk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad üzerine yaptığı araştırmada bu yazarın Ahmet Midhat Efendi ile ilgisi hakkında şunları söyler: "… Ahmed Midhat Efendi'nin Beşir Fuad üzerindeki tesiri teşvik edici bir dost olmaktan ileri gidememiştir. Nitekim Beşir Fuad birçok yazısında onun bu teşvik ediciliğini şükranla anmıştır. Ancak bu hükmümüz hiçbir zaman Beşir Fuad'ı Ahmed Midhat Efendi'nin tilmizi gibi göstermek mânâsına alınmamalıdır. Beşir Fuad'ın bütün kaynakları doğrudan doğruya Batıdan gelmektedir. Araştırmamızda onun yerli bir müellifin tesiri altında kaldığını gösterecek bir delile veya vesikaya rastlamıyoruz. Bunun aksine olarak Ahmed Midhat'ın gözünde Beşir Fuad'ın çok derin bir bilgisi vardır. Ancak Ahmed Midhat onun materyalist fikirlerinin karşısındadır." (Beşir Fuad, **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti,** Hareket Yayınları, İstanbul 1969, s. 201-202).

[7] M.Orhan Okay, dönemin en önemli şahsiyetlerinden Namık Kemal ile mukayese ettikten sonra bu bahisle ilgili olarak Ahmet Midhat Efendi hakkında şunları söyler: "… O gençlik yıllarında Genç Osmanlıların yayınlarını takip etmiş, tam bir işbirliği yapmamışsa da zaman zaman onlarla görüşmüş, Rodos sürgünü dönüşünde ise ilişkilerini tamamen kesmiş, dünya görüşünü II. Abdülhamit'in fikirlerine aykırı olmayan bir zeminde aramıştır. Yani burada belirtmek istediğim husus kavgacı, daha doğrusu mücadeleci bir mizaca sahip olmadığıdır. Bu bakımdan ona etik açıdan belki konformist de denebilir. O pek çok hususta kendi değerlerimizi muhafaza ederek dengeli bir Batılılaşmayı esas almıştır." ("Edebiyat Teorisi, Tenkit ve Ahmet Midhat Efendi", **Dergâh**, Ocak 2006, s. 13).

[8] M. Orhan Okay, "Ahmet Midhat Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul 1989, s. 100-102. Ayrıca Bilgi için bkz: Muharrem Dayanç, "Ahmet Midhat Efendi'nin Türklüğe Dair Şimli Önemli Bir Konferansı", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 8/1, Haziran 2007, s. 1-18.

[9] Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar -İmparatorluğun Son Dönemindeki Genç Türkler-**, Haz. İsmettin Kutlu, Pegasus Yayınları, İstanbul 2006, 701 s.

[10] Bilgi için bkz: Ali Budak, **Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını Münif Paşa**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004; İsmail Doğan, **Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, Çıra Yayıncılık, İstanbul 1991.

[11] M. Orhan Okay, "Doğu ve Batı Medeniyeti Hakkındaki Umumi Görüşler", **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi**, MEB Yayınları, Ankara 1975, s. 7-39.

[12] Muharrem Dayanç, "Türk Düşünce Tarihinde Osmanlıcılık", **Türk Yurdu**, Sayı: 284, Nisan 2011, s. 35-39.

Osmanlıcılık'a meylettiğini gösterir. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Üss-ı İnkılâp*'ın mukaddime bölümünü bu fikrin beyannamesi olarak görür.[13]

- 1896 yılı Haziranında *Tercüman-ı Hakikat*'te yayınladığı "Dilde Sadeliği Ġtizam Edelim" başlıklı yazısında ve bunu takip eden diğer yazılarında ciddi tenkitler almasına rağmen dilde sadeliği savunmaya devam etmiştir.[14] Türkçenin sadeleşmesi Türkçülük hareketinin en önemli umdelerinden biri olduğuna göre Ahmet Midhat'ın bu tavrı, bu hareket çerçevesi içerisinde değerlendirilebilir.

- "Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Midhat ile Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünülmeye başlanır. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini ve Yeni Osmanlıları tasalandıran yalnız siyasi düşünceydi."[15] Bu durum, daha önce de ifade edildiği gibi, Tanzimat döneminde, sosyal fikirlerden ferdî düşünceye geçişi göstermesi açısından önemlidir. Hilmi Ziya Ülken'in yukarıdaki düşünceleri ve Orhan Okay'ın Ahmet Midhat'ın materyalizm ile irtibatını yorumladığı bir paragrafını konuyu belli bir sonuca bağlaması açısından buraya almakta fayda görüyoruz:

> *"Materyalizme gelince, bu konu üzerine ilk müphem mesajlar Ahmet Midhat Efendi'den gelmiştir. Onun kendi çıkardığı* ***Dağarcık****(1872) dergisine yazdığı makalelerin bazıları bu açıdan bir takım suçlamalara vesile olmuştur. „Vilâdet", „Duvardan Bir Sada", „İnsan", „Dünyada İnsanın Zuhuru" adlı yazılarında, sistematik olmayarak materyalist hatta Darvinist kanaatler vardır. Bu makalelerinde ve bunlara verdiği cevaplarda bu kanaatlerinin İslâm'a aykırılık taşımadığını ileri sürmüştür. Daha sonraları yazdığı „****Ben Neyim?****"(1891) adlı kitabının ikinci adı „****Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa****" olacaktır. Öyle anlaşılıyor ki Ahmet Midhat'in* ***Dağarcık****'ta ileri sürdüğü kanaatler, şuurlu bir materyalist görüşün mahsûlü değil, olsa olsa, pek çok yazısında olduğu gibi Batı kaynaklarından tesadüfî olarak elde ettiği ve kendisine cazip gelen bir takım yeni bilgilerin sergilenmesinden ibaretti."*[16]

Ahmet Midhat yine *Dağarcık*'ta yayınladığı "Felsefe ve Filozoflar" başlıklı yazısıyla filozof kelimesinin avam nezdindeki yanlış anlamlandırılışını (dinsiz) izale etmeye çalışır.

- "Sayısı altmışı aşan büyük hikâye ve romanlarının pek çoğunda Tanzimat devrinin karakteristik düalizmini yansıtır." Bu açıdan tipik bir Tanzimat aydını portresi çizer.[17]

- Ahmet Midhat yine *Dağarcık*'ta yayınladığı "Hürriyetin Mahiyeti" başlıklı yazısında hürriyet kavramını belli bir ölçüyle ifadelendirmeye çalışmıştır. Bu yazıda hürriyeti tamamen reddeden görüşleri de kayıtsız şartsız hürriyet anlayışını da reddeder. Bu anlayış onun II. Abdülhamit ile uzlaşmasının ana zeminini oluşturur.

AHMET MİDHAT'IN *ÜSS-İ INKILÂP*'I

Hayatını kalemiyle kazanan ilk Türk aydınlarından biri olan Ahmet Midhat Efendi, yukarıda da belirtildiği gibi, çok değişik uğraşılanlarının yanı sıra Türk ve dünya tarihi ile de ilgilenir. Türk düşünce tarihi bağlamında düşünüldüğünde bu çalışmaları içinde ilk akla gelenlerden biri *Üss-ı İnkılâp*'tır.[18]

---

[13] Tanpınar, **a.g.e.**, s. 153.
[14] Agah Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, TDK Yayınları, Ankara 1960; Faruk Kadri Timurtaş **Tarih İçinde Türk Edebiyatı**, Vilayet Yayınları, Ġstanbul 1981; Yusuf Ziya Öksüz, **Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisân Hareketi**, TDK Yayınları, Ankara 1995.
[15] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, Ġstanbul 1992, s. 115.
[16] M. Orhan Okay, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, Ġstanbul 2005, s. 36.
[17] M. Orhan Okay, "Ahmet Midhat Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, Ġstanbul 1989, s. 102.
[18] Bu makalede Ahmet Mithat Efendi'nin "**Üss-i İnkılap (Kısm-ı Evel)**, Takvimhane-i Amire Matbaası, Ġstanbul 1294/1877" künyeli eseri kullanılmıştır.

Üss-i İnkılâp'ın, dönemindeki ve Türk düşüncesi tarihindeki yerini doğru tespit etmek için birkaç edebiyat araştırmacısının Ahmet Mithat ve eseri hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmak, konuyu sağlam bir zemine oturtmak açısından yararlı olacaktır.

İsmail Habip Sevük, genel anlamda Türk tarihçiliğini değerlendirirken Tanzimat dönemi tarihçiliğini; "resmî tarihçilik", "hususî tarihçilik", "edebî tarihçilik" ve "popüler tarihçilik" halinde dörde ayırır. Bu ayırımda Ahmet Midhat Efendi'yi, yazdığı *„Üss-i İnkılâp"*, *„Zübdetü'l Hakayik"* ve *„Kâinat"* isimli eserleriyle dördüncü kategoride değerlendirir. [19]

Mustafa Nihat Özön, Ahmet Midhat Efendi'nin tarihle ilgili eserlerini; *Hace-i Evvel*'in tarih kısmı(1868), *Kâinat*(1871-1881), *Üss-i İnkılâp*(1877-1878), *Zübdetü'l Hakayık*(1878) ve *Mufassal*(3 cilt 1880) şeklinde sıralar ve *Üss-i İnkılâp*'ın II. Abdülhamit tarafından yazdırılması bahsini öne çıkararak, onun tarihle ilgili kitaplarını şu tanıtıcı bilgilerle ele alır:

> *" II. Abdülhamit padişah olunca, kendi vaziyetini sağlamlaştırmak için Ahmet Midhat'a bir tarih ısmarladı. Bu suretle yazılmış olan* ***Üss-i İnkilâp*** *iki cilt halinde Tanzimat'tan başlayarak II. Abdülhamit'in ilk padişahlığı yılına kadar olan işleri hep bu bakımdan kaydeder; Tanzimat yıllarını ve bu yıllar içinde yapılan işleri fazla taraftar bir görüşle tahlile çalışır.*
>
> *Abdülaziz hakkında saygılı bir dil kullanmaya çok dikkat eder, fakat bu basmakalıp saygı ve büyütme sözleri arasında, onun zamanında yapılan işleri anlatırken hep onun tahttan indirilmesini haklı gösterecek biçimde bir fikir güder ve bunun arkasından da bu tahttan indirme işine çalışanların da II. Abdülhamit için bir kâbus şeklini almaları üzerine onları çürütmek yolunda da bazı satırlar ayırarak bir takım hadiselere temas eder. Hatta bu hareketi Namık Kemal'in iki acı mukabelesine sebep olmuştur.*
>
> ***Üss-i İnkılâp****, bu kadarla bitmedi. Rus muharebesi neticesinde, Osmanlı İmparatorluğu korkunç bir bozguna uğramıştı. Bu bozgunda yeni padişahın kusuru olmadığını göstermek isteğiyle bir cilt daha yazdı.* ***Zübdetü'l-Hakâyık****'ta muharebenin çıkmasındaki sebepler, muharebeden önce olan politika çalışmaları, muharebenin çıkmasıyla olup biten hadiseler, resmî bir takım evrakın ilâvesiyle gösterilmiştir. Ahmet Midhat'in yıllarca durmadan çalışan kalemi birçok tarih yazısını, tarih zevki uyandırmak için vücuda getirdi. Bu çalışma esnasında yaptıklarına kanaat edemiyerek belli başlı bir Osmanlı tarihi yazmak istedi.*
>
> ***Mufassal Kurun-i Cedide Tarihi*** *adlı ve daha ziyade* ***Mufassal*** *diye adlanan bu eser,* ***Tercüman-ı Hakikat*** *gazetesine tefrika ediliyor ve sonra cilt haline konuluyordu. Esas itibariyle, Osmanlı tarihi mevzu ittihaz edilmiş, fakat notlar şeklinde ilk ve orta zamanlara ait bilgiler ilâve olunduğu gibi, dünya işleri de kaydedilmiştir. Eserin, o zamana göre, bir hususiyeti de bazı resim ve haritalarla plânları ihtiva etmesidir."*[20]

Ahmet Mithat'ın, düşünce dünyalarıyla pek ilgisi olmadığı halde[21] Yeni Osmanlılarla 1873 yılında Rodos'a sürgüne gönderilmesi onun mizacında ve dünyaya bakış açısında önemli değişikliklere neden olmuştur.[22] Artık ona göre rahat ve huzurlu yaşamak için sadece kendi hâlinde

[19] İsmail Habib (Sevük), **Avrupa Edebiyatı ve Biz II**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941, s. 582.
[20] Mustafa Nihat Özön, **Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, s. 310.
[21] "Ahmet Midhat, „suçunun ne olduğunu bir türlü anlayamamıştı." Vapura bindirildiler, gene bir şey bilmiyordu, Ebuzziya ile Rodos adasına çıkarıldılar, gene bir türlü bu sürgünün neden olduğunun farkında değildi." (Mustafa Nihat Özön, **Türkçe'de Roman**, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 151).
[22] Daha geniş bilgi için bkz: M. Orhan Okay, "Tesbbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi", **Kitap-lık**, Sayı: 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 130-136.

neşriyat işiyle uğraşmak yetmemekte, devrin yöneticileriyle onların gururlarını okşayacak ve bunu da ortaya koyduğu eserlerle ispat edecek bir tavır içinde olmak gerekmektedir.

Nükhet Esen, Ahmet Mithat'ın, *Menfa*'da[23] ileri sürdüğü fikirlerle *Üss-ı İnkilâp*'ta takındığı tavrı karşılaştırarak, yukarıda söylenenleri destekler mahiyette şunları ifade eder:

> *"Ahmet Midhat, **Menfâ**'yı 1876'da Rodos'taki sürgün hayatı sırasında yazmıştır. Bu eserde Ahmet Midhat hiçbir siyasi fikri olmadığını, sadece medeniyet, terakki ve ahlâk adına insanları eğitmek için yazdığını söyler. Halbuki aynı yıl yazdığı **Üss-i İnkılâp I** ve bir yıl sonra 1877'de yayınladığı **Üss-i İnkılâp II** ile **Zübdetü'l-Hakayık** doğrudan Ahmet Midhat'in politik tercihini gösteren eserlerdir. **Üss-i İnkılâp**'lar Abdülhamid'in isteği üzerine, biraz da Abdülaziz devrini tenkit maksadıyla yazılmışlardır. Abdülhamit döneminde azınlıklara verilen haklar yüceltilerek Abdülhamit övülür. Osmanlı-Rus savaşı hakkında siyasi ve tarihi bir kitap olan **Zübdetü'l-Hakayık** ise, bu kitabın zeyli niteliğindedir.*
>
> *Bu eserler dönemin ve Abdülhamit'in savunmasıdır. Adeta kendini padişahın görüşlerinin sözcüsü durumuna düşüren Ahmet Midhat sarayın tezini savunmaktadır. Bu eserleri yazarın sonradan da eleştirilen politik bağlılıklarını ortaya koymakta ve **Menfâ**'da kendisi ile ilgili söylediklerine ters düşmektedir. ,,Hiçbir siyasi fikri olmadığını" söylemesi Abdülhamit ile uzlaşmaya giriş noktasını oluşturur."*[24]

Ahmet Mithat'ın hemen her konuda Abdülhamit ile benzerlik gösteren görüşleri[25] devrin aydınlarının dikkatinden kaçmaz. Mesela; Namık Kemal göre o, "dönek, oportinist ve demagog"tur:

> *"Ahmet Midhat, Anayasa tartışmalarının ve alınan sonucun anlamlarını romantik Namık Kemal'den daha iyi kavrayan bir realistti. Namık Kemal'in gözünde Ahmet Midhat bir dönek, bir oportinist, bir demagogdu. Abdülhamid'in anayasacı olduğunu ispatlamak için yazdığı **Üss-i İnkılâp** adlı kitabı, daha çok ustalıklı kullandığı dilin yardımıyla belgeleri Abdülhamit'i temize çıkartmak çabasıyla kullanırken, Kemal'i karalamak için de yazıldığı bellidir."*[26]

Bütün bu söylenenlerden sonra dikkatleri kitabın hem devri hem de günümüz için en önemli yeri addedilebilecek "Mukaddime-i Ulâ" bölümüne çevirmek gerekir. Çünkü bu bölüm Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle; "Osmanlıcılık cereyanının, hükümdarın tasvibine mazhar olmuş beyannamesi addedilebilir." Yine ona göre, Ahmet Midhat'ın burada ortaya koyduğu görüşü orijinal ve üzerinde durulur kılan bu fikir cereyanını "bütün imparatorluk tarihine teşmil edilmiş bir ideoloji" olarak görmesi ve bu perspektifle değerlendirmesidir.[27]

---

[23] Ahmet Midhat Efendi, **Menfa -Sürgün Hatıraları-**, Haz. Handan Güçi, Arma Yayınları, İstanbul 2002, 251 s.
[24] Nüket Esen, "Ahmet Mithat: Hayat, Külliyat", **Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 13.
[25] Mesela, onun, Abdülhamit'in ekonomik uygulamalarıyla ilgili tavrını Aykut Kansu'dan bir alıntıyla örneklemek yerinde olur: "Abdülhamit yönetimi ekonomik liberalizmin er veya geç siyasal liberalizmi gündeme getireceğini ve bunun da mutlakiyetçi yönetimin sonu olacağını bildiğinden, yalnızca liberal ekonomi politikalarını savunan Portokal Mikael Paşa ile Sakızlı Ohannes Efendi'nin düşünce ve politika üretmelerini engellemekle yetinmeyecek, yeni bir karşıt ekonomi politikası oluşturmaya da çalışacaktı. Bu propaganda faaliyetinde Ahmet Mithat önde gelen isimlerden biri oldu. Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik* adlı kitabında (1874) ve Abdülhamit yönetimini karşıtlarına karşı savunduğu iki ciltlik *Üss-i İnkilâp* isimli kitabında (1877-1878) korumacılık politikasını savunuyordu." (Aykut Kansu, "20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi-**, Cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 294).
[26] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 364.
[27] Ahmet Hamdi Tanpınar, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1985, s. 152.

Tanpınar dışında bu bölümü ve bahsi önemli bulan bir diğer araştırmacı Hilmi Ziya Ülken'dir. Yazarın; "bir devrin tarihi o devrin içinde yazılamaz" şeklindeki tarih görüşüne itiraz ederek, "vakalar unutulunca yazılmaları büsbütün güçleşir" anlayışını uyguladığını söyleyen Ülken, "birinci önsözde Osmanlı devletinin bünyesi hakkında ileri sürdüğü düşünce dikkate değer" der ve ekler:

" „**1**. Osmanlı Devleti bir İslâm devleti gibi teşekkül etmemiştir. Çünkü onun bünyesine Müslüman olmayan unsurlar da karışmıştır.

2. Osmanlı Devleti bir Türk devleti olarak da teşekkül etmemiştir, çünkü başka Türk devletleri Türk olmayanlardan kendilerini ayırmışlardır. Halbuki Osmanlıların temeli Türklük ise de Türk olmayanlarla karışmayı kabul etmişlerdir.

3. Osmanlı Devleti sırf bir „Osmanlı" devleti olarak kurulmuştur." Osmanlılık, -Ahmet Mithat'a göre- Oğuz Karahan neslinden Osman Gazi'ye intisaptan ibarettir, fakat bunun için herhangi bir ırk ve mezhepte olmada bir beis yoktur. „Herhangi din ve mezhep, herhangi kavm ve milletten olursa olsun, Osmanlı bayrağı altında toplanan medenî fertlere Osmanlı denir" diyor Ahmet Midhat'ın görüşünde."[28]

Ahmet Mithat, "Mukaddime-i Ulâ" bölümüne, içinde yaşadığı dönemin önemine atıfta bulunarak başlar ve her ne kadar Avrupalıların Osmanlı Devleti hakkında olumsuz fikirleri olsa da insanoğlunun fıtratına en uygun hükümet biçimini dünyada ilk defa Osmanlıların kurmuştur, der. Osmanlı Devleti'ne gelinceye kadar bir çok medeni devlet kurulmuştur, fakat bu devletler sadece kendi hâkim milletlerini düşünmüşler, kendi hakimiyetlerinde yaşayan başka milletlerin o medeniyetin nimetlerinden yararlanmalarına izin vermemişlerdir.

Giriş olarak kabul edilebilecek bu ifadelerden sonra Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesini veren şu ifadeler dikkati çeker: "*Kemâl-i ehemmiyetle dikkat olunacak ahvâldendir ki Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye sırf bir devlet-i İslâmiyye gibi teşekkül etmemiştir.*"[29] "*Kezâlik dikkat olunacak ahvâldendir ki Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye sırf bir devlet-i Türkiyye gibi de teşekkül etmemiştir.*"[30] Bu devlet kurulurken sadece Türk töresine göre kurulmamıştır, yine bu devlet kurulurken sadece dinî esaslara göre düzenlenmemiştir demek, bir adım ötesinde yine Ahmet Mithat Efendi'nin söyleyeceği üçüncü cümleye kapı aralar. O hâlde nasıl kurulmuştur, sorusu akla gelir ki bu kurgu ustaca bir kurgudur ve onun bütün eserlerinde çokça kullandığı "konuşma/diyalog" tekniğiyle yapılmıştır:

> *"Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye tevârîh-i selefde emsâli sibkat etmemiş olmak üzere müstakillen bir (Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye) olarak teşekkül eylemiştir ki bu "Osmâniyye" medlûlünün mahiyyetini anlamak içün izâhât ve tafsîlât-ı âtiyyeye dikkat lâzımdır. Osmanlılık Oğuz Karahan nesl-i celîlinden Gâzi Ertuğrul Beyzâde Osman Gâzi hazretlerinin zâtlarına ve ondan sonra bu hânedân-ı şevket-ünvânın ekber ve erşed vârisi olarak bil-fiil hükümdar bulunan zât-ı şevket-simâta tabiyyeti mensûbiyyet-i asliyye-i siyâsiyye eylemekten ibarettir. Bu mensûbiyyet için her hangi dinde her hangi mezhepte bulunur ise bulunsun hiçbir beis yoktur. Zîra bu heyet-i muazzama-i Osmâniyye kendi himayesi altına aldığı edyân-ı müştehirenin kâffesini bunların en serbest olarak icrâ-yı hükm ettikleri yerlerden daha serbest olmak üzere himayeyi deruhde eylemiştir. Bu mensûbiyyet-i celîle için her hangi milliyyet ve kavmiyyette bulunulur ise bulunulsun yine bir beis yoktur. Zîra, bu heyet-i celîle-i Osmâniyye kendi himâyesi altına aldığı her milliyyet ve kavmiyyet erbâbını himâye-i mezkûreden mukaddem ne kadar hür iseler*

[28] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 124.
[29] Ahmed Midhat, **Üss-i İnkılap (Kısm-ı Evel)**, Takvimhane-i Amire Matbaası, İstanbul 1294/1877, s. 9.
[30] Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s. 10.

ondan daha hür olarak muhafaza etmeği deruhde eyledikden fazla o halkı an-asıl Osmanlı gibi mülâhaza etmeği dahi binâ-yı hükûmetin mebnâsı addeylemiştir. İşte herhangi din ve mezhepten ve herhangi kavm ü milletten olur ise olsun livâ-yı şevket-ihtivâ-yı Osmânî altında tecemmü ve tahaşşüd eyleyen efrâd-ı mütemeddineye "Osmanlı" ve bunlar üzerine hükümet eyleyen devlete dahi "Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye" denilmiştir ki bu devletin vazîfe-i asliyyesi bilâ-istisnâ benî beşeri nimet-i hürriyyetle mesûd etmek için olanca himmetini gerek dâhilen ve gerek hâricen sarf eylemeye münhasır kalmıştır. Adetâ bir uhuvvet-i umûmiyye-i benî beşer demek olan şu cemiyyet-i celîle ve cedîde bundan altı yüz sene evvel teşekkül eylediği ve ilk teşekkülüyle berâber bu yolda muvaffak olacağını bütün âleme teslim ettirdiği zaman Avrupa'nın ne halde olduğu araştırılacak olur ise orada diyânet ve kavmiyyet-i mütebâyine erbâbının bir nâm altında ictimâ'i tasavvur bile edilmek şöyle dursun hattâ cümlesi bir kavmiyyet ve diyânete mensub bulunan halkın dahi zulmet-i cehâlet ve vahşet içinde yekdiğeriyle boğaz boğaza gelmekte bulundukları görülür ki onların iş bu şûriş-i halleri Osmanlılığın intizâm-ı medeniyyet-perverîsi şânını bir kat daha ilâya medâr olur."[31]

Yazar, tatlı üslûbuyla Osmanlıcılığı ön plâna çıkarır. Ona göre bu devlet Türklükle Müslümanlığın değerlerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Midhat Efendi bu oluşumu kendi ifadesiyle; "uhuvvet-i umumiyye-i siyasiyye" olarak niteler. Bu genel anlamda siyasi kardeşliği, Osmanlılık unvanı altında saklı olan "medeniyet nimeti" ve "hürriyet" kavramı oluşturur. Avrupalı tarihçilerin bu gerçeği göremediklerini belirten yazar, Osmanlı Devleti'nin kuruluş esaslarını dört maddede şöyle bir araya toplar:

1. Osmanlılık "bir millet ve uhuvvet-i siyasiyye"den ibaret olmasa bu heyete sığınan her sınıf halk kendi siyasi mutluluğundan memnun olmasaydı, dört yüz çadırdan ibaret bulunan bir topluluk birkaç yıl içinde büyük bir devlete dönüşebilir miydi?

2. Osmanlılığın esası, idaresi altına aldığı ahaliyi öncekinden daha fazla korumayıp önceki devletlerin çoğunda görüldüğü gibi yenilen insanları perişan ve yok etseydi, yeniçeri askeri kurularak bu yenilen milletlerin eline silah vermeye, hakim ve galip millet demek olan Osmanlılar emniyet edebilir miydi? Mihal Bey, Evrenos Bey rahmet ve fatihalarla anılır mıydı?

3. "Osmanlılık" maddî ve manevî nimetlerin en büyüğü sayılmasaydı, Sırbistan yönünden bir Haçlı ordusu geldiğinde ve Kosova Savaşı'nı açtıklarında, Köstendil hakimi olup, Osmanlılığın nasıl bir siyasi kardeşliğe dayandığını bilen Prens Konstantin, var kuvvetiyle Murad Han'ın yanında saf tutup kendi cinsinden olanlarla savaşır mıydı?

4. Osmanlı Devleti Müslümanlar nezdinde olduğu gibi Hristiyanların gözünde de saygın ve büyük kabul edilmeseydi, Timur'la savaşırken Anadolu Müslüman askerleri kaçtığı halde Rumeli Hristiyan askerleri cansiperâne bir kararlılıkla çarpışırlar mıydı?[32]

Yazar bütün bu saydıklarından sonra şu neticeye ulaşır:

"... nice bin berahîn-i mukanni'a isbat eyler ki Osmanlılık medeniyyet-i nev-i beşerin herkesi gerçekten mesûd eyleyecek olan sûret-i âhire ve cedîde-i mülûkâne ve uhuvvet-kârânesinden ibaret olup ister gönül rızasıyla olsun ister bir mağlûbiyet-i harbiyye ile olsun bir kere bu heyet içine girmiş olanlar artık diyanet ve milliyyet-i kadîmeleri gibi mensûbiyyet-i siyâsiyyeleri olmak üzere dahi Osmanlılığı ez-cân u dîl kabûl ve tasdik etmişler ve ancak bu uhuvveti muhâfaza için her kâr u zârda Müslüman

[31] Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s. 11-13.
[32] Bu maddeleştirmeler için bkz: **Üss-i İnkılâp –Kırım Muharebesinden II. Abdülhamid'in Cülûsuna Kadar-**, Haz. Tahir Galip Seratlı, Selis Yayınları, İstanbul 2004, s. 34.

olan vatandaşlarından ayrılmamışlardır. Hattâ Osmanlılığın teşkîliyle tâ Timur-ı makhûrun ortalığı herc ü merc eylediği zamana kadar dâire-i hükûmet-i Osmâniyye içine girmiş olan sunûf-ı halkdan hiç birisinin isyân etmemiş olması dahi bu hakîkati bir kat daha bedâhetle ortaya çıkaracak ahvâldendir. Zîra Timur-ı makhûr henüz tâze te'essüsünden dolayı metânet ve rasânet-i matlûbeyi istihsâl etmemiş bulunan bina-yı saltanatımızı kökünden yıkacak bir sadme îkâ'iyla def olub gittikten ve İsâ Çelebi ve Mûsa Çelebi ve Süleyman Paşa ve Çelebi Sultan Mehmed misillü şehzâdelerin mülk ü saltanatda müstakil kalmak davâsıyla boğaz boğaza gelerek devlet kendi kuvvet-i zâtiyyesiyle yıkılmak mertebesini bulduktan sonra milliyyet-i siyâsiyyemizi teşkîl eyleyen gayrimüslim Osmanlılar milliyyet-i cedîde-i siyasiyyelerinden memnûn ve müteşekkir bulunmayacak olsalar idi hazır Ulah ve Boğdan gibi melce-i mefsedet olan yerlerin ve bilhassa yalnız İstanbul sûru içinde muhât ve mahsûr kalan bir köhne Bizans İmparatorluğu'nun teşvîkâtıyla gayrimüslim Osmanlılar milliyyet-i cedîde-i siyasiyyelerini bütün bütün mahv ve nâ-bedîd edebilirler idi. Onların ise bilakis muhafaza cihetini iltizam eylemiş oldukları her vukûatın delâlet-i maddiyye ve maneviyyesiyle istidlâl olunmakta ve binâenaleyh Osmanlıların cerâd-ı musîbet gibi bu topraklara müstevlî oldukları ecnebî müverrihlerin türrehât-ı vâkı'aları sırf garaz-kârlıktan ibâret olduğu kendi kendiliğiyle meydana çıkmaktadır."[33]

Bütün bu söylenenler, verilen olumlu örnekler, halihazırda yaşanan olumsuzlukların ortadan kaldırılması için geçmişteki güzel günlere dönüş olarak görülebilir. Çünkü insanlar gibi milletler de zor zamanlarında geçmişin güzel günlerine sığınmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, Ahmet Mithat geçmişin güzel günlerinden bu günün sisli dünyasına gelmekte geçikmez ve *"... vâkı'a bu günkü günde Devlet-i Aliyyenin hüsn-i emel-i ittihâd-perverîsinden ve efkâr-ı âliyye-i müsâvât-güsterîsinden emin olamayanlar bulunduğu gibi ibtidâ-yı hâlimiz hakkında dahi böyle bir emniyetsizlik ve itminânsızlık tarihte mukayyed kalmış ise de târîhin şu'ûnât-ı âdiyyesine varıncaya kadar her fıkranın şehâdetiyle bir daha hîn-i te'essüsümüzden beri heyet-i Osmâniyyeyi teşkîl eden sunûf-ı halkı tamamıyla Osmanlı görmüş ve Osmanlı tanımış olduğumuzu ve onların dahi bizi o nazarla telakkî etmiş bulunduklarını isbâta muktedir olarak istikballerimizi dahi mâzîmize benzetmek emel-i medeniyyet-perestânesinde bulunmaklığımızdan bi'l-umum sunûf-ı Osmâniyân için bir mesûdiyet-i sahîha tevellüd edeceğini her munassıfa teslîm ettirebiliriz"* der.[34]

Yazar, Osmanlıcılıkla ilgili bütün bu ifade ettiklerinden sonra iç karışıklıklardan başlayarak, devleti sarsan sebepler, Köprülüler, sarayın durumu, III. Selim, Bayraktar Mustafa, II. Mahmut, dış etkiler, Abdülmecit ve kanuna bağlılığın önemi gibi konular üzerinde durarak geçmişten halihazıra hızlı bir akış yapar.[35]

Üss-i İnkılâp'ın Türk fikir tarihi bakımından oldukça önemli olan "Mukaddeme-i Ulâ" kısmını bir tarafa bırakarak bu esere bir bütün olarak bakıldığında da, eserin hem dönemi hem de günümüz için de önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Tanzimat'ı hazırlayan sebeplerle başlayıp Abdülhamit'in tahta çıkışına kadar olan dönemi anlatan eserin ilk cildini, Tanpınar; "Üss-i İnkılâp'ın bu birinci cildinde asıl güdülen gaye V. Murat'ın haddizatında hürriyet taraftarı olmadığını ve deliliği dolayısıyla tahttan tabiî şekilde ayrılmış olduğunu göstermek" şeklinde özetler.[36]

[33] Ahmed Midhat, **Üss-i İnkılap (Kısm-ı Evel)**, Takvimhane-i Amire Matbaası, İstanbul 1294/1877, s. 16-18.
[34] Ahmed Midhat, **a.g.e.**, s. 18-19.
[35] Bu paragraftaki konu başlıklarında ve yine bu bölümdeki bazı sadeleştirmelerde aşağıda künyesi verilen kaynaktan yararlanılmıştır: (**Üss-i İnkılâp –Kırım Muharebesinden II. Abdülhamid'in Cülûsuna Kadar-**, Haz. Tahir Galip Seratlı, Selis Yayınları, İstanbul 2004, 316 s).
[36] Tanpınar, **a.g.e.**, s. 452.

Abdülhamit'in ilk saltanat yıllarını ele alan ikinci ciltte ise en önemli vurgu, Meşrutiyet'in ilânı, dolayısıyla "Kânûn-ı Esâsî"nin hayat bulmasıdır. Yine Tanpınar'ın ifadesiyle Ahmet Midhat Efendi bu ciltte ana düşünce olarak; "… ilân edilen meşrutiyeti ve bu yeni rejimin dayandığı Kânun-ı Esâsî'nin kefaleti altında bulunan şahsî ve siyasî hürriyeti Abdülhamit'in doğrudan doğruya kendi arzusuyle tebaasına bahşettiği bir lütuf gibi göstermeye çalışmasını" ortaya koyar.[37]

SONUÇ

Hikâyeci, romancı ve roman sanatı üzerine düşünen insan, tiyatro yazarı, mütercim ve münekkit gibi çok yönlü edebî kişiliğinin yanı sıra doğrudan veya dolaylı olarak edebiyat, kültür ve sosyal konularla ilgili otobiyografi, monografi, biyografi, seyahatname, felsefe, pedagoji, okul kitabı vb. alanlarda da eser veren Ahmet Midhat'ın bir diğer uğraşı alanı tarihtir. Onun tarihle ilgili kitapları içerisinde; *Tarih-i Edyân* (1908), *Tarih-i Hikmet* (1912), *Tarih-i Umumî* (1878-1879), *Hace-i Evvel*'in tarih kısmı(1868), *Kâinat*(1871-1881), *Üss-i İnkılâp*(1877-1878), *Zübdetü'l-Hakayık*(1878) ve *Mufassal*(3 cilt, 1880) ilk akla gelenlerdendir.

Üss-i İnkılâp'ın "Mukaddime-i Ulâ"sı, Osmanlıcılık ideolojisinin II. Abdülhamit'in onayından geçmiş bir beyannamesidir. Dolayısıyla resmî devlet anlayışının bir tezahürü olarak da görülebilir. Ahmet Midhat asıl eserine geçmeden önce kitabın giriş olarak kabul edilebilecek "Mukaddeme-i Ula"da Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesine atıfta bulunur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da dile getirdiği üzere yazar, Osmanlı Devleti'nin sırf bir İslâm devleti anlayışına göre de; yine örfler-töreler bağlamında sırf bir Türk devleti anlayışına göre de kurulmadığını söyler. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, Türklükle(millî) Müslümanlığın(dinî) değerlerinin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Midhat Efendi bu birleşmeyi "uhuvvet-i umumiyye-i siyasiyye"(genel anlamda siyasi kardeşlik) olarak niteler. Bu oluşumun arka planında ise, "medeniyet nimeti" ve "hürriyet" vardır.

Bütün bu söylenenler ışığında *Üss-i İnkılâp*, Ahmet Midhat'ın tarihçiliğini göstermesi, yaşanan dönemi ele alması ve Osmanlıcılık düşüncesinin kaynak eserlerinden biri olması bakımlarından Tanzimat dönemi sonrası Türk kültür ve düşünce tarihinin önemli başvuru kaynaklarından birisidir.

KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi, **Avrupada Bir Cevelân,** Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1890.

Ahmet Midhat Efendi, **Menfa –Sürgün Hatıraları-**, Haz. Handan İnci, Arma Yayınları, İstanbul 2002.

Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılâp (Kısm-ı Evel)**, Takvimhane-i Amire Matbaası, İstanbul 1294/1877.

BERKES Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978.

Beşir Fuad, **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti,** Hareket Yayınları, İstanbul 1969.

BUDAK Ali, **Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını Münif Paşa**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004.

CARTER V. Fındley, **Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da**, Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

DAYANÇ Muharrem, "Ahmet Midhat Efendi'nin Türklüğe Dair İsimli Önemli Bir Konferansı", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 8/1, Haziran 2007.

[37] Tanpınar, **a.g.e.**

DAYANÇ, Muharrem, "Türk Düşüncesinde Tarihinde Osmanlıcılık", **Türk Yurdu**, Sayı: 284, Nisan 2011.

DOĞAN, İsmail, **Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, Çizgi Yayıncılık, İstanbul 1991.

Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar –İmparatorluğun Son Dönemindeki Genç Türkler-**, Haz. Şemsettin Kutlu, Pegasus Yayınları, İstanbul 2006.

ESEN Nüket, "Ahmet Mithat: Hayat, Külliyat", **Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

ESEN Nüket, **Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliyografyası**, Kaf Yayınları, İstanbul 1999.

KANSU Aykut, "20. Yüzyıl Başı Türk Düşüncesinde Hayatında Liberalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi-**, Cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

KOZ Sabri, "Ahmet Mithat Efendi"nin Eserleri", **Kitap-lık**, Sayı: 54, Temmuz-Ağustos 2002.

LEVEND Agah Sırrı, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, TDK Yayınları, Ankara 1960.

OKAY M. Orhan, "Edebiyat Teorisi, Tenkit ve Ahmet Midhat Efendi"**, Dergâh**, Ocak 2006.

OKAY M. Orhan, "Ahmet Midhat Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul 1989.

OKAY M. Orhan, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi**, , MEB Yayınları, Ankara 1989.

OKAY M. Orhan, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

OKAY M. Orhan, "Teşhibüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi", **Kitap-lık**, Sayı: 54, Temmuz-Ağustos 2002.

ONARAN Burak, "Ahmet Mithat Efendi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi)**, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

ÖKSÜZ Yusuf Ziya, **Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisân Hareketi**, TDK Yayınları, Ankara 1995.

ÖZÖN Mustafa Nihat, **Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

ÖZÖN Mustafa Nihat, **Türkçe'de Roman**, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.

SEVÜK İsmail Habib, **Avrupa Edebiyatı ve Biz II**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941.

TANPINAR Ahmet Hamdi, **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1985.

TÖMURTAş Faruk Kadri, **Tarih İçinde Türk Edebiyatı**, Vilayet Yayınları, İstanbul 1981.

US Hakkı Tarık**, Ahmet Midhat'ı Anıyoruz**, Vakit Matbaası, İstanbul 1955.

ÜLKEN Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.

Üss-i İnkılâp -Kırım Muharebesinden II. Abdülhamid'in Cülûsuna Kadar-, Haz. Tahir Galip Seratlı, Selis Yayınları , İstanbul 2004.

YILMAZ Durali, **Roman Kavramı ve Türk Romancılığının Doğuşu**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.849-857 , TURKEY

ELİF ŞAFAK'IN İSKENDER ROMANINDA BİR TÖRE CİNAYETİ BAĞLAMINDA ANNE-OĞUL İLİŞKİSİNE BAKIŞ

Fethi DEMİR[*]

ÖZET

Elif Şafak, son romanı *İskender*'de bir töre cinayeti bağlamında trajik bir anne-oğul ilişkisini anlatır. Töre cinayetini kadın bakış açısından yansıtan Şafak, yıllarca erkek egemen yazar dünyasında baba-oğul ilişkisi biçiminde işlenen Oedipus kompleksine farklı bir noktadan yaklaşır ve bu psikanalitik üçgende geri planda bırakılan anne figürünü öne çıkarır. Bu önceleme, Oedipus temasının sınırlarını genişletir, farklı ve zengin çağrışımlarla değerlendirilmesine olanak sağlar. Öte taraftan Türkiye'nin önemli toplumsal dertlerinden "töre/namus cinayetlerine" feminist bir duyarlılıkla bakması da bu anne-oğul ilişkisinin boyutlarını genişletir.

Anahtar Kelimeler: Elif Şafak, İskender, Oedipus, Töre Cinayetleri.

AN VIEW TO RELATION OF MOTHER-SON IN THE CONTEXT OF AN HONOR KILLING IN ELİF ŞAFAK'S NOVEL İSKENDER

ABSTRACT

Elif Şafak narrates a tragic relation of mother-son in the context of an honor killing, in her last novel *İskender*. Şafak, who tells this honor killing with the point of view woman, approaches with a different point to oedipus comlex which has been written in the male dominated author world as a relation of father-son and Şafak puts forward mother figure that has been remained background in this psychoanalytic triangle. This prominence, extends the limits of oedipus theme, provides to evaluate this theme with various and wealthy connotations. On the other hand, as she also discusses "custom/honor crimes", one of the important social problems, in a feminist sensitivity, she extends this mother-son relation as part of Turkish novel's ancient themes like convention-modernity, mysticism, and East-West.

Key Words: Elif Şafak, İskender, Oedipus, Honor Killings.

[*] Öğr. Gör., Yüzüncü Yıl Ü. Erciş MYO. El-mek: mfethi_demir@yahoo.com

Giriş

Oedipus kompleksi esas itibariyle baba-oğul ve anne ilişkisi bağlamında vücut bulan ve bu sebeple üç temel saç ayağı bulunması gereken bir kavram olmasına rağmen erkek egemen bakış açısının etkisiyle yüzyıllar boyunca sanat-edebiyat-roman dünyasında sadece baba-oğul ilişkisi bağlamında irdelenir. Mitolojide ve kutsal kitaplarda arkaik örneklerine rastlanan (Hıristiyanlıktaki "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" inanışı, Kuran'daki İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban etmek istemesi" vb.) baba oğul ilişkisi, pek çok romancı tarafından işlenir. Turgenyev, Dostoyevski, Kafka vb. birçok yazar, baba oğul ilişkisine odaklanır, baba oğul ilişkisi bağlamında kuşak çatışmalarını, iktidar-muhalefet çekişmelerini, gelenek-yenilik süreçlerini ele aldıkları toplumsal atmosfer içerisinde sorgular. Psikanalist yöntemin roman incelemelerinde kullanılmasıyla sistematik biçimde saptanan, teorize edilen bir tema olarak beliren Oedipus kompleksi, edebi metnin çözümlenmesinde önemli bir anahtar haline gelir. Önceleri Freudyen bakış açısının etkisiyle sadece cinsel bilinçaltının sorgulanmasına indirgenen bu kavram, farklı boyutları ve çağrışımlarıyla da roman tarihi boyunca genişleyerek ve anlam çeşitliliği kazanarak varlığını korur.[1] Modernizm ve modernizm sonrası edebiyatta psikanalitik anlamının dışında, iktidar ilişkilerinden yabancılaşmaya kadar geniş bir gönderme çeşitliliği biçiminde ele alınan bu tema, özellikle feminizmin gelişmesi ve kadın yazarların çoğalmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanır.

Benzer bir durum Türk edebiyatı içinde geçerlidir. Güçlü bir ataerkil geleneğe sahip Türk Edebiyatında baba-oğul ilişkisi/sizliği teması bağlamında ele alınan Oedipus kavramı oldukça ilgi görür. Tanzimat dönemi romanlarında babayla sorunlu oğullara sıkça yer verilir. Önceleri otoriteyi temsil eden "Baba" imgesinin romanlara yansıması, "babaya duyulan bu gereksinimden kurtulmak"[2] biçiminde olur. Zira "mutlakçı ve ataerkil bir sultanın otoritesine eskisi gibi yaslanamayan mutlakçı bir kültür, simgesel babasını"[3] arama uğraşına girmiştir. Tanzimat dönemi romanlarının çoğundaki "yetim" kahramanlar da (İntibah'taki Ali Bey, Araba Sevdası'ndaki Bihruz vb.) babasız kalan bu toplumun yeni bir otorite, yeni bir "baba" arayışının temsilcileridir. Öte taraftan toplumun çöküşünü imleyen bu metafor, bir taraftan gelenekçi baba yenilikçi oğul karşıtlığının altını çizerken diğer taraftan dağılmakta olan devletin "Baba" imgesiyle özdeşleştirildiği bir toplumda, devlet-halk ilişkisindeki çözülmeye de gönderme yapar. Kadınların sesinin pek çık(a)madığı bu erkek egemen atmosferde bir taraftan geleneği temsil eden "Baba"yla - ki devletin babayla özdeşleştirildiği ataerkil bir toplumdur söz konusu olan- diğer taraftan yenilikçi ve Avrupai oğul tipi sanat, siyaset, kültür vb. birçok alanda kıyasıya kapışırlar. Nitekim anne imgesinin tali planda bırakıldığı bu eksik Oedipus algısının izlerine Mehmet Akif'ten Yakup Kadri'ye, Orhan Kemal'den Oğuz Atay'a, Tahsin Yücel'den Orhan Pamuk'a kadar farklı dönemlerden, farklı türlerden ve farklı bakış açılarından yazan birçok edebiyatçının eserlerinde rastlamak mümkündür.

Dünyadaki modern ve postmodern akımların yansımaları dışında Türkiye'de yaşanan kentlileşme süreci sonunda kadınların daha fazla iş yaşamına katılması, eğitim ve kültür olanaklarından daha fazla yararlanması, 60'lı yıllarda gelişen sol muhalefet hareketlerinin kadın hakları konusunda bir bilinç oluşturması ve feminist hareketlerin Türkiye'de filizlenmesi gibi gelişmeler edebiyat-sanat ve roman dünyasına da yansır. Özellikle 1970'li yıllarla birlikte seslerini daha sık duyurmaya başlayan kadın yazarların edebiyat dünyasındaki yeri, 1980 sonrası dönemde belirginleşir, 1990'lı yıllarla birlikte önemli bir noktaya erişir. İşte bu gelişim beraberinde Oedipus kompleksi gibi yüzyıllar boyunca erkekler tarafından sanatsal objeye dönüştürülmüş birçok

[1] Fethi Demir, "Orhan Pamuk'un Romanlarında Babaya İade-i İtibar", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Kasım 2010, s.26.
[2] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.15.
[3] a.g.e., s.15.

kavramın, temanın, duygunun ve düşüncenin yeni bir bakış açılarıyla ele alınmasına, değerlendirilmesine imkân sağlar. Böylece baba-oğul ilişkisine indirgenen Oedipus kavramı, bu kavramın simetrisi olan ve baba-kız ilişkisine dayanan elektra kompleksi başta olmak üzere anne-kız, anne-oğul gibi açılardan yeniden üretilir. Nitekim anne figürünün öne çıkarıldığı bu temanın izlerine Adalet Ağaoğlu'dan Pınar Kür'e, Nazlı Eray'dan İnci Aral'a, Latife Tekin'den Buket Uzuner'e, Perihan Mağden'den Ayşe Kulin'e kadar birçok yazarın eserlerinde rastlamak mümkündür.

1. Anne-Oğul İlişkisi Üzerine Kurulu Bir Töre Cinayeti

Aile içi ilişkiler etrafında şekillenen Oedipus ya da elektra temasına kadın duyarlılığıyla yaklaşan ve bu temayı hemen her romanında değişik yönleriyle irdeleyen yazarlardan biri de hiç kuşkusuz Elif Şafak'tır. Kendisinin de bir feminist olarak değerlendirilebileceğini çeşitli kereler dile getiren Şafak, "(y)üzde yüz, çok canı gönülden uyum sağlayamamakla birlikte savunurum feminizmi[4]" der. Feminizmin kendisi için kapılanacak nihai bir durak ya da her kapıyı açacak altın anahtardan ziyade, düşünce sistematiğini oluşturan nice nice unsurdan biri olduğunu ve bu zengin kaynağı alıp başkalarıyla harmanladığının altını çizen[5] Şafak, romanlarında feminizmden öte kadınların birbirlerine, topluma ve toplumun onlara bakışı üzerinde durur. Yine kadınlık kavramının kendisi için önemli bir tema olduğunu vurgulayan Şafak, insanın hayata karşı duruşunda ve hayatın insana bakışında cinsiyetin önemli bir kriter olduğuna işaret eder.[6]

İlk romanı *Pinhan*'dan itibaren kadınları, kadın sorunlarını, kadın-erkek ilişkilerini değişik biçimlerde ele alan Şafak, romanlarında her çeşit kadın kimliğini işler. Kadının ruhu ve bedeni üzerine yazdığı romanlarında onun ruhsal, toplumsal yapının içindeki yerini, ön yargılarını, kavgalarını, yalnızlığını, evliliğini, aşklarını, çocuklarına karşı ilgisini, aldatılma karşısında psikolojisini vb. çok boyutlulukla ele alır. Şafak'ın romanlarında her çeşit kadın portresine rastlamak mümkündür. Aydın, zengin, realist kadın tipinden batıl inançları olan hizmetçi kadınlara kadar her sınıftan, kimlikten, ırktan, dinden, sosyal çevreden kadınlar kimi zaman farklılıklarıyla kimi zaman da ortak kadın duyarlılığıyla boy gösterirler. Bu bağlamda kadın dünyasına ait birçok kavram, duygu, düşünce ve algı Şafak'ın romanlarına yansır. İşte anne-oğlu ilişkisi de bu yansımalardan biridir ve Elif Şafak, Oedipus kompleksi bağlamında değerlendirilebilecek bu ilişkiye birçok romanında değinir, gizli ya da açık göndermeler yapar. Bu ilişki kimi zaman *Pinhan*'da olduğu gibi bireyin iç dünyasındaki düalizm biçiminde bir kadın-erkek bütünlüğü bağlamında gerçekleşirken, *Mahrem*'de geleneksel Doğu toplumlarında erkek çocuğu sahibi olmak için bir annenin kendini feda etmesi üzerinden, *Baba ve Piç*'te aile içi ensest ilişki bağlamında anlatılır. Esas itibariye Şafak'ın romanlarında anne-oğul ya da kız kardeş-ağabey ya da baba-kız ilişkisi etrafında vücut bulan bu metafor; düalizm, Doğu-Batı, yabancılaşma, yalnızlık, çok kültürlülük, yolculuk, kimlik, tasavvuf, aile gibi temalarla iç içe geçerek anlatımı zenginleştirir, yeni duygularla örülü renkli bir anlatı dünyasının ortaya çıkmasına olanak sağlar.

Şafak'ın son romanı *İskender*[7] esas itibariyle kökleri Türkiye'nin güneydoğusuna uzanan bir ailenin Fırat nehri yakınlarından başlayıp oradan İstanbul'a ve Londra'ya uzanan, Kürt, Türk, İngiliz, Bulgar, Arap vb. birçok ulustan ve kimlikten insanın ilişkilendiği ve göç, töre, yolculuk, yabancılaşma, göçmenlik dertleri, aşk, milliyetçilik, Doğu-Batı, tasavvuf gibi Şafak'ın kadim temalarıyla bezeli bir yapıttır. Fırat kıyısında bir köyde başlayan ve 1940'ların sonuna, 1970'lerin

[4] Röp: Tuba Akyol, "Edebiyat Âlemi Tipimden Rahatsız", *Milliyet Gazetesi*, 25 Temmuz 2002.
[5] "Kadınsılığı Törpülemek Bir Öğreti" *Milliyet Gazetesi*, 8 Mart 2004.
[6] Röp: Cem Erciyes, "Hafızayı Kuşaktan Kuşağa Kadınlar Aktarıyor", *Milliyet Sanat Dergisi*, Mart 2006. http://www.elifsafak.us/roportajlar. (19.11.2006)
[7] Elif Şafak, *İskender*, Doğan Kitap, 1. Baskı, İstanbul 2011. (Makalemizde parantez içerisinde verilen sayfa numaraları eserin bu baskısına aittir.)

sonuna ve 1990'ların başına zamansal atlamalar ve gelgitlerle ilerleyen öyküde Pembe ile Âdem'in evliliği ve bu evlilikten doğan İskender, Esma ve Yunus adlı çocukların etrafında gelişen olaylar anlatılır. Aslında Pembe'nin ikiz kardeşi Cemile'ye âşık olan Âdem ile Pembe'nin zoraki ve mutsuz evliliğinden üç çocukları olur. Özellikle çocukluğunda annesine dair problemler yaşayan Âdem'in kumar tutkusu sebebiyle önce İstanbul'a sonra da Londra'ya göç ederler. Londra'nın varoşlarındaki göçmen mahallesinde yaşamaya çalışan bu ailenin dağılması, savrulması, kökleri ile geleceği arasında gelgitler yaşaması, aile fertlerinin bireysel varoluş çabaları ile iç içe anlatılır. Bir taraftan asi, başına buyruk ve Londra'nın varoşlarında kendine bir kimlik ve aidiyet kurmaya çalışan ergenliğe yeni girmiş İskender, öte taraftan feminist eğilimler taşıyan, gelenekleriyle modern dünya arasında bir denge kurmaya ve yazar olmaya çalışan Esma ve ileride önemli bir müzisyen olacak ve çocukluğunu antikapitalist anarşist grupların içerisinde geçiren Yunus'un hikâyesi, okura renkli bir anlatı dünyası sunar. Yine ailenin Fırat kıyısındaki köyde kalan teyzesi Cemile'nin Doğulu, mistik ve geleneksel atmosferdeki sebatkâr hayatı ile kumar ve aşk tutkusunun peşinde oradan oraya savrulan ve en sonunda Abu Dabi'de intihar eden Âdem'in trajedisi de bu anlatı dünyasını destekler.

Bir töre cinayetiyle sonuçlanan anne-oğul ilişkisini işleyen bu anlatı dünyasında, bakış açısından yararlanılan kişi ise Elif Şafak'ın romandaki tezahürü olan Esma'dır. Her ne kadar olaylar, üçüncü tekil anlatıcı ağzından aktarılsa da hem romanın açılışında hem de kapanışında yani "Başlarken…" ve "Sonsöz" adlı bölümlerinde sözü devralan Esma, okura birinci tekil anlatıcı kipinde seslenerek tüm anlatılanların kendi bilincinden yansıtıldığına dikkat çeker. Bir bakıma postmodern bir teknik olan üstkurmacayı çağrıştıran bu yöntem neticesinde roman, başladığı yerde biter yani bir nevi döngüsellik tamamlanır. Böylece hayatı boyunca yazar olmayı düşünen Esma'nın yapıtını tamamladığı, kadın bakış açısından yansıtılan ve merkezinde anne-oğul ilişkisi bulunan bir roman üretmeyi başardığı söylenebilir.

İskender romanının en temel özelliği, yukarıda da belirtildiği gibi, kadın bakış açısından yansıtılan ve farklı boyutlarda birbirinin simetrisi olan anne-oğul ilişkileri etrafında kurulmasıdır. Şafak, daha sahici olduğuna inandığı mutsuz aile ortamı içerisine[8] birbiriyle ilintili anne-oğul ilişkileri yerleştirir. Bir taraftan romanın kurgusunu oluşturan ve klasik bir töre cinayeti gibi görünen İskender ile annesi Pembe'nin hikâyesi, öte taraftan Âdem ile annesi Ayşe'nin hikâyesi ve üçüncü düzlemde ise sekiz tane kızları olmasına rağmen erkek çocuğu olmayan Naze'nin hikâyesi iç içe geçer. Nitekim romana, *"(b)enim annem iki kez öldü. Onun hikâyesinin unutulmasına asla izin vermeyeceğime dair kendime yemin etmiştim (...) annemi anlatmak zorundayım –tek bir kişiye bile olsa. Evrenin herhangi bir köşesine, bizden uzaklarda serbestçe salınacağı bir yere göndermeliyim bu hikâyeyi. Hiç olmazsa bu kadarcık özgürlüğü borçluydum beni dünyaya getiren insana. Ve ona dair her şeyi bu sene kaleme almam gerekiyordu. İskender hapisten çıkmadan evvel."* (s.9) diye başlayan yazar, anneye ithaf edilen ve merkezinde anne-oğul ilişkisi bulunan bir metin yazacağını daha ilk satırlarda beyan eder.

1.1. **Katil İskender'in Trajedisi**

Romana adını veren İskender ile annesi Pembe Kader arasındaki ilişki romanın ana kurgusunu oluşturan, olayların akışına yön veren temel motiftir. Gelenek, modernlik, tasavvuf, mistizm, aşk, töre, psikanalizim, kader, vicdan azabı, aile vb. duygularla örülü bu trajik ana-oğul ilişkisi, farklı zamanlara, mekânlara ve kişilere yayılan bir anlatıdır. Başından sonuna kadar her aşaması göndermelerle ve çağrışımlarla yüklü olan bu alegorik hikâyenin başlangıcı, annesi Naze'nin *"sekiz doğum, dört düşük"* (s.103) yapmasına rağmen bir türlü erkek çocuk

[8] Röp: Emine B. Gümüş, "Denizde Seken Taş Gibi Zifir Edebiyat", *E Dergisi*, S.3, 24.09.2004, http://www.elifsafak.us/roportajlar. (18.11.2006)

doğuramamasına rağmen henüz on yedi yaşındaki Pembe'nin daha ilk doğumunda bir erkek çocuk dünyaya getirmesine dayanır. Annesi *"Naze'nin tüm yaşamı boyunca sahip olmak için heves ve sitem ve dua ettiği oğul(a)"* (s.101) daha ilk doğumunda kavuşan Pembe, annesinin trajedisinden arta kalan travmanın da etkisiyle büyük bir ruhsal tedirginlik yaşar. Öyle ki oğlu İskender'in doğduğu gece bir yanını ömür boyu saracak, içine hapsolacağı oldukça gerçekçi bir rüya görür. Pembe'nin rüyasındaki *"Musa peygamberin sepet içindeki serüveni gibi, akıntıya kapılmış bir tahtanın üzerinde sürükle(nen) bebek"* (s.104) motifi elbette oğlu İskender'in ileride birini öldüreceğini imleyen bir göndermedir. Ayrıca bu rüya imgesinde, Şafak'ın "(r)üyaları hep kadınlar görür. (…) Rüyaları sadece kadın arşivler."[9] belirlemesini de kanıtlayan bir kadın bakış açısının ağırlığı hissedilebilir.

Kadın bakış açısından yansıtılan ve dinsel, mitolojik, psikanalitik göndermelerle yüklü bu anne-oğul ilişkisinin bir trajedi doğuracağı, daha en başından adeta okura sezdirilir. Nitekim Pembe, İskender'in doğumuyla öyle büyük bir huzursuzluk hisseder ki ona isim vermeyi reddeder. Böylece onu Azrail'den yani ölümden koruduğunu düşünür. Beş yaşına kadar isimsiz yaşayan İskender'e ad verme süreci de oldukça geleneksel, mistik ve mitolojik bir atmosfer içinde gerçekleşir. Çocuğa ad vermek için önce onu İstanbul'dan doğduğu topraklara yani Fırat kenarındaki ücra köye götüren Pembe, köyün bilge ihtiyarlarına danışır. İhtiyarlar da Pembe'ye *"(b)ugünlerde bazı anaların yaptığı gibi kendi başına ad koymaya kalkışmaman isabet olmuş"* (s.106) diyerek köyün deresinin kıyısında beklemesini ve dereden ilk geçecek kişinin çocuğuna ad vereceğini söylerler. Köprüyü ilk geçen bir kadındır ve kadın, önce *"(b)ak kızım, bu senin oğlun uzun müddet çocuk kalacak ve ancak hayatının ortalarına doğru büyüyecek. Geç olgunlaşacak."* (s.108) ve *"(b)azı çocuklar Fırat gibidir; hızlı ve taşkın. Ana babaları baş edemez. Korkarım oğlun yüreğini dağlayacak."* (s.108-109) der. Sonra da Pembe'ye iki isim önerir. İlki -III. Selim'e de gönderme yapılarak- yumuşak huylu, merhametli ve vicdan sahibi anlamlarına gelen Selim ismidir. Diğeri ise *"askerlerinin önünde yürüyen, aslanlar gibi savaşan, her muharebeyi kazanan, düşmanlarının yüreklerine korku salan, diyar üstüne diyar, taht üstüne taht fetheden, Doğu ile Batı'yı birleştiren, hep daha fazlasını isteyen anlı şanlı bir kumandan ve hükümdar adı"* (s.109) yani *"Kürtçede Askander, Türkçede İskender, Londra'ya göçtüklerinde ise okul arkadaşlarının dilinde Alex"* (s.109-110) biçiminde telaffuz edilen isimdir.

İskender'in doğumundan, ad almasına kadar yaşananlar hep bir kadın perspektifinden yansıtılır. Daha çok geleneksel doğulu bir kadının töreye uygun bir erkek evlat yetiştirme çabasının anlatımına dayanan bu bölümlerde, kadın bakış açısının izlerine kolaylıkla rastlanabilir. Örneğin bilge kadının Pembe'ye oğlunun geç olgunlaşacağını, uzun süre çocuk kalacağını söylemesi; kadınların erkeklerden daha erken olgunlaştığına dair daha çok kadın orijinli bir bakış açısının tezahürüdür. Bir taraftan geleneksel erkek egemen toplumun istediği anne-oğul ilişkisine yaslanan bu anlayış öte taraftan hem anne hem de oğlu için trajik bir sonun başlangıcı gibidir. Benzer bir duruma İskender'in sünnet edilmesinin anlatıldığı bölümde de rastlamak mümkündür. Nitekim sünnet olmaktan korkan İskender kaçar ve bir ağaca tırmanır. Çevredekilerin tüm ısrarlarına ve zorlamalarına rağmen aşağıya inmeyen İskender'i ikna etmek annesi Pembe'ye düşer. İskender, annesinin *"erkek olmak istemiyorsun herhalde"* (s.25) azarından çok; sünnet olamazsan evlenemezsin, *"(k)imse senin karın olmaz"* (s.25) sözünden etkilenir. Çünkü İskender'in tek amacı *"annesine benzeyen, ama onu hiç azarlamayan, paylamayan, cezalandırmayan, bir hanımı"* (s.25-26) olmasıdır. Çok açık biçimde Oedipus kompleksine gönderme taşıyan bu bölüm, psikanalitik açıdan ne kadar evrensel ve insani bir arzu gibi görünse de Pembe'nin ve İskender'in içinde şekillendiği ataerkil Doğu dünyasının töreleriyle çarpışınca bir felaketi tetikleyen duyguya dönüşür. Zira oğlunu kandırarak ağaçtan indiren Pembe, önce annelik içgüdüsüyle oğluna sarılır, onu

[9] Elif Şafak, *Med Cezir Yazıları*, Metis Yayınları, Şubat 2006, s.89.

bağrına basar. Sonra ataerkil toplumun dayattığı kimliğine bürünür; oğlunu geri iter, ona tokat atar ve *"(b)ana bak, sakın ola bir daha babanı atanı utandırmayasın!"* (s.26) öğüdünü verir. Anne-oğul ilişkisinin trajik sonuna giden yolun ilk taşını döşeyen bu öğüt, etkisini hemen gösterir. İskender annesinin kendisini kandırmasını, kendisine ihanet etmesini tam olarak anlayamasa da erkek egemen toplumun istediği tipte bir erkek olmaya ilk adımını o gün atar ve *"(s)evginin ve aşkın karmakarışık halleri üzerine aldığı ilk hayat dersi(ni)"* (s.27) asla unutmaz.

İskender ile Pembe arasındaki hem evrensel, insani, psikanalitik ve biyolojik yönleri hem de geleneksel-ataerkil kodları olan anne-oğul ilişkisi, ailenin Londra'ya taşınmasından sonra da devam eder. Londra'nın göçmenlerle, anarşistlerle, İslami guruplarla, yabancılara öfkeli ırkçı topluluklarıyla dolu, oldukça kozmopolit ve yoksul varoşlarında hayata tutunmaya çalışan Toprak ailesinin bireyleri kendi bireysel gelişimlerini de farklı kulvarlarda sürdürürler. Liseli göçmen çocukların oluşturduğu bir çetenin lideri olan İskender vaktinin önemli bir bölümünü boks yayarak geçirirken, feminist eğilimler taşıyan Esma hem daha iyi bir okulda okumakta hem de yazar olmayı düşlemektedir. Küçük kardeşleri Yunus ise ileride önemli bir müzisyen olacağından habersiz, anarşist ve antikapitalist gençlerin arasında, bir taraftan ailesinin geleneksel değer yargılarıyla antikapitalist anarşist komşularının hayat algılarını çocuksu dünyasında ilişkilendirmeye çalışmakta; öte taraftan da bu anarşist gurup içerisinde yer alan ve kendisinden yaşça büyük Tobika'ya platonik bir aşk beslemektedir. Baba Âdem Toprak ise kumar tutkusu yüzünden eve pek uğramazken, Roksana'yla yaşamaya başladıktan sonra ailesini tamamen terk eder. Tüm bu sıkıntılar içerisinde en büyük yük ve sorumluluk elbette Pembe'ye düşmektedir. Eşi Âdem'den kaynaklanan sıkıntıları, ataerkil geleneksel toplumun beklentilerine uygun davranarak kabullenen Pembe, çocuklarının bu durumdan etkilenmemesini sağlamaya çalışır, onları korumaya ve kollamaya devem eder.

Böyle bir bireysel, toplumsal, ekonomik ve kültürel atmosfer içerisinde şekillenen İskender ile annesi Pembe arasındaki geleneksel anne-oğul ilişkisi, Pembe'nin ekonomik sıkıntılar yüzünde çalışmaya başlamasıyla değişik bir boyut kazanır. Çünkü kadının evle sınırlı olduğu geleneksel ataerkil hayat, onun iş yaşamına katıldığı modern dünyanın gerçekliğiyle büyük çelişkiler taşımaktadır. Aslında bu çelişki, Elif Şafak'ın da çeşitli kereler belirttiği gibi "hızlandırılmış Batılılaşma" ile "bir-türlü-Batılılaşamama" arasında zikzaklar çizen toplumsal sergüzeştin[10] *İskender* romanına yansımalarından bir tanesidir ki elbette romandaki anne-oğul ilişkisine de yansır. Nitekim bir kuaförde çalışmaya başlayan Pembe, bir gün Elias adında bir adamla tanışır. Önceleri Pembe'nin *"(g)arip bir huzursuzluk"* (s.157) olarak nitelediği bu dostluk, süreç içerisinde sinemalarda gizlice buluştukları, sohbet ettikleri, yemek pişirdikleri bir yakınlığa, sevgiye, aşka dönüşür. Fakat hem Pembe'nin içinde şekillendiği geleneksel değer yargıları hem de romanda kadın bakış açısından yansıtılan kadın-erkek ilişkilerinde; sevgi, dostluk ve güven gibi duyguların cinsellikten daha çok öncelenmesi nedeniyle aralarından cinsel bir ilişki olmaz. Bu bakış açısı Elif Şafak'ın romanlarında aşk temasının işlenişine dair söylediği "dostluk yaratmaya yönelik duygu"[11] tanımlamasıyla da örtüşür.

Pembe ile Elias arasındaki ilişki cinsellik içermese de –ki bu ataerkil Doğulu kültürde çok önemsenir- töreye göre kabul edilebilecek bir durum değildir. Böylece sahne, Pembe'nin doğumundan itibaren geleneksel ataerkil kodlara göre yetiştirdiği oğlu İskender'e kalır. Önce törenin köhnemiş, yozlaşmış yönünü temsil eden Tarık (İskender'in amcası) devreye girer. Kardeşi Âdem'in evi terk etmesinden sonra *"gözünü Pembe ile çocukların üstünden bir an bile*

[10] Elif Şafak, "**Mezar Taşlarını Okuyamayan Bir Toplum,** *Zaman Gazetesi*, 08.08.2006.
[11] Röp: Zerrin Yılmaz, "Aşk Bir Milat, Bir Başlangıç…", *E Dergisi,* Nisan 2004, http://www.elifsafak.us/roportajlar. (18.11.2006)

ayırmamaya karar ver(en)" (s.223) Tarık, Elias ile Pembe'yi birlikte görür (s.312) ve İskender'le *"(e)rkek erkeğe"* (s.313) konuşarak annesiyle ilgili hiç hoşuna gitmeyeceğini düşündüğü şeyleri bir bir anlatır.

Annesinin başka bir erkekle ilişkisi olduğu öğrenen İskender, önce nasıl davranacağı konusunda bir bocalama yaşar. Bir taraftan en sevdiği ve kendisini en çok seven kişi olan annesi öte taraftan aile şerefi, namus, gelenek gibi yine annesi tarafından kendisine öğretilen geleneksel değerlerin ağırlığı arasında gider gelir. Nitekim babası olmadığı için hızlı büyümesi gerektiğine inanan İskender(s.291), bir karar vermek ve harekete geçmek zorundadır. Önce Londra'nın varoşlarındaki ırkçı saldırılara karşı örgütlenen Müslümanlara dâhil olan arkadaşı Hatip'le konuşur. Hatip ona babasıyla konuşmasını, eğer babası karışmazsa, o zaman gerisinin kendisine kaldığını fakat şerefini; annesinin, kız kardeşinin veya karısının iki paralık etmesine izin vermemesi gerektiğini telkin eder. (s.330) Hatip'in telkinlerine uyarak olayı babasına açan İskender, babasından gerekli desteği görmez. Âdem'in *"(o)n yıl önce olsa öfkeden çıldırırdım. Bu işin önüne geçmek için her şeyi yapardım. Ama artık kimseye kendimi zorla sevdiremeyeceğimi bilecek yaştayım."* (s.336) demesi üzerine sinirlenen İskender *"sigarasını bir fiskeyle karanlığa fırla(tır) ve dişlerinin arasından beli belirsiz (...) Madem sen halletmeyeceksin bu meseleyi, o zaman ben hallederim"* (s.337) diye mırıldanır.

Babasından istediği desteği alamayan İskender için artık iş başa düşmüştür. Önce defalarca annesini uyarmayı, onunla konuşmayı düşünür; fakat bu tür özel ilişkilerin konuşulmaktan çok susularak yaşandığı bir atmosferde bunu başaramaz. Sonra annesinin evden çıkmasını ve çalışmasını yasaklar. (s.367) Sürekli bir iç çatışma ve gerilim yaşayan İskender bir taraftan *"Tarık Amca'nın dedikleri saçmalığın daniskası"* (s.373) diye düşünürken öte taraftan törenin kendisine yüklediği sorumluluktan da kaçamaz ve sonunda annesi zannederek aynı yumurta ikizi olan teyzesi Cemile'yi bıçaklayarak öldürür. (s.412) Böylece töre diye yüzyıllarca toplumların bilincinde tortulaşmış bazı ataerkil tabular yüzünden bir anne-oğul ilişkisi felaketle sonuçlandığı gibi yanlışlıkla öldürülen teyzenin varlığı, bu felaketin boyutlarını daha da katmerleştirir.

Elif Şafak, bir felaketle sonuçlanan bu anne-oğul ilişkisinden sonra da töre, aile, namus, kadın-erkek ilişkileri, kadın hakları, vicdan gibi temaları değişik açılardan kahramanlarına tartıştırır. Bu tartışmaları belirleyen ve yön veren kişi Elif Şafak'ı romanda temsil eden kişi konumundaki Esma'dır. Esma, önce annesinin yerine teyzesinin öldüğünü herkesten saklar. Sonra Elias'ı, annesinin öldürüldüğüne inandırır. (s.376) Esma ayrıca bu töre cinayetinin failleri olarak gördüğü ağabeyi İskender'i, onu cinayet işlemeye yönlendiren amcası Tarık'ı ve yengesi Meral'i kendince cezalandırır. Nitekim amcası ile yengesinin cinayetten önce annesi hakkında *"zehir zemberek dedikodular yaymış olmalarını asla affetme(z)."* (s.427)

Esma'nın İskender hakkındaki yorumları elbette anne-oğul ilişkisine ve bu ilişki bağlamında gerçekleşen cinayete dair yazarın düşüncelerini içerir. Esma'ya göre İskender'in böyle bir kişiliğe sahip olmasında ve sonu cinayetle biten trajik bir kadere sürüklenmesinde en büyük sorumlulardan biri annesidir. Çünkü annesi İskender'i erkek egemen toplumun beklentilerine göre yetiştirmeye çalışmıştır. (s.283) Yine annesini değil teyzesini öldürdüğünü yıllarca İskender'den saklayan Esma, böylece onun vicdan azabı çekmesini ister. Esma'nın İskender'e karşı yer yer sertleşen bu feminist eleştirilerini dengeleyen ise Yunus'tur. Yunus'a göre Esma, İskender'i feminist bir bakış açısıyla değerlendirmekte, erkek egemen değer yargılarının İskender üzerinde kurduğu baskıyı görememektedir. (s.433) Böylece İskender hakkında farklı bir bakış açısını da yansıtan Şafak, İskender'in bir tarafıyla katil öte tarafıyla da bir kurban olduğunun altını çizer.

Elif Şafak bu töre cinayetini Batılı, modern dünyanın perspektifinden de değerlendirmeyi ihmal etmez. İskender'i cezaevine ziyarete gelen gazeteci yaşananları *"Ortadoğu'ya özgü ataerkil geleneğin tipik bir örneği!"* (s.180) gibi genel, toptancı ve daha çok oryantalist bir perspektiften

değerlendirir. Nitekim İskender'e göre bireysellikleri, yaşadıkları sıkıntıları, sahip oldukları farklı kültürel kodları hesaba katmayan bu anlayış, insanları sadece sayılara ve harflere indirgeyerek kafasındaki şablona uydurmaya çalışır. (s.180) Scotland Yard sözcüsünün The Times'a verdiği bilgilerde şu demeç de benzer doğrultudadır: *"Bazı topluluklarda ailenin şerefi bireylerin mutluluğunun ve iyiliğinin üstünde tutuldukça bu tür olaylar modern toplumun içinde kanser gibi büyüyecektir."* (s.85)

Anne ile oğul arasındaki ilişkinin tarafı olan İskender açısından yaşanılan trajik olayları değerlendirmek daha zor ve sancılıdır. Yıllarca annesini öldürdüğünü zanneden İskender, günlerini, hapishanede sürekli bu olayı sorgulayarak, vicdan azabı çekerek, kendini suçlayarak geçirir. İskender'in ağzından yazılan ve onun iç dünyasını, annesi zannederek teyzesini öldürmesi sürecinde tüm yaşananları an be an defalarca anlatan mektuplar, ergenliğe yeni girmiş, babasız, geleneksel ataerkil değer yargılarıyla yetiştirilmiş bir çocuğun trajedisini ortaya koyan satırlardır. Yine kadın bakış açısının ürünü olan bu bölümlerde, bir katilden çok bilmeden ve istemeden suça itilmiş bir çocuğun çaresizliği sezilir. İskender'in önce *"(s)adece korkutacaktım; ya annemi ya da buluşup durduğu o pis herifi"* (s.50) demesi, aslında kimseye bir zarar vermeyi düşünmediğini gösterir. Çünkü annesinin en çok kendisini sevdiğini, onun ilk çocuğu, ilk oğlu olduğunu gözyaşları içinde hatırlar. (s.50) Annesinin ölümünü hatırladıkça boğazı düğümlenir, her gece rüyasında annesinin kendisini ziyarete geldiğini görür ve çektiği vicdan azabı göğsüne kalıcı bir ağrı olarak saplanır. (s.85) Bazen öyle bir noktaya gelir ki annesinin hatırasıyla arasına mesafe koyması gerektiğini yoksa delireceğini düşünür. (s.131) Öte taraftan serbest kalsa da işlediği suçun içinde ömür boyu hapis kalacağını, anne katili olmaktan asla kurtulamayacağını bilir. (s.183)

İskender'in olgunlaşmasını sağlayan, onun vicdan azabını bir parça da olsa dindiren şey ise Zişan adında bir kalp ehliyle tanışmasıdır. (s.297) *"Memleketim her yer. Dünya evim. Bütün insanlar benim kardeşim."*(s.299) diyen Zişan, İskender'in meditasyon yapmasını, tefekküre dalarak kalp gözünü açılmasını sağlar. İskender'e iç sesini duymasını, hem geleneksel yaşama sinen tortuları hem de modern yaşamla birlikte ortaya çıkan toplumsal hastalıkları sabırla, tasavvufla, tevekkülle; yaşama, insana ve doğaya saygı duyarak tedavi etmesini öğretir. Böylece İskender, geleneksel Doğulu yaşamın bir parçası olan töre yüzünden işlediği cinayetten yine Doğulu, geleneksel yaşamın manevi derinliğini içeren tasavvufi ve deruni bir çareyle kurtulur. Nitekim bu manevi olgunlaşma neticesinde İskender, annesinin hayatta olduğunu öğrenerek mükâfatlandırılır. (s.405) Yine zamanında kendisine mektup yazarak onu asla affetmeyeceğini söyleyen Esma da (s.132) sonunda onun yeterince acı çektiğine kanaat getirir ve İskender'i affeder. (s.437) Çünkü İskender de bir daha hiç göremeyeceği, o hapisteyken vefat eden annesine elden götürmeyi planladığı mektubunda *"bir zaman makinesi olsa, yeniden on beş yaşında olsam, eskiden yaptıklarımı katiyen yapmazdım. Sonuçlarını biliyorum artık. Kimseye öyle acı çektirmezdim. Sana, kardeşlerime, rahmetli teyzeme."* (s.424) demektedir. Anne Pembe ise ömrünün geri kalanını Fırat kenarındaki köyünde geçirir ve salgın bir hastalıktan ölene kadar kızı Esma'ya yazdığı tüm mektuplarda oğlu İskender'i affettiğini, yaşananları Doğulu bir kadının mağrurluğu ve metaneti içerisinde hazmettiğini söyler.

Sonuç

Gelenek-modernlik, Doğu-Batı, yabancılaşma, feminizm, kimlik, yolculuk, düalizm, göçmenlik, aşk, tasavvuf vb. temalara hemen her romanında değinen Elif Şafak, son romanı İskender'de yine bu temalara değinmekle birlikte bir töre cinayeti bağlamında trajik bir anne-oğul ilişkisini anlatır. İskender ile annesi Pembe arasındaki ilişkiyi bir töre cinayeti üzerinden irdeleyen yazar, olayı farklı yönlerden ve farklı bakış açılarından değerlendirir. Bir töre cinayetini insani, tasavvufi, oryantalist, feminist, tutucu vb. bakış açılarından değerlendiren Şafak, esas itibariyle feminist bakış açısına yakın dursa da tüm yaklaşım biçimlerinin kendisini ifade etmesine imkân

tanır. Böylece çoksesli ve demokratik bir roman atmosferi kuran yazar, Doğu toplumuna has bir problem gibi görünen "töre/namus cinayeti" sorununa yine Doğu dünyasının zengin manevi ve tasavvufi birikimi içerisinden çareler ürettiği gibi kadın bakış açısının merhameti, vicdanı ve sevgiyi önceleyen tutumunu da işin içine katmayı ihmal etmez.

Sonuçta yıllarca erkek egemen yazar dünyasında baba-oğul ilişkisi biçiminde işlenen Oedipus kompleksine farklı bir noktadan yaklaşan yazar, bu psikanalitik ilişkinin üçüncü ayağını teşkil eden anne figürünü öne çıkarır ve anne-oğul ilişkisini önceleyen bir roman yazar. Bu önceleme, belirli bir kalıba oturtulmuş Oedipus temasının sınırlarını genişletir, farklı ve zengin çağrışımlarla değerlendirilmesine öncülük eder. Özcesi bir taraftan Oedipus temasına yeni yaklaşım biçimleri, öte taraftan Türkiye'nin önemli toplumsal dertlerinden "töre/namus cinayetlerine" farklı bir noktadan yaklaşım, Elif Şafak'ın *İskender*'inde dikkati çeken en önemli noktalardır. Bu yaklaşım biçiminin gerek Elif Şafak'ın gerekse başta kadın yazarlar olmak üzere diğer yazarların bundan sonraki yapıtlarına neler katacağını, ne gibi etkiler bırakacağını bekleyip görmek lazım.

KAYNAKÇA

AKYOL Tuba, (Röp) "Edebiyat Âlemi Tipimden Rahatsız", *Milliyet Gazetesi*, 25.07.2002.

ERCİYES Cem, (Röp) "Hafızayı Kuşaktan Kuşağa Kadınlar Aktarıyor", *Milliyet Sanat Dergisi*, Mart 2006. http://www.elifsafak.us/roportajlar. (19.11.2006).

DEMİR Fethi, "Orhan Pamuk'un Romanlarında Babaya İade-i İtibar", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Kasım 2010, s.26-34.

GÜMÜŞ Emine B., "Denizde Seken Taş Gibi Zifir Edebiyat", *E Dergisi*, S.3, 24.09.2004. http://www.elifsafak.us/roportajlar. (18.11.2006).

"Kadınsılığı Törpülemek Bir Öğreti." *Milliyet Gazetesi*, 8.03.2004.

PARLA Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

ŞAFAK Elif, *Med Cezir Yazıları*, Metis Yayınları, İstanbul 2006.

ŞAFAK Elif, *İskender*, Doğan Kitap, İstanbul 2011.

ŞAFAK Elif, "**Mezar Taşlarını Okuyamayan Bir Toplum,** *Zaman Gazetesi*, 08.08.2006.

YILMAZ Zerrin, (Röp) "Aşk Bir Milat, Bir Başlangıç…", *E Dergisi,* Nisan 2004, http://www.elifsafak.us/roportajlar. (18.11.2006).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.859-871 , TURKEY

MODERN ULUS DEVLET PROJESİNDE BIR İDEAL MEKÂN TEMSILI OLARAK KÖY ÜTOPYASI

Esra DİCLE[*]

ÖZET

Foucault, mekânın iktidar mücadelesinin de bir alanı olduğunu söyler. Mekân, düzenleyen ve disipline edenle, yaşayan ve kendiliğinden olanın çatışma alanıdır. Bu noktada iktidarların şehir planlamalarının, iktidarın ideolojisiyle doğrudan bağlantısı olduğunu belirtir. İktidar alanını bölgelere ayırma, bireylerin görünür kılınması, davranışların normalleştirilmesi gibi süreçler, mekânın organize edilmesi yoluyla bireyin disipline edilmesini sağlar.

Mekân, ideolojik aktarımların gerçekleştiği bir sahnedir. Mekân, iktidarın varlığını tebaaya ileten, iktidarı meşrulaştıran, doğallaştıran bir araçtır. İktidar her zaman imar faaliyetlerinden yararlanır. 18. yy.dan sonra her siyasi tartışmada mekân organizasyonu önemli yer işgal eder. Foucault, iktidarın varlığının, mekânın her köşesinde işaret ve şifrelerle bireylerin bilincine aktarıldığını söyler. Kemalizmin dayandığı temel ilkelerden birisi olan halkçılık ve buna bağlı olarak geliştirilen köycülük hareketleri, 1930'ların başından itibaren Cumhuriyetin ekonomik, kültürel ve siyasi anlamda yürüttüğü politikaların temelini oluşturur. Ülke modernleşmesinin ve ekonomik bağımsızlığının sağlanmasının köylerden başlayacağı düşünülür ve bu süreçte öncelikle ideolojinin üretileceği temel mekan olarak köyün sorunları tespit edilir. Köyün imarının sağlanması ve tüm sorunların kaynağı olarak gösterilen köylünün eğitimsizliğinin giderilerek köylünün yetiştirilmesi, köy kalkınması projesinin iki ana hedefi olarak belirlenir.

Kemalist köycü söyleme Halkevlerinde sahnelenmek üzere yazılan tiyatro oyunlarında rastlamak mümkün. Köylüyü Türk kimliğinin temeli olarak sunan oyunlar, özellikle 1930'ların başında devlet eliyle yürütülen; köylü şehirli bütünleşmesinin sağlanması, köyün cehaletten arındırılması, sanayileşmenin köyden başlaması gibi projeleri dile getirir.

Anahtar sözcükler: Kemalizm, Köycülük, Mekân, İdeoloji, Halkevleri

THE VILLAGE UTOPIS AS THE PRESENTATION OF THE IDEAL PLACE ON THE MODERN NATION-STATE PROJECT

ABSTRACT

Foucault says that space is an area of power warfare, conflict between organizing and disciplinizing authority and the people who live there. He emphasizes that the politics of town planning of power has a direct relationship with the ideology of power. In this respect, power, organizes the space and also disciplines the individual by separating the areas of power to parts, making individuals visible, normalizing the

[*] Dr., Boğaziçi Ü. Türk Dili Okutmanı. El-mek: esradicle@gmail.com

behaviors, Space is a stage on which ideological transfers occur. It is an instrument that forwards the power's being to subjects and legitimizes and normalizes this power. After the eighteenth century, town planning and the organization of public sphere have an important role in almost all political debates. As Foucault says power is dispersed to all social places and can be seen every part of the city as a stage and sign. Power's being is transferred to the conscious of individual by means of signs and passwords that are positioned on all around the city. Turkish Republic's ekonomic, cultural and political projects are based on the village politics of Kemalizm, after the 1930's. Kemalizm thinks that the ekonomic independence and the modernization of the country should start from the villages. In this period, they determine the problems of the village where the ideology will be produced. Kemalism has two main aims about the village modernization project: To supply the development of the village and to educate peasents. It is possible to encounter with the Kemalist village discourse on the plays which are written to be staged on People's Houses. These plays represent peasants as the origin of Turkish identity, express the importance of state-peasant unification, education of the villagers and the industrilazion of village.

Key Words: Kemalizm, Village Politics, Place, İdeology, People's Houses

Mekân Politikaları

Herkesi kuşatan, fiziksel ve toplumsal alanlar olarak gerçek mekânlar, somut pratikler ve soyut anlamlandırma süreçleri sonunda üretilirler. Henri Lefebvre, mekânda anlamlandırılma, tasarlanma ve yaşanma süreçlerinin iç içe girdiğini belirtir. Buna göre gündelik hayat rutinleriyle yaşanan mekân, bir sosyo-politik aktör tarafından somut mekâna ilişkin soyut hayaller doğrultusunda tasarlanarak kodlanır ve şekillendirilmeye çalışılır. Lefebvre anlamlandırılan mekânı "mekânsal pratikler" (maddi yeniden üretim açısından insanların bilgi birikimlerini işlevsel kılan ve anlamlandırma süreçlerini kapsayan pratiklerin görüldüğü mekân), tasarlanan mekânı "mekânın temsilleri" (bilgi ve iktidarı elinde bulunduranların sözel ve grafik simgeler kullanarak kurguladıkları soyut mekân), yaşanan mekânıysa "temsilin mekânı" (gündelik hayatın etkin merkezi olarak tüm yapıp etmelerin yerini kapsayan, mekânın söylemi olarak da tanımlanabilecek, ütopyacı unsurlardan kaynaklanan mekân) olarak tanımlar.

Foucault, mekânın aynı zamanda iktidar mücadelesinin de bir alanı olduğu söyler. Mekân, düzenleyen ve disipline edenle, yaşayan ve kendiliğinden olanın çatışma alanıdır. Bu noktada iktidarların şehir planlamalarının, doğrudan iktidarın ideolojisiyle bağlantısı olduğunu belirtir. İktidar alanını bölgelere ayırma, bireylerin görünür kılınması, davranışların normalleştirilmesi gibi süreçler, mekânın organize edilmesi yoluyla bireyin disipline edilmesini sağlar. (Akbal Süalp, 2004, 100)

Bir fiziksel mekân, aynı coğrafi etkiler altında olsa bile farklı yönetimler altında farklı biçimler, özellikler gösterebilirler. Mekân, ideolojik aktarımların gerçekleştiği bir sahnedir. Mekân, iktidarın varlığını tebaaya ileten, iktidarı meşrulaştıran, doğallaştıran bir araçtır. İktidar her zaman imar faaliyetlerinden yararlanır. 18.yy.dan sonra her siyasi tartışmada mekân orgnizasyonu önemli yer işgal eder. Foucault, mekânı bir metin olarak ele alır ve iktidarın izlerini tüm toplumsal mekânlara dağıtılımış, her yerde sahne, seyir, işaret olarak mevcut açık birer metin gibi okunabileceğini vurgular. (Gürallar Yeşilkaya, 2003, 20) İktidarın varlığı, mekânın her köşesinde işaret ve şifrelerle bireylerin bilincine aktarılır.

Köy Mekânının Kemalist İdeoloji Tarafından Kurulması

Kemalizmin dayandığı temel ilkelerden birisi olan halkçılık ve buna bağlı olarak geliştirilen köycülük hareketleri, 1930'ların başından itibaren Cumhuriyetin ekonomik, kültürel ve siyasi anlamda yürüttüğü politikaların temelini oluşturur. Ülke modernleşmesinin ve ekonomik bağımsızlığın sağlanmasının köylerden başlayacağını düşünen Kemalist seçkinler, ivedilikle yürütülmesi gereken sanayileşme atılımları için özel teşebbüsün yetersiz kaldığını görünce, yönetim ve denetimi ele alarak harekete geçerler. Bu süreçte öncelikle köyün sorunları tespit edilir. Köyün imarının sağlanması ve tüm sorunların kaynağı olarak gösterilen köylünün eğitimsizliğinin giderilerek köylünün yetiştirilmesi, köy kalkınması projesinin iki ana hedefi olarak belirlenir. Bu sorunların çözümünde köylülerin ve şehirlilerin devlete topyekün destek vermesini sağlamak ve onları harekete geçirmek için köylü ile şehirli arasında var olan uçurumu kapatmak ve köylünün saf Türk ırkının değerlerini taşıdığını ileri sürerek köylüyü motive etmek amaçlanır. (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2000, 37). Kemalizmin halkı sınıfsız, imtiyazsız, eşit bir kitle olarak tanımlamasına paralel olarak o zamana kadar yönetimler tarafından hep mağdur edilmiş, hakkı yenmiş, küçümsenmiş olan köylünün herkesle eşit hak, imkân ve fırsatlara sahip hale getirileceği belirtilir. Halkevleri ve Halkodalarının köycülük şubeleri; bu süreçte köy ve devlet arasındaki iletişimin sağlıklı olarak kurulması, köyün teşkilatlandırılması, köyün çocuk ve gençlerinin eğitimi, köylünün hurafelerden, eski ve verimsiz tarım ve hayvancılık yöntemlerinden kurtarılarak bilimin ışığında yeniden yapılandırılması, köylünün sanattan spora birçok alanda kendisini geliştirmesi, meslek edinmesi, bütün bunlarla birlikte köylünün devletine karşı vazifelerinin de bilincine varması gibi konularda önemli rol oynarlar.

Özetlemek gerekirse, Köy mekânı, Kemalist modern ulus devlet projesi içinde, eğitim, kültür, sanayi gibi alanlarda gerçekleştirilecek kalkınmanın dayanacağı temel mekân olarak tasarlanır. Köy; halkçılık, milliyetçilik ve devrimcilik ilkeleri paralelinde, modern ulus devlet dönüşümünün başlatılacağı yerdir. Öz Türk kimliğini ve kültürünü yansıtan, tam da bu nedenle çok kültürlü Osmanlı Devleti döneminde zulme ve haksızlığa uğrayan köylünün ve boş, bakımsız, harabe halde bırakılmış köyün, resmi söylem tarafından yeniden inşasıyla hem ideal bir köy yaşamı yaratılacak hem de kalkınma hareketi köyden kente yayılarak, devrimin sağlam ve sarsılmaz temeller üzerinde yükselmesi sağlanacaktır.

Kemalist İdeolojinin Mekânı Olarak Halkevleri ve Köycülük Politikalarının Halkevleri Dönemi Tiyatro Oyunlarında Yeniden Üretimi

1930'lar, Türkiye'de yeni cumhuryetin modern ve milli karakterinin; mimariden eğitime, dilden tarihe, özel ve kamusal alanıyla bütün bir gündelik hayat organizasyonundan köy hayatına, spordan sanata pek çok alanda üretildiği bir dönemdir. Bu süreçte cumhuriyetin ilk yıllarının aksine, reformlar kurumsal bir nitelik kazanarak daha bilimsel ve sistemli bir şekilde halka aktarılır. 1930'ların başlarında faaliyet göstermeye başlayan Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Halkevleri gibi kurumlar aracılığıyla Kemalist söylem kendisini toplum temelinde yapılandırırken, diğer yandan da toplumun belirlenen ilkeler doğrultusunda dönüşümü denetimli olarak sağlanabilecektir. Siyasi, bilimsel, akademik ve kültürel sahada yürütülen bu projenin halkla buluşmasını sağlayan en önemli merkezlerden birisi de 1932 yılında aynı anda açılan on dört şube ile çalışmalarına başlayan ve dil-tarih ve edebiyat, tiyatro, spor, kitapsaray ve yayın, köycülük, müze ve sergi, ar, sosyal yardım şubelerinin de aralarında bulunduğu dokuz alanda faaliyet gösteren Halkevleri olmuştur. Ağırlıklı olarak kültür sanat alanında şubeleri bulunan Halkevleri doğrudan CHP'ye bağlıdır; ve şubelerin amaç ve usüllerini belirleyen çalışma talimatnameleri, tek parti iktidarının ideolojisi doğrultusunda oluşturulur. Dolayısıyla topyekün ve çok boyutlu olarak yürütülen ulusal kalkınma projesinde, Kemalizmin toplumdaki tüm kimlikleri tek bir modern ulus-devlet çatısı altında, vatandaşlık bağı ve Türklük bilinciyle biçimlendirme hedefini gerçekleştirmeye çalışırken, özellikle Halkevleri çatısı altında

geliçen kültür ve sanat hareketlerinin tüm imkânlarından da oldukça faydalanıldığı görülür. (Çeçen, 1990, 106).

Halkevleri tiyatro kolu çalıçmaları, okur-yazarlık oranı oldukça düçük bir topluma ulaçmada son derece etkili bir rol üstlenir. 1932-51 yılları arasında Halkevi sahnelerinde, Halkevleri Tiyatro Talimatnamesine uygun olarak 386 farklı oyun sergilenmiçtir. Bunların yaklaçık 110 kadarı siyasi propaganda ve ulusal kültüre dayanan, Türk Tarih Tezi'ni ve Kemalist ideolojiyi yaymayı amaçlayan, yazarlara Halkevleri tarafından sipariç edilen veya yarıçmalarla teçvik edilerek yazdırılan oyunlardır. Bu oyunların genelinde vatan sevgisi ile ulusal birliğe olan inanç sergilenir. Bu oyunların yanı sıra öğretici ve eğitici nitelikte, sanatsal düzeyi yüksek oyunlar da sergilenir. Politik vurguları daha az olan bu oyunlar arasında Shakespeare, Moliere, Sophocles çevirileri, Musahipzade Celal ve Ahmet Vefik Paça uyarlamaları sayılabilir. Üçüncü bir bağlıktan söz etmek gerekirse, Fransız usülü farslar, trajikomediler ve melodramların yer aldığı, toplumsal hayat ve aile içi iliçkilerde yaçanan sorunların içlendiği oyunlar görülebilir.

Genel olarak Halkevi sahnelerinde halkın kendine olan güvenini pekiçtirmek, ileriye umutla bakmasını sağlamak amacıyla iyimser oyunlar sahnelenmiçtir. Halkevleri tiyatro kolları için yazılan oyunların halka özgüven açılamak, ulusal değerleri öne çıkarmak amacıyla yazılmıç, didaktik oyunlar olduğu açıktır. Bu bakımdan bu oyunların konu ve kiçileri de yaçanan gerçekliklerden çok, benimsenmiç doğrulardan hareketle kurgulanmıçtır. Günün tanınmıç yazarları Kemalizmin yayılmasını sağlamak, devrimleri benimsetmek, Türklük bilincini sağlamlaçtırmak için açılan oyun yazımı kampanyalarına katılırlar. Bir kültür devriminin yaçandığı yılların coçkusunu dile getiren bu oyunlarda Kemalizm'in ilkeleri ve aydın kesimle halkın bütünleçmesi temel alınır.

Halkevlerinde sahnelenmek üzere kaleme alınan tiyatro oyunlarında, Kemalist köycü söylemin propagandasına da rastlamak mümkün. Köylüyü Türk kimliğinin temeli olarak sunan oyunlar, özellikle 1930'ların başında devlet eliyle yürütülen; köylü çehirli bütünleçmesinin sağlanması, köyün cehaletten arındırılması, sanayileçmenin köyden başlaması gibi projeleri dile getirir. II. Dünya Savaçı arifesinde ve değiçen dünya düzeni içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin güvenli ve kuvvetli bir konum kazanabilmesi için ülke güvenliğinin sağlanması, hava kuvvetlerinin güçlendirilmesi ve ekonomik anlamda tam bağımsızlığın sağlanması gibi konularda halkın üzerine düçen vazifelerin altı çizilir. Devletin uzun yıllardır ihmal edilen köylüye hak ettiği değer vermek, sorunlarını çözmek için attığı-atacağı adımlar belirtilerek, köylünün de devlete karçı görevlerini yerine getirmesi gerektiği hatırlatılır. Türk köylüsü, Türk milletinin öz niteliklerine sahip bir topluluk olarak tanımlanırken, söz konusu öz niteliklerden kaynaklanan fedakârlık, çalıçkanlık, vatan sevgisi, birlik ve beraberlik gibi özelliklere uygun davranması beklenir.

"Köy Oyunları" başlığıyla yayınlanan oyunlarda vurgulanan meseleler ana hatlarıyla; Osmanlı-Cumhuriyet dönemi karçılaçtırması ve Cumhuriyetin değerleri ile köy politikalarının üstünlüğünün belirtilmesi, köylünün Türk ırkının özünü oluçturduğu fikri, kent insanı ve değerleri karçısında köy insanı ve mekânının yüceltilmesi, ulusal kalkınmanın başladığı, geliçtiği ve yayıldığı merkez olarak bir köy ütopyasının kurulması olarak görülüyor.

Oyunlardaki Osmanlı Algısı

Oyunlarda göze çarpan ilk konu, Osmanlı Devleti zamanında köy ve köylünün algılanıçıyle köylülerin yaçadığı sıkıntıların altının çizilmesidir. Cumhuriyet söyleminin ötekileçtirdiği Osmanlı, köy politikaları söyleminin oluçturulmasında da kullanılır. Köy ve köylülerin koçullarının Cumhuriyetle birlikte nasıl bir değiçim ve ilerleme içine girdiğini göstermek için, öncelikle Osmanlı dönemindeki sıkıntıların altı çizilir. Bu bağlamda Osmanlı, çehirleri köylere üstün tuttuğu için sert bir üslupla eleçtirilir. Bu ayrımcılık, köycü söyleme göre, Osmanlı'nın milliyetçiliğe ve köycülüğe düçmanlığından kaynaklanır. Osmanlı döneminde ulusal kültürün yok edildiği ve köycü

bilincin oluşmasının engellendiği düşünülür. Bu nedenle Osmanlı aydınlarının köy ve köylüler hakkında yazdıklarını da gösterdikleri ilgileri de basit ve samimiyetsiz bulurlar. (Karaömerlioğlu, 2006, 69) Osmanlı'nın keyfi yönetimi sorunların temel kaynağıdır. Bu sıkıntıların en önemlisi vergilerdir. "Bir yıkım olan vergilerden usan[an]" (Askun, 1936, 6) ve "kendi mallarının hırsızı olmak zorunda kal[an]" (Askun, 1936, 9) köylülerin, bu "keyfi" uygulamadan belleri bükülmüştür. Ayrıca askerlik hizmeti de sadece köylünün sırtına yüklenmiştir. Celal Sıtkı Gürler'in yazdığı *Eğitmen*'deyse konuya şöyle değinilir:

> "GİRİŞİNCİ KÖYLÜ: (...) Ben Yemen'e bir gittimdi...Seksen ay...Seksen gün değil a bu...Seksen ay anamın ak sütü gibi burnumdan geldi. Böyle devletin böyle askerliği de başında kalsın dedik. Silah çattık. Aman ağalar, bana bir sopa çekiverdiler; bir sopa çekiverdiler budumun kaba etleri kemiklerime geçti gitti." (Gürler, 1940, 10)

Osmanlı döneminde köyler, köylüler için güvenli yerler olmaktan da çoktan çıkmıştır. Yusuf Sururi Eruluç'un oyunu *Bir Gönül Masalı*'nda "Sırtlan" adlı bir "fermanlı paşa", (Eruluç, 1937, 15) köye korku salmakta, köylülerden haraç kesmekte, istediğini öldürüp, istediğini sürgüne gönderip istediği kızı kendine eş olarak almaktadır. Osmanlı'yı temsil eden bu paşaya köylü sonunda isyan eder:

"TOSUN: Susmayacağım... Gözümdekilerini söyleyeceğim... Sizler ve sizlere o fermanı veren, yurdun dört bucağına saldıran, hak tanımayan, insaf nedir bilmeyen, yakıp, yıkan, gözleri dönmüş bir sırtlan sürüsüsünüz." (Eruluç, 1937, 28)

Köyde hayatın kontrolü, saraydan fermanlı ağaların, paşaların elindedir ve bu koşullarda en sık vurgulanan konu adaletin yokluğudur. Sırtını saraya yaslamış ağalar, derebeyleri, eşkıyalar tarafından keyfi bir şekilde yönetilen köylerde düzen, kalmamıştır; üstelik bu kişilere karşı koymak da mümkün değildir. *Işık*'ta toprağına el koyan bir ağayı mahkemeye veren ihtiyar bir köylünün, seneler süren dava sonunda hakkını alamaması, nasıl perişan hale geldiği, köyde ağa ve adamları tarafından gelen tehditlere nasıl tek başına dayanmak zorunda kaldığı anlatılır. Köylü, hak arama savaşında da yalnız bırakılmış, adalete olan inancı tükenmiştir.

Saf Türk Köylü Kimliği

Kemalizmin köycü söylemi, tam da bahsedilen, zulüm gören ve hakkı yenen köylü algısını yıkmak ve köylünün hak ettiği değeri görmesini sağlamak üzerine kurulu olacaktır. Bu amaçla köy ve köylü romantik bir kavrayışla tanımlanır; köylünün Türk milletinin özünü oluşturduğu belirtilerek onun üretim gücü, çalışkanlığı, bilime yatkınlığı, dürüstlüğü, cesareti, vatana bağlılıkları yüceltilir. 1930'larda birçok köycü, ulusal kültürün saf ve tamamen korunmuş olarak bulunduğu yerlerin köyler olduğunu vurgularlar. Ulusal kültürün özünün köylerde bulunduğu inancı, sadece Cumhuriyetin değil pek çok milliyetçi söylemin bir parçasıdır. Özellikle 1929 ekonomik buhranının nedenlerinin kapitalizm ve sanayileşmede bulunması ile birlikte, çeşitlerin de etnik, kültürel, ekonomik açıdan karmaşık ve kozmopolit bir yapı sunması dolayısıyla, milliyetçi söylemlerin köyü yücelten söylemler üretmesi son derece doğaldı. *Atatürk Köyünde Bir Uçak Günü* oyununda Türk köylüsünün özellikleri uzunca bir listeyle sıralanır:

> "ÖĞRETMEN: Köyümüz halkında bilgiye karşı derin bir ilgi var. Ve ben bir gün onlara veya muhtara bana çocuk gönderin dememişim. Okul açılmış derhal çocukla dolmuştur. (Askun, 1936, 12)
>
> KAMUNBAY: Türk köylüsü, yoklukta varlık yaratandır. (...) Onu okşayın, ona yaklaşın ve sizin içten olduğunuzu anlasın, hemen sokulur. Diyebilirim ki iyiliği seven, çalışkanı onun kadar anlayanı yoktur. (...) Çünkü temizdir. Köylerin havası ne kadar temiz ve sağlamsa, köylülerin içi de o kadar lekesiz ve inançları diridir. (Askun, 1936,13)

ÖĞRETMEN: Bu köyde gördüğüm üstünlüklerden birisi de yurt sevgisidir. (...) Onlar doğruyu söyler ve haktan ayrılmazlar. (Askun, 1936, 15)

KAMUNBAY: (...) Bilhassa Türkler, haksızlığa dayanamayan adamlardır. Acıya, zahmete, açlığa katlanır fakat haksızlığa dayanamaz (...) Ve bir de taşı mı hiçbir kuvvet onu öngeleyemez. Saltık önüne duranı sürükler, en çetin engelleri bir hamlede aşar. (Askun, 1936, 15-16)

KÖY DELİKANLISI: Atatürk köyünde, Atatürk'e yaraşan bir köy gençliği yetişiyor. Hem ülkücü ve diri bir gençlik" (Askun, 1936,21)

Köylünün erdemlerinin vurgulanması, beraberinde bir mekân olarak köyün de yüceltilmesini getirir. Toprak, aynı zamanda sürekliliğin bir sembolü olarak da anlam ifade edebilir ve böylece milli memleket ideolojisi ortaya çıkabilir. Böylece uzak tarihin vatanı, bugünde bir öze, eski ve köklü geçmişe dönme arzusu yaratır. Eski ve köklü olan özün şehirde değil köyde konumlandırılması söz konusu olacaktır. Şehrin modern ve değişken yapısına karşılık kırsal romantikleştirilerek yüceltilir. Oluşumları modern romantizmin gelişimiyle paralel olan Avrupa milletleri, kırsal retoriğini geliştirir ve kırsalı milletin asıl ruhunun bozulmadan yer aldığı özü olarak tanımlar. Böylece köylüler ve çiftçiler de milletin ataları, öncüleri olarak tanımlanır. (Edensor, 2004, 40) Köylünün bu faziletleri, Türk'ün öz kimliğinin taşıyıcıları olmalarından gelir. Şehirdekilere kıyasla bozulmamış, yozlaşmamış, asıl karakterlerinden uzaklaşmamış olan köylüler, Saray-Anadolu çatışmasının, şehirli-köylü çatışmasının ve aynı zamanda ümmet-millet çatışmasının da odağında yer alırlar. Millet bilincine sahip Anadolu köylüsünün üstünlüğü "kanından" gelir. *Kurtuluş*'ta, İzmir'in kurtuluşu sırasında cepheye giden ve dönüşü umutsuzca beklenen Ahmet için Mehmet Ağa şöyle der:

"MEHMET AĞA: Ahmet gelir kızım korkma. Onun damarlarında atalarının bozulmamış kanı var. O Türk'tür. O saray sultanları gibi melez değildir." (Şemsi, 1936,12)

Oyunlarda saf Türk köylü, vatanına ve milletine bağlıdır; gerekirse onun için canını bile feda edecektir. Yeter ki köylü, canını tehlikeye atacağı nedene inansın, inandırılsın. Eserlerde sıklıkla vurgulanan bir konu, köylüyü harekete getirecek temel unsurun inanç ve samimiyet duygusu olmasıdır. Halit Bedi'nin oyunu *İnkılap Yolu*'nda, köylünün vatanına olan bağlılığı, aynı inanç vurgusuyla birlikte verilir:

"ERGUN: Köylü...Ah bilsen Sevim ne iyi insandır o,
Kendini anlayana kul köle kurbandır o.
Sırasında bir melek, yerinde aslandır o,
Bazen çocuğa benzer, saflıktır, nisyandır o,

Yurduna göz koyana sanki kaplan kesilir.

Düşman hangileridir, dost nasıl olur, bilir." (Halit Bedi, 1934, 29)

Vedat Nedim Tor'un yazdığı *Değişen Adam*'da da köylü, kendisine samimiyetle yaklaşan ve güvenebileceğini anladığı insanlara, yine canını bile verebilecek şekilde kuvvetli bir inançla bağlanır:

"OKTAY: İman ve sevgi, köylünün kilit vurmuş ağzını açan iki anahtar. (...) bir de aradaki buzlar çözülünce öyle bir dilleniyor, öyle şevke geliyor, öyle bir bağlanış bağlanıyor ki öl desen vallahi ölecek." (Tor, 1941, 79)

"Demek Köyü Bana Tercih Ediyorsun!"

Cumhuriyetin köy politikalarının gerçekleşebilmesi için en önemli konu, köylüyü harekete geçirecek motivasyonun ve köylünün devlete olan inancının sağlanabilmesidir. Köylünün hükûmetlere olan inançsızlığının, köy ile iktidar arasında var olan ayrılığın, uyuşmazlığın ve anlaşmazlığın nedeni değinildiği gibi, Osmanlı'da bulunur. Osmanlı ilgisini şehir üzerine kurmuş ve köyü ihmal etmiş, üstelik keyfi idareler, vergi, askerlik gibi ağır yükümlülüklerle köylüyü zor durumda bırakmıştır. Bu nedenle Kemalist söylem yüzyıllardan sonra ilk defa Cumhuriyetle

birlikte şehirden köye doğru bir adım atarak köylüye barışçeli uzatır; kalkınmayı köyden başlatarak köyü modernleşme projesinin merkezine yerleştirir. Köylünün bu projeye gönüllü katılımını ve üzerine düşen görevleri yerine getirmesini sağlamak amacıyla köylü ile aynı dili konuşabilmenin ve onu ikna edebilmenin önemini vurgular. Önce ayrılığın varlığı kabul edilerek bu ayrılığın nedenleri üzerine düşünülecek, şehirlinin atacağı ilk adımla köylünün güveni kazanılacak ve kaynaşma sağlanacaktır. *Değişen Adam*'da da öncelikle köy ve şehrin kaynaşamamış yapısı "kabul edilir":

> "LEYLA: (...) Köylüler bizi uğurlarken sanki bize "Ya...Sizin sevginiz için de bu kadarcık. Gelirsiniz, birkaç hastamıza bakarsınız. İlaç dağıtırsınız. Bir alay nasihat edersiniz. Ve gidersiniz." demek ister gibi bakıyorlar.
>
> OKTAY: Evet, bir türlü onlarla hiçbir neşir olamıyoruz. Zeytinyağı ile su gibi bir şey...Daima ayrı, daima ayrı...Fakat bu böyle devam edemez. Mutlaka bu iki kuvveti birbirinin içine sokmalı, birbirine kaynaştırmalı" (Tor, 1941,50-51)

Cumhuriyet dönemi köycülerinden Nusret Kemal, köy ve şehir arasındaki ayrılığın giderilmesi için öncelikle bu ayrılığın nedenlerinin doğru tespit edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre köy ve şehrin arasındaki kopukluğun nedenlerinden birisi köylünün muhafazakârlığı diğeriyse şehrin delişmenliğidir. Nusret Kemal köylünün muhafazakârlığının, bir milletin milli özelliklerinin korunmasını sağlaması bakımından faydalı olabileceğine inanır. Ne var ki söz konusu muhafazakârlık, cehalet ve taassubun ortadan kaldırılması sırasında sıkıntı yaratabilir. Fakat köy aklıselim sahibidir ve doğru olan ona götürülür, anlatılırsa, bunu benimsemesi zor olmayacaktır. Doğruyu köye götürecek, köylüyle şehirli arasındaki uçurumu kapatacak olansa şehirlidir. Çünkü köy bu uçurumu atlayacak kudrette değildir; bu nedenle uçurumun süratle kapanması için köy kültürel, sosyal ve ekonomik bakımdan teşkilatlandırılmalı ve yükseltilmelidir. Bu süreçte şehir, "efendisi olan köylüye karşıyapmakla mükellef olduğu büyük fakat mütevazı vazifeyi feragat ve dürüstlükle yapmaya çalışmalıdır" (Köymen, 1934, 30-31) Bu nedenle oyunlarda da köylüyle samimi temasın önemi ve yüceliği vurgulanır. *İnkılap Yolu*'nda ilk olarak köyü bilmenin, köylüyü sevmenin gerekliliği anlatılır:

> "SEVGİ: Kalbiniz yurt aşkıyla çarparsa köye akın
> Ana, baba lafını bir kenara bırakın
> Köylüdür bizim için hem ana hem baba (...)
> Türk köyü bilmek gerek, köylüyü sevmek gerek
> Bizim için o yoldan ancak yükselmek gerek
> Her Türk kızı, Türk genci köye doğru gidecek
> Bu inkılabın başı göklere yükselecek... "(Halit Bedi, 1934, 19)

Gerekli birlik ve kaynaşma sağlandıktan sonra köy kalkınmasında atılacak ilk adım, köylünün eğitimi olacaktır. Köycü ideologlar, Türkiye'nin kırsal yapısının dönüşümü için eğitimin en önemli etken olduğunu düşünürler. Çünkü köylerde ekonomik ve kültürel geri kalmışlığın nedeni, toplumsal yapı ve ilişkilerdeki sorunlardan çok, eğitimin yetersizliğidir. Köycüler, köyün ekonomik, kültürel, sınıfsal sorunları üzerinde düşünmeyip, köylülerin cehalet ve doğa koşullarının zorlukları üzerinde dururlar; bu nedenle de temel çözümün köylülerin eğitimi olduğunu düşünürler. Köye giderek köyün aydınlatılmasını sağlamaksa, gençliğin, öğretmenlerin vazifesidir. Oyunlarda sıklıkla şehirdeki lüks ve rahat hayatını, ya da bazen hasta annesini, genellikle güzel nişanlısını bırakıp köye giden, orada karşılaştığı zorluklara rağmen köylüyle el ele köyün ve köylünün yükselmesini sağlayan öğretmenlerin hikâyesi anlatılır. "Memleketin efendisi köylüdür" notuyla başlayan *İnkılap Yolu*'nun önsözünde Türk gencinin köy kalkınması için öğretmenlikle vazifelendirilmesine değinilir:

"Her köy bir şehir, her köylü, şehirli olmalıdır. Bence bunu yapacak insan muallimdir. Mesleğini benimseyen, vazifesinden başka bir şey bilmeyen, ona inanan genç bir muallimin elinde her köy bir cennet, her köylü çelik göğüslü bir inkılap bekçisidir..."(Halit Bedi, 1934, 7)

Oyunda da köylünün aydınlatılması gerekliliğinin ve Türk öğretmeninin taşıması gereken vazife bilincinin altı çizilir:

"ERGUN: Sevim, binlerce öksüz, binlerce çıplak ve aç
Mektebe koşuyor, bir şey öğrensin diye
O kadar genç, ihtiyar bakınıyor geriye
Muallime bakıyor, düşün bunca zavallı

Türk genci bu gözlere yabancı olmamalı." (Halit Bedi, 1941,25)

Eğitimin ve öğretmenlerin bu derece önemsenmesi, köylerde yaşanan sorunların nedeninin cehalet olarak görülmesinden kaynaklanır. Bu nedenle köyün kalkınmasının ilk şartı cehaleti gidermektir. Kalkınma köyden başlayacaktır ve köyün aydınlanması, ulusun yükselmesi anlamına gelecektir. *30 Ağustos*'ta bu konuya değinilir:

"KUMANDAN: (...) Ona iş, hayat, fikir serbestisi verildiği, cehaletten kurtarıldığı anda; dünyanın en müterakki ve kudretli milleti bu asil Türk ulusu olur...Ve eminim olacaktır da." (Candar, 1940,44)

Eğitmen'de köylünün muhafazakârlığı, kendi aralarındaki anlaşmazlıkları, kavgaları, eski alışkanlıklara, inançlara körü körüne bağlılıklarının nedeni de aynıdır:

"DOKTOR (Muhtara): Bu ölüler bu köyde acaba neden böyle çok oluyor?
MUHTAR: Köydeki ikilikten.
DOKTOR. (Başını kaldırarak) Değil!
MUHTAR: Öteki tarafın ayak diremesinden
DOKTOR: O da değil.
MUHTAR. Ya neden oluyor doktor bey?
DOKTOR. Bu köyde mektep var mı?
MUHTAR: Yok...
DOKTOR: Hoca var mı?
MUHTAR: Yok...
DOKTOR: İşte bütün bu ölülerin sebebi mektepsizliktir. Mektepsizlik hepinizi cahil bırakmış (…) Sizi asıl öldüren sadece muallimsizliktir. Mektepsizliktir." (Gürler, 1940,13)

Eğitim kalkınma programı, öncelikle şehirden giden öğretmenlerin köye gönderilmesi, burada devlet desteğiyle gerekli yapılanmanın kurulması ve ardından köyden yetişmiş eğitimli köylülerin bulundukları yerde kalarak eğitim sorumluluğunu üstlenmesi şeklinde kurulur:

> "MÜDDEİUMUMİ: (...) Bakın, köylüyü uyandırmak için ve köylerin yükselmesini kolaylaştırmak için eğitmen kursları açıldı. O kurslara açıkgöz, becerikli, askerliğini yapmış köy delikanlılarını topladılar. Onlara, köylüye lazım olacak her şeyi öğretiyorlar. Kursları bitirenleri köylerine yollayacaklar. Onlar da öğrendiklerini köylülere belletecekler." (Gürler, 1940, 16)

Sistem bu tür bir döngü üzerinde işlerken, toplumsal dönüşüm için anahtar olarak görülen eğitim konusunda köylü ve şehirlinin eğitimi meselesi birbirinden ayırılır. Her şeyden önce köylüler şehirlerde değil köylerde eğitim görmelidir. Köye dönük eğitim sistemi köyün gereksinmeleri üzerine kurulmalıdır. Köydeki eğitimin esasen mesleki eğitim niteliği taşıması gerekliliği vurgulanır. Başarılı bir eğitim reformunun gerçekleşmesinde farklı bir köy öğretmenleri kuşağının ortaya çıkmasının önemine inanılır. Öğretmenler, mutlaka köylüler arasından devşirilmelidir. Çünkü şehir kökenli öğretmenler ilk fırsatta şehre geri dönme eğiliminde bulunabilirler. Onların köy hayatının çetin koşullarına karşında pek dayanıklı ve istekli olmadıkları düşünülür. (Karaömerlioğlu, 2006, 76) Sadece öğretmen yetiştirilmesi konusunda değil, her türlü sahada gerçekleştirilen eğitim programları da bu sistemle yürür:

> "EĞİTMEN: Efendim. Köyün her sahada istidat gösteren gençleri var. Bunları ayırdım. şehirdeki Halkevi'yle anlaşım. Bu gençleri senenin muayyen zamanlarında şehre gönderdim. Altı çocuk marangozun yanında, üçü demircinin, dördü arabacının, dördü kiremitçinin, ikisi nalbantın yanında bedava çalışsınlar. Halkevi de bunları kontrol etti. Bu işi böylece üç sene sürdü. (...) Sanatı adamakıllı öğrendiler. şimdi evimizi kendimiz yapıyoruz. (...) şehirde sanat öğrenenler mektebin

alt kısmındaki dükkanlarda çalışırlar. Her biri, bir yıl içinde on çocuğu yetiştirmeye mecburdur. Bu surette köyün içtibilen adamını çoğaltıyoruz." (Gürler, 1940,25)

Köycülükten amaçlanan, genel anlamıyla köylülerin köylerinde kalması, böylece proleterleşmelerinin önlenmesi, yerel eğitim ile hem ekonomik hem de kültürel anlamda kırsalın dönüştürülmesidir (Karaömerlioğlu, 2006, 48) *Atatürk Köyünde Bir Uçak Günü*'nde, şehirden gelen ve "ben köylüyü yükseltmek istiyorum. Hayatımı onların yoluna koydum. Ödevimi orda başlatıp, orda bitireceğim" (sAskun, 1936, 13) diyen bir öğretmen ile başlayan eğitim hareketinin içinde, köyde doğup büyüyen, ilk eğitimini köyde alan, daha sonra uçak subayı olan ve köylülerinin birleşerek köye uçak almalarına yardım eden bir uçak subayı da anlatılır. Bu "geri dönüş", bir vefa örneği ve ödev bilinciyle birlikte aktarılır.

Köy Ütopyası

Köylülerin olanaklarını birleştirerek köylerine uçak almaları gibi konuları işleyen oyunlar, köy hayatı ve köylünün nitelikleri üzerinden bir ütopya sunar. Öncelikle romantik ve pastoral bir tabloyla betimlenen köyün kalkınması, aydınlatılması, cehaletten kurtarılması için köylü ve şehirliler arasında başlayan kaynaşma, daha sonra devlet denetiminde ve yönetiminde geliştirilen bir dayanışma ruhuyla güçlenir; bu yolla yürütülen köy kalkınması projesi sanattan sanayiye, eğitimden üretime kadar pek çok alanda gerçekleştirilir.

Eserlerde köy öncelikle verimli toprakları, sağlıklı hayvanları, bereketli suları, ağaçları, temiz havası ile cennetten bir köşe olarak tanımlanır. *Bir Gönül Masalı*'nda köy

"ADSIZ: Vaktile bir köy vardı...Burası çirin, çok temiz, güzel bir köydü..."(Eruluç, 1937,8) sözleriyle tanıtılırken, *Eğitmen*'de köyün doğal güzellikleri şöyle anlatılır:

"MUHTAR: Bizim köyün havasiyle suyuna diyecek yoktur. Köyün hemen dışında bir sırt görünüyor ya...İşte o sırttan çam ormanı başlar. Tam sekiz saat sürer. Suyumuzu aha o ormandan getiririz. Hani şimdi bir bardak o sudan iç, yarım saat sonra bir daha yemek istersin..."(Gürler, 1940,6)

Doğal güzellikleri anlatılan ve içinde kötü, hasta, sakat, bereketsiz hiçbir öğe taşınmayan Anadolu'da; doğal kaynakların, köyün ve ülkenin zenginleşmesi amacıyla doğru kullanımı için gerekli sanayileşme hamlelerinin gerçekleştirilmesi şarttır. Nusret Kemal, Japonya ve Meksika'daki köycülük çalışmalarından örnekler verirken; "Japonya'nın dünya ticaretinde en ileri sanayi memleketleriyle rekabet edebilmesinin mühim amillerinden birisinin" sanayinin köklerinin köylerde, bilhassa sahil köylerinde bulunması olduğunu işaret eder. Meksika'da da köycülük çalışmaları içinde özellikle köy sanayine büyük önem verildiğini vurgular. (Köymen, 1934, 24) *Karagöz Stepte* oyununda da Anadolu'daki sanayileşme atılımı etraflıca gösterilir. Uçakla Anadolu üzerinde yapılan bir gezinti sırasında, her bölgede yapılan kalkınma hareketi tek tek gösterilir. Ülke ekonomisini canlandırıp, yurda para akışını artıran İzmir Fuarı, Kayseri ve Nazilli'deki dokuma fabrikaları, Karabük'teki Demir Çelik fabrikası "yabancılara muhtaç olmadan" (Lav, 1940,44) yerli sanayinin kuruluş adımları olarak anlatılır. Yabancılara muhtaç olunmadan bağımsız bir ekonominin kurulması, bu dönemin öncelikli meselesidir. Yeni Türk Devleti'nin amacı siyasi bağımsızlığın yanında iktisadi bağımsızlığı da elde etmektir. Yönetici kadro, iktisadi bağımsızlık olmadan siyasi bağımsızlığın elde edilemeyecegi görüşündedir. Bu nedenle hızlı bir şekilde iktisadi bağımsızlığı temin edici yollara başvurulur. "Milli iktisatın", iktisadi bağımsızlığın, iktisadi gelişmeyle sağlandığı görülür ve iktisadi gelişme de sanayileşme ile özdeşleştirilir. Söz konusu sanayileşme planları çerçevesinde artık Anadolu'da bir kalkınma hareketi gerçekleşmekte, barajlar yapılmakta, köylüler topraklandırılmaktadır. *Karagöz Stepte* adlı oyunda da vurgulandığı gibi, bundan sonra da kısa süre içinde büyük elektrik santralleri kurulacak, hava yollarıyla bütün köy ve kasabalar birbirine bağlanacak, köy enstitüleri ile okur yazarlık oranı yüzde yüzü bulacak, radyo, tiyatro, opera, konservatuvar eğitimi verilecek, kurulacak bakım yurtları ile kimsesiz çocuklar devlet himayesinde korunacak, çocuklu ailelere de muntazam olarak devlet yardımı yapılacaktır.

(Lav, 1940,49-50) Zaten oyunda her türlü yardımın "devlet eliyle ve devlete yapıl[ması]" (Lav, 1940, 22) gerekliliği sıklıkla vurgulanır.

Bilindiği gibi 1923-1932 döneminde özel teşebbüse dayalı bir sanayileşme politikası benimsenmiş; özel teşebbüsün dinamizmi sayesinde sanayileşmenin ve buna bağlı olarak kalkınmanın gerçekleşeceği beklenmiştir. Fakat uygulama sonunda tatmin edici sonuçlar alınamamış, elde edilen başarılar yönetici kadronun beklentilerinin gerisinde kalmıştır. Halkın ekonomik durumu süratli bir şekilde iyileştirilmedikçe hukuki ve siyasal reformların yerleşmesine imkân olmadığı görülür. Atatürk 1930'ları "halk devri", halk devrini de "iktisat devri" olarak tanımlıyor, ülkenin ekonomik kalkınmasıyla köy kalkınması arasındaki sıkı bağlantıyı vurguluyordu. (Arar, 1963, 17) Nitekim Atatürk, çıktığı Anadolu gezisinde hükûmete duyulan hoşnutsuzluğun temelinde iktisadi sorunların yattığını tespit eder. Bu nedenle, hızlı bir iktisadi kalkınma zorunluluğunu adeta bir devrim prensibi olarak benimser. Fakat bu zorunluluğun çözümü olan hızlı sanayileşmenin özel teşebbüs tarafından gerçekleştirilemeyeceği görülmüştür. Bu zorunlu sanayileşme olgusu, devleti iktisadi alanda faaliyette bulunmaya zorlar. Ekonomik anlamda güçsüz ve geri kalmış bölgelerde sanayi kuruluşları tesis ederek bu bölgeleri kalkındırmak ancak devlet eliyle gerçekleştirilebilecektir. Bu yolla Kemalist düşünce, ülkede kalkınma ve refahı sağlamada denetimi elinde bulundurarak coğrafi denge ve sosyal adaleti de sağlayabileceğini düşünür. (Eroğlu, 1982, 57)

Kalkınmanın koşulu; devlet desteği ve idaresinde hem kendi içlerinde hem devletle (zaman zaman devletin temsilcisi durumundaki şehirden gelen doktor, öğretmen, mühendis vs. ile, zaman zaman da vali, kumandan, bakan gibi kişilerle) elbirliği yapan köylünün bilginin rehberliğinde olanca kuvvetiyle çalışmasıdır. Devletin gözetiminde geliştirilen bir dayanışma ve seferberlik halidir sözkonusu olan. *Değişen Adam*'da bu olguya rastlanır. Köye giden gençler, köyün birçok sahada gelişmesine, kalkınmasına yardımcı olurlar. Köylünün modern tarıma geçmesi için gerekli makinaların temin edilebilmesi amacıyla Ziraat Bankası'ndan destek kredileri alınıp bir kooperatif kurulmasına önayak olunur; böylece köylünün toprağından bire on iki almaları sağlanır. Böylece köy ütopyası gerçekleşir:

> "ENGİN: (...) Civardaki bataklıkları elbirliğiyle kuruttuk. Şimdi ile küçük bir dispanser ve hastane binası kurduk. Köye iyi su getirdik. Çeşmeler yaptık...
> LEYLA: Yeni mektebimizi unuttun...
> OKTAY: Evlerimizin çehresi tamamen değişiyor...Hayvanlarımız ahıra, ağıla kavuştu...
> ENGİN: Köyümüzden sivrisineği, biti sürdük...
> LEYLA: Bir Halkodamız da var...
> OKTAY: İçinde radyosu, kütüphanesi de.
> ENGİN: Küçük bir sinema makinemiz de eksik değil. Kültür filmleri gösteriyoruz.
> LEYLA: Kadın erkek bütün köy hep bir ağızdan halk şarkıları söylüyoruz. Sonra bütün çocuklar ve delikanlılar okuyup yazıyorlar.
> OKTAY. Köyümüzü ağaçladık." (Tor, 1941, 83-84)

Kemalist halkçılık söylemi, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin solidarizminin de izlerini taşır. Buna göre toplum kendi içinde çatışan unsurlardan ziyade birbirlerini tamamlayan unsurların oluşturduğu bir bütünlük anlayışı üzerine temellenir.Toplumda çatışma değil, ahenk ve uyum esastır. Bu görüş, liberal düşüncenin bireyi öne çıkaran ve toplumu ya da cemaati geri plana iten düşünce sistemine karşıtoplumsal dayanışmayı öngörür. (Karaömerlioğlu, 2006, 47) Batı kaynaklı korporatist düşünceden etkilenen ve bunu geliştiren Ziya Gökalp de Kemalist halkçı söylemi oldukça etkilemiştir. Özellikle Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü* eseri üzerine düşünen ve bu eserdeki tespitlerden etkilenen Gökalp'e göre halk, aralarında çıkar çatışması olmayan, birbirini tamamlayan, sınıfsız, kaynaşmış grupların tamamını ifade ediyordu. Söz konusu dayanışma ve birlik vurgusu, birlikte yaşamak için birbirine muhtaç olma fikri, mesleki örgütlenmeler için de geçerlidir. Gökalp'e göre tüm meslekler korporasyonlar halinde örgütlenmelidir. Mesleki gruplar arasındaki işlevsel bağımlılık ve karşılıklı yardımlaşma, modern toplumların ileri işbölümü

ağarmasındaki organik solidaritesi demektir. (Parla, 2005, 125). Gösterilen dayanışmanın "gerçek" olması için, mesleki gruplarca paylaşılan ortak bir vicdanın varlığı da şarttır. Dolayısıyla solidarist modeled bireylerin sadece hakları değil, görevleri de vardır ve önemi inkar edilmeyen birey, solidarist aklâk anlayışı içinde toplumsal birlik ve dayanışmaya katılımı ile kamu yararına verdiği destek üzerinden değerlendirilir. (Parla, 2005, 131).

Işık oyununda da dayanışmanın esas olduğu bir köy ütopyası kurulur. Köyde bir Köy İdare Heyeti kurulmuştur ve İdare Heyeti Binası'nın inşaatı da köylüyle birlikte sürdürülmektedir. Binanın kalorifer tesisatını da Nahiye Birimi üstlenerek inşaata destek olmaktadır. Köyde ağaçlandırma çalışmaları sürmekte, sulama çalışmaları gelişmektedir.

30 Ağustos'ta ise Cumhuriyet sayesinde köyde yaşanan değişim ve kalkınma anlatılır. Cumhuriyetin getirdikleriyle birlikte adı "Güzel Yurt" olarak değiştirilen köyün kalkınması için "bilgiyle çalışma[nın]" (Candar, 1940, 48) önemi vurgulanır. Kuraklık sorununa sulama ve ağaçlandırma çalışmaları ile çözüm bulunmuş, köy en büyük sıkıntılarından kurtulmuştur. Bunu sağlayan, devletle köylünün birlikte hareket etmesidir. Köylü, devletin rehberliğinde çalışacak ve üretecektir, karşılığında da istediği kadar kazanacaktır:

> "SATILMIŞ: (...) Bir millet büyüklerinin dediklerini güzelce yaparsa böyle güzel şeyler kazanıyor. Emme eskiden nidelim, padişahlar bizden sade para çekerlerdi...Bizi insan yerine koymazlardı... Biz ayağı çarıklı Türk diye hakaret görürdük... şimdi memleketin evlatları olduğumuzu öğrendik... Biz de ona göre çalışıyoruz." (Candar, 1940, 49-50)

Halkı mesleki ve ekonomik anlamda farklı kitleler haline getirmeden yapılan ekonomik kalkınma programları ve ilkelerinde (İzmir İktisat Kongresi ve diğer ekonomik inkılâp uygulamalarında) bu anlayış yansıtılır. Ülkenin geleceğine ilişkin projelerde halkın bütün kesimlerin birlikte çalışması gerekliliği vurgulanır. Türk halkı, çıkarları birbirleriyle çatışan sınıflara ayrılmış bir topluluk değildir. Aksine, mevcudiyetleri ve çabaları bir diğerine lazımdır. Atatürk, " çiftçinin sanatkâra, sanatkârın çiftçiye ve çiftçinin tüccara ve bunların yekdiğerine ve ameleye muhtaç olduğunu, kim inkâr edebilir." sözleriyle, birlikte hareket etmenin önem ve gerekliliğini ifade eder. Bu yüzden hukuki, ekonomik veya yönetime katılma gibi birliktelik anlayışının göstergesi olan alanlarda halkçılık fikri geliştirilir. Bu uygulamalarda da devletin öncü ve hakem olması, belirleyici olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Kamu alanlarından başlanarak ekonomik, ticari ve siyasal inkılâplarla bu ilkenin uygulandığı görülür**.** (Dinç, 8) *Eğitmen* oyununda devletin belirleyici konumu, yönetimi ve denetimi ile başlayan harekette, cumhuriyetle birlikte köylünün değişen şartları anlatılır. İsmet İnönü'nün köy köy dolaşarak köylülerin sıkıntılarını dinlediği, Ziraat Kongreleri ile köyün sorunlarına çözümler arandığı vurgulanır: "MÜDDEİ UMUMİ:(...) Eski devir köylüden hep almayı düşünürdü. şimdiki devir de köylüye hep vermeyi gözönünde bulunduruyor. Artık köylü bizim efendimiz oluyor. Hükûmet, sizlere başsedirde yer gösteriyor." (Gürler, 1940,15)

Atatürk Köyünde Uçak Günü oyununda Cumhuriyetin ilanından sonra adı Atatürk olarak değiştirilen köy devlet-köylü dayanışması anlatılır. Devletin ağırlığı, idareyi bir dikta yönetimine çevirmemiş; aksine devlet eliyle dayanışma ve demokrasinin gereklilikleri yerine getirilmeye başlanmıştır. Cumhuriyet sayesinde "dün en aşağı görülen halk yüceliyor, kaburgası kalın Türk diye küçültülen köylü kurultaya giriyor[dur]" (Askun, 1936,20). Köylü ilk defa Atatürk ile değer görür, köy ilk defa cumhuriyetle önemsenir:

"KÖY DELİKANLISI: (...) En yaşımıza soruyorum: hangi devirde köyümüzü hükûmet büyükleri bu kadar doldurdu ve kim sizi bu kadar sayarak yurt ödevine çağırdı ve sizden açıkça yardım istedi. Hiç değil mi?" (Askun, 1936,21)

İsmet İnönü'nün beşyüz uçağa daha ihtiyaç olduğunu duyurmasıyla birlikte köylü de yurt ödevlerinden birisini yerine getirmek için dayanışma gösterir:

"DURSUN ÇAVUŞ: Türk ne yapmadı ki bunu da yapmasın. 500 mü istiyorlar, dişimizi sıktık mı 5000'e çıkarırız." (Askun, 1936,11)

KarÇılıklı ödevlerdir söz konusu olan. Devlet yükümlülüklerini yerine getirdikçe, vatandaÇ da karÇılığını fazlasıyla vermelidir. Devletin bu çok büyük fedâkarlıklarla ve kapsamlı olarak yürüttüğü halkçılık politikalarında, en büyük yardımı "cemiyetten beklemesi" de doğal ve mecburidir.

Oyunlarda halkçılığın birbirini tamamlayan üç önemli niteliğine vurgunun olduğu söylenebilir. Birinci unsur, halk yönetimi, yani siyasal demokrasidir. Ükinci unsur, kanun önünde herkesin eÇit olması, hiçbir kiÇi veya zümreye ayrıcalık tanınmamasıdır. Üçüncü unsursa, sınıf mücadelesinin reddi ve toplumun dayanıÇma içinde geliÇmesinin önemsenmesidir. Hükûmeti ile elbirliği yapan köylü, on yıl gibi kısa bir sürede yokluktan varlığa çıkar. Verimsiz topraklardan nasıl verim alınacağını, ürünleri ve hayvanları hastalıklara karÇınasıl koruyacağını öğrenen köylü kendisi de zenginleÇir, ülkesini de zenginleÇtirir. *Atatürk Köyünde Uçak Günü* oyununda söz konusu olan köy, Üsviçre'ye bal ihraç etmeye baÇlar, köyde elektrik fabrikası kurmak için komÇu dokuz köy birleÇerek kendi aralarında para toplarlar. Halkevi inÇaatının temeli atılır, köy çocuklarının, gençlerinin hepsi eğitim görür ve meslek sahibi olurlar. Hiçbirisinin kötü alıÇkanlıkları yoktur:

> "MUHTAR: Çok Çükür köyümüzde kumardır, içkidir, iÇsizliktir, vukuattır böyle Çeyler kalmadı. Herkes namuslu namuslu iÇinin peÇinde. GüÇ üretiyor." (Askun, 1936, 25)
>
> Bunlarla birlikte köyde bir spor klubü kurulur; burada futbol takımı ile avcılık, dağcılık ve kayak Çubeleri vardır. AkÇamları tiyatro gösterileri de yapılmaktadır. (Askun, 1936,27-28)

Işık'ta ise sürüsünü otlatmaktan gelen bir çoban, köy öğretmeninin yanına yaklaÇarak yeni çıkan kitaplar üzerine konuÇur, öğretmeniyle Çiir üzerine bir mülahazaya girer, koyunların beslenmesi ile ilgili kitabı da yanında taÇımaktadır. Sanat ve bilimsellik, eğitim, çalıÇma birleÇtirilir çoban figürü üzerinde. (Uluser, 1941,.40). Köycüler, düÇüncelerini güçlendirmek için ütopik ve gerçekdıÇı bir köy hayatı ve iktisadı resmederler. Köylüleri Türk milletinin aslını oluÇturan, ulusal geliÇmelerde belirleyici, saflığı bozulmamıÇ, asil, akıllı ve değiÇime açık insanlar olarak çizerler.

Sonuç

Kemalist ideoloji devlet teorisinin merkezine güçlü devlet ilkesini yerleÇtirir. Güçlü devlet, hem devletin toplum üzerindeki denetimini kurup sürdürebilmesi hem de devletin metafizik bir nesne haline getirilip toplum üzerinde mutlak egemenliğinin sağlanabilmesi anlamına gelir. Bu noktada devletin güçlü olması için modernleÇmesi, ulusal birlik ve beraberliğini sağlaması gerekir. Bu misyon bağlamında devlete geçici değil sürekli bir görev yüklenir, devlet devrimci ve yenilikçi yönüyle sürekli bir toplum mühendisliğine baÇvurur. Böylece birey-ulus-devlet özdeÇliği bir bütün halinde tüm karÇıt unsurları içinde eriten bir yapı ortaya çıkar. Ulus-devlet doğal olarak bireyi toplum içinde yaratma, toplumdan bir halk üretme ve halkı ulusallaÇtırma yolunda tarihsel yatarım sürecini özellikle eğitim faktörleriyle besleyerek devamlı üretilen bir mekanizma ortaya çıkarır.(Gellner, 2008, 19) . Bu nedenle Kemalizmin ulusal söylemi, köy politikalarının söylemini de kuÇatır.

Oyunlarda görülen köycü söylem, Kemalizmin köycü bakıÇaçısını, dönemin koÇullarını ve sorunlarını içinde barındırır. Köy mekânı, verimli, bereketli, tertemiz bir cennet köÇesi olarak tasarlanırken, köylü de saflığın, Türklüğün, insanlığın özü olarak gösterilir. Daha önceki dönemlerde önemsenmediği ve küçük görüldüğü vurgulanan köylünün yüceltilmesi, köylünün gerçek karakterini ve erdemini anlayan Çehirlinin kendisinden utanarak kendini köye ve köylüye adaması sıklıkla dile getirilir. Köy, memleketin çekirdeğini, köylü milletin özünü oluÇturur. Türklerin anayurdu Anadolu'nun sahipleri, saf Türk köylü söylemi ile köylü, milletin "bozulmamıÇ kanı" olarak gösterilirken, sanayileÇme ve aydınlanmanın, eğitim hareketinin köyden baÇlaması da ulusal kalkınmanın ilk adımının köyde olduğunu iÇaret eder

KAYNAKÇA

AKBAL Süalp, Z. Tül. (2004) *Zamanmekan.* İstanbul. Bağlam Yayınları.
ARAR İsmail. *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi.* (1963).İstanbul.Baha Matbaası.
ASKUN Vehbi Cem.(1936) *Atatürk Köyünde Uçak Günü*. Ankara.Ulus Basımevi.
CANDAR Avni. (1940).*30 Ağustos*. Ankara. Ulusal Matbaa.
ÇEÇEN Anıl. (1990). *Halkevleri* Ankara. Gündoğan Yayınları.
DİNÇ Sait. "Atatürkçü Düşünce Sistemine Göre Halkçılık İlkesi", www.turkoloji.cukurova.edu.tr./ATATURK/…/sait_dinc_ataturkcu_dusunce_sistemi_halkcilik_ilkesipdf. s. 1-12.
EDENSOR Tim. (2002).*National Identity, Popular Culture and Everyday Life.* Oxford.Berg.
EROĞLU Prof. Dr. Hamza. (1982).*Atatürk ve Devletçilik*. Ankara. Olgaç Matbaası.
ERULUÇ Yusuf Sururi. (1937).*Bir Gönül Masalı*. İstanbul. Ahmed İhsan Basımevi.
GÜRALLAR Yeşilkaya, Neşe. (2003).*Halkevleri, İdeoloji ve Mimarlık,* İstanbul. İletişim Yayınları.
GÜRLER Celal Sıtkı. (1940).*Eğitmen.* Ankara. Ulusal Matbaa.
Halit Bedi. (1934).*İnkılap Yolu*. Balıkesir. Türk Dili Neşriyatı.
Hüsamettin Şemsi.(1936). *Kurtuluş*. Bilecik. Bilecik Halkevi Basımevi.
KARAÖMERLIOĞLU Asım. (2006).*Orada Bir Köy Var Uzakta, Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem.* İstanbul. İletişim Yayınları.
KALAYCIOĞLU Ersin. Sarıbay, Ali Yaşar. (2000). *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme.* İstanbul. Alfa Yayınları.
KÖYMEN Nusret Kemal. (1934).*Köycülük Esasları.* Ankara. Tarık Edip Kütüphanesi.
Lav, Ercüment. (1940).*Karagöz Step'te*. Ankara. Ankara Ulusal Matbaası.
NORA Pierre. (2006).*Hafıza Mekanları.* Ankara.Dost Yayınevi.
ŞENGÜL H.Tarık. (2001).*Kentsel Çelişki ve Siyaset*. Istanbul. Demokrasi. Kitaplığı.
PARLA Taha. (2005). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm.* İstanbul. İletişim Yayınları.
TOR Vedat Nedim. (1941).*Değişen Adam*. Ankara. Ulusal Matbaa.
ULUSER Kemal (1941). *Işık*. Ankara. Ulusal Matbaa.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.873-887 , TURKEY

BEDRİ RAHMİ EYÜBOĞLU'NUN ŞİİRLERİNDE HALK BİLİMİ UNSURLARI

Bahar DOĞAN[*]

ÖZET

Bu araştırma Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun şiirlerindeki halk bilimi unsurlarını belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu doğrultuda Eyüboğlu'nun Dol Karabakır Dol ve Karadut şiir kitapları incelenmiştir. Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Elde edilen bulguların yorumlanmasında Örnek'in, Türk Halk Bilimi kitabında halk biliminin çalışma konularını sınıflandırdığı yirmi beş madde kullanılmıştır.

Eyüboğlu'nun şiirlerinde köy, kasaba ve kent yaşamı; halk mimarisi; taşıtlar ve taşıma teknikleri; ekonomi türleri; halk ekonomisi; beslenme, mutfak, kiler; ölçme, tartma, hesaplama biçimleri; halk sanatları ve zanaatları; halk bilgisi; halk inançları, töreler, adetler, gelenek ve görenekler; geçiş dönemleri; kalıp hareketler, kalıp sözler ve sesler; halk edebiyatı; halk oyunları ile halk müziği ve araçları gibi halk bilimi unsurlarını içeren kullanımlara yer verildiği tespit edilmiştir.

Şair, özellikle halk türküleri ve sanatlarına şiirlerinde fazlasıyla yer vermiştir. "Ne zaman bir köy türküsü duysam şairliğimden utanırım" diyen şair yurdun dört bir tarafındaki güzelliklere de şiirlerinde çokça yer vermiştir. Şiirlerinde yer yer bölgesel ağızlara yer vermesi de onu halktan biri yapmıştır.

Özellikle ders kitaplarımızda Eyüboğlu'nun şiirlerine daha çok yer verilmesi şair gibi çok yönlü kişilikler yetiştirmek adına önemli bir adım olabilir.

Anahtar kelimeler: Bedri Rahmi Eyüboğlu, Halk bilimi, Şiir

FOLKLORE ELEMENTS IN BEDRİ RAHMİ EYUBOGLU'S POEMS

ABSTRACT

The aim of this study is to figure out the folklore elements in Eyuboglu's poems. Thus, his poem books Dol Karabakır Dol and Karadut were examined. In this study, research model was used. In interpreting the results of the study 25 items which were classified by *Ornek* in his book "*Turk Halk Bilimi*", were used.

The examples in Eyuboglu's poems includes village,town and city life; folk architecture; vecihles and transportation technics; ecomomic type; classic folk-economy; nutrition, cuisine, storeroom; measurement, weighing and calculating methods; folk arts and handmade craft;

[*] ArÇ Gör., Kilis 7 Aralık Ü. Muallim Rıfat Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: bahardogan44@gmail.com

folklore; folk believes, customs and traditions; transition period; stereotyped behaves and expression; folk literature; folk dance; folk music and folk musical instruments.

The poet in his pems give place to folk songs and folk arts enormously. The poets who says " Whenever I hear a village song , I feel shame of my poesy" aslo give places to beauty of his country. Occasionally usuing local accents in his poems makes him a simple one from the public.

According to this study giving place Eyuboglu's poems in the textbooks can be an important step for growing up persons who have versatile personality.

Keywords: Bedri Rahmi Eyuboglu, Folklore, Poem

Giriş

Halk, bir toplum içinde, ortak gelenek, görenek, davranış ve uygulamalardan oluşan bir kültürel düzende yaşayan insan topluluğudur. Yüzyıllar boyunca halk kavramı farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmıştır.

Halk, sadece bir insan grubu olmaktan öte bir kültür taşıyıcısıdır. Sözü edilen kültüre oyunuyla, müziğiyle, gelenek ve göreneğiyle toplumun tüm kesimlerinde var olan bir kimlik konumundaki ortak yaşantıdır. Bu ortak yaşantı halkbilim çerçevesinde incelenir (Yardımcı, 2009: 1).

Boratav'a (1999) göre halkbilim, birçok bilimlerin kavşak yerinde bulunan ya da onlarla birçok konuları ortaklaşa paylaşan bir bilimdir. Ruhbilim, dilbilim, toplumbilim, arkeoloji ve prehistuar genel olarak tarih, özel olarak da din, edebiyat ve sanat tarihleri, topluluk ve insanlık bilimlerin dışında da hekimlik, bitkiler bilimi... uzaktan yakından halkbilim ile ilişkileri olan bilimlerdir.

Örnek'e (2000) göre ise halkbilim, bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan bir bilimdir.

Yardımcı, "Halk şiirinin Yeni Türk şiirine Etkisi" başlıklı yazısında 1923'ten sonraki Yeni Türk edebiyatında Mehmet Emin Yurdakul, Orhan Seyfi Orhon, Faruk Nafiz Çamlıbel, Kemalettin Kamu, Ömer Bedrettin Uşaklıgil, Cahit Sıtkı Tarancı, Mehmet Akif Ersoy, Orhan Veli Kanık, Ahmet Kutsi Tecer, Osman Atilla, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Cahit Külebi ve Halil Soyuer gibi adların halk şiirinin pınarından yararlandıklarını örneklerle açıklamaya çalışmıştır.

Bu araştırma ise yukarıda belirtilen isimler gibi Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan birinin, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun şiirlerindeki halk bilimi unsurlarını belirlemek üzere yapılmıştır.

Bedri Rahmi Eyüboğlu, Leonardo Da Vinci hakkında yazdığı bir makalesinde Leonardo'yu şu sözlerle tanıtır: *"Ressam, heykeltıraş, mimar, mühendis, mütefekkir, şair, etti: altı hüner, on parmağında on sihirli fener, biri yanar, biri söner, Sanatkâr değil mübarek fener alayı. Bir ömre bu kadar marifet nasıl sığar? Düşünmesi bile zor. İnsanın başı döner"* (1987: 41). Aynı cümlelerle Bedri Rahmi tanıtılırsa ortaya şöyle bir tablo çıkar: Ressam, şair, öğretmen, yazar, mozaik sanatçısı, heykeltıraş, yazmacı, seramikçi, vitraycı, etti: dokuz hüner, on parmağında on sihirli fener, biri yanar, biri söner. Sanatkâr değil mübarek fener alayı. Bir ömre bu kadar marifet nasıl

sığar? Düşünmesi bile zor. Ünsanın başıdöner. Bu kadar marifetli bir insanın tüm çalışmalarında kaynak olarak halk pınarını seçmesi dikkat çekicidir. Onun halka, halk sanatlarına dahası halk bilimine bu kadar ilgili olmasında yetiştiği ortamların etkisinin olduğu söylenebilir.

Araştırmada kullanılacak olan model, var olan bir durumu var olduğu şekliyle ortaya koymayı amaçlayan tarama modelidir. "Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları, herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez. Önemli olan, bilinmek istenen şeyin gözlenip belirlenebilmesidir" (Karasar, 2010: 77).

Bu çalışmada veri toplama aracı Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun *Dol Karabakır Dol* ve *Karadut* şiir kitapları kullanıldığından fiziksel materyaller kullanılmıştır.

Araştırmada verilerin analizi için betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. "Betimsel analiz"de elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır. Bu amaçla elde edilen veriler, önce sistematik ve açık bir biçimde betimlenir. Daha sonra yapılan bu betimlemeler açıklanır ve yorumlanır, neden- sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım sonuçlara ulaşılır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 224).

Elde edilen bulguların yorumlanmasında Örnek'in, Türk Halk Bilimi kitabında halk biliminin çalışma konularını sınıflandırdığı yirmi beş madde kullanılmıştır.

Bedri Rahmi "Tanık veya Bilirkişi" yazısında "Öyle şeyler var ki onları değiştirmeden yazacaksın" (1987: 28) der. Bu araştırmada Bedri Rahmi'nin şiirlerindeki halk bilimi unsurları örnek mısralarıyla olduğu gibi verilmeye çalışılmıştır.

Köy, Kasaba ve Kent Yaşamı (Monografiler)

Hayatının uzun bir dönemini İstanbul gibi ya da Avrupa'nın bazı şehirleri gibi büyük şehirlerde geçiren Eyüboğlu her zaman Anadolu'ya oranın insanlarına bağlı kalmıştır. Asıl hayatın, mutluluğun, yaşamın Anadolu'nun küçük şehir ve kasabalarında anlam kazandığını şiirlerinde şu şekilde belirtmiştir:

Oğlu Mehmed'e büyük şehirleri takdim ettiği şiirinde büyük şehirler ve küçük şehirler arasındaki farkı anlatmaya çalışmış ve oğluna büyük şehirlerin cazibesine kapılmaması gerektiğini öğütlemiştir:

Büyük şehirlere bağlanma Mehmedim

Öyle bir şehre yerleş ki

Küçük fakat bizim olsun

Sokaklarında tanımadığın yüz

Ensesine şamar atamayacağın kimse dolaşmasın

Her ağacına elin

Her karış toprağına terin değsin

Ve kuytu evlerden birinde

Senden habersiz ölenler olmasın (2003: 46).

Durmuş, "Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun şiirlerinde Anadolu" (2006: 8) başlıklı yazısında Eyüboğlu'nun şiirlerindeki büyük şehirler ve küçük şehirler arasındaki tezadı şu sözlerle açıklar:

*"**Büyük Şehir**"* isimli şiirinde; *"Tramvayda, sinemada, meyhanede, mabette. / Herkes kendi **murdar karanlığına gömülmüş** / Herkes **gurbette**"* (2003: 85) dizelerinde anlatılan kent ile, *"**İri Şeftali**"* isimli şiirinin dizelerinde dile getirilen ve bizim altını çizerek ya da yazı karakterlerini değiştirerek verdiğimiz sözcüklerde görülen zıtlık veya çelişki, aydın ile halk arasındaki kopukluğu anlatmaya yönelik bir işlev görür. *"Uy o benim yurdumu **ayakta** tutan / Uy benim kirimi pasımı **yuyan** / Uy o **burcu burcu** toprak tüten / Nasırlı, emektar, alçakgönüllü, köylü elleri"* (2003:297)

Yine "**Karadayı'ya Mektup**" isimli bir şiirinde 1946 senesinin Ağustos ayında Bursa'nın Orhaneli kazasının Çöreler köyünden Karadayı'nın köy hayatı ile ilgili gerçekleri dile getirmesi şairi oldukça etkilemiş olacak ki Karadayı'nın sözlerini şiirine şu mısralarla taşımış:

Bana öyle bir öğretmen gönder ki

Hem ölü yıkasın

Hem teravi kıldırsın

Hem eski yazıyı söktürsün

Hem yenisini belletsin

Bizim köy otuz beş hane

Birden fazla hocayı neylesin netsin? (2003: 198).

Halk Mimarisi

Bedri Rahmi "**Güzel ile Faydalı**" şiirinde Tophane'de tahrip edilmemiş daha doğrusu kendisinin deyişi ile unutulmuş bir çeşmeyi şu sözlerle anlatmaktadır:

" İşte nefis bir mermer kabartma ki göbeğinden gürül gürül su fışkırıyor. Bu kabartmalar bizim dede yadigârı taş işçiliğimizin en güzel örneklerindendir. Ana nakış: Acaip bir saksıda yetişen çeşitli meyvelerden ibarettir. Öyle fidanlar ki kiminden elmalar sarkar, kiminden armut, kiminden de püsküllü mısır... Resimde, nakışta mantık arayanların kulakları çınlasın. İşte size hiçbir çeşit taklit mantığına düşmeyen mermer meyveler. Koparabilirsen kopar, ısırabilirsen ısır..." (2003: 75).

Ürgüp'ü anlatan şiirinde ise Bedri Rahmi " *Yatağı taş, yorganı taş, yastığı taş / Uykusu taştan*" (2003: 191) diyerek Ürgüp'ün mimarisinde taşın yerini belirtmiş olmaktadır.

Bedri Rahmi, yine yer yer halk hikâyeleriyle süslediği "**Güzel ile Faydalı**" şiirinde okuyucularına öyle bir **testi**nin hikâyesini anlatıyor ki her insanın böylesi bir testiye sahip olmak isteyeceği düşüncesi akıllara geliyor. Bu testi Kastamonu köylerinden birinde yontulan **çamçak**'mış. Şiirin hikâye bölümünde kabartmalar ve çamçak'ın diyalogları şiire ayrı bir hava katmıştır.

Taşıtlar Taşıma Teknikleri

Bedri Rahmi, Anadolu insanın yükünü sırtında taşıyan, onun derdine ortak olan eşekleri, eşek arabalarını da unutmamıştır. Bu arabaların Anadolu insanı için ne anlama geldiğini vurguladığı "**Üçüncü Tekerlek**" şiirindeki bazı mısralar şöyledir:

Bütün gün eşekle sıpayı düşündü Mernuş
Anadolu'nun kara çilesi
Kara bahtı kara gün dostu.
Jibi, fordu, şevrolesi
Dert ortağı, kulu kölesi (2003: 121)

Bedri Rahmi eşek arabalarının yanında at arabalarını da atları da ihmal etmemiştir. "**447 Tırnak Numaralı Beyaz At**" adlı şiirinde,

Ama sen çoktan miadını doldurmuş
447 tırnak numaralı beyaz bir atmışsın

diyerek tanıttığı atın nasıl vahşice, insafsızca kullanıldığını şu mısralarla anlatmıştır:

Ama senin iler tutar tarafın kalmamış artık
Ama sen tökezliyormuşsun
Sağ böğründe sızı sol böğründe yara
Üç buçuk senedir sakatmışsın
Ama seni insanca değil
Bilmem nece yüklemişler (2003:137).

Ekonomi Türleri

Bedri Rahmi'nin şiirlerinde ekme, biçme, ürün alma gibi tarımsal öğeleri oldukça sık kullanmaktadır. Şairin şiirlerinde meyve isimlerini çok sık kullanması da onun toprağa bağlılığının bir göstergesidir. Eyüboğlu'nun toprağa, köylüye bağlılığını anlattığı **"Açıl Toprak Açıl**" şiirinden bazı mısralar şu şekildedir:

Açıl Toprak Açıl şiirinde şair;

Açıl toprak açıl
Kurulsun sofralar!
Boğazına kadar öze boğulsun tohum
Çatlasın bereketinden dağlar
Gözümüz gönlümüz doysun (2003: 33)

diyerek toprağın bereketini anlatırken bu bereketliliğin getirdiği mutluluğu "**Gönen Yollarında**" devam ettirmektedir:

Bandırma Gönen arası
Bu yıl bereket senesi
Ay çiçekleri sarhoş
Mercimek yükünü tutmuş
Buğdayı arpası yüklü
Mısırlar pala bıyıklı (2003: 193).

Bitkisel ürünlerin elde edilişiyle ilgili olarak da Bedri Rahmi "**Yazma Destanı**"nda okuyucularına cehri adlı bir bitkiyi şu mısralarla şu mısralarla tanıtıyor:

Cehri dediğin bir küçük tohum
Kaynatırken buram buram Temmuz kadar,
Tarla kokar, bal kokar…
Buna kırmız derler kırmızı değil
Çinimaçinden gelirmiş fi tarihinde.
Kırmızı dediğin bu küçük böcek
Buğday gibi ekilip biçilecek (2003: 98)

Halk Ekonomisi

şehirler küçüldükçe, hayat karmaşası çözüldükçe, büyük ihtiraslar yerini günlük küçük oyunlara bırakıkça insanların paraya bakışaçıları da değişmektedir. İşte Bedri Rahmi "**Cücüklü Soğan**" şiirinde parayı araç olarak gören bir kişinin hikâyesini anlatmaktadır:

Mudurnu'nun Alagöz nahiyesinden Durmuş'a
Büyük ikramiye vurmuş

Paranı nideceksin demişler.
Bundan böyle demiş
Her Allahın günü
Soğanın cücüğünü yiyecem cücüğünü (2003: 114).

Halk ekonomisinin en yoğun hissedildiği yerlerden biridir pazarlar. Üreticinin emeğini insanlara sunduğu yerlerdir pazarlar. Bir pazar yerinde renkler, sesler size hayatı anlatır. Ressam kimliğiyle gördüğü güzellikleri Şair kimliğiyle anlatan Bedri Rahmi için de pazarlar ayrı bir önem taşır. Şair "**Denizli Destanı**"nda Denizli pazarını şu mısralarla resmediyor:

Al gözüm seyreyle Denizli pazarını
Bursa'da, Gönen'de, Çorum'da
Artvin'de görmedim benzerini
Pazar dediğin böyle kurulur
Şehrin ortasına allı pullu
Uçsuz bucaksız bir kilim serilir
Kilimde kaç çeşit nakış varsa
Bal olur, petek olur, bakraç olur
Bebek olur, beşik olur dizilir
...
Al gözüm seyreyle Denizli pazarını
Ak hayale sığmayan şeyler koyun koyuna
Dünümüz, bugünümüz, yarınımız
Kırmızı biberlerinden tut plastik kemerine kadar
Çalısı, çırpısı, bakracı, balıyle
DDT'si, bit tozu, naylon peştemaliyle (2003: 142).

Beslenme- Mutfak- Kiler

Bedri Rahmi'nin şiirlerinde geçen hayvansal besinler "**Türküler Dolusu**" şiirinde "*Bir dilim Trabzon peyniri*" (2003: 101) ve "**Denizli Destanı**"nda "*Bir yanda tulum peynirleri tıklım tıklım dolu*" (2003:142) mısralarında geçen "Trabzon peyniri" ve "Tulum peyniri"dir. Yine "**Türküler Dolusu**" şiirinde geçen "Bir çimdik çavdar" mısrasındaki çavdar ve "**Gönen Yollarında**" şiirinde geçen "*Ay çiçekleri sarhoş/ Mercimek yükünü tutmuş/ Buğdayı arpası yüklü/ Mısırlar pala bıyıklı"* (2003: 193) mısralardaki ay çiçek, mercimek, buğday ve arpa ise bitkisel besinler arasında gösterilebilir.

Ölçme, Tartma, Hesaplama Birimleri (Zaman ve Mesafe Kavramları)

Bedri Rahmi "**Kusura Bakma**" şiirinde zamanın kendisine göre anlamını şu mısralarla anlatıyor:

Kusura bakma
İçinde bulunduğum an
Bir yarım geçmişte neyleyim
Gelecekte öteki yarın
Zaman dediğin haspa üç ayaklı
Birinin canı ötekinde saklı
Şu ânın canı gelecekte
Geleceğin canı geçmişte saklı (2003: 317)

Halk Sanatları ve Zanaatları

Bedri Rahmi'nin şiirlerinde halk sanatı ile ilgili değerlendirmelerine geçmeden makalelerinde bu konuya nasıl değindiğini bilmek onun şiirini anlamak konusunda daha yararlı olacaktır.

Bursa'nın ilçelerinde yapılan bir süs eşyasının "Sinek Sarayı"nın çok ucuza satıldığını gören Bedri Rahmi bu konudaki rahtsızlığını "**Sinek Sarayı**" başlıklı yazısında şöyle belirtmektedir:

"Hey! Benim emeklerini, göz nurunu, yüreğini bedava savuran köylüm! Ama cömertliğin bu kadarına Avrupa'da Amerika'da biliyor musun ne diyorlar! Ama şunu bilesin ki Avrupa'da olsun Amerika'da olsun yirmi sene üst üste her Allah'ın günü dört beş saat durup dinlenmeden ıslık çalabilene ,,sanatçı" diyorlar. Sen ıslık çalar gibi kilim dokursun, türkü söylercesine örersin, toprak kazarsın, savaşırsın, ölürsün. Sen dört gün çalışarak ördüğün sinek sarayından 4 lira kazanıyorsan, o dört defa ıslık çaldı mı, en az 4 bin lira kazanıyor, senin el emeğin, göz nurun böylesine çar çur olunca ben utancımdan yerin dibine geçiyorum." (1987: 108)

Köylüsü için çırpınan onun hakkının yenilmesine üzülen kendi toprağına, sanatına sahip çıkan Eyüboğlu halkı için yazdığı **Kâğıtsız- Kalemsiz** şiirinde şunları söylemektedir:

Ömürbillah okul yüzü görmemiş
Ak ellere kurşun kalem değmemiş
Kaderine küsmüş bize küsmemiş
Kilimi dokuyan ellere kurban
...
Ömürbillah okul yüzü görmemiş
Kömür gözler ak kâğıdı bilmemiş
Bu koca kilimi nasıl donatmış
Hiç almadan veren kullara kurban" (2003: 250)

Bedri Rahmi halk sanatında kişilik eksikliğinin olduğunu belirttiği yazısında kendisinin iki de bir halk sanatı üzerinde durmasından rahatsız olanlara cevap verdiği **Gelenek ve Kişilik** adlı yazısında şunları belirtmektedir:

"*Günümüz sanatında halk sanatının aldığı önemli yeri göremeyenler, ,,Daha da neler!" diyorlar. ,,Yüzyıllardan beri ayak altına serilen kilim sanat eseri olur mu? İçerisine soğan sarımsak doldurulan köylü heybesinde sanat değeri aranır mı? Bir köy türküsünün sayılı şairler arasında yer alması şiir sanatına küfür değildir de nedir?*" (1987: 133)

Bu şekilde düşünen kişilere "**Hasır İskemle**" başlıklı yazısında şunları söylüyor:

Kilim ayak altına serilir, ama ayakla dokunmaz, göz nuru ile dokunur. Yemek tabağı, bulaşık kovasına girer, çıkar ama sanatkâr elinden çıkmış bir tabak, dilediği zaman, baş köşeye geçer oturur. Git, dünyanın en büyük müzelerinde baş köşeye oturmuş vitrinleri alıcı gözle incele. Bugün şaheser damgası yemiş binlerce eser, vaktiyle ya mutfakta vazifeli idi, ya yemek odasında yahut yatak odasında. Bu eşya bugün bal gibi sanat eseri muamelesi görür de zamanımızın usta ellerinden çıkan ev eşyası niçin küçük görülür? (1987: 263)

Bedri Rahmi **Güzel ile Faydalı** şiirinde yukarıdaki düşüncesini desteklercesine "*Ben arıya arı demem/ Arının balı olmalı/ Ben güzele güzel demem/ Güzel faydalı olmalı*" (2003: 71) mısralarıyla sanat eserinin sadece güzelliğe sahip olmasının yeterli olmadığını aynı zamanda işlevsel olması gerektiğini belirtmektedir.

Bir kilimin, bir nakışın, bir heybenin Bedri Rahmi'deki yansıması "**Denizli Destanı**"nda da şu mısralarla hayat bulmuştur:

Al gözüm seyreyle Denizli pazarını
Bir kilim, bir heybe, bir nakış
Dünyada eşi emsali görülmemiş
Bu ne sabırdır Allahım bu göz nuru nedir?
Amman nakış deyip geçme Mernuş
Sittin sene önce de aynı kilim, aynı heybe, aynı örgü

Aynı tezgâhlarda böyle dokunurmuş
Tine aynı yün, aynı iplik, aynı tezgâh, aynı eller
Ama aradan neler geçmiş, neler geçmiş, neler… (2003: 145).

Bedri Rahmi'nin halk sanatları ile ilgili işlediği temalardan biri de **yazma**lardır. Yazmanın nasıl yapıldığını, hangi aşamalardan geçtiğini mısralara döktüğü "**Yazma Destanı**"nda "*Yazma üstüne ne söylesem az/ En belalısı siyah üstüne beyaz*" (2003: 99) demiştir.

Halk Bilgisi

Bedri Rahmi Halk hekimliği inançlarına göre iyileştirilmeye çalışılan körpecik bir gelinin ölüme giden hikâyesini "**Körpe Gelin**'i çok etkili bir şekilde mısralara dökmüştür:

Bir avazı yerde körpe gelinin
Bir avazı gökte
Acıdan
Kahırdan
Utançtan delirecek
Eline bir bıçak verseler
Süt çıksın diye bağrına saplayacak
Sağdan öğütler yağar soldan bir sürü öğüt (2003: 174).

Halk botaniği ile ilgili kavramlara ise "**Oğlum Mehmed'e Ağaçlarımızı Takdim Ederim**" başlıklı şiirinde şöyle yer vermiştir:

"Biz bu ağaçları uzak ormanlardan getirdik.
Meyveleri zehir zıkkım
Dalları diken içersinde
…
Biz bu ağaçlara evlat gibi baktık tosunum
Onlar da bizden hiçbir şey esirgemediler
Ne bir mevsim atladılar
Ne bir hasat gizlediler" (2003: 42)

Halk İnançları; Töreler, Adetler, Gelenekler, Görenekler

Bazı adetler vardır ki niçin yapıldığını kimse bilmez sadece yapıldığı zaman istenilen şeyin gerçekleşeceğine inanılır. Şair bu durumları anlattığı **Ne Sulu Ne Susuz** şiirinde Bedri Rahmi şöyle der:

Rivayet olunur kim, ana südüne doyamayan kimi bebeler duvarın kirecini yalarmış, nar tomurcuğu dudaklar üstünde badana beyazı kalsiyum kendisiymiş. Kireci yalamayan bebeler kalsiyum kılığından kemik veremi olurlarmış (2003: 320).

Ölen bir kişinin arkasından yapılan gelenek ve görenekleri de şiirlerine yansıtmıştır Bedri Rahmi:

Üçüncü Mektup şiirinden;

Kalanlara Yasin
Gidenlere Mevlût
*Sen bunu kırk gün gece unut! (*2003: 19).

Geçiş Dönemleri

Doğum, evlenme, ölüm gibi geçiş dönemleriyle ilgili özelliklere de Bedri Rahmi'nin şiirlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Özellikle ölüm temasının hatta ölüm korkusunun şairin hayatında ve şiirlerinde oldukça fazla yer tuttuğu söylenebilir. Aslında Bedri Rami'nin yaşadığı şey ölüm korkusundan farklı bir duygu, onun yaşadığı yaşama sevinci bu dünyadan ayrılmama isteği…

Hamilelik dönemi özellikleri ve doğum ile ilgili kavramları kullandığı mısraları şöyledir:
Bir Porsiyon Dünya şiirinden;
İnsan hali türlü türlü derdi var
*Bir de baktın **aş eriyor** nazlı yâr…* (2003: 93).
Küçük yaşta ana olan "**Körpe Gelin**"in şiirinden;
Anası Mernuş'u on üçünde doğurmuş
Aslan minik ana
Allem etmiş kalem etmiş
Doğurmuş doğurmasına… (2003:173).
Denizli Destanı'nda ise doğum, ölüm hepsi bir arada verilmiş;
Bir emzikli ana gördüm 14 yaşında
…
Çocuk mu? Ana mı? Gelin mi?
Ömrünün sonunda mı, başında mı?
…
Hele bir tane gördüm ayan beyan sıtmalı
Gözlerinde ölüm vardı
Ölüm dizlerinin dibinde
Kuyuya düşmüş bir bakraç gibi parladı
Bir yamalı bohça sırtında mezarı
Azrail boynuna takmış hızarı (2003: 146).
"**Korkma**" şiirinde ölüm ile karşılaşan şairin duygularını aktardığı mısraları şunlardır:
Dün sabah işe giderken
ölümü gördüm
ölümü

Ansızın kesti yolumu
Usulca tuttu kolumu
korkma dedi (2003: 266).

Bedri Rahmi'nin şiirlerinde geçen cennet, cehennem, mahşer, huriler gibi kavramlar onda ahiret inancının olduğunu göstermektedir ama Bedri Rahmi kendisine verilen canın kendisinden alınmasını kabul etmek istemez. Bu sebeple **Yaradana Mektuplar** şiir kitabında yer alan şiirlerinde yer yer Allah'a isyan eden ifadeler kullanmışsolsa da sonrasında Allah'a olan inancını ifade eden dizeleri kaleme almıştır:

Birinci Mektup'ta Bedri Rahmi'nin çelişkisini görüyoruz. şair hem bu dünyada kalmak istiyor hem de diğer dünyayı merak ediyor. Bu duygularla yazılan mısralar şunlardır:
Yedi kat yerin dibinde hep aynı muamma, aynı kasvet, aynı hüzün,
…
Sana gözbebeklerimi gönderiyorum,
Âdem Babamıza götür
Zahmet olmazsa, onları kafatasındaki boşluğa taksın;
Şöyle evire çevire bir baksın
Ve söyleyin sana intibalarını
…
Şaka bertaraf
Ömürlerimizi birbirine ekleyip sana doğru geliyoruz (2003: 15).
İkinci Mektup şiiri şairin isyanını dile getirdiği mısralarla bezenmiş;
Sen, istediğin kadar bize cennetini methet
Göklerine zümrüt döşe ve hurilerle teşrif et

Sen gel benim canımı al, sonra da cennete ilet
Sen onu cinlere vâdet, cansız neme lâzım cennet
Sen bana canımı terk et, kara toprak bin bereket (2003: 16).

Dördüncü Mektup'ta Allah'a olan hayranlığını çiçeklerle dile getiriyor:

Bu can âzat!
Beni cennet kapısında gözet
Senden bana kalan dünya
Benden sana kalan ahret.
Ben senin hayranınam (2003: 21).

Ölüme Dair şiirinin mısralarında ise insanların ölüme bakış açılarını dile getiriyor:

Ölümü zararsız bir mahlûk haline getirmek istediler
Göz yaşını icat ettiler.
...
Ölüme kardeş gibi ısınmak istediler;
Kabristanın tuttular elinden
Şehrin orta yerine getirdiler,
Taş üstüne taş kodular
Üstüne nakış oydular.
Serviler açıldı orta yerinden
İçerisine rengârenk kuşlar
Yemyeşil dualar doldurudu (2003: 26).

Kalıp Hareketler (Tavırlar, Jestler, Mimikler)- Kalıp Sözler ve Sesler

Bu bölümde Bedri Rahmi'nin şiirlerinde geçen günlük hayatla ilgili sözlere, yöresel ağız özellikleriyle dile getirilen mısralara yer verilmiştir:

Su gibi aziz ol her daim

Ekmek kadar mübarek **(Susadım)** (2005: 47).

Kullanılan bazı özel halk terimleri ise şunlardır:

*Ve yağmur **çift çubuk** için değil* **(Biz De)** (2005: 33).

çift çubuk: 1. Çiftçilik yapabilmek için gereken her türlü araç. 2. Mal, mülk para edebilen tüm varlıklar (http://www.tdk.com).

Martıya zinos derdik değil mi? **(Trabzon Deyince)** (2003: 229).
Kiminin reyhasından geçilmez **(Türküler Dolusu)** (2003: 103).
reyha: Güzel koku. (http://tr.wiktionary.org/wiki/reyha).

Bedri Rahmi Trabzonlu olduğu için özellikle kendi yöresinin ağız özelliklerini şiirlerinde kullanmayı tercih etmiştir:

Uyyy üreme sevincine **(Mavi Tohum)** (2003: 212).
Uyyy!.. yesun oni nenesi **(Sakal Makal Yahut Aferin Oğlum Ahmet Bu Yolda Devam Et)** (2003: 90).
Uy benim kirimi pasımı yuyan **(İri Şeftali) (**2003: 297).
Sudakini gapıp da gaçan mı?" **(Minare ile Meneviş)** (203: 117).

Halk Edebiyatı

1. Masallar ve Tekerlemeler: Bedri Rahmi şiirlerinde masalsı ifadelere, söyleyişlere, tekerlemelere çokça yer vermiştir:

"Başlarımın Kaf dağına değmiş
Başlarımız Kaf dağından aşıyor: Koşuyoruz.
Atlarımız Ne Arap, ne Acem
Ne de Hind masallarından inme" **(Kiraz Ayı Geliyor)** (2003: 58).

Az gittim uz gittim
Dere tepe düz gittim **(Devlete ve Millete Dair)** (2005: 23).
Az gittiler uz gittiler
Dere tepe düz gittiler **(Akıl ile Gözün Hikâyesi)** (2005: 112).

Ama yağmur yağıyormuş
Seller Akıyormuş
Arab kızı damdan bakıyormuş **(447 Numaralı Beyaz At)** (2003: 138).

Elemtere fiş
Kem gözlere şiş **(Elemtere Fiş)** (2003: 253).

Üçüncü Mektup'ta geçen "*Al gözüm seyreyle ifadesi*" (2003: 18), **Petekkıran**'da geçen "*Bir varmış bir yokmuş*" (2003: 187) ifadesi ve **Talaslı**'da geçen " *Onlar ermişler muratlarına/ Amma Talastakiler çıkıp oturmuş/ Henüz soğumamış kerevetlerine*" (2005: 62) ifadelerinin şairin şiirine masal havası kattığı söylenebilir.

Kırk Odalı Konak'ın beşinci odasındaki kız dizlerine oturmuş beş çocuğa Dilâlem Çengisi'ni (Mustafa Özer de "Muzdarip" şiirinde Dilâlem Çengisi'nden söz eder) anlatmaktadır:

Çocuklar korkularından taş kesildiler
Ve hepsi taş kesilince onları aldılar
Bir guguklu saatin üstüne koydular (2003: 53).

Durukoğlu "Bedri Rahmi'nin şiirlerinde Halk biliminden Yararlanış Biçimi" başlıklı makalesinde şairin şiirlerinde kullandığı tekerlemeleri, söz kalıplarını belirtmiştir.

2. İlahiler: Bedri Rahmi şiirlerinde ilahilere göndermeler yapmıştır.

Kırk Odalı Konak'ın dördüncü odasında şair okuyucularına bir Yunus ilahisi dinletir:

Dördüncü odada bir ilahi duyulur
Bu ilahi Yunus'undur (2003: 52).

Yine "**Toprak Adın Zikredelim Evvela**" şiirinde Süleyman Çelebinin **Mevlid**'inden iki dizeyi "Allah" yerine "Toprak" kelimesini koyarak kullanır:

Toprak adın zikredelim evvela
Vacip olur cümle işte her kula (2003: 346).

3. Maniler: Bedri Rahmi "Acımak" şiirinde Çanakkale yöresinin Akçapınar köyüne ait bir maniye de gönderme yapmıştır:

Şu dağın başında bir top gülüm var
Uzun sözün kısası hepimize ölüm var **(Ebabil Kuşları)** (2005: 15).

Devamı:
Hey Allah'tan korkmaz sana bana ölüm var
Ölüm değil şu gençlikte zulüm var
Atma anan şu dağların ardına
Kimsem yok yansınlar

(http://www.burasicanakkale.com/burasicanakkale/sayfalar/acilansayfa/koylerimiz/akcapinar_koyu.htm).

4. Atasözü ve Deyimler: Bedri Rahmi her ne kadar **Yar Yüreğim Yar** Şiirinde "*Bir saniye susun ata sözleri*" (2003: 65) dese de o atasözlerinden, deyimlerden ayrılamaz. Atasözü ve deyimleri Şiirlerinde sıkça kullanır. Eyüboğlu'nun Şiirlerini okuyanlar, onun Şiirleriyle halk sanatlarına, halk edebiyatına daha çok bağlanacak ve bir Şiire atasözlerinin ne kadar yakıŞabileceğini göreceklerdir:

Üç Dil Şiirinden;

Kırmızı gülün alı var demesini
Nerden ince ise ordan kopsun demesini
Atın ölümü arpadan olsun demesini
Keçiyi yardan uçuran bir tutam ottur demesini (2003: 166) mısraları atasözlerini barındırması bakımından dikkate değer örneklerdir.

Ölmüş eşek kurttan korkmaz **(Yollara Yollara)** (2003: 91),
Her kuşun eti yemez **(Her Kuşun Eti Yahut Misket Havası)** (2003: 260),
Geçti borun pazarı/ Sür eşeği Niğde'ye **(Trabzon Deyince)** (2003: 228) mısraları atasözleri içeren Şiirlere verilebilecek örneklerdir.

5. Halk Hikâyeleri: Bedri Rahmi Şiirlerini yer yer yöresel halk hikâyeleriyle de süslemektedir. **Güzel ile Faydalı** (2003: 77) Şiirinde bir testinin hikâyesini anlatılırken **Ne Sulu Ne Susuz** (2003: 319) Şiirinde sarhoŞbir gencin sevdiği kız uğruna içkiden vazgeçiŞinin hikâyesi anlatılmaktadır. **Taşlar** (2003: 188) Şiiri ise Kâbe yapısında yer alabilmek için yollara düŞen taŞların Kâbe yapısının bittiğini duyduklarında hissettikleri duygunun hikâyesini anlatmaktadır.

6. Halk Şiiri: Bedri Rahmi Şiirlerinde Karacaoğlan, AŞık Veysel, Yunus Emre gibi halk Şairlerinden sıklıkla bahseder ve onların Şiirlerine göndermeler yapar:

Bir Karacaoğlan tadın övmeye
...
Veysel der ki "Pavlika'ya tutsam seni"
*Canım Veysel bu beylerin işi ne? (***Bir Porsiyon Dünya)** (2003: 92).

Âşık Veysel'e Selam Şiirinden;
Sekizinde düzenlemiş sazını
Dokuzunda düşmüş garip yollara
Sazına banmış sözünü
Acısını, sızısını ekmeğine katık etmiş
...
Yol verin ağalar yol verin beyler
Bu gelene Veysel derler (2003:195).

Merhaba Yeşil Şiirinde Şair "*Yeşile de deli gönül yeşile/ Canım kurban Kâtibi'nin sözüne"* (2003: 127) mısrasındaki "deli gönül" sözüyle 17. yüzyılda yaŞayan halk ozanı **Âşık Kâtibi'nin** "**Deli gönül melul olup gam yeme**" (Özgül: 1996) sözüne gönderme yaptığı düŞünülmektedir. Ayrıca aynı Şiirde geçen "*Muhabbet bir ekin ekip yeşertmek*" mısrasıyla da yine ***Kâtibi"***ye ait olan ve **Âşık Veysel**'in seslendirdiği "**Gel Ey Talip Bu Bir Esrar- ı Haktır"** türküsüne gönderme yapılmıŞtır.

Selam ile Haram Şiirinde ise "*Biz dünyadan gider olduk/ Kalanlara selam olsun*" diyen **Yunus Emre**'ye gönderme yaparak Şiirine Şöyle devam etmektedir:

Ama hep böyle gidecekse bu dünya
Kalanlara haram olsun (2003: 215).

7. Halk Türküleri: Bedri Rahmi'nin şiirlerini okuyan herkes onun tam bir türkü âşığı olduğunu gözlemleyebilir. Hemen hemen her şiirinde halk türkülerinden birine gönderme yapan şair, elinden geldiğince türküleri korumaya, onlara sahip çıkmaya çalışmıştır. Yaşadığına şahit olarak dahi türküleri göstermiştir:

Yaşadım!
Yollar ve sevgili türküler şahidimdir **(Bir Şahit Aranıyor)** (2003: 60).

Türküler Dolusu şiiri onun nasıl bir türkü âşığı olduğunun en açık göstergesidir:

Şairim
Zifiri karanlıkta gelse şiirin hası
Ayak seslerinden tanırım
Ne zaman bir köy türküsü duysam şairliğimden utanırım
Şairim
Şiirin gerçeğini köy türkülerimizde bulmuşum
Türkülerle yunmuş yıkanmış dilim
Onlarla ağlamış onlarla gülmüşüm (2003: 102).

Yine aynı şiirinde Eyüboğlu bir Orta Anadolu türküsü olan **Kâzım'ın Türküsü'**ne (Kaynak: Nail Tan, Salih Turhan) de gönderme yapmıştır. Hatta Bedri Rahmi'nin bu şiirinden etkilenerek **Orhan Veli'nin** de **Efkârlanırım** şiirinde Kâzım'ın Türküsü'ne gönderme yaptığı belirtilebilir:

Nasıl unutur nasıl
Ömründe bir defa Kâzım'in türküsünü dinleyen (2003: 104).

Bedri Rahmi **Can İlâhisi** şiirinde de Bursa yöresine ait "**Meşeli Dağlar**" türküsüne (Kaynak: Muzaffer Sarıözen) gönderme yapmıştır:

Hamamın üçtür kurnası
Üçünde üç kız yunası (2003: 108).

Gön şiirinde de şair önce
Kâtibime kolalı da gömlek diyordu
...
Sonra durup dururken
Olmayacak bir türküye atlıyordu
...
Merdini de yavrum merdini diyor
Kim bilir kimin derdini (2003: 131).

Bu şiirde geçen "Merdini de yavrum merdini/ Kim bilir kimin derdini" dizeleri Kastamonu Şenebolu yöresine ait "Birini Yavrum Birini" türküsünün dizeleridir (Kaynak: Sarı Recep, Derleyen: Muzaffer Sarıözen).

Halk Oyunları (Dansları)

Bedri Rahmi, "**Denizli Destanı**"nda:
Zeybeğini oynamış, Zeynebini söylemiş
Horonunu tepmişiz Anadolu'nun

Halayını çekmişiz ama
Çilesini çekmeye yanaşmamışız (2003: 141).
dizeleriyle zeybeğine, horonuna, halayına sahip çıkmıştır.

Bedri Rahmi "**Hüzün Geldi**" şiirinde acısını yaşarken sevdiğini kaybetmenin o çok sevdiği türkülerinden, horonundan, halayından da kendi acısına katılmasını bekler:

Türküler bitti
Halaylar durdu
Horonlar durdu (2005: 67).

Halk Müziği ve Araçları

Halk türküleri bölümünde belirtilen her şey bu bölüm içinde geçerli olacaktır.

Bunun yanı sıra, "İstanbul Destanı" şiirinde şair İstanbul deyince aklına, der ve sıralamaya başlar onun için İstanbul'u İstanbul yapan şeyleri. Bunlardan biri de şudur:

*"Köşede sedef kakmalı tombul **ud**"* (2003: 148).

Geçti Gider şiirinde de şair davulun özelliğini başka bir varlığa yükler:

"Gökler **davul** *gibi gerilmiş durur"* (2003:66).

Sonuç

Eyüboğlu'nun şiirlerinde köy, kasaba ve kent yaşamı, halk mimarisi, taşıtlar ve taşıma teknikleri, ekonomi türleri, halk ekonomisi, beslenme, mutfak, kiler, ölçme, tartma, hesaplama biçimleri, halk sanatları ve zanaatları, halk bilgisi, halk inançları, töreler, adetler, gelenek ve görenekler, geçiş dönemleri, kalıp hareketler, kalıp sözler ve sesler, halk edebiyatı (masallar ve tekerlemeler, ilahiler, maniler, atasözü ve deyimler, halk hikâyeleri, halk şiiri, halk türküleri), halk oyunları ile halk müziği ve araçları gibi halk bilimi unsurlarını içeren kullanımlara yer verildiği tespit edilmiştir.

Şair, özellikle halk türküleri ve sanatlarına şiirlerinde fazlasıyla yer vermiştir. "Ne zaman bir köy türküsü duysam şairliğimden utanırım" diyen şair yurdun dört bir tarafındaki güzelliklere de şiirlerinde çokça yer vermiştir. Şiirlerinde yer yer bölgesel ağızlara yer vermesi de onun halktan biri yapmıştır.

Edebî bir tür olan şiirin öğrencilere, okurlara estetik bir bakış açısı kazandırma, onların yaratıcılığı geliştirme gibi özelliklere sahip olunduğu bilinmektedir.

Eyüboğlu'nun şiirlerini okuyacak okurlar edebî bir zevk tatmanın dışında, ekonomi, coğrafya, sosyoloji, psikoloji gibi alanlara özgü bilgiler de keşfedebilirler. Bunun dışında şairin şiirleri okuyucularına kendi coğrafyalarını, kültürlerini tanıma fırsatı tanıması ve çevrelerine farklı bir gözle bakmayı öğretmesi bakımında da oldukça anlamlıdır.

Şair gibi çok yönlü kişilikler yetiştirmek adına özellikle Türkçenin öğretiminde önemli bir araç olan ders kitaplarında Eyüboğlu'nun şiirlerine daha çok yer verilebilir. Ayrıca şairin şiirlerinde özellikle halk edebiyatı ürünlerine sıklıkla yer vermiş olması hem öğrencilerin bu alanda bilgilendirilmesi hem de onların söz varlığını zenginleştirmesi açısından önemlidir.

Bu çalışmada şairin sadece şiirlerindeki halk bilimi unsurları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında Eyüboğlu'nun diğer eserlerindeki halk bilimi unsurlarının da tespiti araştırmanın tamamlanması açısından gereklidir.

KAYNAKÇA

BORATAV, Pertev Naili (1999). **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı.** İstanbul: Gerçek Yayınevi

ÇELİK, Abdullah (1996). **Bedri Rahmi Eyüboğlu**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

DURMUş, Mitat (2006). "Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun şiirlerinde Anadolu". **Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu**, http://www.scribd.com/doc/25378092/TRABZON-Bedri-Rahmi-nin-%C5%9Eiirlerinde-Anadolu (ET: 26.05. 2010)

DURUKOĞLU, Salim (1997). "Bedri Rami'nin şiirlerinde Halk biliminden Yararlanış Biçimi". **Folklor ve Edebiyat Dergisi.** Cilt:2 S.9

EROL, Turan (1984). **Günümüz Türk Resminin Oluşum Sürecinde Bedri Rahmi Eyüboğlu Yetiştirme Koşulları, Sanatçı Kişiliği**. İstanbul: Cem Yayınevi

ERZEN, R. Melih (2007). **Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun Şiiri Üzerine Bir Araştırma**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

EYÜBOĞLU, Bedri Rahmi (1987). **Delifişek**. Ankara: Bilgi Yayınevi

EYÜBOĞLU, Bedri Rahmi (2003). **Dol Karabakır Dol**. İstanbul: İş Bankası Kültürel Yayınları

EYÜBOĞLU, Bedri Rahmi (2005). **Karadut**. İstanbul: İş Bankası Kültürel Yayınları

KARASAR, Niyazi (2009). **Bilimsel Araştırma Yöntemi**. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

ÖRNEK, Sedat Veyis (2000). **Türk Halk Bilimi.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

ÖZGÜL, Mustafa, TURHAN S. ve DÖKMETAş, K. (1996). **Notalarıyla Uzun Havalarımız.** Ankara

YARDIMCI, Mehmet (2009). "Halk Bilimi". **Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi**.

http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/mehmet_yardimci_halk bilimi.pdf (ET: 20.05.2010)

YILDIRIM, Ali ve şİMşEK, Hasan (2005). **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**. Ankara: Seçki Yayıncılık.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.889-902 , TURKEY

UYGUR TÜRKÇESİ'NDE *çu, ġu* ve *ze* EDATLARI

Levent DOĞAN[*]

ÖZET

Edatlar, tek başlarına bir anlam ifade etmeyen, birlikte kullanıldığı kelime ile anlam ve görev kazanan yardımcı kelimelerdir. Türkçe edatlar bakımından oldukça zengin bir dildir.

Günümüz Uygur Türkçesinde de çok sayıda edat bulunmaktadır. Bu yazıda, Uygur Türkçesindeki genel olarak, anlamı kuvvetlendirmek, pekiştirmek ve vurguyu arttırmak amacıyla kullanılan sona gelen edatlardan *çu, ġu* ve *ze* edatlarının kullanıldığı yerler ve getirildikleri kelimeye kattıkları anlamlar gösterilmiştir. Yine yapı bakımından sona gelen edat olmalarına rağmen anlamına göre ele alındıklarında ise *çu, ġu* ve *ze* edatlarının bağlama ve cümle başı edatı vb. farklı edat çeşidiymiş gibi kullanılabildikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Günümüz Uygur Türkçesi, edat, sona gelen edat, anlam.

'çu, ġu, ze' PREPOSITIONS IN UIGHUR TURKISH

ABSTRACT

Prepositions are the auxilary words that have no meaning alone but gain meaning with the words they are used with. Turkish is a preposition rich language.

There are a lot of prepositions in Uigur Turkish. In this study we 've indicated the use of prepositions 'çi ,gu, ze' ,which are used to strengthen,consolidate, increase the meaning, and the meaning they added to the words they are used with.We've also indicated that although they are used at the end structurally, when they are taken into consideration with their meanings, çu, gu, ze are used as if they are different kinds of prepositons such as connective and sentence beginning prepositions.

Key words: Contemporary Uighur Turkish, preposition, suffix preposition, meaning.

[*] Trakya Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: dgnlvnt@gmail.com

Giriş

Bazı bilim adamları tarafından kelime türleri, *anlamlı* ve *görevli* kelimeler olarak gruplandırılmaktadır[1]. Bu görevli kelimeler içerisinde edatlar da yer almaktadır. Tek başlarına bir anlam ifade etmeyen, birlikte kullanıldığı kelime ile anlam ve görev kazanan âlet sözlere edat denir[2]. Kısaca edatlar, anlamları olmayan, sadece gramer vazifeleri olan yardımcı kelimeler olarak da tanımlanabilir[3]. Edatlar kendi içinde çekim edatları, bağlama edatları, kuvvetlendirme edatları, sona gelen edatlar, karşılaştırma-denkleştirme edatları, soru edatları vb. çeşitli başlıklar altında incelenebilirler[4].

Günümüz Uygur Türkçesi'nde edat olarak kullanılan pek çok kelime bulunur. Bu edatlardan özellikle bağlandıkları unsurları belirtmek, anlamlarını kuvvetlendirmek, vurguyu arttırmak ve pekiştirmek amacıyla kullanılan sona gelen edatlar dikkat çekmektedir.

Uygur Türkçesi'ndeki sona gelen edatlar ve getirildikleri kelimelere kattıkları anlamlar şu şekilde sıralanabilir: **a** –*rica, kızgınlık ve şaşkınlık ifade eder*", **aq** –*da ile aynı görevdedir, kuvvetlendirme* ve *vurgu bildirir*", **bolsa** –*ise*", **çu** –*şüphe, tereddüt ve rica anlamları* katar*, mi, da, dahi*", **da, de** –*da*, *de*, *ve* …., *ya*", **emes** –*değil*", **hem** –*de*, *dahi*", **ki** –*bağlama işlevi görür*", **kin** –*soru ve tahmin anlamı katar, ki*", **kim** –*bağlama işlevi daha fazladır, ki*", **ğu** –*vurgu, pekiştirme, soru* ve *kuvvetlendirme* bildirir", **-la** –*kuvvetlendirme görevinde*", **mu** –*mu, da, dahi*", **téxi** –*dahi*, *da*", **ze** –*küçümseme, kızgınlık ve sitem anlamları katar*"[5].

Bunlardan *a, çu, da, ğu, ki, kin, la, mu, ze* eklendikleri unsurlara bitişik yazılırlarken, *aq* edatı ayrı yazılmaktadır. Bu edatlar isimlere ve fiillere getirilebildiği gibi, zamirlere de isim hâl eklerinden sonra eklenebilmektedir: mendila –*men+de+la*", mençu, sendimu –*sen+de+mu*", mendinğu, sizniçu, bizdinla vb.

Özellikle Uygur Türkçesi ile yazılmış metinlerin Türkiye Türkçesi'ne aktarılması sırasında büyük zorluklar ortaya çıkaran bu edatlar hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olunmadığı görülmektedir. Bu amaçla yukarıda sıralanan anlamlarının yanında birlikte kullanıldığı kelime ile bağlantılı olarak yeni anlamlar da yüklenebilen bu edatlardan *çu, ğu* ve *ze* edatlarını ele almaya ve eklendiklere kelimelere kattıkları anlamları belirtmeye çalışacağız.

Kelimenin sonuna gelen bu edatların, kuvvetlendirme işlevleri bağlama işlevlerinden daha fazladır. Birlikte kullanıldıkları kelimelere kuvvetlendirmenin yanında soru, tahmin, rica, olumsuzluk, şüphe, tereddüt, şaşkınlık, sitem, küçümseme, kızgınlık anlamları da katarlar. Kuvvetlendirme edatları olarak isimlendirilen bu edatlara Türk lehçelerinin hemen hepsinde benzer veya farklı şekillerde rastlanmaktadır.

çu Edatı:

Uygur Türkçesi'nde çok kullanılan **çu** edatı genel olarak eklendiği unsura soru, şüphe, tereddüt ve rica ifadesi katarken, bazen de pekiştirme anlamları verebilmektedir. Soru anlamı kattığı durumlarda vurgu **çu** edatından önce gelen hecenin üzerindedir: Silerçu? (*sizce?*), ademlerçu? (insanlar, *ya insanlar*?), Eger kélip qalsiçu? (*Ya gelirse?*) vb. Ancak karşıdakinin yani dinleyenin dikkatini çekmek, bir hususu belirtmek vurgulamak gereken durumlarda ise vurgu **çu**

[1] Zeynep Korkmaz, **Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)**, TDK Yay. Ankara 2003, s.1049
[2] Necmettin Hacıeminoğlu, **Türk Dilinde Edatlar**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984, s.IV.
[3] Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986, s.348.
[4] Geniş bilgi için bk. Necmettin Hacıeminoğlu, **age.**
[5] Levent Doğan, "Uygur Türkçesi", (Ed.: Levent Doğan), **Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı**, Kriter Yayınları, İstanbul 2007, s.675.

edatının üzerindedir: Bizçu uniñdin qorqmaymiz. (*Biz ondan korkmayız.*) ; Tursunçu maña en yéqin dost. (*Tursun benim en yakın dostumdur.*) vb.

KaĞgarlı'da nadir de olsa çu / çü (*hele*) olarak görülmektedir. –Kel çü; barma çu (Div. III 207, 14,16,17)"[6] Özbek Türkçesinde de kullanılan bu edat; soru, 1. Ğahıs Ğart kipinden sonra gelip istek/rica, 2. Ğahıs Ğart kipinden sonra eklendiğinde rica veya zorlama, 2. Ğahıs emir kipinden sonra getirildiğinde ise emir ve tehdit anlamları bildirir (bk. HZÖT. s.491).

A. çu edatı esas itibariyle eklendiği kelimelere *soru* anlamı katar.

1. Konunun açık ve belirgin olduğu durumlarda ***çu*** edatı cümlenin yüklemine değil öznesine eklenerek yüklemi soru Ğekline sokar ve –ya, peki ya" anlamlarında kullanılır.

- Tursun keldi.[7]

(*Tursun geldi.*)

- Exmetçu? (=Exmet keldimu?)

(*Peki (ya) Ahmet? -Ahmet geldi mi?-*) **MUG.** s.488

— Sizġu iĞleysiz. **Çin.** (103/8)

(Siz çalışıyor musunuz?)

— **Başqilarçu** ? **Çin.** (103/9)

(*Peki ya başkaları / –çalışıyor mu?-*)

Menġu kélimen, **sençu**? **MU.** s.126

(*Ben geleceğim. -Peki (ya) sen –(gelecek misin)-?*)

– Silige kiçik keldi, –dep cavab berdim men ikkilenmeyla.

(*Size küçük geldi, -diye cevap verdim,*)

– **Mañiçu**? Soridi héliqi pakar boyluq adem. **KX.** s.6

(*-Peki- Bana? / Bana da mı? Diye sordu kısa boylu adam.*)

– Silige çoñ keldi, aka – dédim.

(*Size büyük geldi, ağabey, -dedim.*)

- Sençu? **UTB.** s.126

(*Peki sen kimsin?*)

-Zinaxorlarçu? –dep soraptu, Seley Çaqqan, gep arilap. **SÇ.** s.20

(*-Peki (ya) ahlaksızlar ne olacak? Diye sormuş Seley Çakan.*)

Hemmeylenge bélet berdiñ, **mañiçu**? (=Maña bermemsen?) **MUG.** s.488

(*Herkese bilet verdin, ya bana - peki bana-? (= Bana vermeyecek misin?)*"

- Bu tetilde öyge qaytmaymen. (*Bu tatilde eve gitmiyorum.*)

- Kéyinki **tetildiçu**? (= Kéyinki tetilde qaytamsen?) **MUG.** s.488

[6] Necmettin Hacıeminoğlu, **age**, s.220.
[7] Hamit Tömür, **Moden Uyghur Grammar**, Ġstanbul 2003, s. 488.

(*Ya sonraki tatilde?*) *(Sonraki tatilde gidecek misin?*)

- QoGqar soquGturġan qandaq? Ġoraz **soquşturġançu**? Zadi qaysini soquGturġan yaman güna? –dep soraptu. **SÇ.** s.175

(*Koçları dövüştürmek nasıl? Peki ya horozları dövüştürmek? Bunların hangisini dövüştürmek daha çok günah? diye sormuş.*)

2. KarGılıklı konuGmalarda *şart kipi* almıG fiillere getirilerek cümleye tereddüt ifadesi taGıyan soru anlamı katar.

- Ete kéliñ, ete sözliGeyli.

(*Yarın gel de bir sohbet edelim.*)

- Ete **kélelmisemçu**? (= qandaq bolidu?) **MUG.** s.488

(Peki ya yarın gelemezsem?)

- Sen méni saqlap tur.

(*Beni bekle.*)

- Sen kelgiçe maGina kélip **qalsiçu**? (=qandaq qilimen?) **MUG.** s.488

(*Sen gelinceye kadar otobüs gelirse?) (ne yaparım?*)

3. Yine soru cümlesinde belirtilen eylemin gerçekleGmemesi için bir engelin olmadığını, eylemin doğal olarak gerçekleGeceğini göstermektedir. ***mu*** soru edatıyla kurulan soru cümlesine karGılık olarak verilen cevap cümlesi *fiil kökü+olumsuzluk eki+emir-istek eki+çu edatı* Geklinde ifade edilebilir.

Soru cümlesinde Gahıs kavramı, ilgili Gahıs ekleriyle belirgin bir Gekilde ortaya konulurken, cevap cümlesinde Gahıs ekinin olmaması ilginç bir özelliktir. Soruya karGılık kalıplaGmıG olarak verilen cevapta, **çu edatı** *–belirtilen eylemin gerçekleşmemesinin temelinde ne olduğunu*" sormak için ve *–neden, niçin, hani*" soru zarflarının yerine kullanılır.

- Senmu baramsen?

(Sen de gidecek misin?)

- **Barmayçu**. (=Elvette barimen.//NémiGqa barmaymen?) **MUG.** s.488

(*Elbette gideceğim? // Neden gitmeyeyim ki?*)

Didim **bileyzükçu**? Didi qolumda. **ÇTLKuy.** s.676

(*Dedim bilezik hani? Dedi kolumda.*)

- Senmu bardiñmu?

(*Sen de gittin mi?*)

- **Barmayçu**. (=NémiGqa barmayttim.) **MUG.** s.489

(*Elbette gittim. / Neden gitmeyeyim ki?*)

- Sen çapsan oqup berelemsen?

(*Sen çabuk okuyabilir misin?*)

- Oqup **bermeyçu**. **UTB.** s. 126

(*Niçin / neden okumayayım. / Elbette okurum*.)

B. Ikinci bir Ğansa bir durumun açıklanmasında cümleye *pekiştirme* ve *da, dahi* anlamları katar.

Mençu, bu yéqinda u yerge baralmaymen. **MUG.** s.489

(*Ben de bu yakınlarda oraya gidemem.*)

Mençu *keldim*. **UTB.** s. 126

(*Ben* de *geldim*.)

Mavu **kitabniçu**, Exmet muellimge bérip qoyuñ. **MUG.** s. 489

(*İşte bu kitabı da, Ehmet öğretmene verin*.)

Sizniçu, Exmet çaqirivatidu. **YUTG.** s.121

(*Sizi de Exmet çağırıyor.*)

C. *Emir* ve *şart kiplerinden* sonra eklendiğinde ***çu edatı*** aĞağıdaki anlamları ifade eder:

1. Bir Ğeyi önerme[8], teklif etme ve rica (örneklerden de anlaĞılacağı üzere rica anlamının içinde aynı zamanda nezaket) ifade eder: Siler bizge su epkelip berseñlarçu. (*Sizler bize su getirsenize / Lütfen siz bize su getirir misiniz?*) vb.

Bügün munu maqalini tercime **qilivetçu**. **MUG.** s.491

(*Bugün bu makaleyi çevirmeye ne dersin?*)

… Maña azraq **berseñlarçu**?! – deptu. **UFA.** s.196

(*Bana azıcık versenize. / Bana azıcık verir misiniz?*)

Héliqi yiğinni bügün **éçivéteyliçu**. **MUG.** s.491

(*Toplantıyı bugün yapmaya ne dersiniz?*)

Oğlum, qolumĞa su qoyup **berçu**. **MUG.** s.491

(*Oğlum, elime söker misin?*)

Bikar olturĞuçe öyge xet **yazayliçu**. **MUG.** s.491

(*Hiçbir şey yapmadan oturmaktansa eve bir mektup yazalım mı?*)

Xapa bolmay, Exmetni çaqirip **qoyuñçu**. **MUG.** s.491

(*Bir mahsuru yoksa Ahmet'i çağırabilir misin?*)

Uygur Türkçesinde –Fiilin *rica / istek* Ğekli (*Yalvuruş meylidiki xever şekli*)[9] olarak kullanılan çekiminde de ricanın nezaketle dile getirildiğini ifade eder[10]:

[8] Hamit Tömür, **age**, s. 490.

Éytiñlarçu biz qaçan silerdin arqida qalduq? **MUTG.** s.220

(*Konuşsanıza, biz ne zaman sizlerden geride kaldık.*)

Meyerge **kéliñçu**, sizge bir gépim bar. **MUG.** s.316

(*Lütfen gelir misiniz, size söylemek istediğim bir şey var.*)

Éytiñizçu, uÇbuturmuÇteñ emesmu xan bilen. **AUŞ.** s.138

(*-Lütfen- siz söyleyiniz, bu hayat eşit değil mi han ile.*)

Gep **qilsañçu**, kiÇni teqezza qilmay. **MUG.** s. 316

(*Lütfen konuş/konuşsana, adamı merakta bırakma.*)

ġundaq éġir künlerde,

Yar yénimda **bolsañçu**.

Mundaq künni körgendin,

Yer qoyniñġa **alsañçu**. **UHD.** s.9

(*Böyle zor günlerde,*

Yar yanımda olsana.

Böyle günleri göreceğime,

Yer koynuna alsana.)

Éytiñizçu, bügünki halimizniñ qaysi biride sapa bardur. **AUŞ.** s. 138

(*Lütfen söyleyiniz, bügünkü hâlimizin neresinde sefa vardır.*)

Vaqtiñ bolsa, mavu xetni tercime qilip **berseñçu**.

(*Vaktiniz varsa, lütfen bana bu mektubu tercüme eder misiniz?*)

Baqi yigit **kelseñçu**,

Méni élip **qaçsañçu**.

Qiliç bilen Duvañniñ,

Kallisini **çapsañçu**. **UHD.** s.7

(*Yiğit Baki gelsene,*

Beni alıp kaçsana.

Kılıç ile Duvan'ın,

Kellesini kessene.)

2.a. Yine cümlede belirtilen eylemin gerçekleÇmesine dair beklentiyi güçlendirmekte ve bazen de ~~"~~*hele*" anlamında cümle baÇlacı edatı anlamında kullanılmaktadır.

[9] Uygur Türkçesinde Yüklemin Rica ġekli, fiilin emir kipine ~~"~~*çu*" edatının eklenmesiyle yapılır. ~~"~~*barçu, barayçu, yazayçu, yazsunçu, kéliñlarçu, sözleñçu*". Ancak birinci ve ikinci Çahıslarda, vurgunun, çu edatını alan Çart Çeklindeki fiilin son hecesine aktarılmasıyla da ~~"~~rica Çekli' yapılabilmektedir ~~"~~*kelsemçu, kelseñçu, yazsaqçu, yazsañlarçu*".

[10] Hamit Tömür, **age**, s. 315

Men işimni **tügiteyçu**, taza oynaymiz. **MUG.** s.491

(*Bıraksan işimi bitirsem, ben de rahat etsem / eğlensem.*)

Yaz **kelsunçu**, men séni déñiz boyiġa apirimen. **MUG.** s.491

(*Hele bir yaz yaz gelsin seni denize götüreceğim.*)

Xamanni tépip **boluñlarçu**, andin bir gep bolar. **MUG.** s. 491

(*Hele bir harman dövmeyi bitir, sonra görürüz.*)

2.b. Nadir de olsa eylemden beklenen sonucun gerçekleşmeyeceğini ve gerçekleşmesi hâlinde ise kötü bir sonucun doğacağını belirtir.

U méni urimen dégüdek, urup **baqsunçu**. **MUG.** s.491

(*Açıkça bana vuracağını söyledi, vursun bakayım!*)

D. Günümüz Uygur Türkçesi'nde çu edatı, YUT. +lIK (→TT. +lI) sıfat ekleriyle yapılan isimlere eklendiğinde bir ünlem cümlesi yapar. Bu tür cümleler, bir durumu veya nesneyi değerlendiren cümlelerden sonra gelir ve bir değeri veya bir gerçeği ifade eder, açıklar. Çoğu kez bu tür cümleler *téxi* edatıyla birleştirilirler[11] ve "*aynı zamanda, ayrıca, ve dahası*" anlamları kazanırlar.

U nahayiti yaxşibala, **ötkürlükiçu** téxi. **MUG.** s.490

(*Çok iyi bir çocuk, aynı zamanda da çok akıllı.*)

Bu yer bek molçiliq iken, havasiniñ **yaxşiliqiçu** téxi. **MUG.** s.490

(*Bu topraklar çok zengin, aynı zamanda iklimi çok iyi.*)

Bu yer bek molçiliq iken. **Havasiçu** téhi. **MUG.** s.490

(*Bu topraklar çok zengin,(ayrıca) iklimi de (iyi).*)

- U bek ésil adem idi. - **Bilimiçu** téxi. **MUG.** s.490

(*O gerçekten mükemmel biriydi. Ve dahası çok bilgili.*)

AxşamqI paaliyet yaxşibolmidi, tokniñ toxtap **qalġiniçu** téxi. **MUG.** s.490

(*Akşam etkinlik pek iyi olmadı, dahası elektrikler gitti.*)

ġu Edatı:

Vurgu, kuvvetlendirme ve pekiştirme görevlerinde kullanılan bu edat genellikle Türkiye Türkçesindeki *'ya'* edatının anlamını karşılar[12]. Bunu yaparken bağlandığı unsurlara soru anlamı da katabilmektedir (Bu soru anlamının içinde şüpheve tereddüt ifadeleri de bulunabilmektedir.).

Bunların yanında emin olma, güven duyma, duruma göre kendini ikna etme gibi ifadeler de taşımaktadır. Bu edattan sonra zaman zaman **deymen** (*söylüyorum, diyorum, ifade ediyorum, belirtiyorum*) "Kéliduġu deymen (*sanırım/söylüyorum gelecek*)" veya **tañ** (*hayret*) "kelmeysenġu-

[11] Hamit Tömür, **age**, s. 490.
[12] Emir Necipoviç Necip, (Çev.: Ökilil Kurban), **Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü,** TDK Yayınları, Ankara 1995, s.145.

tañ (*hayret/neden gelmiyorsun?*)" kelimeleri de getirilebilmektedir. Özbek Türkçesinde de karşımıza çıkan bu edat, *-häm, -u (-yu), -dä, -åq, -ki (-kim)* edatları gibi eklendiği unsura kuvvetlendirme, vurgu ve pekiştirme anlamları katar[13]. Kırgız Türkçesinde ise ***go*** *–herhalde*"[14] ve *–herhalde, ya*"[15] şeklinde kullanılmaktadır.

Ustam bu nime bolġini, qiçini qaxşıtıp yene **taşlivétipsizġu**? **Çin.** 91/1

(*Ustam bu yaptığın ne, yine keneviri perişan edip bırakacak mısın?*)

Uniñ salametlikke qançilik ziyan keltüridiġanliġini **bilisenġu**? **YUTG.** s.120

(*Onun sağlığa ne kadar zarar verdiğini biliyor musun?*)

… dozax...imu könüp **kétisizġu** deymen? **SÖ.** 52

(*Cehenneme de alışacak mısınız diyorum.*)

Lékin özeñ **bilisenġu**! **YUTS.** s.145

(*Fakat kendin biliyorsun ya!*)

Buni oqutquçimiz allaqaçan sözlep bergen **idiġu**. **MUTG.** s. 220

(*Bunu öğretmenimiz bir süre önce anlatmış idi ya.*)

Xop yaxşiéken **ékenġu**. **YUTS.** s.145

(*Çok iyi eşekmiş ya.*)

-ġu edatının bağlandığı unsurlara kattığı anlamlar şu şekilde biraz daha geniş şetilebilinir;

A. ġart - koşul bildiren yan cümleye getirildiğinde açıklık ve temel cümledeki eylemin kesinlikle gerçekleşebileceğini göstermektedir.

İmtihanġa **qatnaşsamġu** ötüp kétimen. **MUG.** s.494

(*Sınava girersem, geçebileceğimden eminim.*)

Eger ata-anam **bolsiġu** bundaq künler béşimġa çüşmigen bolar edi. **YUTG.** s.120

(*Eğer annem babam olsa -idi-, böyle günler başıma gelmezdi.*)

Tirişsiġu hemminiñ aldiġa ötüp kétidu. **MUG.** s.494

(*Sıkı çalışırsa, onları kesinlikle saf dışı bırakır.*)

Barsañġu yaxşibolatti, barmidiñ-de. **MUG.** s.494

(*Gitseydin kesinlikle iyi olurdu, ama ne yazık ki gitmedin.*)

B.1. *Vurgu* ifadesi taşır.

Vay Seliyaxun barmusile, körünmey **ketliġu**? dep exval sorap kétiptu. **SÇ.** s.24

(*Vay Seley hazretleri yaşıyor musunuz, görünmez oldunuz -da-? deyip halini sormuş.*)

[13] bk. Abdurahmanav, G. A.; ġaabdurahmanav, vd., **Özbek Tili Grammatikasi I**, Özbekistan SSR. Fanlar Akademiyasi, Taşkent 1975, s.577.

[14] Çengel, Hülya Kasapoğlu, "Kırgız Türkçesi", (Ed.: Ahmet Bican Ercilasun), **Türk Lehçeleri Grameri**, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s.528.

[15] Levent Doğan, Bülent Hünerli, "Kırgız Türkçesi", (Editör Levent Doğan), **Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı**, Kriter Yayınları, İstanbul 2007, s.332.

Aġine, nime körüvetisen, aġziñ éçipla **qaptiġu** –deptu. **MUTG.** s.244

(*Dostum ne görüyorsun, ağzın açık kalmış –demiş.*)

2. Bazen de *vurgu yoluyla, bir gerçeğin hatırlatılması amacıyla* kullanılır.

Saet toÇtiġu, sinipqa kireyli. **MUG.** s.493

(*Zaman doldu, hadi sınıfa gidelim.*)

YumÇaq **kétiptiġu**, méni nimiÇke oyġatmaysen? —dep maña qaridi. **MaK.** s.44

Yumuşayıp gitmiş, beni niye uyandırmıyorsun? –deyip bana baktı.

Baya qaysi yolni tallaymiz **dédiñġu**... Men aÇuqcapaliq yolġa teyyar. **MUG.** s.494

(*Hangi yoldan gideceğimizi demin söyledin… Ben bu zorlu yoldan gitmeye hazırım.*)

–Xetni yirtivetsekla **bolidiġu**" dep padiÇaniñ rayini yandurdi. **UHD.** s.171

(*–Yazıyı yırtıp atalım, iş tamam -olur-' diyerek padişahı bu işten (yolundan) döndürdü.*)

C. *ġu* edatı fiil veya isim cümlelerinin yüklemine *soru edatı* olarak eklendiğinde, cümledeki eylemin gerçekleÇmesinin/gerçekleÇmemesinin sebebinin bilinmek istendiğini ifade eder.

- Tünügün yiġinġa **kelmidiñizġu**?

(*Dünkü toplantıya niye gelmediniz?*)

- **Keldimġu**, körmidiñma? **MUG.** s.493

(*Geldim, beni gerçekten görmedin mi?*)

Qaçanġiçe yatimiz! Bizmu insan **idiqqu**?! **AUŞ.** s.2

(*Ne zamana kadar yatacağız! Biz de insan değil miyiz?!*)

Men saña **éytqanġu**? Yadiñdin çiqip qaldimu? **MUG.** s.493

(*Ben sana söylemiştim, değil mi? Unuttun mu?*)

Ete ular bu yerge **kélidiġu**? ġu çaġda köriÇmemsiz. **MUG.** s.493

(*Yarın buraya geliyorlar, değil mi -ya-? Onları o zaman görürsünüz -şimdi görüşemez misiniz?*)

Exmet qaytip **keptuġu**? KöriÇtiñizmu? **MUG.** s.493

(*-Biliyor musun- Ahmet döndü (galiba)? Gördün mü onu?*)

Bu **Qasimġu**? Tonumamsiz? **MUG.** s.493

(*Bu Kasım, değil mi? Onu tanımıyor musun?*)

Exmet **yoqġu**? Nege ketti? **MUG.** s.493

(*Ahmet yok mu? Nereye gitti?*)

D. Bazen *bağlama* görevinde kullanılmaktadır.

Cahanda yari yoldaşsız kün **ötküzmekmiğu** müşkül,/ Éyiqlar birle söhbettin yürüp çöllerde ölgen xop. **AUŞ.** s.176

(*Cihanda yârsız eşsiz yaşamak müşkil ama ayılarla sohbet etmektense çölde yürüyüp ölmek yeğdir.*)

İmtihandinğu öteleydu, beden tekşürüşin qandaq bolarkin. **MUG.** s.494

(*Onun bu sınavı geçeceğinden eminim ama fiziksel incelemeden - nasıl olur ki- emin değilim.*)

E. Şimlere, cümlede vurgulanan sözcüğe getirildiğinde kesinlik ve önceden bilinme ifade eder.

1. *Kesinlik*:

Menğu vélisipit bilen barimen, sen qandaq qilisen? **MUG.** s.494

(*Ben bisikletle gideceğim, sen nasıl gideceksin?*)

2. *Önceden belirtilmişlik/bilinme*:

Rusçiniğu bilmeymen, Xenzuçinimu çala bilimen. **MUG.** s.494

(*Rusçayı bilmiyorum, Çinceyi de çok az biliyorum.*)[16]

F. Cümlede yükleme getirildiğinde, yükleme sorulan "*nasıl, neden*" vb. soruların karşılığı olarak verilen cevapların açık ve net olmadığını ifade eder. Bu durumlarda çoğunlukla ***ğu*** edatından sonra "***tañ***" kelimesi kullanılır. Ancak bu "***tañ***" kelimesi bazen cümlenin başında "***tañey***" şeklinde de yer alabilmektedir.[17]

U nahiyige ketkendi, **kelmeyduğu**-tañ. **MUG.** s.495

(*O kasabaya gitti fakat neden gelmedi -bilmiyorum-.*)

Néme boldikin, héçnéme **yémeyduğu**-tañ. **MUG.** s.495

(*Ne oldu ki, hiçbir şey yemiyor. / Neden hiçbir şey yemediğini merak ediyorum. / Sorunun ne olduğunu merak ediyorum; neden hiçbir şey yemediğini bilmiyorum.*)

Muşu Ekberniñla ditiğa **yaqmidiğu**-tañ. **MUG.** s.495

(*Neden sadece Ekber'in damak tadına uymadığını bilmiyorum.*)

- U némişqa kelmeydu? (*O neden gelmeyecek?*")

- Tañey, **kelmidiğu**. **MUG.** s.495

–Bilmiyorum. -Neden gelmediği belli değil-."

[16] Bu ifade biraz daha açıldığında (Çok az Çince bildiğim ve hiç Rusça bilmediğimden -bu konuda yapabileceğim bir şey yok-.) gibi bir anlam da kazanabilmektedir.
[17] Hamit Tömür, **age**, s.495.

G. Yükleme hâli eki almıÇbir isim fiilden sonra getirildiğinde -fiil yapısının parçası olarak görev yaptığında- eylemin henüz gerçekleÇmediğini, tamamlanmadığını belirtir.[18]

Bérişniġu barimen, biraq bügün mañalmaymen. **MUG.** s.495

(*Gitmeye gideceğim ama bugün gidemem.*)

Yézişniġu yéziptu, biraq ançe yaxÇiyazalmaptu. **MUG.** s.495

(*Yazacağını yazmış, fakat pek iyi yazılmamış.*)

ze Edatı:

Diğer Türk Lehçelerinde görülmeyen bu edat eklendiği unsurlara küçümseme, alay etme, memnuniyetsizlik, kızgınlık ve sitem anlamları katar. Uygur Türkçesi'nde de sık görülmeyen konuÇma dilindeki özel durumlarda ortaya çıkan, yani kiÇinin kendine has söyleyiÇÇeklini ve tarzını ortaya koymak amacıyla kullandığı *-ze edatı* pekiÇtirme, kuvvetlendirme ve vurguyu arttırmak amacıyla tercih edilir. AÇağıdaki ifadelerden de anlaÇılacağı üzere **ze** edatı, kiÇinin tonlamasına göre bağlandığı sözcüğe anlam kazandırmakta ve vurguyu orada toplamaktadır.

Menze iÇleymen, senze oquysen! **UTB.** s.127

(*Ben çalışıyorum, sen okuyorsun!*) (**kızgınlık ve sitem**)

XuÇbolup qalsun dep bérip **qoydumze**! **MUG.** s.505

(*Ben onu sadece mutlu etmek için gittim.*) (**vurguyu arttırmak**)

Éġiz öziniñ bolġandin kéyin **deyduze**! **MUG.** s.505

(*Düşünmeden sadece konuşuyor.*) (**kızgınlık**)

ġuni **eytivze**, u bir pes çoñqur oylinip qaldi. **UTB.** s.127

(*Şunu söyleyince, o bir süre derin düşünceye daldı.*) (**sitem**)

Senze méniñ sözümni çüÇenmepsen. **MUTG.** s.220

(*Sen benim sözümü anlamamışsın.*) (**küçümseme-memnuniyetsizlik**)

Rast dégen nomusçandur qiziridu,

Yalġanze, qizarmaydu, biziridu. **MİG.** s.50

(*Gerçek dediğin namusludur kızarır,*

Yalan kızarmaz, öfkelenir.) (**kızgınlık ve sitem**)

Siler barisiler **menze** qalimen. **MUTG.** s.220

(*Siz gideceksiniz, ben kalacağım.*) (**küçümseme-alay etme**)

MeÇege **kelivize** (**kelipze**) bizniñ öyge kirmeysen. **YUTG.** s.123

(Buraya gelip de (geldiğin halde) bizim eve girmiyorsun.) (**sitem**)

Cümlenin vurguyla soru anlamı kazanan bölümüne eklendiği zaman -tonlanmasıyla veya vurgunun orada toplanmasından dolayı- (sitem ve küçümsemenin sonucu olarak) "*Bunu düşündüren ne?, Nerede böyle bir uygulama var? Böyle bir düzenleme nerede var?*" anlamına gelen ifadeler oluÇturur.

[18] **age**, s.495.

Biz kétimiz, **senze** muÇuyerde qalisen? Men buniñga qoÇulmaymen. **MUG.** s.504

(*Biz gidiyoruz, sana burada kalabileceğini düşündüren ne? Ben buna katılmıyorum.*)

Senze yoğan adem bolup kettiñmu? **MUTG.** s.221

(*Sen büyük insan mı oldun?*)

MuÇu yerge **kélivize** (**kélipze**) bizniñ öyige kirmeysen? **MUG.** s.504

(*Sana bizi ziyaret etmeden buraya gelebileceğini düşündüren ne?*)

Tonlama yoluyla olumsuzluk ifade eden soru cümlelerine getirildiğinde *–Sorun açıkça görülmüyor mu?, görmüyor musun?*" Çeklinde bir anlam ifade eder.[19]

MuÇu **yerdize** ziraet ünemdu! (Elvette ünmeydu)

(*Tohumlar burada çıkıyor mu?!) (Elbette çıkmıyor.*)

MuÇu **yerdize** ziraet ünidu! (Elvette ünmeydu) **MUG.** s.504

(*Tohumlar burada çıkıyor?!) (Elbette çıkmıyor.*)

Exmetze Çuniyaritamda! (Yaratmaydiğini éniq.)

(Ahmet bununla gerçekten eğleniyor mu?!) *(Elbette eğlenmiyor.)*

Exmetze Çuniyaritidu! (Yaratmaydiğini éniq.) **MUG.** s.504

(*Ahmet eğleniyor?!*) *(Elbette eğlenmiyor.)*

Basit bir cümlenin yüklemine eklendiğinde, fiilin anlamını kuvvetlendirir ve cümlede Türkiye Türkçesindeki ***–sadece"*** *cümle başı edatı* gibi kullanılabilmektedir.

XuÇibolup qalsun dep bérip qoydumze! **MUG.** s.505

"Ben onu (sadece) mutlu etmek için gittim."

Éğiz öziniñ bolğandin kéyin deyduze!

"(Sadece) Düşünmeden konuşuyor." **MUG.** s.505

Cümledeki odak noktasını değiÇirmek için kurulan yan cümleye getirildiğinde vurgunun değiÇtiğini gösterir ve bağlama edatı gibi kullanılabilmektedir.

U haraq içmeydu, **tamakinize** üzüldürmey çékidu. **MUG.** s.504

"O alkol kullanmıyor ama (söz konusu) sigara olduğunda arka arkaya içiyor."

Senmize bek tersa cumu. **MUG.** s.504

"Söz konusu sen olduğunda da çok inatçısın, değil mi!"

[19] bk. Hamit Tömür, **age**, s.503.

Sonuç:

Günümüz Uygur Türkçesi'nde sonuna geldikleri unsurları belirtmek, anlamını kuvvetlendirmek, pekiĢtirmek, dikkati onların üzerine çekmek ve vurguyu arttırmak amacıyla pek çok sona gelen edat kullanılmaktadır.

Uygur Türkçesi'ndeki sona gelen edatlardan olan **çu, ġu, ze** edatları, daha çok tonlama ve vurgu yoluyla birlikte kullanıldığı kelimeye veya bulunduğu cümleye anlam yüklemektedirler. Eklendikleri unsurlara kuvvetlendirmenin yanında, soru, tahmin, rica, olumsuzluk, küçümseme, Ģüphe, tereddüt, ĢaĢkınlık, kızgınlık ve sitem anlamları da katarlar.

Kelimeye bitiĢik olarak yazılan bu edatların, kuvvetlendirme iĢlevleri bağlama iĢlevlerinden daha fazladır.

KISALTMALAR

AUŞ. Alimcan ĠNAYET, **Abdulhalûk Uygur ve Şiirleri,** TDK Yayınları, Ankara 2007.

Çin. Zunnun KADERĠ – Mağdir Ketkende", **Gunçem**, Milletler NeĢriyati, 1957, s.72-119.

ÇTLKk. Levent DOĞAN, Bülent HÜNERLĠ – Kırgız Türkçesi", (Ed.: Levent Doğan), **Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı**, Kriter Yayınları, Ġstanbul 2007, s.257-337.

ÇTLKuy. Levent DOĞAN, – Uygur Türkçesi", (Ed.: Levent Doğan), **Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı**, Kriter Yayınları, Ġstanbul 2007, s.619-680.

Div. Besim ATALAY, **Divanü Lûgat-it-Türk Dizini IV**, TDK. Yayınları, Ankara 1991.

HZÖT. Fahri KAMAL, **Hazirqi Zaman Özbek Tili**, Özbekistan SSR. Fanlar Akademiyasi NeĢriyati, TaĢkent 1957.

KX. Polat ABDURAOP**, Kör Xéridar**, Pekin 1989.

MaK. Zunnun KADERĠ – Mağdir Ketkende", **Gunçem**, Milletler NeĢriyati, 1957, s.39-71.

MİG. Levent DOĞAN, **Hezret ve Nicadi'nin Şiirlerinden Seçmeler -Şiirler, Aktarma, Sözlük-**, Kriter Yayınları, Ġstanbul 2007.

MU. E.N. NADZHĠP, **Modern Uıgur**, Nauka Publishing House Central Department of Oriental Literature, Moscow 1971.

MUG. Hamit TÖMÜR, (Translated by: Anne Lee), **Modern Uyghur Grammar -Morphology-**, Yıldız Dil ve Edebiyat, Ġstanbul 2003.

MUTG. Mahmut KAĞGARLI, **Modern Uygur Türkçesi Grameri**, Orkun Yayınevi, Ġstanbul 1992.

ÖTG. G. A. ABDURAHMANAV, ġ. ġ. ĢAABDURAHMANAV, A. P. HACIYEV, **Özbek Tili Grammatikasi I -Morfologiya-**, Özbekistan SSR. Fan NeĢriyati, TaĢkent 1975.

SÇ. Sultan Mahmut KAĞGARLI, **Seley Çakkan Fıkraları**, Çağrı Yayınları, Ġstanbul 2008.

SÖ. Sevgi ÖZTÜRK, **Ehet Turdi – Ay Yamguri (Metin-İnceleme-Dizin)**, TÜ. Sos. Bil. Enst., YayımlanmamıĢ Doktora Tezi, Edirne 2007.

UFA. Ġ. SEDBAQASOV, M. ELĠYEVA vd., **Uyğur Folkloriniñ Antologiyasi**, Kazakstan SSR Nauka NeĢriyati, Almuta 1988.

UHD. Alimcan ĠNAYET, **Uygur Halk Destanları I**, TDK. Yayınları, Ankara 2004.

TLG. Hülya Kasapoğlu ÇENGEL, "Kırgız Türkçesi", (Ed.: Ahmet Bican Ercilasun), **Türk Lehçeleri Grameri**, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s.481-542.

UTB. A.T. KAYDAROV vd., **Uyğur Tili Boyiçe Tekşürüşler**, Kazak SSR Nauka NeĢriyati, Almuta 1971.

YUTG. Rıdvan Öztürk, **Yeni Uygur Türkçesi Grameri**, TDK Yayınları, Ankara 1994 .

YUTS. Emir Necipoviç NECĠP, (Çev.: Ġklil KURBAN), **Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara 1995.

KAYNAKÇA

ABDULLA Mümin, **Türkçe-Uygurçe Lugat**, Milletler NeĢriyati, 1989.

ABDURAHMANAV G. A.; ğAABDURAHMANAV ğ. ğ.; HOCĠYEV A. P. **Özbek Tili Grammatikasi I**, Özbekistan SSR. Fanlar Akademiyasi, TaĢkent 1975.

ATALAY Besim, **Divanü Lûgat-it-Türk Dizini IV**, TDK. Yayınları, Ankara 1991.

ÇENGEL Hülya Kasapoğlu, "Kırgız Türkçesi", (Ed.: Ahmet Bican Ercilasun), **Türk Lehçeleri Grameri**, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

DOĞAN Levent (Editör), **Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı**, Kriter Yayınları, Ġstanbul 2007.

ERCĠLASUN Ahmet Bican (Editör), **Türk Lehçeleri Grameri**, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

ERGĠN Muharrem, **Türk Dili Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, Ġstanbul 1986.

HACIEMĠNOĞLU Necmettin, **Türk Dilinde Edatlar**, Milli Eğitim Basımevi, Ġstanbul 1984.

KAMAL Fahri, **Hazirqi Zaman Özbek Tili**, Özbekistan SSR. Fanlar Akademiyasi NeĢriyati, TaĢkent 1957.

KAğGARLI Mahmut, **Modern Uygur Türkçesi Grameri**, Orkun Yayınevi, Ġstanbul 1992

KORKMAZ Zeynep, **Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)**, TDK Yay. Ankara 2003.

NECĠP Emir Necipoviç, (Çev.: Kurban, Ġklil), **Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara 1995.

NADZHĠP E., **Modern Uigur**, Nauka Publishing House Central Department of Oriental Literature, Moscow 1971.

ÖZTÜRK Rıdvan, **Yeni Uygur Türkçesi Grameri**, TDK. Yayınları, Ankara, 1994.

PEYZULLA Enver, **İngilizçe-Uygurçe Luget**, ğincan Helk NeĢriyati, 1988.

TÖMÜR Hamit, (Çev. Anne Lee), **Modern Uyghur Grammar (Morphology)**, Ġstanbul 2003.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.903-913 , TURKEY

MEDD Ü CEZRİN BIRAKTIĞI AĞIR MİMARİ YA DA UNUTMAKLA HATIRLAMAK GERİLİMİNDE YAHYA KEMAL ŞİİRİ

Mehmet Can DOĞAN[*]

ÖZET

Yahya Kemal Beyatlı, modern Türk şiirinin kurucu şairlerinden biridir. Geleneğin saf şiire özgü niteliklerini benimsemesi ve modern Batı şiirinin geliştirdiği poetik bakışı sahiplenmesi, onu yeni ve özgün kılan özelliklerdir. Bu yazıda önce Yahya Kemal'in şiir anlayışını belirginleştiren kaynaklara dikkat çekilecek; ardından da şairin bireysel tarihle mensubiyet duygusu hissettiği milletin tarihini nasıl birleştirdiği gösterilecektir. Şiirde vatan, şehir, mimari ve müzik göstergeleriyle iç içe geçirilen özel ve genel tarih, unutma-hatırlama ve medd ü cezr olarak belirlenen bir dolayım içinde yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahya Kemal Beyatlı, modern şiir, tarih, mimari, müzik.

YAHYA KEMAL'S POETRY UNDER THE TENSION OF HEAVY ARCHITECTURE LEFT BY TIDE OR FORGETTING AND REMEMBERING

ABSTRACT

Yahya Kemal Beyatlı is one of the founder poets of modern Turkish poetry. His adoption of the traditional qualities of lyric poetry and possession of the poetic viewpoint developed by the modern western poetry are the qualities that make him new and original. In this writing, attention will first be drawn to the sources that make Yahya Kemal's poetry distinct and clear and then it will be shown how he combined the individual history and the history of the nation to which he felt he belonged. Private and general history, intertwined in poetry with the indicators of motherland, city, architecture and music, will be interpreted within a context described as forgetting-remembering and tide.

Key Words: Yahya Kemal Beyatlı, modern poetry, history, architecture, music.

Giriş

Yahya Kemal, 1903'te gittiği Paris'ten 1912'de yurda dönüşünü anlatırken, on sekiz yaşından kişiliğinin oluştuğu yirmi yedi yaşına kadar Paris'te "dokuz seneden fazla" bir zaman

[*] Yrd. Doç. Dr., Gazi Ü. İletişim Fak. Gazetecilik Böl. El-mek: doganm@gazi.edu.tr

geçirmiş olmasını, "hayatımın en iyi işi" diye aktarır (Banarlı 1960, 101). Bir "şapka" alma telaşı ile başlayıp bir "fes" alma telaşı ile biten bu dokuz yıl[1], şairin "mektep"ten "memleket"e getireceği yeni düşüncelerin oluşmasını sağlar. Yahya Kemal'in Paris'e gidinceye kadar üstatları Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret ve Cenap Şahabeddin'dir (Hisar 1979, 172). Şairin 1912'de yurda döndüğünde, eski üstatlarını şiir anlayışları ve şiirleri bakımından eleştirmesi, Paris'te geçirdiği düşünsel değişim ve edindiği birikimle açıklanabilecek bir durumdur. Nitekim yeni bir şiir yolunda, divan ve halk şiirini, Tanzimat ve Servet-i Fünûn edebiyatlarının tekliflerini, eleştirel bir bakışla ancak Paris'te bulunduğu yıllarda değerlendirebilmiş; kendi şiirinin kaynaklarını bu eleştirel yaklaşımla belirleyerek, şiirlerini bu kaynaklar doğrultusunda şekillendirmiştir. Dolayısıyla "hayatının en iyi işi"nin *kaynaklanma sorunu*nu fark etmesi olduğu söylenebilir.

Kaynaklanma sorununu fark ediş sonrasında Yahya Kemal, Türk şiiri birikimini yeni bir dikkatle yorumladığı gibi, kendi şiirini nasıl kuracağını da belirler. Bu şiirin öznesi, hem bireysel tarihini hem de bu tarihi de içeren mensup olduğu milletin tarihini şiirde bazı göstergelerle iç içe işler. Belli bir kültür içinde oluştuğunun bilincine varan özne, kültürün vatan, şehir, mimari, müzik gibi maddî değerlerine bakarak bunlara ruh verdiği söylenebilecek olan moral değerler üzerinden insanı anlamaya ve anlatmaya yönelir. Bu süreçte Yahya Kemal, kullandığı ve şiirin aracı diye belirlediği aruz vezniyle dili müzikal bir değere dönüştürür. Ayrıca, çalışarak kurduğu sağlam ve kunt yapılı şiirleriyle Selçuklu ve Osmanlı mimarisinin görkemli eserlerinin benzerlerini dilde cisimleştirir. Yahya Kemal'in şiirlerinde imajlarla belirginleşen bu göstergeleri unutma-hatırlama ve medd ü cezir dolayımında yorumlamaya geçmeden önce bu şiir anlayışını hazırlayan kaynaklara dikkat çekme gereği duyuyoruz.

Yahya Kemal'in Kaynakları

Yahya Kemal, 1924'te Orhan Seyfi'ye verdiği bir mülakatta Paris'te geçirdiği yılların sanatı ve kişiliği üzerindeki etkilerini, "Yirmi sene evvelki Fransız neslinin her genci gibi ben de *romantizm*, *parnasse*, *sembolizm* ve bunların hepsinin bir aksül'ameli olan *neo-klasisizm* cereyanlarından geçtim"[2] (Beyatlı 1984, 269) sözüyle açıklar. José-Maria de Heredia'nın şiirleriyle belirginleşen "Neo-Klasisizm"i diğer akımların hepsinin sonucu olarak görmesi anlamlıdır. Yahya Kemal, bu akımla "saf şiir" görüşüne ulaşmış, kendi kaynaklarını ve kültürün süreklilikle var olduğunu fark etmiştir.

Yahya Kemal "Şiirde Otuz Senem" başlıklı hatıra yazısında; "yaratıcı" olmadığına dikkat çektiği, "çok gecikmiş bir klasik sanatkâr" dediği José-Maria de Heredia tercihini, "Heredia'nın derli toplu eserine bağlanma[nın] hayatımın en esaslı bir talihi olduğunu itiraf ederim" (Banarlı 1960, 88) sözüyle vurgular. Bu itiraf, kaynakları fark etmenin gururunu da içerir. Heredia, Yahya Kemal için "moda"nın, gelip geçici olanın karşısında "klasik"e bağlı bir figürdür. Onun eski Yunan ve Latin şiirine gösterdiği ilgiden hareketle Yahya Kemal de "beyaz lisan" dediği Türkçeyi divan şiirinde aramaya başlar ve "eski şairlerimizden *mısra-ı berceste* diye kalan birçok mısraların güzelliklerindeki hikmeti" anladığını söyler (Banarlı 1960, 89).

[1] 1900'lerin başında Müslüman birinin şapka giymesinin din değiştirmek gibi algılandığını, Yahya Kemal'in **Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım** (İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1986, s. 80-81.) adlı kitabında yazdıklarından çıkarmak mümkün. Bununla birlikte Yahya Kemal, Paris'e gitmek üzere bindiği vapur Patras şehrinde durunca bir şapka alma telaşına düşer. Bu durumu şu cümlelerle aktarır: "Şapka giymeğe çok heveskârdım. Marsilya'yı beklemeyerek orada pahalı ve kötü bir hasır şapka almağa karar verdim ve aldım." (Age, s. 84). Paris'ten İstanbul'a dönüşünü anlattığı hatıralarında, vapurdan indikten sonra "Önce başıma göre bir fes satın almaya gittim." (Age, s. 126) diye yazmaktadır.

[2] Alıntılarda metnin özgün yazımı gözetilecektir.

Yahya Kemal'in 1912'de yurda dönünce Nevyunanilik diye bir "çığır tecrübe etme" niyet ve gayretini de, Heredia ile Paul Verlaine'in tecrübelerinden aldığı ilhamla açıklamak mümkündür. Bu tecrübeyi ilham eden kaynağın "mektep" olduğu açıktır. Kendisi de, yanlış kaynakla geliştirilmek istenen tecrübeyi, "gençlik harâreti"ne bağlayarak şöyle der: "Türkçede *nev-yûnânî* dediğim bir çeşnide Türkçemizin Yunan sanatı gibi beyaz ve çıplak olan güzelliğini belirterek bir çığır tecrübe ediyordum." (Banarlı 1960, 95) "Gençlik harâreti"yle girişilen, Tevfik Fikret'in de desteğini alan, Yakup Kadri ile ortaklaşa yürütülen bu tecrübe, dönemin şartları nedeniyle akim kalmıştır.

Neoklasisizmi kendi kaynaklarıyla değerlendirme niyeti, Yahya Kemal'de Paris'teyken oluşmuştur. "Kader bana Türk şiirini ve onun klâsiklerini öğrenme fırsatını Fransa'da vermişti. Yine eski şiire nüfûz etmeğe ve o tarzda mısrâlar söylemeğe çalışıyordum." (Banarlı 1960, 99) diyerek niyetini eyleme dönüştürdüğünü belirtir. Fransa'daki bu ilk denemelerine rağmen, yurda döndüğünde "nev-yûnânî" bir çeşnide bir "çığır tecrübe" etmesi, memlekete henüz zihnen dönmediğinin ve "fes"in "şapka" olarak taşındığının işareti gibidir.[3] Bu durum, ülkenin 1910'lu yıllarda içinde bulunduğu şartlar nedeniyle bir süre sonra değişecektir.

Yahya Kemal yurda döndüğünde ilk karşılaştığı kişilerden biri Ziya Gökalp'tir. Gökalp'e "İttihat ve Terakkici" olarak takdim edilen şair, kendini, Gökalp'in düşünce dünyasına çok uzak bulduğunu belirtir. Çünkü "kendi vatanımızın o zamanki siyâsî hudutları içinde bir Türklüğe râzı olmuş, bin yıl evvelini *kable't-târih* sayarak, bin yıldan beri kökleştiğimiz Anadolu ve Rumeli topraklarında, daha küçük mikyasda bir Türkçülüğe meyletmiş; o vakıtki tâbiri ile bir Osmanlı Türklüğü arzû[lamaya]" başlamıştır (Beyatlı 1986b, 12). Yahya Kemal'in ifadesindeki "razı olmak" sözü, coğrafyanın daraltılması bakımından anlamlıdır; bununla birlikte, "kökleştiğimiz" dediği "Rumeli"ni de vatan toprağı olarak görmesi, "siyasî hudutlar"ın aşıldığını işaret eder. Yahya Kemal'in bu görüşlerini 1910'lu yıllarda etrafında toplananlara aktararak yaydığı ve 1921'de yayımlanmaya başlanan *Dergâh* dergisiyle kültürel bir projeye dönüştürdüğü bilinmektedir (Tanpınar 1982, 32-45).

İlk sayısı 15 Nisan 1337'de (15 Nisan 1921) yayımlanan *Dergâh* dergisi, Yahya Kemal'in "memleket"e dönüşünü haber verir. *Dergâh* ismini o bulmuş; derginin tavrını, söylemini yansıtan ve çıkış yazısı gibi de değerlendirilebilecek olan "İthaf" şiirini o yazmıştır. İlk sayıdaki "Üç Tepe" başlıklı yazısında, "Türk edebiyatı yeni unvanını takındığı elli seneden beri iki tepeden âleme baktı, bu tepelerden biri Çamlıca Tepesi, öteki de Tepebaşı'dır" diyen Yahya Kemal, birinci "tepe"den bakanların "eski saltanatın rüyasını" görüp, "o rüyaya yeni fikirlerle vücut vermeyi hayal ettiklerini" söyler; ikinci tepeden bakanların "şiarı" ise, " ,,buradan dışarı, bizden başka türlü!'dür" (Beyatlı 1975, 296-301). Metris Tepe'yi "yeni kelâmın nâzil olacağı" yer diye sunan ve burasının "millî timsâl"i gösterdiğini vurgulayan Yahya Kemal, *Dergâh*'ta yayımladığı diğer yazılarıyla da "millî timsâl"in edebiyatta nasıl belirginleşeceğini, bir program hâline getirir. Ahmet Hamdi Tanpınar, bu programla neyin teklif edildiğini, şöyle belirginleştirir: "Teklif ettiğimiz şey bir bakıma, Fransa'da Birinci Cihan Harbi'nden evvel Barrés'in ve arkadaşlarının yaptığına az çok benzeyen, fakat realitelerimizden gelen mühim farklarla ondan ayrılan yeni ve tarihçi bir milliyetçilikti." (Tanpınar 1982, 45)

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın belirttiği "tarihçi milliyetçilik" görüşünü, Camille Julien'in Michelet'den aktardığı "Fransız milletini bin yıl içinde Fransa'nın toprağı yarattı." sözü veciz biçimde açıklar. Yahya Kemal'in de kabullenerek tekrar ettiği bu söz, *Türk milletini yaratan toprak*

[3] Yahya Kemal'ın düşünce dünyasında "Mektep" ve "memleket" sözcükleriyle belirlenen karşıtlık, "sentetik" ve "organik" diye de adlandırılabilir. Bu ayrımda, öğrenme ile yaşama belirleyicidir. Adile Ayda'nın bir sorusunu cevaplarken Yahya Kemal durumu şöyle belirginleştirmiştir: "Ecnebi memleketler bizim için bir mekteptir. Vatan ise hayattır. Vatana döndüğümüz zaman öğrendiklerimizin bir kısmını unutmalıyız. Ancak bizim vatanımız için kabili tatbik olanları almalıyız." (**Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası**, Hisar Yay., Ankara, 1978, s. 34.)

üzerinde düşünmeyi gerektirir. Bu düşünce bizi, Yahya Kemal'in tarih görüşü içinde, Selçuklu'nun devamı olarak görülen Osmanlı'nın "medd ü cezr"ine götürür.

İki Öksüzlük: Anne ve Coğrafyanın Kaybı

Yahya Kemal, Osmanlı'nın "medd"ini haber veren bir coğrafyada doğar ve "cezr"ini bildiren bu coğrafyanın kaybıyla "öksüz" kalır. "Köksüzlük" sorununu, "tarihçi milliyetçilik" düşüncesiyle halleden şair, "öksüzlük"ün hüznünü ömrü boyunca duyar. Çocuk denecek yaşta annesini kaybeden Yahya Kemal, öksüzlüğe aşinadır; ama coğrafyanın kaybıyla gelen bu ikinci öksüzlüğü, birinciden daha derin yaşar. Sarsıcı ve kalıcı etkisiyle birinciyi unutma imkânını da yok eden ikinci öksüzlükten önce ilkinin doğurduğu sıkıntılar üzerinde durmak gerekir.

Annesinin kaybıyla Yahya Kemal'in "mutlu çocukluğu" sona ermiştir. "Hatıralar"ında, "[K]endi öldü, biz evlatları küçük yaşda dağıldık, perîşan olduk, hâsılı o gün bu gün bir daha bir çatı altında birleşemedik!.." der (Beyatlı 1986a, 5). Annesinin ölümünü gördüğü evde, üvey anne ile yaşayamadığı için evden ayrılır. "İmanlı anne", şair için vatanın cisimleşmiş hâlidir sanki. Annenin ölümü ile vatandan ayrılmış olur ve bunun ağırlığını kaldıramadığı için, bir bakıma vatana kavuşma arzusuyla intiharı düşünür. "İlk sofuluk zevki"ni de annesinden aldığını belirten şair, intihar düşüncesinden kurtulup, annenin ölümüyle açılan kapıdan "Müslümanlık âlemine" girer ve "Îsâ Bey Câmii'nde annesinin rûhuna hemen her akşam Yâsin okumaya başla[r]" (Beyatlı 1986a, 35). İstanbul'a gelmesine de yol açan bu öksüzlük, şairin gurbet duygusunu tanımasını da hazırlar.

Yahya Kemal'in bazı şiirlerinde, annenin vatan şeklinde imaja dönüşmesi, kayıp anne ile hep bir arada bulunma arzusu olarak yorumlanabilir. "Moda'da Mayıs" adlı şiirinde koku, var olmanın zevkini anne ile hissettirir:

"Sürekli sevgiyi duydukça anne toprak'tan

İçimde korku nedir kalmıyor yok olmaktan." (Beyatlı 1983a, 102)

Burada anne ile toprak arasında kurulan ilgi, coğrafyayı da duyuşu belirleyen bir kaynak olarak öne çıkarır. "Sonbahar" adlı şiirinde ise "anne toprak"ın "ölüm macerası"nı fark etmemesine eseflenir:

"Yaprak nasıl düşerse akıp kaybolan suya,

Rûh öyle yollanır uyanılmaz bir uykuya,

Duymaz bir anda taş gibi kalbinde bir sızı;

Fark etmez anne toprak ölüm mâcerâmızı" (Beyatlı 1983a: 86)

"Melun harp" diye andığı Balkan Harbi, "anne" olarak tasarlanan vatanın kaybıyla şairi öksüz bırakmıştır. Bu ikinci öksüzlük, yukarıda belirtildiği gibi, öncekinden farklıdır. Ölmüş anne, toprak ile hissedilirken, şimdi toprak da elden çıkmıştır.

"Medd ü cezr" Yahya Kemal'de hem tarihsel, hem bireysel anlamlar kazanmakla birlikte, bir noktada kesişir. Bu, bireyin kendini tarihte hissetmesinin ve yaratmasının sonucudur. Osmanlı; yükseliş, ilerleme zamanlarında ele geçirdiği coğrafyayı, yeni şehirler kurup mimari eserlerle donatarak "vatan"a dönüştürmüştür. Mimari, coğrafyanın vatana dönüştürüldüğünü haber veren gözle görülür en önemli kültürel unsurdur. Yahya Kemal, bu yüzden vatanı mimariden görür. Sultan Bâyezîd-i Velî'nin Üsküp'te ölen kızı Beyhan Sultan için yapılmış türbede, Sultan'ın "mimarinin kuvveti sayesinde hâlâ yaşadığını" belirtir (Beyatlı 1986a, 23). "Fâtih devrinin metîn müslümanlığı"nın Üsküp'teki "İshâkiye Camiinin mimârîsine geçtiği"ni söyler. Filibe'de gördüğü küçük bir camiden "Çelebi Sultan Mehmed"i hatırlar. Meriç Köprüsü'nden geçerken, XIV. asırdan

beri köprüden geçmiş olan milyonlarca Türk'ü düşünür. Yine Filibe'deki eski bir Türk çeşmesinin "o mesîreye, tek başına, bir Türk damgası gibi vurulmuş" olduğunu söyler. Üsküp'ün hapishanesi "Kurşunlu Han"ı, "cinayetin muazzam bir mimârî" eseri diye canlandırır (Beyatlı 1986a, 24-29). Bu coğrafyanın kaybedilmiş olması, Yahya Kemal şiirindeki *fütuhatçı söylem*i hazırlar. Kayıp, sadece toplumsal değil, aynı zamanda bireyseldir. Çünkü şairin, vatanı kendisinde gördüğü annesinin mezarı da doğup büyüdüğü şehir de coğrafyanın kaybı ile elden çıkmıştır. Kaybedileni geri almak için şair, "akıncı cedlerin ihtirâsı"nı, "Açık Deniz" adlı şiirinde şöyle canlandırır:

"Mağlûpken ordu, yaslı dururken bütün vatan,

Rü'yâma girdi her gece bir fâtihâne zan" (Beyatlı 1983a, 14-15)

"Kaybolan Şehir" adlı şiirinde, bireysel olanla tarihsel olan, coğrafyada buluşur. Medd ü cezri çok iyi örnekleyen bu şiirde, rüyalara giren "fâtihâne zan" değil, bilince çıkarılmış tarih konuşur sanki. Özne, "kaybolan şehrin" hayalini koruyor olmakla teselli bulur ve Mehmet Kaplan'ın belirttiği üzere, "bir daha geri gelmeyecek olanın doğurduğu büyük ümitsizliği, ancak şanlı ve eski güzel günlerini hatırlamak suretiyle telâfiye çalışır" (Kaplan 1985, 220).

Teselliye veya Mehmet Kaplan'ın deyimiyle "telafi"ye, Yahya Kemal'in estetiğinde unutma gayreti de denilebilir; ancak, unutulmak istenen hezimet, hatırlandıkça daha da canlanır. Aşağıdaki beyitlerde, Üsküp'le nelerin kaybedildiği ve kaybedilenlerin nelerle hatırlandığı belirgin bir biçimde öne çıkarılmıştır:

"Üsküp ki Yıldırım Beyazıd Han diyârıdır

Evlâd-ı Fâtihân'a onun yâdigârıdır.

Firûze kubbelerle bizim şehrimizdi o;

Yalnız bizimdi, çehre ve rûhiyle biz'di o.

Üsküp ki Şar-dağ'ında devâmıydı Bursa'nın.

Bir lâle bahçesiydi dökülmüş temiz kanın.

Üç şanlı harbin arş'a asılmış silâhları

Parlardı yaşlı gözlere bayram sabahları.

Ben girmeden hayâtı şafaklandıran çağa,

Bir sonbaharda annemi gömdük o toprağa." (Beyatlı 1983a, 77-78)

"Kaybolan Şehir", hem gönülde yaşatıldığı hem de "Bursa'nın devamı" olduğu için "bizde"dir. Şehrin gönülde yaşatılmasını sağlayan, annenin orada gömülü oluşudur. Devam düşüncesini hazırlaması ise hem fetihçi söylem hem de kurulmuş olan şehrin coğrafyayı vatana dönüştürme niyetiyle belirginleşen mimarisidir. Şehrin tarihten algılandığı, duyulduğu bu şiirde mimari, "firuze kubbeler"le öne çıkar. Kubbe, Yahya Kemal'in duyuşunda ve şiirinde kuşatıcı bir motiftir. Öyle ki şair, gökyüzünü bile "kendi gök kubbemiz"e dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu estetik içinde kubbenin birleştirici bir anlamı vardır. Bu motifte, Yahya Kemal'in duyuşunu hazırlayan mimari ile müzik birleşir.

Coğrafyayı Vatan Kılan Mimarinin Dilde Şarkılaşması

Yahya Kemal'in mimari ile düşündüğü ve müzik ile duyduğu söylenebilir. Adile Ayda'nın "Şiirinizde ilhamın mı payı büyük, şuurlu emeğin payı mı?" sorusuna verdiği şu cevap, şairin düşünme ile duymayı nelerin içinden gerçekleştirdiği yönünden uyarıcıdır:

"İkisinin de payı var. Evvelâ kafamın içine ilham düşer. O zaman yazacağım manzumeyi görürüm ve duyarım. Fakat o henüz mevcud değildir. Çünkü henüz taazzuv etmemiştir. Fakat onun yavaş yavaş taazzuv etmesi, doğması mukadderdir… Onun bir bir mısraları vücud bulur ve manzume şekil almağa başlar." (Ayda 1978, 39)

Çalışma tarzını haber veren bu sözlerde onun kavrayışına ilişkin önemli ayrıntılar vardır. Şairin şiir için belli bir pay ayırdığı ilham; tarih, mimari ve müzikten gelir. Manzumenin "görülmesi" ve "duyulması" ise, ilhamı getiren kaynakların algısıyla ilgilidir. Mimari, görülür; müzik, duyulur. Üçüncü bir ayrıntı, "taazzuv etme"dir. Burada süreç tersine işler; görülen ve duyulan, şiirle görülür ve duyulur hâle getirilir. Yahya Kemal'in şiirindeki yapı sağlamlığı ve müzikalite, şiirin "taazzuv etmesi" sürecinde, yenilmesi veya işlenmesi gereken dili ortaya çıkarır. Bu da, bir bakıma toplumsal olanı, bu bağlamda dili ele geçirme ya da fethetme demektir. "Itrî" adlı şiirindeki "O ki bir ihtişamlı dünyâya / Ses ve tel kudretiyle hâkimdi" (Beyatlı 1983a, 19) mısraları, sanatla "ihtişamlı dünyalara" hâkim olunabileceğinin ifadesidir. Yahya Kemal de şiirle dile hâkim olmak ister.

Yahya Kemal'in düşünce dünyasında fetih ruhu, kaynağını tarihten alır. Özneye "Fatihâne zanlar"ları getiren iki tarihsel olay vardır: Anadolu'nun fethi ve İstanbul'un fethi. "Hayal Beste" adlı şiirine, "Roma'nın şarkını fethettiğin andan sonra, / Yüce dağlar gibidir gördüğün iş, Türk oğlu!" beytiyle giren Yahya Kemal, mimarinin tarihi kâfi seviyede olmasa da taşıdığını söyler ve kendi gazasının "aksettirme"yle olduğunu; şiir ve resmi anarak açıklığa kavuşturur:

"Dehre aksettiriyor, gerçi, büyük mîmârî;

Bu eserler seni göstermeğe kâfî diyemem.

Şi're aksettirebilseydin eğer, dinlerdin,

Yüz fetih şi'ri, okundukça, çelik tellerden.

Resm'e aksettirebilseydin eğer, ömrünce,

Ebedî cedleri karşında görürdün, canlı.

Gönlüm isterdi ki mazîni dirilten san'at,

Sana târîhini her lâhza hayâl ettirsin." (Beyatlı 1983a, 39)

Yahya Kemal, Servet-i Fünûn şiirini eleştirirken Tevfik Fikret ile Cenap Şahabeddin'in yapma bir dil kullandığını belirtir. Yapma olan, yaşanan değil, öğrenilendir; başka bir deyişle "mektep"tir. Yahya Kemal ise öğrendiğini hayata aktararak onunla veya onun içinde yaşar. "Cumhur"a seslenme niyeti taşıyan şair, şiiri onun diliyle söyleyecektir. Fransa'dan döndüğünde yapmak istediği şeylerin ilk sırasına, "kollektivite'nin lisanında şiir yaratma"yı koyar; çünkü "bir şiir ancak bu şartla kollektivite'ye hitap edebilir." (Ayda 1978, 29) Peki şair ne söyleyecektir "cumhur"a? "Toprağın mühim bir şey olduğunu, milliyetin bir unsuru olduğunu" (Ayda 1978, 44) söyleyecek ve bu unsuru, "milliyet" dediği "kültür"ün diğer unsurlarıyla birleştirerek varlık sebebine dönüştürecektir. Ziya Gökalp ile anlaşamamasının nedeni de burada aranabilir. Önerileri

farklı iki aydın olarak belirginleşirler: Ziya Gökalp'in siyasî, Yahya Kemal ise kültürel bir proje önerdiği söylenebilir.

Yahya Kemal'in, Ziya Gökalp'i kavramlarla düşünen bir şahsiyet olarak belirlemesi önemlidir. Kavramlarla düşünmek belirlemesi, ilk anda "mektep"i çağrıştırır. Kültürel proje kavramlardan değil, var olandan hareket eder; başka bir deyişle *özcü* değil, *oluşçu*dur. Yahya Kemal, var olanı anlamak için hatırlar. Türk edebiyatında hiçbir şairin, tarihle onun kadar ilgilenmediğini ve tarih üzerine onun kadar düşünmediğini söylemek mümkündür. Bu ilginin kendisinde "milliyet hissi"yle doğduğunu açıklar ve "Türk milletinin mazisini öğrenmek için tarih kitaplarını karıştırmağa başladım" (Ayda 1978, 43) der.

Yahya Kemal'in *Azîz İstanbul* adlı kitapta bir araya getirilen yazıları, tarih kitapları karıştırılarak elde edilen malumattan çok fazlasını söylemektedir. "Türk İstanbul" başlıklı yazısının daha ilk cümlesinde, "vatan tablosu"nu canlandıran şeyin "iklîmin manzarası, mimârîsi ve halkı arasında hâlis ve tam bir âhenk" olduğunu belirtir (Beyatlı 1992, 9). Ahengin bozulduğunu düşündüğü için tarihi akort eder sanki. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın hocası için ileri sürdüğü "kopan zinciri bağlamış" olma iddiası, tarihle kurulan bağ ile ilgilidir. Yahya Kemal'in tarihe dair yazdıkları, kültürel projesinin dayanaklarını olduğu kadar estetiğinin açılımı ve kaynaklarını belirginleştirme olarak da yorumlanabilir; şiirleri ise, projesinin taazzuv etmiş örnekleridir. Bu noktada, "Siste Söyleniş" adlı şiiri anılabilir. Tevfik Fikret'in "Sis" adlı şiirinde, hakaret ettiği İstanbul'u, Yahya Kemal "Siste Söyleniş"le temize çıkarır, kutsallaştırır:

"Benzetmek olmasın sana dünyâda bir yeri;
Eylül sonunda böyledir İsviçre gölleri.

Bir devri lânetiyle boğan şâirin Sis'i,
Vicdan ve rûh elemlerinin en zehirlisi,

Hulyâma bir ezâ gibi aksetti bir daha;
– Örtün! Müebbeden uyu! Ey şehr! – O bedduâ…" (Beyatlı 1983a, 26-27)

İstanbul'un sisini bile "beyaz karanlık" diye sunan şair, onu yapan gücü minnetle, hürmetle ve bağlılıkla anar. O gücün cisimleştiği mimari eserleri ise, coğrafyada var olmanın ebedi mührü olarak görür. "Mimarîsini bu şehrin her tepesine, her sâhiline, her köşesine kurarken gûyâ: „Artık bu diyâr dünya durdukça Türk kalacaktır." dediği hissedilir." (Beyatlı 1992, 10) sözüyle "Türk İstanbul"u konuşturur. Konuşturulan şehir imajıyla "geçmişin hatırlanarak yeniden kurulduğu" vurgulanmış olur. Jan Assmann *Kültürel Bellek* adlı kitabında, kopuşların inşa süreçlerini başlattığını belirterek şöyle demektedir:

"Süreklilik ve gelenekteki her derin kopma, yeni bir başlangıç arama aşamasında „geçmiş" oluşmasına yardımcı olur. Yeni başlangıçlar, rönesanslar, restorasyonlar hep geçmişe dönüş, ondan destek alma biçiminde ortaya çıkarlar. Geleceği ürettikleri, yeniden kurdukları, kapsadıkları ölçüde geçmişi keşfederler." (Assmann 2001, 36)

Yahya Kemal için bu keşif, hem bireysel hatırlamada, hem kültürel hatırlamada ortaya çıkar; hatta bireysel ile kültürel hatırlama iç içe geçer. Örneğin hatıralarında annesinin resminin olmayışına esef ederek, "Onun bir resmi hayatımın en büyük yâdigârı olurdu." (Beyatlı 1986a, 3) der. "Resimsizlik ve Nesirsizlik" başlıklı yazısında, "Resimsizlik yüzünden cedlerimizin yüzlerini göremiyoruz. Ah bu ne fecî hicrândır." (Beyatlı 1984: 69) diyerek, kültürel hatırlamaya geçer.

Yahya Kemal Beyatlı'nın *Eski Şiirin Rüzgârıyle* adlı kitabında bir araya getirilen şiirleri, divan şiiri dünyasının ve bu dünyayı çevreleyen zihniyetin kültürel olarak hatırlanması diye yorumlanabilir. Bu kitaptaki "Selimnâme"de adlı metinde şair, "tekbîr"i "tuğlar"la hissettirir; başka bir deyişle sesi, nesnede canlandırır. "Nizâm-ı âlem" düşüncesini, Hakk'ın gücü şeklinde hatırlar ve "Hak'dan nizâm-ı âlemi te'mîne er gelür" der. Hak'tan gelen "er"in gücünü, "Ervâh peyrev oldu cihân padişâhına" mısraıyla ölüler ve dirilerin tamamladığı sezdirilir. Yahya Kemal'in estetiğinde böyle olması da doğaldır; çünkü ona göre, "Bir kutba bağlı cümle gönüller bir olmalı"dır. Yahya Kemal, kültürün resim eksiğini özgün imajlarla kapatmak ister gibidir: "Tâ arşa astı tîğını Sultan Selîm Han" dedikten sonra, "Tevhîd-i millet için cenk edenler"in "cihâd"ını, "Zer-hatla tâk-ı Arş'a yazılsın gazâları" (Beyatlı 1983b, 7-16) niyetiyle şiirleştirir.

Kültürel hatırlama fetih ruhunu canlandırır. Bu ruh içinde, kan bile iyiliğe doğru akar; "Akıncı"nın şu beytinde olduğu gibi, gül olup açılır:

"Cennette bugün gülleri açmış görürüz de

Hâlâ o kızıl hâtıra titrer gözümüzde" (Beyatlı 1983a, 23)

Bu beyit, bireysel hatırlama ile kültürel hatırlamanın sosyal değerde buluşması açısından da dikkat çekicidir. Cennette açılan güller ile gözde titreyen kızıl hatırayı bir araya getiren şair, savaşta şehit düşenlerin yaralarını cennette açılmış kızıl güller şeklinde tasarlamıştır. Bir tarafta uhrevi bir dünyada, ölümsüzlüğe ulaşmış şehitlerin durumuna olan iman varken diğer tarafta savaş meydanında yitirilmiş olana özlemle belirginleşen dünyevî bir acı vardır. Birinci mısradaki uhrevî âlem tasavvuru, kültürel kabulü ve algıyı; ikinci mısradaki dünyevî acı, bireysel algıyı işaret eder.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın psikanalizden uç veren çarpıcı tespiti ve yorumu, yukarıdaki bağlamda hatırlanırsa Yahya Kemal'in "cennette açtırdığı gül" etkileyiciliğini daha bariz bir biçimde gösterir. Şöyle der Tanpınar: "Yahya Kemal'in şiirlerinde kan bir an kendi realitesinde kalmaz, daima iyiye, kıymetliye doğru değişir, yakut, ateş, alev, gül olur." (Tanpınar 1982, 194) Tanpınar, kanın realitesinden çıkarılarak iyiye, kıymetliye doğru geliştirilmesini, şairin annesinin veremden ölmüş olması ve kendisinin de "bronşit yüzünden her an kanının tehdidi altında yaşaması"yla açıklar. Çarpıcı bu açıklamaya, yukarıdaki beyit bağlamında, kültürel hafızanın getirdiklerini de eklemek gerekir.

Yahya Kemal'e göre resimleştirme veya "tavsif", duyurma noktasında kimi zaman yetersiz kalır. Şair bu noktada, müziğe başvurur:

"Tavsîfi mûsıkîye bırakmak diler Kemâl

Bulmaz lisanda nağme senâ-hân olan sana"

"O şûhu nazm ile tasvîr müşkil oldu Kemâl

Suhan rekaabeti meydân-ı imtihân olalı" (Beyatlı 1983b, 26-38)

Manzum bir poetika olan ve Paul Verlaine'in "Şiir Sanatı" adlı şiirini hatırlatan "Gazel"inde ise, duyuşun deyişe dönüşmesi sürecinde, dilin inceltilişi şöyle belirginleştirilir:

"Üstâd elinde ser-te-ser âhenk olur lisan

Mızrâba ses verir kelimâtiyle tel gibi" (Beyatlı 1983b, 39)

"Ezân-ı Muhammedî"de, ses bireysel olanla kültürel olanı birleştirir. Şiirde, *sesle görme*nin "ervâh"a has bir durum olarak belirtilmesi ayrıca dikkat çekicidir. Bu, hatırlayarak ölülerle yaşamanın ve vatanı onlarla da hissetmenin güvencesidir sanki:

"Ervâh cümleten görür Allahü Ekber"i

Akseyleyince arş"a lisân-ı Muhammedî

Üsküp"de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel

Bir tuhfe-i bedî" ü bayân-ı Muhammedî" (Beyatlı 1983b, 44)

İlk beyitte sese ait bir ifade olan "lisân-ı Muhammedî"nin "arş"a görülecek bir nesne olarak aksettiğinin söylenmesi, sese mimari bir özellik kazandırma çabası olarak yorumlanabilir. Böylece ses, işitilirliğinin yanı sıra görünürlük özelliği de kazanır.

"Gök nûra gark olur nice yüzbin minâreden" mısraı ile sesi mimaride şekillendiren Yahya Kemal, kubbeyi de sesle algılar. Bu ses, tarihtir. "Mohaç Türküsü"nün şu dizelerinde tarih, nal seslerinden duyulan bir hatıra olarak tasarlanır:

"Lâkin kalacak doğduğumuz toprağa bizden

Şimşek gibi bir hâtıra nal seslerimizden!" (Beyatlı 1983a, 25)

Mimari de müzik de, Yahya Kemal"in estetiğinde kurucu işlevleri olan birer sanattır. Tarihi mimariden gören bilinç, kalıcı olana ilişkin yapı düşüncesini de hayranlık uyandıracak ihtişamı da oradan alır. Bu, onun mükemmeliyetçiliğini hazırlar. Ondaki mükemmeliyet düşüncesini belirleyen en önemli etkenin mimari olduğu söylenebilir. Toprağı/coğrafyayı "vatan"a dönüştüren mimari, dilin sağlam yapılı şiirlerle fethini, başka bir deyişle işlenmesini hazırlar. Yahya Kemal'in ince ince işleyerek plastik bir değere dönüştürdüğü şiir, Ahmet Hamdi Tanpınar"ın deyişiyle "yontulmuş bir mermerin düzgün salâbetini [katılık, sağlamlık]" haizdir. Onun "moda"ya karşı "kalıcı olan"ı temsil ettiğini söyleyerek öne çıkardığı José-Maria de Heredia ve Neoklasisizm, mimariden edinilmiş bir kavrayışı haber verir. *Klasik*; bireysel olandan çok toplumsal olanı gözetir, kurallara ve geleneğin işlediği dile bağlı kalır, ihtirasa karşı aklın yönlendiriciliğini benimser, mükemmeliyet ve bütünlük düşüncesini arar (Tanpınar 1982, 132). Yahya Kemal"in peşinde olduğu, kurmaya çalıştığı estetik anlayış, bu kabulleri içermektedir.

Yahya Kemal, mimariyi görerek ve müziği duyarak tarihi hatırlar; böylece kültürel hafızayı canlandırır. Canlanan hafıza, "Süleymaniye"de Bayram Sabahı" ile "Itrî" adlı şiirlerinde taazzuv ederek konuşur. Yahya Kemal"in şiirlerinde hatırlayan özne, sadece mimaride ve müzikte değil, sevgilide de kültürü konuşturur; bunu yaparak, sevgiliyi realitesinin dışına çıkarıp daha bir benimser ve ebedîleştirir. Örneğin "Bir Tepeden" adlı şiirinde, memleketin kendisi olarak algılanan sevgili, sesiyle İstanbul"u duyurur:

"Rü"yâ gibi bir akşamı seyretmeğe geldin

Çok benzediğin memleketin her tepesinde.

Baktım: Konuşurken daha bir kerre güzeldin

İstanbul"u duydum daha bir kerre sesinde." (Beyatlı 1983a, 20)

Sonuç

Poetik söylemiyle modern Türk şiirinin kurucu en önemli şairlerinden biri olan Yahya Kemal Beyatlı"nın bir entelektüel olarak da belli bir tavrı vardır. Bu tavır, dokuz yıl yaşadığı Paris"te edindiği birikimle gelişir. Paris"te kazandığı bilgi ve görgü ile "kaynaklar"ı sorun edinen şair, yeni Türk şiirinin ve entelektüelinin hangi zemin üzerinde yükselebileceğini araştırır. Malazgirt Savaşı öncesine Türklerin "kable"t-tarih"i diyen Yahya Kemal, Selçuklu ve özellikle

Osmanlı Devleti'nin kültürel birikimini kaynak olarak öne çıkarır. Osmanlı'nın, kendi deyimiyle bir "cezr" dönemini bile geride bırakıp yok olma sürecine girdiği 1910'lu yıllarda şair, "medd"i yaratan değerlere ve heyecana odaklanır. Bu, şair-entelektüel olarak Yahya Kemal'in söylemini kurduğu en önemli noktadır. Böylece yeni Türk şiirinin "Servet-i Fünûn" şairleri tarafından koparılan zincirini birleştirir.

1910'lu yıllarda hem dünya hem de Türkiye konjonktürü, Yahya Kemal'in öne çıkararak yeniden kurmak istediği kaynağı, gerektiği gibi değerlendirme imkânı tanımaz. Fakat bu kaynak, onun poetikasında *tarihsel bir zemin* olarak sabitlenir. Kültüre sabitlenen bu zeminden bakan şair, Osmanlı'nın ürettiği maddî kültürel değerleri, şiirle yeniden kurmaya girişir. Klasisizmin canlandırılması şeklinde beliren Neoklasisizm, Yahya Kemal'in şiirinde hem işçilik hem de cesamet bakımından mimariyi haber verir. Bu, modern şiir anlayışlarının sonucu olan "yapı" sorununu belirginleştirir. Yahya Kemal, Osmanlı'nın "şehir" ve "mimari" gibi maddî kültürel değerlerini, hem tema hem de yapı yönünden güncelleme isteğiyle tarihsel bir durum olan "cezr"i, sanatta "medd"e çevirir. Tarihe bakan veya kendini tarihle kuran ve duyan bilinç, *unutulanları* şiirde ses ve söyleyişle yeniden kurar, başka bir deyişle *hatırlar*. Bu modern bilinci, milletin tarihi kadar ve ona bağlı olarak, özel (bireysel) tarih de unutma ve hatırlama geriliminde tutar. Balkanlarda anne ile yaşanan mutlu çocukluk ve annenin kaybıyla gelen mutsuz ilk gençlik yılları, kaybedilen coğrafyanın özel bir tarih şeklinde yorumunu hazırlar. Annenin kaybıyla ilk öksüzlüğü yaşayan şair, anneyle cisimleşen vatan toprağının kaybıyla ikinci ve daha derin bir öksüzlüğün hüznünü duyar.

Yahya Kemal'in poetik söylemi, "medd ü cezr"in heyecanını ve hüznünü, ihtişamlı birer mimari esere dönüştürür. Şiirlerinde görülen ve hissedilen "ağır mimari" yapılara has özellik, Osmanlı'nın ürettiği maddî kültürel değerlerin kalıcılığına duyulan güveni yansıtır. Biçimsel olarak tercih edilen "aruz vezni", bu ağır mimarinin *rüknü* gibidir. Çünkü aruz, Osmanlı'nın en önemli maddî kültürel değerlerinden müziğe bağlıdır. Bu kayıp sesi Yahya Kemal'in, "beyaz lisan" dediği Türkçe ile tarihsel bir zeminde yeniden inşa ettiği rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

ASSMANN Jan (2001). **Kültürel Bellek**, Çev.: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

AYDA Adile (1978). **Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası**, Ankara: Hisar Yayınları.

BANARLI Nihad Sami (1960). **Yahya Kemal'in Hâtıraları**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı.

BEYATLI Yahya Kemal (1975). **Eğil Dağlar**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1983a). **Kendi Gök Kubbemiz**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1983b). **Eski Şiirin Rüzgârıyle**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1984). **Edebiyâta Dâir**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1986a). **Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1986b). **Siyâsî ve Edebî Portreler**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1990). **Mektuplar Makaleler**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

BEYATLI Yahya Kemal (1992). **Azîz İstanbul**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

HİSAR Abdülhak Şinasi (1979). **Ahmet Haşim-Yahya Kemal'e Veda**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

KAPLAN Mehmet (1985). **Şiir Tahlilleri-1**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TANPINAR Ahmet Hamdi (1982). **Yahya Kemal**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.915-933 , TURKEY

İRAN (AZERBAYCAN) TÜRK AĞIZLARINDA YÜKLEME HÂLİ EKLERİ

Talip DOĞAN[*]

ÖZET

Türkçede hâl ekleri, işlev sahasının genişliğinden dolayı cümlenin anlamını belirlemede büyük rol oynar. Türkçenin hem tarihî metinlerinde hem de yaşayan lehçe ve ağızlarında yükleme hâli eklerinin de çeşitli görevler üstlenmekle bu açıdan dikkati çektiği görülmektedir.

Bu çalışmada İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında işletilen yükleme hâli eklerinin; tarihî lehçelerle birlikte Azerbaycan ve Türkiye Türkçesi ağızlarıyla da mukayese edilmek suretiyle, isim kök ve gövdelerinde, çokluk ve iyelik eki almış kelimelerde ve zamirlerde kullanılma özellikleri, kalınlık-incelik ve düzlük-yuvarlaklık uyumuna göre durumu ve eklendiği unsurlardaki işlevleri bakımından incelenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hâl Ekleri, Yükleme Hâli Ekleri, İran (Azerbaycan) Türk Ağızları.

SUFFIXES OF ACCUSATIVE IN IRAN (AZERBAIJAN) TURK DIALECTS

ABSTRACT

Case endings in Turkish have an important role on identifying the meaning of the sentence because of the width of function area. As a consequence, it has been understood that the suffixes of accusative both in historical texts of Turkish and in living dialects draw attention due to having various functions.

In this study, by comparing to the dialects of Azerbaijan and Turkish dialects also together with historical dialects, it has been aimed to analyze the noun stems of the suffixes of accusative in Iran (Azerbaijan) Turkish dialects, their using features in words and pronouns with plural suffix and possessive suffix, their position in palatal and labial harmony and their functions in the elements to which was added.

Key Words: Case Endings, Suffixes of Accusative, Iran (Azerbaijan) Turkish Dialects.

[*] Yrd. Doç. Dr., Karabük Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. El-mek: dogan.talip@hotmail.com

Genel itibariyle hâl; ismin, cümledeki diğer unsurlarla ilişkisini sağlayan bir gramer kategorisi şeklinde değerlendirilir. Türkçede ismin hâllerinden biri de yükleme hâlidir.

Yükleme hâli; ismin, cümlede yapma bildiren (geçişli) fiilin doğrudan etkisi altında olduğu hâldir[1]. Yapma bildiren (geçişli) fiil, nesne gerektirdiği için yükleme hâli cümlenin nesnesi üzerinde olur. Bu suretle nesne[2] cümlede yardımcı değil, zorunlu unsurlardan biridir. Ayrıca cümlede yükleme hâlindeki nesne, bilinip bilinmemesine göre "belirli" ve "belirsiz" olmak üzere iki türdedir (Zeynalov 1993, 75-100; Ergin 1997, 226-243; Banguoğlu 2004, 325-329). Türkçenin tarihî dönemlerinde olduğu gibi Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında da nesnenin "belirli"liği, çeşitli gramatikal yollarla sağlanmaktadır. Üstelik, yükleme hâli eklerinin temel görevlerinden biri de cümlede nesneyi genellikten ayırarak "belirli" yapmaktır.

Cümlede nesneye "belirli"lik kazandırmaya yarayan yükleme hâli ekleri, Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında *+I, +nI, +n* olmak üzere üç ayrı şekildedir.

Yaygın kanaate göre, Eski Türkçede isimlerden sonra kullanılmış olan *+(I)ġ, +(I)g* şekillerinde bulunan *ġ/g* ünsüzleri eriyince yardımcı ünlüler *+I*, Eski Oğuz Türkçesinde[3] isimlerle birlikte iyelik ekleri ve zamirlerden sonra da yükleme hâli eki olarak kullanılmıştır (Ergin 1997, 232; Timurtaş 2005, 87). Bu ek aynı şartlarda, bugün Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında dört varyantlı *+I* şeklinde ünlü uyumlarına girmiş olarak kullanılmaya devam etmektedir.

Eski Türkçede genellikle işaret ve şahıs zamirlerine gelen *+nI*$_2$ ekinin[4], Eski Oğuz Türkçesinde yaygın olmamak kaydıyla aynı zamanda isimlere de geldiği görülür (Gülsevin 2007, 33). Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında bu ek, sadece ünlü ile biten kelimelerden sonra *+nI* şeklinde dört varyantlı olarak kullanılmaktadır.

Eski Türkçede bütün iyelik eklerinden sonra kullanılmış olan *+n* eki, Eski Oğuz Türkçesinde[5] sadece teklik 3. şahıs iyelik ekinden sonra görülür (Ergin 1971, 109; Timurtaş 2005, 87; Ercilasun 2004, 185; Özkan 2009, 115). Eski Oğuz Türkçesindeki bu kullanım, Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında korunmaktadır.

---

[1] Yükleme hâlini; Vecihe Hatiboğlu, Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü'nde "Ad görevindeki sözcüğün taşımakta olduğu kavramın etkilendiğini bildiren durum" (Hatipoğlu 1972); Berke Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde "Eylemin en dolaysız biçimde etkisi altında kalan öğeyi gösteren durum" (Vardar 2002, 37); Zeynep Korkmaz, Gramer Terimleri Sözlüğü'nde "Geçişli fiil taşıyan bir cümlede fiilin doğrudan doğruya etkilediği yani fiildeki işlevin etki bakımından üzerine yüklendiği adın içinde bulunduğu durum" (Korkmaz 2007, 247) olarak tanımlamaktadır.

[2] Bu yazıda, nesne nedir veya ne değildir meselesi üzerinde durulmayacaktır. Zira, nesnenin ne olduğu hakkındaki görüşler muhteliftir. Nesne, sadece yapma bildiren (geçişli) fiillerin etkisindeki unsur olarak ele alınmıştır.

[3] Muharrem Ergin, Eski Oğuz Türkçesinde yardımcı ünlülerin *ġ/g* düşükten sonra yuvarlaklaşmamış olmasını teklik 3. şahıs iyelik eki gibi yazılmış olabileceğine bağlamaktadır. Ergin 1951, 304.
Mustafa Canpolat, *ġ/g* ünsüzleri düşükten sonra Eski Oğuz Türkçesinin bir hususiyeti olarak yardımcı ünlülerin yuvarlaklaşması icap edeceğini hatırlatmak suretiyle ekin *+(I)ġ, +(I)g*'dan gelemeyeceğini iddia eder. Ona göre bu ek; *beni, seni* zamirlerdeki yükleme hâli ekinden yayılmıştır. Canpolat 1992, 11.
Mecdut Mansuroğlu, ekin menşeini zamir çekimlerindeki *+nI*$_2$ ekine dayandırır. Mansuroğlu 1949, 501-518.

[4] *+nI*$_2$ eki, Eski Uygur Türkçesinde işaret ve şahıs zamirlerinden sonra kullanılmakla birlikte isimlerden sonra da görülür; *buz+nı, suv+nı, yanturdaçı+nı* vb. Ercilasun 2004, 281; Gabain 2007, 64.

[5] Bu ek, kimi araştırmacılara göre *+(s)I(n)* şeklinde iyelik ekinin bir parçasıdır. Gürer Gülsevin *+n*'yi, teklik 3. şahıs iyelik eki olarak değerlendirir ve bu ek üzerinde; *eteg+üm dut-, eteg+üñ dut-, eteg+in dut-* örneklerinde görüldüğü gibi eksiz yükleme hâli bulunduğunu belirtir. Gülsevin 2007, 14-15. Aynı görüş için ayrıca bkz. Kerimoğlu 2007, Başdaş 2008, Başdaş 2009.

1. Yükleme Hâli Eklerinin Kullanılışı:

Bu çalışmada yükleme hâli eklerinin (*+I, +nI, +n*); isim kök ve gövdelerinde, çokluk ve iyelik eki almış kelimelerde ve zamirlerde (şahıs, işaret, dönüşlülük, soru ve belirsizlik zamirlerinde) kullanılışlarına yer verilecektir.

1.1. İsim Kök ve Gövdelerinde:

- iki yünnen sora *gēlni* getirelle (Urm, 29-20).

- *bu toxumu* aparasan (Krd, 1-5).

- *üzüyü* getirerdiler (Znc, 6-148).

- *almanı* aradan böl'dü (Erd, 1-21).

- evvel *cümeni* tutallar (Znc, 2-61).

- eğli çatmiyan‿uşaklar, biden *radyonu* açanda (Urm, 68-35).

- indi *düyünü* adam bi şey bülmür (Krd, 8-393).

1.1.1. Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde nesne görevindeki bazı isimlerin "belirli"liği, işaret sıfatları ve "bir" kelimesi ile sağlandığı için ayrıca yükleme hâli ekine ihtiyaç duyulmamıştır:

- yeñi içinde ḳavuġıla ḳan tutardı, fi'l ḥâl *ol ḳan* bağırsaḳdan oğlanuñ boğazı üzerine aḳıtdı (EATE, 35).

- tañrı buyruḳlarından *bir buyruk* yerine getürse (EATE, 35).

- ya'nî her kim *bir mü'mîn* ḥaṭâ ile öldürse, *bir ḳul* azâd eylesün (EATE, 35).

Eski Oğuz Türkçesindeki bu özelliğin İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında korunduğunu gösteren örnekleri görmek mümkündür:

- *bu yazıx ġız* hansı ġapıya apardı. (Slm, 2-136).

- su, yığışar‿olar sél, biy gün *bu davar* köküynen‿aparar (Urm, 41-12).

- bular gene *birbiri* sürteler yere (Slm, 14-3).

- bular başlla orda *birbiri* tanıyala (Urm, 24-139).

- ġız‿oğlan ki *birbiri* gördü beyendi işyérinde, çölde, baxçada (Urm, 27-35).

- gét -gel‿olar, hatda *birbiri* ġonax çağırmax (Urm, 63-38).

1. 2. Çokluk Eki Almış Kelimelerde:

- *partarları* da apardı (Slm, 14-6).

- bı avrat, *yumurtaları* götdü getdi (Erd, 1-486).

- xanım *ġoyunnarı* emişdirerdi (Mgn, 13-212).

- *ġuduz düşmenleri* çal, bayrağımız (Urm, 1-189).

1. 3. İyelik Eki Almış Kelimelerde: İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında iyelik ekli isimler, ileride temas edileceği üzere kimi zaman yükleme hâli eki almadan belirli nesne olmakla birlikte, daha çok bu ek ile belirli nesne olmaktadır.

Teklik 1. Şahıs:

- men büyün *ġızımı* adaxlandırmıÇam (Znc, 15-303).
- *menim erimi* Çağın néynir (Krd, 1-32).
- bi den de *oğlumu* bıraxtım (Erd, 30-1434).
- sen ġereĥ *menim ölümümü* déyesen (Slm, 9-16).

Teklik 2. Şahıs:

- men alacayem *sēn ġızını* oğluma (Urm, 68-20).
- *ġelbiyi* éyle ġeni. yaddan çıxatmam seni (Urm, 35-29).
- *ġuyruğunu* salla çaya (Urm, 47-162).
- ne *başuvu* örtüfsen esli örten Çağları (Erd, 19-47).
- *senün pambuğuyu* yél‿aparsın (Erd, 17-147).

Teklik 3. Şahıs:

- *azerbaycan dağlarını,* odlu sulu *bağlarını* sévib séçib ġalarmıÇağar (Urm, 1-201).
- *bu géçinin sözlerini* öz yuvasında éÇidirdi (Urm, 40-8).
- menim‿o pulumu *cōherin pulunu* geti (Urm, 14-5).
- her biri *menim ġızımun gözünü* yaxçı élesē (Erd, 1-773).
- bu durdı, *ġızın* ġéyindirdi (Slm, 2-141).
- oğlan su tökermiÇ,ġız *birçeyin* yüyermiÇ(Krd, 3-188).
- *hamam xurdasın* özleri götürmezler (Znc, 8-233).
- *ilin‿aĥır çerşembesin* tutaŗıx be (Urm, 76-23).
- *munun suyun* çığatdıla, *munun paltarın* géydirdile, geldiler éve (Erd, 15-204).
- beli vardi, *ikisin, üçün* kesen vardi (Srp, 4-39).

Çokluk 1. Şahıs:

- *çaylaımızı, boylaımızı* sayax (Urm, 58-83).
- Çağın, gelse bıra, *dedemizi* yanıdıracax (Erd, 1-208).
- *bizim boynumuzu* vuracaxlar (Krd, 8-486).
- *üstümüzü* yamíyerdıx (Krd, 8-484).

Çokluk 2. Şahıs:

- durun *malızı* aparın, *davarızı* aparın çöle (Slm, 4-75).
- buyurup: *her işinizi* yüngül tutun, ağır tutmayın (Urm, 7-70).
- *libasuzu* verün me'ne (Erd, 1-145).
- éliyebilesiz‿*üzüzü* islah‿éliyesiz (Urm, 70-40).

Çokluk 3. Şahıs:

- sekgiz év bir‿olur, *pullaını* yığılla bi yére (Urm, 22-42).

- *bu géçinin sözlerini* öz yuvasında éşidirdi (Urm, 40-9).

1. 3. 1. Türkçenin tarihî dönemlerinde (Eski Türkçe, Eski Oğuz Türkçesi, Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi metinlerinde) yükleme hâlindeki iyelik ekli isimlerin, ayrıca ek almaksızın "belirli" nesne olarak kullanıldıkları görülmektedir (Sev 2007, 190).

Örnek olarak Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde:

- *derdüm* bilen sensün benüm, dermân nedür eyle baña (EATE, 34).

- ṭutuban *yigidüm* öldürmesünler (DK, 191-6).

- ölene bak *gözüñ* aç, dökilir saḳal u saç (EATE, 34).

- *canuñ* maña virür-misin (DK, 164-13).

- ġafillüçe *senüñ başuñ* men keseyin-mi (DK, 196-11).

Tarihî metinlerde görülen bu örneklerde iyelik ekli nesnelerin yükleme hâli eki almadan "belirli"lik ifade edebilmesi, iyelik ekinin nesneye kazandırmış olduğu belirlilik sayesindedir. Bir başka açıdan iyelik eki, eklendiği ismi herhangi bir şeyle ilişkilendirerek onu genellikten uzaklaştırıp "belirli" yapar. İyelik ekinin söz konusu bu işlevine bilim adamları da dikkat çekmektedir (Grønbech 1995, 84; Korkmaz 2003, 262; Karahan 2011, 257; Başdaş 2009, 624).

Benzer biçimde İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında eski şekilin devamı olarak, daha çok şiir dilinde olmak üzere, iyelik ekli nesnelerin yükleme hâli eki almadan kullanıldığı örnekler yer alır:

- évin yıxısın, ne yatmısan, *arvadım* apardılar (Slm, 14-1).

- piyāle gözleri *ağlım*‿apardı (Erd, 17-2).

- bi nefer ćavan adam ġelib *senin ġızın* istiy (Slm, 11-18).

- allah *senin şefan* vérsin, inşallah da yaxşı olarsān (Slm, 5-29).

- *ġırx igidün* al "senin kırk yiğidini al" (GAT, 220).

- sen, *adrésiyn* yaz véy bize (Urm, 47-95).

- xob, sen‿*oğlun* véréysen bu derbiş‿apa'ra, ya sen véréysen? (Erd, 1-43).

- dédi: ġıblı ālem sağ‿olsun, gét *ġızun* geti, ġızunnan xeber‿al (Erd, 1-448).

- dede ḳātıb, *özün* yorma hāvādı (Urm, 13-53).

- *senin rūzūn* vérdim bí terefin ö‿üne (Znc, 11-277).

- *ġapımız* yol‿éyledin (Urm, 21-32).

Urmiye ağızlarında, teklik 2. şahıs iyelik eki almış isimler yükleme hâlinde olduğunda yaygın olarak *+IyIn* şekli ortaya çıkmaktadır[6].*+IyIn* şekli, iyelik eki (*Iy<Iñ*) ile Türkçede pekiştirme işleviyle kullanılan *+n*[7] ekinin terkibinden oluşmuştur. Ayrıca bu terkipte iki ünlü

[6] Oğuzca ağızlarında teklik 2. şahıs iyelik eki almış isimlerin, yükleme hâliyle birlikte yönelme hâlinde de ortaya çıkan değişikliklere dair diğer görüşler için bkz. Gemalmaz 1995, 281; Menz 2004, 2113-2118; Başdaş 2011, 739-746.
[7] *-n* ekinin pekiştirme için kullanılması hususunda bkz. Üstüner, 95-96.

arasında kalan iyelik ekindeki *ñ* ünsüzü, *y*'ye dönüşmüştür. Kısaca *adıyın* örneğinde; *ad-ı-ñ-ı-n>ad-ı-ng-ı-n>ad-ı-Øg-ı-n>ad-ı-Øğ-ı-n>ad-ı-Øy-ı-n* (Daşdemir 2008, 8-9; Doğan 2010, 120):

- meselem; *adıyın* ġoydum hoséyn (Urm, 40-91).

- *sazıyın* getir, köĥliyim (Urm, 58-93).

- *emānet diniyin* dināra satma (Urm, 28-344).

- bi nesiyetdi yanı *tamam işleriyin* yér be yér‿éle (Urm, 43-2).

1. 4. Zamirlerde:

1. 4. 1. Şahıs Zamirlerinde:

Teklik 1. Şahıs: Azerbaycan sahasında teklik 1. şahıs zamiri *men*'dir.

- sen *meni* üçdefe tutdun (Slm, 1-37).

- seni de öldürer *meni* de (Krd, 4-286).

Teklik 2. Şahıs:

- *seni* meçiTden getiriple, élééple oğul (Urm, 24-55).

- Şahun‿arvadı, *seni* istéy (Erd, 6-317).

Teklik 3. Şahıs:

- *onu* sağan gelinin xınalayım‿elini (Urm, 1-242).

- çün bu *onu* aparmışdı (Erd, 29-89).

Çokluk 1. Şahıs:

- sesin Çıxatma, *bizi* öldürelle (Slm, 30-12).

- Şah *bizi* dēvet éliyib, Şama ġonağux (Krd, 3-261).

Çokluk 2. Şahıs:

- dédi: day men de *sizi* öldürmürem (Erd, 29-948).

Çokluk 3. Şahıs:

- *olaı* özüz aparaćağsız (Slm, 3-46).

- *oları,* ġoyalla, asalla ġoynuna (Urm, 56-54).

- neneleri gönderir‿*oları* odu'na (Erd, 27-10).

1. 4. 2. İşaret Zamirlerinde: Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında işaret zamiri olarak *bu, o* ve bunların çokluk biçimleri *bular, olar* ile *bura, ora* kullanılmaktadır.

bu: Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında işaret zamiri *bu*, yükleme hâli ekiyle çekimlendiğinde hem *b* hem de *m*'li kullanılır:

- *bunu* men doğğuz yaşında oxumuşam (Urm, 28-41).

- *bunu* gereh men bülem (Krd, 1-40).

- gelir *munu* ki apara toxtada (Urm, 24-83).

- *munu* ġoyéllar karvanu üsdüne (Erd, 17-72).

Bu ağızlarda ayrıca, zamirin ünlüsünde bazen *u>ı* şeklinde düzleşme meydana gelir:

- xulāse; *bını* saxlıllar (Urm, 58-37).

- getirille derbarın ġapısında *bını* salılla yere (Erd, 29-25).

- *mını* néynirih, *mını* harda saxlıyacax, te teer? (Urm, 9-156).

- *mını* apardılar (Mgn, 17-279).

- *mını* almışam (Znc, 2-65).

- oğlan *mını* tanımadí (Erd, 17-263).

o:

- men *onu* démirem (Urm, 28-58).

- ġoyun saxlardıx, *onu* ġırxardıx doğuzdurardıx (Mgn, 18-324).

bular:

- men, gédim *buları*, bi hoḳḳabazlığınan yuvalarınnan çıxadım (Urm, 40-10).

- diyer ki *buları* apar azdır (Krd, 3-2).

Bu zamir, İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında kimi zaman ünlüsü düzleşmiş şekilde (*bılar*) görülür:

- *bıları* xonnarda aparılla oğlan évine (Urm, 6-27).

- bu sefer *bıları* da temizledile, düzeltdi'ler (Erd, 1-201).

olar:

- evvel tutardıla *oları*, indi ama buları, bir az yığışdırmışıx (Urm, 33-49).

- neneleri gönderir *oları* odu'na (Erd, 27-10).

bura:

- *buranı* sabahlarım éle bil alaćaxsan (Slm, 4-35).

- biz oralıydıx, héş *buranı* tanımırdıx (Urm, 28-133).

ora:

- feġet orda o belinen *oranı* ġazarsan (Slm, 4-39).

- gédim annan sora *oranı*, men, söküm on altı il bınnan ġabax (Urm, 48-10).

- duralla, üç yannan gédelle, *uranı* oyallar (Krd, 3-128).

1. 4. 3. Dönüşlülük Zamirlerinde: İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında kullanılan dönüşlülük zamirlerinden biri, *öz*'dür.

Teklik 1. Şahıs:

- *özümü* ġatma! (Urm, 28-75).

- men *özümü* vurum anbar évine (Krd, 5-354).

Teklik 2. Şahıs:

- sen hiner‿élerşsen, *özüü* atasan‿ağ ġoçu üssüne (Erd, 18-193).

Teklik 3. Şahıs:

- bu ġız, *özünü* vırır biyābene ġerenġuluxda (Urm, 24-87).

- nem‿*özünü* atdı suya (Urm, 56-4).

Çokluk 1. Şahıs:

- oğlanä çox *özümüzi* görsetmezdıx (Urm, 20-39).

- gelseler, *özümüzü* de öldüreller (Mgn, 20-435).

Çokluk 2. Şahıs:

- xāGı‿éliyem *özüzü* bi meerrif éliyesiz (Urm, 52-4).

Urmiye ağızlarında dönüGülük zamiri niteliğinde ayrıca *bile* vardır. Bu zamir, bütün hâl ekleriyle birlikte çok canlı bir biçimde kullanılmaktadır (Doğan 2010, 137). *Bile* zamirinin, yükleme hâli ekiyle kullanıldığı örnekler Gucümlelerde görülebilir:

Teklik 1. Şahıs:

- ġabaxça görmüGdü *bilemi* (Urm, 3-56).

- apardıla öz‿émmize *bilemi* (Urm, 9-63).

Teklik 2. Şahıs:

- *bileni* deniz kenarına maGınla götürecem[8].

Teklik 3. Şahıs:

- ayrı adam,‿istirdi *bilesin* (Urm, 3-56).

- orda defn‿élelle *bilesin* (Urm, 19-29).

Çokluk 1. Şahıs:

- gizlenerdiĥ, biri yelerdi, tapardı *bilemizi* (Urm, 10-15).

- *bilemizi* ġere basmıya (Urm, 21-8).

Çokluk 2. Şahıs:

- sél geli, körpi yıxılır; sél, *bileyzi* apara (Urm, 41-27).

Çokluk 3. Şahıs:

- sengerden déyélle ki vırax *bileleni* (Urm, 9-149).

- apardı ġezenfer gediyinde bağladı topa *bilelerni* (Urm, 19-50).

1. 4. 4. Soru Zamirlerinde: Ġran (Azerbaycan) Türk ağızlarında soru zamiri olarak genellikle *nemene* "ne", *kim*, *hansı, ne* kullanılır. Taranan metinlere göre soru zamirlerinin yükleme hâli ekiyle kullanımını Guörneklerde görmek mümkündür:

[8] Bu örnek, bölge konuGurlarından soruGturma yoluyla temin edilmiGtir.

nemene "ne":

- *her nemneni* alılla meselem (Urm, 47-25).

kim:

- dédi: emi, sen *kimi* alarsan? (Urm, 8-113).

- *kimi* getireydim ġurban? (Krd, 9-605).

ne:

- *onun neyin* öldürüsen, o bi dene biçāre adamdı, o annamır ki danıĢmağı (Erd, 30-1001).

1. 4. 5. Belirsizlik Zamirlerinde: Ġran (Azerbaycan) Türk ağızlarında belirsizlik zamiri niteliğinde genellikle *hamı* "hepsi", *özge* "baĢkası", *zat* "Ģey", *here* "herkes", *kimse, herkes, biri* yer almaktadır. Ġncelenen metinler dâhilinde bu zamirlerin yükleme hâli ekiyle kullanılmıĢolanları Ģu örneklerde görülebilir:

- ata-baba Ģuğulları ki vardı, *hamını* görmez ki (Urm, 60-14).

- ġeĢeh, bu ÇöÇeleri bu dilenÇi aÇır, *hammısın* doldurur (Slm, 7-5).

- *pay vérmiyen kimseni*, ġırnısı hex keseni ġarġıyıb hecv éderdi (Urm, 1-247).

- elān da gene éle hemen *o zaddarı* ekéller (Erd, 2-44).

- ekineceymizi, *zadımızı* yığarığ aparrıx éve (Urm, 59-19).

- birden baĦardın *birini,* bir ġızı bir oğlan istiri (Urm, 8-25).

- *o birisini* de kesdi (Erd, 29-135).

1. 5. Yükleme Hâli Eklerinin Ünlü Uyumlarına Göre Durumu:

1. 5. 1. Kalınlık-İncelik Uyumu: Ġran (Azerbaycan) Türk ağızlarında yükleme hâli ekleri, kimi zaman ünlü uyumlarına aykırı düĢer. Kalınlık-incelik uyumu bu ağızlarda, daha çok, eklerin incelme yönünde değiĢmesinden dolayı bozulmaktadır.

1. 5. 1. 1. İsim Kök ve Gövdelerinde:

- *ilaní* iki bölür atır balaları yéyir (Slm, 13-11).

- *bu axÇa siÇaní* anćax, özüni yıxdí éve (Slm, 21-39).

- *ġızı* ya indi oğlannan ġız biybiyi ister (Urm, 2-7).

- tutullar ölmemiĢona *bir yasi* (Urm, 1-118).

- *yırtıx tumani* sen géyeceksen (GAT, 218).

- *soani*, sebzeni zādı ġarıĢdıralla (Srp, 3-56).

1. 5. 1. 2. Çokluk Eki Almış Kelimelerde:

- *héyvanlari* (GAT, 60).

- *azadixaxlari* zehmete salmağ için (GAT, 218).

1. 5. 1. 3. İyelik Eki Almış Kelimelerde:

- *ġardaşlarımi, bacılarımi, ata anami* orda görerem bilelerin (Urm, 27-6).

- *başıyi* niye bağlamıÇen (Urm, 24-61).

- Çeker iki *ġardaşlarını* da öldürtdürür (Slm, 16-74).

- *üs donumi* (GAT, 60).

- *başuyi* "senin baÇını" (GAT, 219).

1. 5. 1. 4. Zamirlerde:

- *buní* piÇymiÇem, yiyen yoxdí (Slm, 18-9).

- *buni* mēmūlen böyüĥ babalar (Urm, 40-87).

- *muni* yıxtıla, orda saxladıla (Urm, 43-10).

- sen téz *oni* ġöti (Slm, 13-22).

- evvelen *oni* bulendiğuynan seslirix (Urm, 62-34).

- yaxÇıki men‿*oní*, o yére ki gédecey‿idik (Erd, 22-14).

- *bulari* balov'un gözel Çāĺleri ve aÇıxları oluplar (Urm, 27-240).

- *bunlari* ki aparır (Slm, 16-3).

1. 5. 2. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu: Ġran (Azerbaycan) Türk ağızlarında düzlük-yuvarlaklık uyumu ise genellikle yükleme hâli eklerinin düz ünlülü Çekilleriyle bozulur:

1. 5. 2. 1. İsim Kök ve Gövdelerinde:

- vér mene *ġüli* (Slm, 9-19).

- *bu ölüni* ġeÇeĥ Çıxadar (Slm, 7-17).

- *guzunı* (AT, 136).

- *otı* yandıralla, meselem‿üsdünnen‿atılalla (Urm, 31-11).

- bi dene mesul *bu sözi* diye (Urm, 42-24).

- biz gereh *u yüni* eyiréydıx (Krd, 8-503).

- onnan sora *noğlí, pulí* seperdi (Znc, 10-259).

- éÇitse herkes *bu sözi*, mın‿ıçın bi dene ayıxlıx yarana (Erd, 22-73).

1. 5. 2. 2. İyelik Eki Almış Kelimelerde:

- *daluvı* (AT, 111).

- *yusufuvı* (AT, 176).

- *gönlüvi* (GAT, 219).

- ġız dene éÇeyi *yüküni* yüĥlüyeller, aparallar buların évlerine (Slm, 7-24).

- ne *üzüni* vuṛuri, ne de ġeresin eyninnen çıxardi (Urm, 70-41).

- *başuzı* aÇağıya salun (GAT, 218).

- baba, yéyin, *sözüzi* ġebuĺ‿élerem (Urm, 8-55).

1. 5. 2. 3. Zamirlerde:

- *bunı* évlendireller (Slm, 13-23).

- o zaman biz, *bunı* ġoyardıx samana ġuylardıx (Urm, 1-87).

- dédi: valla, meni, ağam yollıyıp *bunı* (Erd, 30-508).

- at *munı* ġötdi (Slm, 2-154).

- çox adam, bilmez *munı* (Urm, 35-39).

- *onı* def éler (Slm, 14-31).

- *onı* yuvurdıla (Urm, 30-35).

- xéyir, bu *oní* beyenmeseydi (Znc, 7-180).

- men de *onı* tanımırdım (Erd, 22-68).

- o yap *özümüzi* diyirem (Urm, 50-9).

Zencan bölgesi ağzından derlenmiş atasözlerinin yer aldığı bir metinde ünlü ile biten isimlerdeki yükleme hâli eki *+nU*, genellikle yuvarlak şekilli kullanılarak uyumu bozmuştur (Gökdağ 2010):

- çox danuşmax *dananu* ġurda vérer.

1. 6. Yükleme Hâli Eklerinin Diğer İşlevleri:

1. 6. 1. Yükleme hâli eki, Türkçenin tarihî metinlerinde çok farklı yerlerde görev üstlenmiştir. Köktürk, Uygur ve Karahanlı Türkçesinde şahıs ve işaret zamirlerinin *birle, teg, üçün, üze* çekim edatlarıyla birleşmesi yükleme hâli eki vasıtasıyla olur: *anı birle, sini birle, bizni teg, munı teg, anı üçün, bizni üçün, munı üze* gibi (Sev 2007, 245-248). ġahıs ve işaret zamirlerinin bu edatlarla yükleme hâli eki alarak birleşmesine Harezm, Kıpçak, Çağatay ve Oğuz sahasında istisnalar dışında rastlanmaz. Yükleme hâli eki, bu dönemlerde yerini ilgi hâli ekine bırakmıştır.

Bundan başka, tarihî dönemlerde yükleme hâli ekinin; ilgi hâlinde[9], bir başka deyişle isimler arasında ilgi kurmak işlevinde de kullanıldığı görülür. Çağatay Türkçesi metinlerindeki bazı örneklerde *+nI*$_2$ eki, aynı zamanda isim tamlamalarında ilgi hâli eki işleviyle[10] kullanılmıştır:

- *Efrâsiyabnı* oğlı "Efrasiyab'ın oğlu" (ÇEK, 65).

- *Yıġlamaḳıñnı* sebebi "senin ağlamanın sebebi" (ÇEK, 65).

- kişileriniñ *atını* tavışı "onun kullarının atının gürültüsü" (ÇEK, 65).

- begler ve bahadurlarnıñ *barçanı* köñli bir idi "beyler ve yiğitlerin hepsinin gönlü birdi" (ÇEK, 65).

Yükleme hâli eki, örneği az olsa da, isim tamlamalarında ilgi hâli eki yerine Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde de kullanılır:

- ve ʾâḳil oldur kim bu günlik ʾömriñi beḳası böyle olıcaḳ ol mülk-i câvidân elden çıḳarmaya (EATE, 27).

- Avvalġı bab *gökleri* ilkin neden *yaradıldıġın* beyân ḳılur (EATE, 36).

[9] İlgi hâli, Gramer Terimleri Sözlüğü'nde "tamlamalarda bir adın bir başka adla ilgili olma durumu" olarak tanımlanmaktadır. Korkmaz 2007, 129.

[10] János Eckmann, bu ekin ilgi hâli yerine günümüz Özbek ağızlarında da kullanıldığını bildirir. Eckmann 2003, 65.

Günümüzde ayrıca Kumuk ve Karaçay-Malkar lehçelerinde *+nI* eki, hem yükleme hem de ilgi hâli eki görevinde kullanılmaktadır (Zeynalov 1993, 90).

Leylâ Karahan; tarihî metinlerde her iki ekin birbirinin yerine kullanılmasını, ortak işleve sahip olmalarına bağlar[11]. Yükleme hâli ile ilgi hâli eklerinin, eklendikleri unsurlara "belirlilik" kazandırmak suretiyle aynı işlevi paylaştıklarını belirtmektedir. Başlangıçta geniş bir kullanım alanına sahip olan yükleme hâli ekinin, yerini zamanla işlevlerindeki paralellikten dolayı ilgi hâli ekine bıraktığını ve işlevini nesneyle sınırlandığını dile getirir (Karahan 1999, 605-611).

Tarihî metinlerdeki bu özellik Salmas, Urmiye ve Erdebil ağızlarında devam ettirilmektedir. Bu ağızlarda yükleme hâli eki *+nI* ve *+I*, isim tamlamalarında ilgi hâli eki[12] yerine yani isimlere "belirli"lik kazandırmak işleviyle de kullanılır:

- bu ġedir yétiĢir *bi dene ayını yana* (Slm, 22-3).

- miyandab'a yétiĢende déey: osmannı ġoĢunu kömeĥ geldi, *türkiye'ni osmannısı* (Urm, 58-32).

- meselen cävan‿olanda *ġebir daşını üsdünde* bi darax bi de ayna, güzgi ekizi çıxadardılar (Urm, 27-181).

- ġıĢgéceleende de évde oturan, évde oturi; otumıyan, *ġonşusunu évine* gédē, ġehveye géder (Urm, 65-4).

- ġedim‿amma evvel güni acı halva çalalla, diyelle: *ölünü acı halvası* (Urm, 3-66).

- o ġedim éhtiram ġalmıyıptı *cavannaŋ ġocanı arsında* (Urm, 41-34).

- balō kendinde bayramnar éle *azerbaycanı ayrı yérreri* kimin çox tenteneli ve çox gözel berġuzār‿olar (Urm, 27-291).

- yumuldu *ibrahım'u üstüne* (Erd, 1-75).

- gül-ü mōla, düĢdü; derbiĢ,tüĢdü *ġazanı içi'ne* (Erd, 1-115).

- bi dene ġuĢġeldi otdu *onū ġolunu üstünde* (Erd, 18-6).

- men gédirem‿*o ġoyunu içinde* bi dene ġara ġoĢvar (Erd, 30-47).

- *menim sözümü 'hamısın* bildi (Erd, 30-798).

- arvaţ‿ersin get ge, *atu ayağunu altına* (Erd, 30-1120)[13].

Yükleme hâli ekleri Salmas, Urmiye ve Erdebil ağızlarında zamirlerin ilgi hâlinde de kullanılmaktadır:

- *meni ağam* var (Slm, 14-29).

- ġe, bu *seni sefandı,* mını iĢġinē (Slm, 1-45).

- göyden üĢdöt dene alma düĢdi biri *seni*, biri hacını, biri o hacını, biri meem‿uĢaxlaamın, biri de menim (Urm, 47-181).

[11] Yükleme hâli ile ilgi hâli ekleri arasındaki işlev yakınlığına Kaare Grønbech de dikkati çekmiştir. Grønbech 1995, 141.
[12] İlgi hâli eki isme sahiplik, mensubiyet, ilgi, belirtme gibi anlamlar vermektedir.
[13] Jahangir Karini çalışmasında isim tamlamalarındaki bu ekleri, ilgi hâli ekinin ünsüzü düşmüş şekilleri olarak değerlendirmiştir. Karini 2010, 133.

- *senü évün* yuxarı başında éşşek niye var? (Erd, 17-434).

- dédi: éybi yoxdu, *sizü işüz* olmasın (Erd, 1-144).

- *bunu atın, patların* yığışdırar, gətirer (Slm, 14-19).

- görer belé bi dene qızdı ki misli yoxdu *munu* (Slm, 4-25).

- bunu béle dédığı zamanda bu hekim, *bunu çarasın* éledi (Urm, 28-177).

- böyüh babası, *munu adın* qulağına çağırırdı (Urm, 46-43).

- bu çıxdı gétdi. erz osun, *bunu üstünnen* bi on béşgün géçmişdi (Erd, 22-60).

- bu el élér, ayağın qoyér *munu ayağını üsdüne* (Erd, 17-35).

- o gümüşpulu atar *onu içine* (Slm, 3-8).

- arvatdar da ki o meylisin öz évinde olalla, o adam ki ölüb *onu öz évinde* (Urm, 29-13).

- gétdün barmağun qoydun *onu üstüne* (Erd, 1-292).

- inğılabdan qabaxda éle bergisi var ıdı *buranı* (Urm, 18-48).

Yükleme hâli ekinin bu kullanımı, tek örnekle, Zencan bölgesi ağzından derlenmiş atasözlerinin yer aldığı bir metinde de görülmüştür (Gökdağ 2010):

- Eti derisi *sizi,* sümügü bizim.

Bugün yükleme hâli eki, aynı zamanda ilgi hâli eki yerine[14] Azerbaycan sahasında Derbent (Velikend, Padar, Selik, Bilici, Zidyan, Kazmaları, Tatlar, Muğartı, Kommuna), Tabasaran, Zagatala, Zerdab (Otmanoba) ağızlarında da kullanılmaktadır (Memmedli 2003, 67).

János Eckmann, Çağatay Türkçesi metinlerinde teklik 3. şahıs iyelik ekinden sonra kullanılan yükleme hâli eki *-n'*nin, ilgi hâli eki işlevinde kullanıldığını ifade etmektedir:

- yarar bu ḫasta köñül derdiğa *oḳın yarası* "Bu hastanın gönül derdini okunun yarası iyileştirir" (ÇEK, 65).

- *ʿizârın ʿaksidin* kün ḫîre bolur "Yüzünün aksinden güneş tutulur" (ÇEK, 65).

- *Mışr ulusın barı* "Mısır ulusunun hepsi" (ÇEK, 65).

Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında, Çağatay Türkçesi metinlerindeki bu kullanışa paralel örnekler yer almaktadır:

- bu qız getdi, durdu *nenesin yanında* (Slm, 2-26).

- gəldi *mollasın yāna* (Slm, 2-70).

- gəder *o birsi bacısın évine* (Slm, 14-20).

- *hamısın şemşiri* var ıdı (Erd, 6-424).

1. 6. 2. Güney (Azerbaycan) Türk ağızlarında yükleme hâli eklerinin dikkat çekici özelliklerinden biri de zaman bildiren isimlere gelerek fiildeki iş ve hareketin, belirtilen zaman zarfında (içinde, süresince, boyunca) gerçekleştiğini yahut gerçekleşeceğini anlatmasıdır:

[14] Türkiye Türkçesi ağızlarında tespit edilmiş örnekler için bkz. Buran 1996, 131.

- ġéder, *o ġünü* de munun eline hés zat ġelmez (Slm, 4-10).

- *bi ġünneri* bi dene arvadın uÇağı olmazdí (Slm, 10-1).

- *o ili* men çox uÇax idim (GAT, 227).

- *o günü* (GAT, 227).

- *bu günleri* Çərbedi (GAT, 227)[15].

- *géceni* yol géden kimseye yoldaÇolar (GAT, 227).

- ve *géceni* yatallar[16] tā sabah da ki toyun āxır güniydi (Urm, 27-114).

- çün‿o géce uzun‿udu, *o géceni* teğriben yārya kimin danıÇadla (Urm, 1-92).

- hätta *o zamanı* ki öküzlerinen cüt‿élerdıx, ya kel‿arabası, kel ġarnısı getirerdıx (Urm, 7-16).

- ġız vérille, alılla. *iki günü* böyüh toy çalınır (Urm, 75-5).

- burda éle üÇgün bizim yasımızdı. *üş günü* oturrux meçidde (Urm, 63-31).

- menim dedem, men, *büyünneri* ġalmıÇam (Urm, 52-96).

- *büyünneri* sen gét yatgine (Krd, 4-311).

- *géceni* olarda ġonax oldux (Krd, 5-348).

- *bir günneri* çağırdıx geldi (Znc, 18-373).

- sora *géceni* ġaldıla, bu dédi ki ġardaÇlar, indi o gelini ki aparıfdı olar (Erd, 31-32).

- *bi günneri* bi ineĥ varımıÇ(Srp, 5-29).

Yükleme hâli ekinin, zaman bildirme iÇlevinde kullanıldığı örnekler Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde de yer alır:

- ol kimse kim ḥaḳdan aña tevfīḳ eriÇe, *şa'bân ayını* oruç dutsa, bunuñ gibi sevâb bula (EATE, 37).

1. 6. 3. Ġüney (Azerbaycan) Türk ağızlarında göze çarpan bir diğer özellik ise *bin-* ve *başla-* fiillerinin yükleme hâli ekli tamlayıcılar almasıdır:

- bu ġeler heman *ağ atí* miner[17] (Slm, 14-14).

- ġéne ġédir, heman *ġırmızı atı* minir (Slm, 14-23).

- burdan *atdarı* mindile gétdile (Urm, 66-27).

- burdan *çerxi*[18] minerdim (Urm, 3-42).

- *atdarı* mindile (Urm, 43-13).

- *atı* miner, gédelle (Krd, 3-223).

- dédi: -*deveni* minecağam (Krd, 8-582).

[15] Mahmut Sarıkaya çalıÇmasında *o ili, o günü, bu günleri* örneklerindeki ekleri, iyelik eki olarak değerlendirmiÇtir. Sarıkaya 1998, 227.
[16] Benzer örnek Kars ili ağızlarında da derlenmiÇtir : - *o geceyi* yattı. Buran 1996, 131.
[17] *atı min-* kullanımı Kars ve Sivas/Divriği/Terekeme ağızlarında da tespit edilmiÇtir. Buran 1996, 132.
[18] *çerx:* bisiklet

- bu oğlan minerdi *ulağı*[19] (Krd, 6-378).

- köçende de *atı* minerdi, düÇerdi köçün yanına (Mgn, 10-49).

- géyinerdih, minerdih *deveni*, minerdik *atı*, çapardıx (Mgn, 4-46).

- mindih *maşını* (Mgn, 20-466).

- *bu ġırmızı atı* sen 'min,‿o ġere *atı* bı minsin (Erd, 1-1021).

- bu ġayıtdı; *bi ağ‿atı* mindi, bi ağ libas géyindi (Erd, 3-17).

- dé üÇġün avat baÇladí bu ġıza *tepiĥ atmağı* (Slm, 2-73).

- ÇalınanÇ vezir baÇladı *feş taxumağí* (Slm, 29-27).

- baÇladım‿ *ekinçílığı* (Urm, 28-71).

- onnan sora baÇlalla *toyí* (Urm, 19-8).

- ġarı gédennen sora, ġız baÇlar *ağlamağı* (Krd, 3-200).

- gene bu haman baÇladı bunnan *démağı* (Krd, 4-313).

- *toyu* baÇladıla, istedile mını getireler, getdiler‿éve (Erd, 17-225).

Benzer Çekilde Eski Oğuz Türkçesi'nde *at* ismi, *bin-* fiilinin tamlayıcısı olduğunda daha çok yükleme hâli ekiyle kullanılmıÇtır[20]:

- gitti begler mürveti, binmiÇler birer *atı* (EATE, 36).

- beliñleyü durdı vü bindi *atı* (EATE, 37).

- *tavla tavla şahbaz atlarını* biz binmiÇüz (DK, 40-6).

- *tavla tavla sahbaz atlarını* bindiler (DK, 38-6).

Sonuç

Ġüney (Azerbaycan) Türk ağızlarında, inceleme için baÇvurulan metinler çerçevesinde, yükleme hâli ekleri *+I, +nI* ve *+n*'nin tespit edilen iÇlevleri Çunlardır:

1) Yapma bildiren (geçiÇli) fiillerin tesirindeki nesneleri, genellikten çıkarıp "belirli" duruma getirir.

Bununla beraber Ġüney (Azerbaycan) Türk ağızlarındaki bazı örneklerde, tarihî metinlerde görüldüğü gibi, iyelik ekli nesnelerden sonra yükleme hâli ekinin kullanılmadığı görülür. Benzer biçimde, "belirli"liği iÇaret sıfatları ve "bir" kelimesiyle sağlanmıÇnesnelerde kimi zaman yükleme hâli eki iÇletilmemiÇtir.

2) Ġüney (Azerbaycan) Türk ağızlarında yükleme hâli eklerinden *+I*'nın incelme yönünde değiÇmesiyle bazen kalınlık-incelik uyumunun bozulduğu görülür. Düzlük-yuvarlaklık uyumu ise büyük oranda eklerin düz Çekillerinden dolayı bozulur. Bilhassa, Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde olduğu gibi iÇaret zamirlerde (*bunı, onı* vb.) görülen uyumsuzluk göze çarpmaktadır.

[19] *ulax:* binek hayvanı

[20] Fakat *bin-* fiilinin Eski Oğuz Türkçesinde, *at* dıÇındaki isimleri tamlayıcı kabul ettiğinde yönelme hâli eki aldığı görülmektedir.

3) Salmas, Urmiye ve Erdebil ağızlarında yükleme hâli ekleri *+nI* ve *+I*, yaygın bir biçimde, isim tamlamalarında ilgi hâli yerine de kullanılmaktadır.

4) Yükleme hâli eklerinin Güney Azerbaycan (Azerbaycan) Türk ağızlarındaki dikkati çeken bir diğer işlevi, zaman bildiren isimlerde gözlemlenir. Yükleme hâli ekleri bu tür kelimelerde kullanılmak suretiyle fiildeki işin o zamanda gerçekleştiğini yahut gerçekleşeceğini bildirir.

5) Bu ağızlarda *bin-* ve *başla-* fiillerinin yükleme hâli ekli tamlayıcılarla kullanılması karakteristiktir.

KAYNAKÇA

BANGUOĞLU Tahsin, **Türkçenin Grameri,** 7. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 2004.

BAĞDAĞ Cahit, "Türkçede İyelik-Yükleme Sorunu Dede Korkut Örneği", **Turkish Studies,** Volume 3/1, Winter (2008), s. 6-13.

BAĞDAĞ Cahit, "Orhun Abidelerinde İyelik, Belirtme Ve Yükleme Hâli", **Turkish Studies,** Volume 4/8, Fall (2009), s. 623-643.

BAĞDAĞ Cahit, "Doğu Anadolu Ağızlarında Hâl Kavramı Taşıyan İyelikli Yapılar", **Turkish Studies,** Volume 6/1, Winter (2011), s. 739-746.

BURAN Ahmet, **Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hâl) Ekleri**, TDK Yayınları, Ankara 1996.

CANPOLAT Mustafa, "Eski Anadolu Türkçesi'ndeki Belirtme Durumu (accusatıvus) Ekinin Kökeni Üzerine", **Türkoloji Dergisi,** C. 10, S. 1 (1992), Ankara, s. 9-11.

DAĞDEMİR Muharrem, "Anadolu Ağızlarında Çekimli Yapılarda Ortaya Çıkan (e)n Eki ve Buna Bağlı Ses Değişmeleri", **A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 36 (2008), Erzurum, s. 1-16.

DOĞAN Talip (2010). **Urmiye Ağızları,** Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale. **(=Urm)**

ECKMANN János, **Çağatayca El Kitabı,** Akçağ Yayınları, Ankara 2003. **(=ÇEK)**

ERCİLASUN Ahmet Bican, **Başlangıçtan Günümüze Türk Dili Tarihi,** Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

ERGİN Muharrem, "Kadı Burhanettin Divanı Üzerinde Bir Gramer Denemesi", **İ.Ü. TDED,** C. 4, S. 3 (1951), 30 Haziran, s. 287-327.

ERGİN Muharrem, **Azeri Türkçesi,** İstanbul 1971. **(=AT)**

ERGİN Muharrem, **Dede Korkut Kitabı-I-, Giriş-Metin-Faksimile,** TDK Yayınları, Ankara 1991. **(=DK)**

ERGİN Muharrem, **Türk Dil Bilgisi,** Bayrak Yayınları, İstanbul 1997.

GABAİN A. Von, **Eski Türkçenin Grameri,** (çev. Mehmet Akalın), TDK Yayınları, Ankara 2007.

GECE K. Mehmet (1988). **Serap Ağzı,** Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. **(=Srp)**

GEMALMAZ Efrasiyap, **Erzurum İli Ağızları,** C. 1, TDK Yayınları, Ankara 1995.

GÖKDAĞ Bilgehan Atsız, **Salmas Ağzı. Güney Azerbaycan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme,** Karam Yayınları, Çorum 2006. **(=Slm)**

GÖKDAĞ Bilgehan Atsız, "Hamse Türkleri Ağzı", **III. Uluslararası Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı,** 30 Eylül-1 Ekim, Sakarya 2010.

GRØNBECH Kaare, **Türkçenin Yapısı** (Çev. Mehmet Akalın), TDK Yayınları, Ankara 1995.

GÜLSEVİN Gürer, **Eski Anadolu Türkçesinde Ekler,** TDK Yayınları, Ankara 2007. **(=EATE)**

HATİBOĞLU Vecihe, **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü,** TDK Yayınları, Ankara 1972.

KARAHAN Leylâ, **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması,** TDK Yayınları, Ankara 1996.

KARAHAN Leylâ, "Yükleme (accusative) ve Ġlgi (genitive) Hâli Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler", **3. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, 1996**, Ankara 1999, s. 605 – 611.

KARAHAN Leylâ, "Belirtisiz Nesnenin Söz Dizimindeki Yeri Üzerine", **Türk Dili Üzerine İncelemeler,** (hzl. Ekrem Arıkoğlu-Dilek Ergönenç Akbaba), Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 254-262.

KARİNİ Jahangir (2009). **Erdebil İli Ağızları,** Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıĢ Doktora Tezi, Ankara. **(=Erd)**

KERİMOĞLU Caner, "Orhun Abidelerinde 3. KiĢi Ġyelik Ekinden Sonra Yükleme Hâli Eki Kullanıldı Mı?", **Turkish Studies,** Volume 2/3, Summer (2007), s. 322-331.

KORKMAZ Zeynep, **Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi),** TDK Yayınları, Ankara 2003.

KORKMAZ Zeynep, **Gramer Terimleri Sözlüğü,** TDK Yayınları, Ankara 2007.

MANSUROĞLU Mecdut, "Türkçede Zamir Çekimi", **İ.Ü. TDED,** C.3, S. 3-4 (1949), 31 Mart, s. 501-518.

MENZ Astrid, "Türkiye Türkçesinin Ağızlarında YakınlaĢtırma (Örnekseme) Yoluyla OluĢan Biçimbirimsel Özellikler", **V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı**, C. 2, 20-26 Eylül 2004, TDK Yayınları, Ankara 2004, s. 2113-2118.

ÖZKAN Mustafa, **Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi,** Filiz Kitabevi, Ġstanbul 2009.

SARIKAYA Mahmut (1998). **Güney Azerbaycan Türkçesi Grameri,** Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıĢ Doktora Tezi, Kayseri. **(=GAT)**

SEV Gülsel, **Tarihî Türk Lehçelerinde Hâl Ekleri,** Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

SÖNMEZ IĢık (1998). **Untersuchungen zu den Aserbaidschanischen Dialekten von Qaradağ, Mugan, Zäncan,** Göttingen. **(=Krd, Mgn, Znc)**

TİMURTAş Faruk Kadri, **Eski Türkiye Türkçesi,** Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

ÜSTÜNER Ahat, **Türkçede Pekiştirme,** Fırat Üniversitesi Yayınları, Elazığ 2003.

VARDAR Berke, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,** Multilingual Yayınları, Ġstanbul 2002.

ZEYNALOV Ferhat, **Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Dilbilgisi** (Çev. Yusuf Gedikli), Cem Yayınevi, Ġstanbul 1993.

ÇEVİRİ YAZI İŞARETLERİ VE SİMGELER

ä: a - e arası ünlü

å: a - o arası ünlü

é: kapalı e ünlüsü

e̊: e - ö arası ünlü

í: ı - i arası ünlü

ó: o - ö arası ünlü

ĩ: u - ı arası ünlü

ú: u - ü arası ünlü

i̊: ü - i arası ünlü

ā: uzun a ünlüsü

ē: uzun e ünlüsü

ê: uzun kapalı e ünlüsü

ī: uzun ı ünlüsü

î: uzun i ünlüsü

ō: uzun o ünlüsü

ō̃: üzün ö ünlüsü

ū: uzun u ünlüsü

ū̃: uzun ü ünlüsü

ĭ: kaybolmak üzere olan ı ünlüsü

į: kaybolmak üzere olan i ünlüsü

b̲: b - v arası ünsüz

ć: c - j arası ünsüz

Ç: ç - c arası ünsüz

P: b - p arası ünsüz

g̑: g - c arası ünsüz

K: k - g arası ünsüz

T: t - d arası ünsüz

ĸ: k - ç arası ünsüz

ġ: art damak g ünsüzü

ķ: art damak k ünsüzü

x: art damak h ünsüzü

ĥ: sızıcı ön damak h ünsüzü (k - h arası)

ħ: x - h arası ünsüz

ŕ:	r - l arası ünsüz
r̲:	r - y arası ünsüz
l̨:	düĞmek üzere olan l ünsüzü
n̨:	düĞmek üzere olan n ünsüzü
r̨:	düĞmek üzere olan r ünsüzü
‿	ulama iĞareti
<	bu Ğekilden gelir.
Ø	kaybolmuĞ,düĞmüĞsesi gösterir.
+	isimlerle bağlanmayı gösterir.
I	ı, i, u, ü
I_2	ı, i
U	u, ü

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.935-951 , TURKEY

NAMIK KEMAL'İN DİYOJEN GAZETESİNDEKİ MİZAHÎ YAZILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU[*]

ÖZET

Namık Kemal 1870'li yıllarda bir yandan İbret gazetesini çıkarırken bir yandan da Diyojen'de mizahî yazılar kaleme alır. Bu gazetede yayımlanan yazılarında onun bu güne kadar gizli kalmış olan esprileri saklıdır. Namık Kemal, Diyojen'de gür sesli bir vatan şairi olarak değil, olaylar ve karşılaştığı insanlarla alay eden esprili bir adam olarak karşımıza çıkar. Diyojen'deki birçok fıkralar ve komik yazılar Namık Kemal'e aittir. Diyojen'deki yazılar üzerine yapılan bu inceleme vatan şairimizin bilinmeyen espri yönünün ortaya çıkmasını ve şairimizin daha yakından tanınmasını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Namık Kemal, Diyojen gazetesi, fıkralar, mizahî yazılar, sosyal tenkitler ve çözüm önerileri.

AN EVALUATION ON HUMOUR ARTICLES OF NAMIK KEMAL IN NEWSAPAPER OF DIOGENES

ABSTRACT

Namık Kemal publishes both the newspaper of İbret and the newspaper of Diogenes which in he writes humor writes, at the same time on 1870's. There are his jokes which are hidden to this day, in his published writings in this journal. Namık Kemal isn't as a vocal country poet but he is a humorous man who ridicules the people they meet in Diogenes. Many jokes and funny articles in Diogenes belong to Namık Kemal. This examination we do provides the emergence of an unknown aspect of this poet's jokes and recognition of the poet more closely.

Keywords: Namık Kemal, newspaper of Diogenes, jokes, humor articles, social criticism and proposals for solutions.

Giriş

Namık Kemal ile Teodor Kasap'ın birlikte çıkardıkları Diyojen gazetesi, ülkemizde yayımlanan ilk mizah dergisidir. Bunun yanında siyasî ve sosyal eleGtirilerin espriler ve fıkralarla yapıldığı bir yayın organıdır. Namık Kemal gibi gür sesli bir vatan Gairinin kendisinden beklenmeyecek bir üslûpla kaleme aldığı mizahî yazılar bugüne kadar yeni Türk harflerine aktarılmadığı için gün ıGığına çıkmamıGve Namık Kemal'in mizahî yönünün gölgede kalmasına

[*] Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: hdogramacioglu@mynet.com

sebep olmuştur. Namık Kemal, bir yandan İbret gazetesinde erkeksi ve gür sesiyle *vatan* diye haykırmış,bir yandan da Diyojen'de komik yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarda kadınlar, farklı milletleri oluşturan fertler, kolera, İstanbul, gazetecilik gibi muhtelif konularda Namık Kemal'in yarı esprili, yarı ciddi fikirleri sıralanır. Bu fikirler ya fıkra olarak ya da teatral anlatımı oluşturan muhavereler şeklinde ortaya atılır. Diyojen gazetesinin uzun soluklu olmamasının bir sebebi Namık Kemal ve Teodor Kasap'ın siyasî ve sosyal tenkitleri hiç korkmadan kaleme almaları şeklinde izah edilebilir.

1. Diyojen'in Yayın Serüveni:

Diyojen gazetesi, 24 Kasım 1870 tarihinde bir mukaddime ile yayın hayatına başlar. Bu tarihte yayımlanan 1. sayıdan 183. sayıya kadar yayın serüveni kesintilerle devam eder. Gazetede çıkan yazılar yüzünden üç defa farklı zamanlarda kapatılan Diyojen'in 183. sayısından itibaren tekrar yayına başlamamak üzere yayın hayatına son verilir.

Diyojen gazetesi Salı ve Cuma günleri olmak üzere haftada iki kez yayımlanmıştır. Yönetim yeri ve matbaası ise Asma altı'nda bulunmuştur: "*İşbu gazete haftada iki defa Salı ve Cuma günleri şerh olunur. Matbaa ve idarehanesi İstanbul'da Asma altı'nda vaki Camlı Han derununda kâindir. Bir seneliği 4 mecidiye ve altı aylığı yarım Osmanlı lirası, üç aylığı 1 mecidiye ve bir nüshası 1 kuruştur. Taşralar için posta ücreti zam olunur. İlânâtın beher satırından 3 kuruş ve mevadd-ı sâirenin satırından 6 kuruş alınır*" [1]

Gazetenin logosunda ünlü Yunan filozofu Diyojen'in karikatürü bulunur. Bu karikatürde Yunan Kralı II. Philippe'in oğlu Büyük İskender ile Filozof Diyojen'in birlikte çizilmiş resmi vardır ve hemen karikatürün altında Diyojen'e ait olan: *"Gölge etme başka ihsan istemem"* sözü yazılıdır. Bu karikatür ve söz Diyojen gazetesinin tüm sayılarında logo olarak kullanılmıştır:

Gazetede Diyojen ile İskender arasında geçen bu muhaverenin nedeni açıklanmamakla birlikte Nihat Sami Banarlı'nın Resimli Türk Edebiyatı Tarihi'nde bu konuşma hakkında tafsilatlı bilgiler vardır.[2] Buna göre Büyük İskender, cihan hâkimiyeti kurmak için tüm Anadolu'yu ele geçirdikten sonra ordusuyla Orta Asya bozkırlarına, Oğuz'un memleketine doğru yönelir. Oğuz Destanı'nda adı geçen ünlü Türk hakanı Oğuz'a İskender'in ordusuyla yaklaştığı haber verilir. Ancak Oğuz, hiç tepki vermeyerek ördeklerin içinde yüzdüğü suni havuzunu getirmelerini söyler. Bu

[1] Diyojen künyesi, *Diyojen*, 27 Nisan 1287, S: 16
[2] Banarlı, Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, cilt I, MEB Yayınları İstanbul 2001, s. 15-16

havuza ördekler bırakır ve seyreder. Bu sırada Şu, dünyanın belki de ilk savaş büyüsünü yapmaktadır. İskender'in askerleri Şu'nun memleketine yaklaşınca Şu, gönderdiği bir avuç savaşçıyla İskender'i bozguna uğratır, çünkü İskender'in askerleri yapılan büyünün tesiriyle yürümeyi bile becerememektedirler. İlk yenilgisini alan İskender geri çekilir. Yenilginin alındığı zaman dilimi soğuk bir kış günüdür ve Diyojen güneş gören bir mağarada ısınmaya çalışır. Bu sırada Yunan Kralı İskender mağaranın ağzına doğru eğilerek *"Üstadım, şimdi ne buyurursunuz, ne istersiniz?"* diye sorunca o da meşhur sözü olan *"Gölge etme başka ihsan istemem"* der. Bu durumu temsil eden karikatür, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi'nde aşağıdaki gibi yer alır:

(Yukarıdaki resim Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I, s. 15'te yer almaktadır.)

Namık Kemal'in, Menemenlizade Rıfat Bey'e yazdığı bir mektupta Diyojen'in yayına başlaması ile ilgili olarak şu sözleri kayıtlıdır: *"Teodor Kasap'la itham-ı kabih suretiyle oynanan hezeliyattan gayrı, göze ve fikre yarar nesnesi olmayan vatanda bir mizah gazetesi neşrine o gün karar verdik. Gittiğimiz Kâğıthane'nin o bahar sabahı harikulade güzelliği bize sadece şairane duygular değil, cümle duyguların tebessüme yol olacak taraflarını bulmak, ciddi olarak söylendiğinde kaza-bela tufanı olacak hakikatleri mizahi bir üslup ile şikâyetlerine şifa, yalnızlığına dost, sevgisine vefa görmediği için insanlardan kaçarak çareyi tek başına yaşamakta bulan eski Yunan filozofu Diyojen gibi dertlerimizle baş başa kalabilmek için çıkaracağımız mizahi gazetenin ismini Diyojen koyduk. Altına da onun ünlü deyişini ekledik: Gölge etme başka ihsan istemem!. Ama ne çare hep gölge ettiler. Öyle toz ayağa kaldırdık ki yıllar sonra Meclis-i Mebusan'da Matbuat Kanunu görüşülürken bazı mebuslar mizah gazetelerinin matbuat tarifi içine alınmasına karşı çıktılar. Neyse ki Molyer'den tercümeler yapan Ahmed Vefik Paşa ve Manok Efendi şefaat etti. Yoksa zavallı mizah gazeteleri matbuattan tard edilecekti. Yazıklar olsun ki, feryad sebebi durumları tebessüme sararak elemi hafifletmeye dahi müsaade edilmiyor"*[3]

Namık Kemal'in bu yazısında anlatıldığı gibi ciddi olarak söylendiğinde başlarına felaket getirebilecek düşünceleri mizah yoluyla söylemek için Diyojen'i çıkarmaya karar verirler. Bu sırada İbret gazetesinde Namık Kemal başyazarlık yapmaktadır. İbret'in yazıhanesinden çıkıp Diyojen'e giden Namık Kemal burada İbret yazarı ve vatan şairi kimliğinden çok farklı bir Namık

[3] http://www.karikaturculerdernegi.org/detay.asp?id=5996*(Erişim Tarihi: 20.06.2011)*

Kemal üslûbu kullanır. Diyojen'e gelen Namık Kemal geldiğini şu cümlelerle aktarır: *"İşte geldim (...) ben de âcizane İbret nazlısı gibi İstikbalimiz emindir, nidasıyla âhenk-i sûra peyrevlik etmeye geldim"*[4] Bu sırada İbret'te Namık Kemal'in sosyal tenkitleri ve teklifleri, belirli aralıklarla yayımlanmaktaydı. Bu yazılarda çocuk eğitimi, çevre kirliliği, görücü usulüyle evlilik, medeniyet, karı koca münasebetleri gibi konularda vatan şairinin tenkitleri ve çözüm önerileri sıralanmıştır.[5] Aynı tarihte Diyojen'de benzer tenkit ve tekliflerin yer aldığı görülmektedir. Aşağıda bu yazılar sırasıyla ele alınmıştır:

2. Diyojen'de Yer Alan Mizahî Yazılar ve Sosyal Eleştiriler:

Diyojen gazetesinde yer alan yazıları muhtevalarına göre sınıflandırdığımızda komik muhavereler, fıkralar, kadınlar, farklı milletlerin özellikleri, sorularla sosyal eleştiri ve İstanbul'da kolera salgını, tenkit ve teklifler şeklinde sınıflandırılabilir.

2.1. Komik Muhavereler:

Diyojen'de güldürü amaçlı komik muhavereler oldukça fazladır. Bunların bazılarında güldürürken düşündürme amacı varken bazılarında ise güldürerek tenkit etme gayesi vardır:

"Eczacı (Çırağını tekdir ederek): Ben seni hangi işe göndersem işte böyle yüzüne gözüne bulaştırırsın. Şimdiye kadar ettiklerin neyse lâkin bu sefer bıçak kemiğe dayandı.

Hebinka (Dükkândan içeri girer): Karımı sıtma tutuyor, bir ilaç ver.

Eczacı (Hiddetle) Reçetesiz ilaç olmaz, defol şuradan bakayım.

Hebinka: Parasıyla, bedava değil a.

Eczacı (Hebinka'ya iki tokat vurarak) Al sana ilaç, defol bakayım!

Hebinka'nın Hânesinde:

(Karısına bir tokat vurarak hatuncağızın birdenbire yediği tokattan korkmasıyla sıtması mündefi olur)

Hebinka: Nasıl iyi geldi mi?

Karısı: Eseri bile kalmadı. Güzel ilaç ama biraz acı.

Hebinka: Bana iki tane vermişti, lâkin ikincisine hacet kalmadı.

Ertesi Günü Yine Eczacı Dükkânında

Hebinka: Dünkü verdiğiniz ilacın parasını vermemiştim, kaç kuruştur?

Eczacı (latife zannıyla): Bir beşlik.

Hebinka (Yüz para çıkarıp): İşte birinin parası, ötekine lüzum kalmadığından geri getirdim.

(Eczacıya bir tokat vurup çıkar gider)"[6]

Diyojen'de yer alan bu muhaverede saf insanların davranışları mizah çeşnisi olarak kullanılmıştır. Gazetede Ermeni adı Hebinka'nın kullanılması da ülkedeki azınlıklarla ilgili

[4] Diyojen'in Avdeti, *Diyojen*, 124, 20 Temmuz 1288, S: 124

[5] Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Doğramacıoğlu, Hüseyin, Namık Kemal'in İbret Gazetesinde Sıraladığı Sosyal Tenkitler ve Çözüm Önerileri, *Turkish Studies*, Volume 6/1 Winter 2011, s. 975–986

[6] Eczacı Dükkânında, *Diyojen*, 16 Teşrin-i Sâni 1286, S: 3

olayların mizah malzemesi olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Gazetede her muhavere bu kadar uzun değildir. Bazı kısa muhaverelerde etkili anlatım vardır:

"Serserinin biri polis tarafından tutulup hâkim huzuruna çıkarılınca;

—Ayıp değil mi? On iki keredir buraya geliyorsun.

—Lâkin on iki kere çok mu ya? Siz her gün geliyorsunuz"[7]

Bu muhaverede polis ve hâkimler hicvedilerek mahkemeye düşenlerin kınanmaması öğüt verilir. Bir başka muhavere, bir gemide seyahat eden yolcu ile kaptan arasında geçer:

"(Bir Yelken Sefinesi Derûnunda)

— Rakid Hava —

Yolcu (Elinde bir kitapla kaptanın yanına gelir): Kaptan! Okumak yazmak bilir misin?

Kaptan: Hayır, nasılsa öğrenemedik.

Yolcu (Arkasına dönüp bir tarafa doğru çekilerek): Ne zahmetli hayat!

— Şiddetli Fırtına —

Kaptan: Yüzmek bilir misin?

Yolcu: Hayır, nasılsa öğrenemedik.

Kaptan (Arkasına dönüp bir tarafa doğru çekilerek): Ne zahmetli hayat!"[8]

Bu muhaverede insanlarla alay edilmemesi ve kimsenin küçümsenmemesi öğütlenmiştir. Bu muhaverelere bazen ülkeler konu olur. Gazetenin çıktığı dönemde dünyanın en güçlü ülkeleri arasında yer alan Fransa'nın askeri gücü talebe – hoca diyaloguna konu yapılmıştır; ancak bu muhaverede komik unsuru azdır:

"Mektepte

— Gel bakalım buraya, derslerini bellememiş gibi görünüyorsun.

— Sorun efendim, hepsinden iyi almazsam cezama razıyım.

— Öyleyse coğrafyadan sorayım bakayım. Prusya ile Fransa beyninde ne vardır?

— Muharebe var.

— Ben sana hudut soruyorum. Fransa'nın hududu nerelerdedir?

— Şimdilik hudut mudut yok, isterseniz cevabı muharebeden sonra vereyim.

— Anlaşıldı, haylazlıkla dersini bellemeyip böyle saçma söylemeyi ben sana öğretirim. Fransa'nın nüfusu ne kadardır, onu söyle bakayım.

— Fransa öyle bir devlettir ki zaman-ı harpte asakir-i müstahkeme dâhil olmaksızın yedi yüz elli bin asker çıkarabilir.

— Ahalisinin miktarını soruyorum sana, ne kadardır?

— Efendim, galebe-i muzafferiyet nüfusun miktarıyla değilmiş, değeri nispeten imiş"[9]

[7] Diğer, *Diyojen*, 23 Teşrin-i Sâni 1287, S: 73
[8] Bir Yelken Sefinesi Derûnunda, *Diyojen*, 2 Kanûn-ı Evvel 1286, S: 4
[9] Mektepte, *Diyojen*, 23 Kanûn-ı Sâni 1286, S: 5

Bu muhavere Prusya ile Fransa arasında olan muharebeler sırasında cephe havadislerini espri ile yorumlamak gayesiyle yazılmıştır.

2.2. Fıkralar:

Diyojen'de Namık Kemal'e ait olan fıkralar düzeyli ve ibret vericidir. Bu fıkralar, insanları güldürürken düşünmeye sevk etmektedir. Bazı fıkralarda ise sosyal eleştiri vardır:

"Amelenin biri binadan düşüp vefat edince kumpanya tarafından familyasına yüz kuruş maaş tahsis olunup birinci aylığını bir memur vasıtasıyla göndermişler. Kadın parayı görünce fevkalade mesrur olduğuna memur taaccüp edip sebebini sual ettikte merhuma vardım varalı işte bu evine getirdiği ilk paradır, demiş"[10]

Namık Kemal, burada para kazanıp ailesine bakmayan insanları tenkit eder. Yazar, benzer cümleleri bir yıl sonra İbret gazetesinde yayımladığı *Aile* adlı yazısında dile getirir.[11] Namık Kemal'in bazı fıkraları ise Ramazan ve oruç ile ilgilidir. Yazar, oruç tutmakta zorlanan sigara tiryakilerini komik unsuru olarak kullanır:

"Tiryakinin biri, hilâli görmeyince Ramazan-ı şerifte oruç tutmak caiz olmadığını haber almış. Hanesine gidip naçar, kanatlarını kemalle kapamış ve hilâli görmemek için gökyüzüne bakmayı dahi kendi kendine yasak etmiş. Bir gece evinden kalkıp önüne bakarak mahalle kahvesine giderken çukurun birinde birikmiş suda hilâlin aksini görünce aman ey mübarek, gözüme mi gireceksin? Anladım işte Ramazan olmuş, demiş"[12]

Namık Kemal, gazetenin Ramazan ayında neşrine denk gelmesi münasebetiyle Ramazan ile ilgili fıkralarına devam eder. Bir başka Ramazan fıkrası yine tiryaki üzerine kurgulanır:

"Tiryakinin biri kahve cezvesini mangala sürüp gıdası olan afyonu hazırlayarak eline almış. Gâh yüzüne bakıp neşeyâb oluyor ve gâh elinde yuvarlayıp eğleniyor. İşte bu hâl üzerine ezanı bekler iken ara sıra da hareminden ezanı sual etmekte ve bazen dalıp kendinden geçmekte iken sualini tekrar edince haremi dahi „Müezzini gördüm, minareye çıkıverdi" demesi üzerine yine „Hay Allah razı olsun" diyerek kahveyi cezveye salmış ve afyonu iki parmağının arasına sıkıştırmış hemen ezana müterakkit iken kulağının yanı başından bir sürü sinek vızlayıp gidince ne çare tiryaki sineğin vızıltısını ezan zannıyla „Aziz Allah!" diyerek afyonu yutmuş ve kahve fincanını eline alır almaz haremi içeriye girip Yahu ne yapıyorsun? Daha akşama yarım saat var, deyince zavallı tiryakinin aklı zıvanadan çıkıp Allah Allah, ne bileyim, varsın günahı sivrisineğin olsun, demiş"[13]

Namık Kemal'in naklettiği bir diğer ramazan fıkrası da oruç tutmama ile ilgilidir. Bu tür fıkralar isim verilmeden *adamın biri* gibi ifadelerle başlamaktadır:

"Zâtın biri hem sahur yer hem de oruç tutmaz imiş. Kapı yoldaşları ittifak edip demişler ki yahu ya sahuru yer isen oruç tut yahut oruç tutmaz isen sahur yeme. O zât dahi cevap olarak „Bir evvelin farzını terk ettiğim elvermiyor da bir de sünneti mi terk edeyim" demiş"[14]

Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da *oruç yeme mekânı* olarak şöhret kazanmış olan *Milel-i Sâire Meyhanesi* Namık Kemal'in fıkralarına konu olmuştur:

"İki hanım bir dükkânın önünde alışveriş etmekte iken bir miktar yüzlerini açmış olduklarını bir iki beyefendiler görüp harf-endâzlık etmek üzere yanaştıklarında derhal yüzlerini setredince beyefendilerin canları sıkılıp:

[10] Diğer, *Diyojen*, 23 Teşrin-i Sâni 1287, S: 73
[11] Ayrıntılı bilgi için bkz: "Aile", *İbret*, 19 Kasım 1288, S: 56
[12] Mütenevvie, *Diyojen*, 13 Teşrin-i Sâni 1287, S: 70
[13] Diğer, *Diyojen*, 13 Teşrin-i Sâni 1287, S: 70
[14] Başıksız, *Diyojen*, 13 Teşrin-i Sâni 1287, S: 70

— Hanımefendiler Hıristiyanlara yüz gösterip İslam'dan setrediyorlar demeleri üzerine hanımlar dahi cevaba tasaddi edip:

— Beyefendiler bizim bu hareketimiz aynı sizin evlerinizden çıkıp Beyoğlu'nda Milel-i Sâire Meyhanesi'nde oruç yemenize benzer, demişler"[15]

Namık Kemal, anlattığı fıkralarla nasihat vermektedir. Bunlardan iyiliği başkasına kakmamak gerektiği ile ilgili nasihat veren fıkrasında karşılıklı konuşmalarla mizah yapılır:

"Kasap Hüseyin Ağa'nın her nasılsa parmağı kırılır. Müşterilerinden komşusu Veli Ağa'nın elinden çıkıkçılık geldiği cihetle himmet edip Hüseyin Ağa'nın parmağını sardığından teşennüc olup da kat'ına hacet kalmaksızın ifâkât bulur. Şu muvaffakiyetten dolayı müftehir olan Veli Ağa her sabah hanesine et almak üzere Hüseyin Ağa'nın dükkânına gittiğinde şöyle bir muhavere olur:

— Nasıl Hüseyin Ağa parmağın iyidir a?

— Elhamdülillah eski hâlinden âlâ.

— Lâkin Allah yaptı, eğer ben tesadüf etmeye idim iş fena idi.

— Eksik olmayın efendim, doğrusu minnettarınızım.

Akşamları Mahalle Kahvehanesinde:

— Nasıl Hüseyin Ağa parmağın eski hâlinden iyi ya?

— Ona şüphe yok efendim, minnettarınızım

—Lâkin ben olmaya idim parmak elden gitti idi.

—Mahmut Ağa sen gördün müydü Hüseyin Ağa'nın parmağını? Hüseyin Ağa bir gel de Mahmut Ağa parmağını görsün… Nasıl hiç belli mi?

— Hayır, pek güzel olmuş.

Sokakta:

— Hay iyi tesadüf etti. Şimdi arkadaşım Ali Ağa ile senin sözün oluyordu. Şu parmağını göster.

— İşte efendim.

— Nasıl Ali Ağa, dediğim gibi değil mi?

— Vakıa öyle.

Hâsılı bu hâl beş on seneler devam eder. Biçare kasabın artık bıçak kemiğine dayanır. Bir gün yine Veli Ağa mutad olan sualini etmesi üzerine Hüseyin Ağa yerinden kalkıp parmağını satır ile dibinden kat"ettikten sonra Veli Ağa'ya:

— Bu kadar minnet ettiğin parmak iyi olmayaydı bu hâle gelecek değil miydi? İşte o hâle girdi. Artık sesini kes, diyerek parmağı gibi Veli Ağa ile ülfeti keser"[16]

Namık Kemal"in naklettiği bu fıkra ile Ömer Seyfettin"in *Diyet* adlı öyküsü hem konu hem de kahraman isimleri olarak örtüşmektedir. Ömer Seyfettin, Namık Kemal"den yıllar sonra bu fıkrayı

[15] Mütenevvie, *Diyojen*, 13 Teşrin-i Sâni 1287, S: 70
[16] Fıkra-i Mezhura, *Diyojen*, 2 Kânûn-ı Evvel 1286, S: 4

öyküleştirmiştir. Bu şekilde Namık Kemal, kendisinden çok sonra gelen kuşaklara muhteva bakımından kaynaklık etmiştir.

Diyojen'de yer alan Namık Kemal'in fıkraları tıpkı Moliere'in güldürürken düşündüren tiyatro eserleri gibi öğüt verici fıkralardır. Namık Kemal, tıpkı nesirlerinde olduğu gibi seviyeli bir üslûpla bu yazıları kaleme almıştır. Onun fıkralarında müstehcenlik veya seviyesizlik yoktur.

2.3. Kadınlar:

Namık Kemal kadınlar hakkında yazdığı yazılarında mizahî bir üslup kullanır. Bu yazılarında onlarla alay eden bir tavır takınır:

"Kadınlarda gülmek pek çok kere lüzum üzerinedir. Zaruri veya tabii değildir. Yani gülmek kendince lazımsa güler; yoksa gülecek bir şey olduğu için değil"[17]

Yazar, kadınların gülme sebepleri hakkında yorum yaparken onların bakışlarına da çatar:

"Kadın kısmının nazar-ı dikkate aldığı şeyi bilmek istersen baktığı cihetin hilafında ara, bulursun. Kadınların bakışı acemi avcının attığı tüfenk gibidir ki nişan aldığı şeye isabet etmez"[18]

Yazar, kadınların bakışlarını bu sözlerle eleştirir. Namık Kemal, kadınların sadece davranışlarını değil kıyafetlerini de eleştirir.

برقادین اوینك قپوسندن سوقاغه چیقارکن هوا ایو می فنامی
اکا باقیور کبی باشنی یوقاری طوغری قالدیررسه مطلقا
کوزلری کوزلدر ۰
اکر بالعکس سوقاغده جامور وارمی کبی اوکنه طوغری
یاقارسه کوزلری خلقك نظر دقتنی جلب ایدیجکندن بیهوده
اولدیغنه دلالت ایدر ۰

—

قادینلر عندنده قوقله ایله قوجه‌نك فرق یوق کبیدر ۰ برایله
چوجقلغده ودیکریله ده پیودکدن صکره اکلنور ۰

—

(Kadınlar Hakkında)

"Bir kadın evinin kapısından sokağa çıkarken hava iyi mi fena mı ona bakıyor gibi başını yukarı doğru kaldırırsa mutlaka gözleri güzeldir.

Eğer bilakis sokakta çamur var mı gibi önüne doğru bakarsa gözleri halkın nazar-ı dikkatini celp edeceğinde şüphesi olduğuna delalet eder.

Kadınlar indinde kukla ile kocanın farkı yok gibidir. Biriyle çocuklukta ve diğeriyle de büyüdükten sonra eğlenir.

[17] Mütalaat-ı Hikemiye, *Diyojen*, 28 Kânûn-ı Sâni 1286, S: 6
[18] Kıyafetnâme, *Diyojen*, 28 Kânûn-ı Sâni 1286, S: 6

(...)

Bir kadın ağlarsa saadet-i hâlince noksan gördüğü şeyin husulüyle inbisatı arzu ettiğindendir. Gülerse bahtiyardır. Bahtiyarsa kocası bedbahttır.

Kadınların çirkinlerinde açık meşreplikten ziyade güzellerinde iffet ve edep nadir ve nakıstır"[19]

Yazar, güzel kadınlarda iffet ve edep aramanın yanlışlığına işaret etmektedir. Namık Kemal, kadınlar üzerine konuşmaya teşbihler yaparak devam eder. Ona göre kadınlar tıpkı bir gölge gibidir:

"Kadın kısmını gölgeye teşbih etmişler; çünkü ardı sıra koştukça kaçar ve arkanı çevirip gidersen seni takip eder. Kuklayı kocaya teşbih etmişler; çünkü ikisi de oyuncak nevindendir"[20]

Kadınları gölgeye benzeten yazar erkekleri de bu gölgenin oyuncakları yapar. Erkekler kadın elinde oyuncaktırlar. Diyojen'de kadınlar ile ilgili ifadeler çiçek benzetmesiyle devam eder:

"Kadınları, çiçeklere benzetmişler; çünkü ikisi de çabuk solar. Atı, eşeğe teşbih etmişler; çünkü ikisi de yük taşır ve saman yer hayvanattandır"[21]

Kadınları çiçeğe benzeten yazar hemen ardından at ve eşek gibi hayvanlardan bahsetmektedir. Kadınlarla bu hayvanların bir arada art arda gelen cümleler şeklinde anılması dikkat çekmektedir. Namık Kemal'in kadınlara olumsuz bakışı soru cevap şeklinde kurgulanmış karşılıklı konuşmalarda verilir:

"— Bir esnaf erkeği en çok aldatan hangi kadındır?

— Kendisi en az aldanandır"[22]

Kadınlar en az aldanınca karşıdaki insanları aldatmış olurlar mantığının ileri sürüldüğü bu cümlelerde kadınların *aldatanlar* olarak tanımlandığını görürüz. Yazar, bayanların süslenmek için o devirde kullandıkları pirinç tozunu örnek göstererek onlarla alay eder:

"...ekseri kadınlar yüzlerine sürdükleri (pudra) nam, tevezzük istimalinden feragat eylediklerinden, pirinç tozu fiyatı hayliden hayli tenzil ettiği hasbel civâriye mucip teessüfümüz olmuştur"[23]

O dönemde bayanlar süslenmek için pirinç tozunu kullanmaktan vazgeçtiklerinde pirinç tozu fiyatının bir hayli düştüğünü ifade etmektedir.

Diyojen gazetesinde kadınlara yönelik yapılan mizahların hepsinde kadınlarla alay edilmektedir. Namık Kemal'in kadınlara karşı neden böyle bir üslûp kullandığı ise merak konusu olmaya devam etmektedir.

2.4. Farklı Milletlerin Özellikleri:

Bilindiği üzere Diyojen gazetesinin çıktığı 1870'li yıllarda Osmanlı Devleti üç kıtada hükümranlık sürmekteydi. Bu nedenle *otuz iki milleti* içinde barındıran bir devlet özelliği taşımaktaydı. Bu nedenle farklı milletlerin birbirinden farklı özellikleri Diyojen'de mizah konusu olmuştur. Bunun yanında Osmanlı dışındaki Alman, Fransız veya İngilizlerin belirgin özellikleri de mizahî bir yaklaşımla sıralanmıştır:

[19] Kadınlar, *Diyojen*, 4 şubat 1286, S: 7
[20] Teşbihat, *Diyojen*, 27 Nisan 1287, S: 16
[21] Agm. S: 16
[22] şeker Yetiştirme, *Diyojen*, 5 Haziran 1287, S: 24
[23] İhtarât-ı Ticariye, *Diyojen*, 10 Temmuz 1287, S: 34

"Bunların burunları ne kadar küçük olsa bizimkilerin mutlaka üç büyüklüğündedir. Eğer bir Ermeni'de öyle harikulade bir burun görülmezse kendisi harikuladedir.

Türklerde vakar ve sıklet, Rumlarda müfsedât, Fransızlarda gevezelik ve yalancılık, Almanlarda kibir ve gurur, İngilizlerde akıl ü âdâtın hilâfı ters şeyleri yapmak muktezâ-yı milliyet olduğu gibi onlarca da burun milliyetin âsâr-ı âlâyım-i farikasındandır.

Başka milletten bir adamda öyle fevkalade bir burun görecek olsam milliyetinde vicdanım müteredditkalır meğerki validesi beni temin ede"[24]

Yazar, Ermenileri diğer milletlerden ayırt etmek için burun büyüklüğüne bakmak gerektiğini ifade eder. Rumların ise *fesatçı* olduklarını söyler. Namık Kemal Ermenilere yolda karşılaşsanız bile selam vermeyiniz, der:

"Yolda rast geldiğiniz Ermeni Katoliklerinin nabzına bakıp ne cins adam olduğunu anlamadıkça "Bonjur Mösyö" diyerek yanına sokulmayınız. Sonra karışmam günahı boynunuza" [25]

Diyojen'de farklı milletlerin ayırt edici özellikleri mizahî yolla verilir. Yazar, Diyojen'in basıldığı matbaada rastladığı farklı milliyetlere mensup kişileri tasvir ederken onların paça yemelerini komik unsuru olarak kullanır:

"Bir gün nasılsa pek erken gitmiş idim. İçeriyi bir sarımsak kokusu bürümüş idi ki insan beş dakika tevakkuf etse mutlaka ya kuvve-i şâmeden veyahut vasıta-i istişmamdan mahrum olurdu. Çünkü adamın burnunu düşürecek raddede bir taaffün vardı. Meğer her biri bir memuriyete sahip ve Rum, Kürt, Bulgar, Ermeni'den ibaret olan matbaacılığı zindan gibi rutubet bir duruma toplanıp pişirdikleri paçayı yerler imiş. Biraz sonra matbaanın ileri takım memurları geldiler. Kapıda paçacı var dedik idi ya. Sabah kahvesi götürür gibi gelen zevata birer tabak kokusu üstünde paça zuhur eyledi. O zaman izân eyledim ki o gün matbaa halkının paça yemesi için bir yevm-i hususidir. Bir daha sabahleyin erken yemeye tövbe ettim. Çünkü ez kaza ertesi günde kuskus bayramına tesadüf edersem midemin fesada varacağı bedihi idi"[26]

Namık Kemal, Diyojen matbaasında çalışan azınlıkların belirli günlerde sarımsaklı paça yediklerini istihza ile karışık bir tarzda ifade etmektedir. Ayrıca Rum, Ermeni ve Kürtlerin daha çok matbaacılık mesleklerini tercih ettiklerini de anlatmaktadır.

2.5. Mizahî Sorular ve karikatürlerle Sosyal Tenkit:

Diyojen'de yer alan yazılarda çeşitli sorular sorularak ve karikatürler çizilerek sosyal tenkitler yapılmıştır. Bu sorular ve karikatür vasıtasıyla, mevcut yanlışların düzeltilmesi amaçlanmıştır.

Namık Kemal, çeşitli soruları arka arkaya sıralayarak sosyal tenkit yapar. Bu tenkitlerini sıralarken sorduğu sorulara bazen cevap beklemez. Onun bu tavrında çeşitli meselelere dikkat çekmek isteyen bir eleştirmenin tavrı görülür:

"— Oruç yemek ayıp da namaz kılmamak niçin değil?

— Kumar oynamak ayıp da avare oynamak niçin değil?

—Zamparalık ayıp da genç uşak kullanmak niçin değil?

[24] Burun, *Diyojen*, 18 şubat 1286, S: 9
[25] şuradan Buradan, *Diyojen*, 7 Nisan 1287, S: 15
[26] Paça ve Kuskus Pilavı, *Diyojen*, 20 şubat 1286, S: 10

— İstanbul gazetelerinde müskirat satmak ayıp da Tavuk Pazarı meyhanelerinde niçin değil?

— Mektep pazar günleri tatil de cumaları niçin değil?

— Erkeklerin laubali hareketleri ayıp da kadınların niçin değil?

— İstanbul gazetelerinin serbest lisan kullanmaları ayıp da Beyoğlu gazetelerinin niçin değil?"[27]

Namık Kemal, yukarıdaki sorularla sosyal hayatta insanların yaptıkları hatalara değinmekte ve hataların düzeltilmesini arzu etmektedir. Yazar, bazı sorularında ise mizahî bir üslûp kullanır. Bu mizahî soruların cevaplarını da hemen sorunun altında vererek komik unsuru oluşturur:

"— Bir şey yenileceği vakit ahbaba niçin önce yedirilir?

— Zehirli olup olmadığını anlamak için.

— Yemekte iptida riayet ettiği adam, başlamayınca niçin kendisi başlamaz?

— Yemeklerde ekşimiş varsa haber alıp midesi bozulmasın diye.

— Alafranga beyler niçin paltosunu uşağa vermeyip kolunda gezdirir?

— Alıp kaçmasınlar diye.

— Arabaya binerken niçin takaddüm olunmaz?

— Hayvanlar birdenbire ürkerse içinde bulunmamak için.

—Gazino garsonları niçin ağızla çağrılmayıp kupaya vurularak çağrılır?

— İcabet etmezse bardağını kırarım demeyi ima için.

— Yolda rast gelince niçin ahbabı geçsin diye beklenir?

— Arkamdan taş atmasın diye.

— Niçin kahve içinceye kadar başucunda uşak bekletilir?

— Fincanı cebine sokmasın diye"[28]

Namık Kemal'in bu sorularında insanları güldürerek düşündürme gayesi vardır. Yazar, İstanbul'da semt semt dolaşarak buralardaki kusurları sıralayarak sosyal tenkit yapar. Bu tenkitlerini yaparken ara sıra da sorular sorar:

"Geçende Kâğıthane'ye gitmiştim. Bu mevsimde Kâğıthane'ye niçin gidilir? Bilirsiniz havalar güzelleşti, çaylar büyüdü, ağaçlar yapraklandı, kapalı yerler artık can sıkıyor. Gönül böyle açık yerlere çıkıp da biraz geniş nefes almak istiyor. Benim de canım yok mu? Biraz da nebata benzemek için yeşillenmek istedim. Binaenaleyh Sadâbâd'a doğru hemen azimet oldum.

Sağlıkla gitmeye idim! O gelişin bildiğimiz mesire adeta külhan olup içinde gezen beyler, yani zamparalar ise Külkedisi'nden (veyahut tabii kadimce beylerden) imiş. Bu bir toz âbâd ki sad-âbâd namının tahatturu ,Ba'ż nâ-pâklik adı Tahir olur'' Mısra-i meşhurunu yâd ettiriyor.

(...)Yayalar henüz topraktan çıkıp da kırlarda gezmeye gelen ölmesin diye korkusundan şaşkın şaşkın etrafına bakınmaktan tozunu toprağını gidermek için silkinmeye vakit bulamamış köstebek o nazlı hanım efendiler ise tozdan hâsıl olan ebr-i kesif içinde gezer melek zannolunurdu.

[27] Bir Varaka, *Diyojen*, 23 Teşrin-i Sâni 1287, S: 74
[28] Üsküdar Vapurundan, *Diyojen*, 15 Haziran 1287, S: 28

Ağzımın içi toz ile karışık hararetten güneşte kalmış merkep hırkasına döndü. Burnum filamanın enfiyesini çeker gibi nefes aldıkça içeri gidip de kıllara yapışan tozdan alafranga kalem sildikleri fırçalı kalemdana benzedi. Yüzümüz gözümüz bir hale geldi ki herkes babasının ‚yüzün ağ olsun" duasına muhtaç idi.

(...) Âdem'den geldiğimizi, Hz. Âdemin topraktan halk olduğunu inkâr eden var ise Kâğıthane'ye gitsin. Cümlesi topraktan bir raddede, toprak içinde -ki adeta meyyit-i müteharrik gibi- akşamüstü hanesine avdet edipte yorgunluktan kinaye olarak ‚aman öldüm!" diyenler elbette sözlerinde sadıktır. Hele altmış yaşından yukarı hatun kişilere Kâğıthane avdetinde mezar kaçkını itilafı hâle pek muvafıktır. Hal böyle iken Kâğıthane deresi şarıl şarıl akıp gidiyor da iki tulumba ile imdada yetişmek hiçbir sahib-i hayrın hatırına gelmiyor! Meğerki bu emvât-ı müteharrike Cenâb-ı Hak rahmet eyleye! Vah Kâğıthane vah! Sen böyle olacak yer misin?"[29]

Namık Kemal, Kâğıthane'nin toz toprak içerisinde bırakıldığını ve buralara gelen insanların elbiselerinin tozla dolarak tanınmaz hâle geldiklerini ifade eder. Ayrıca buraya gelen bayanların tozdan bir ebr-i kesif (yoğun toz bulutu) içinde birer melek gibi gezdiklerini belirten Yazar, eleştirisini Kâğıthane'ye hitaben söylediği *„Sen böyle olacak yer misin?" sorusuyla bitirir.*

Diyojen'de yer alan bazı karikatürlerde yönetimin yaptığı yanlışlıklar eleştirilir. Bâb-ı Ali, güya ulaşım sorununu çözmek için kendince çözümler üretmiştir:

(Güya Pay-i Taht ile Havalisi Beyninde İntikâlâtı Kolaylaştırmak Pek Elzem imiş)[30]

Yukarıdaki karikatürde görüldüğü gibi toplu ulaşım arabasının geçtiği yolu halkı kırbaçlayarak açmaya çalışan görevliler hicvedilmiştir. Burada ulaşımı tekeline almış olan saray

[29] Sadâbâd, *Diyojen*, 6 Mayıs 1287, S: 18
[30] Karikatür, *Diyojen*, 14 Mayıs 1288, S: 121

yanlısı şirketin uygulamaları eleştirilmiştir. Hatta ismi verilmeyen bu şirket bazı sokaklarda yaya yürümeyi yasaklamış ve yürüyenleri sopalarla dövmüştür:

"...arabaya binmek mecburiyeti ise yayaların hareketi tatil ve zaten sokak demeye bile layık olmayan caddeyi, bütün kendi arabalarına hasr ve tazyik eder" [31]

Diyojen'de sosyal tenkitler yapılırken mizahî bir üslup tercih edilmiş; bu şekilde tepki almama hedeflenmiştir.

2.6. İstanbul'da Kolera Salgını, Tenkit ve Teklifler:

Namık Kemal, yazılarında temizliğe önem veren bir kişilik sergiler. Özellikle kolera gibi bulaşıcı hastalıkların hep pislikten kaynaklandığını düşünür. İstanbul'u semt semt dolaşan yazar gördüğü pislikleri alaycı ifadelerle tasvir eder:

"Hele Şehzadebaşı'nın çamur deryasından yakın isen geç bakalım ya. Aman önünde burnunu tıkamadan dur bakayım. Artık bunları görüp teessüf etmektense bari bir kıraathâneye girip dayanılması evlâdır dedik. Kıraathanenin birine girdik. Aman efendim, dünyada ne kadar ukala ne kadar müneccim ne kadar hekim var imiş. Herkesin elinde birer gazete, kimi mâzi, kimi müstakbel, kimi de ahvâl-i hazıradan bahsederler. Bazıları da kolera hakkında doktorların adem-i ittifakından söz açmış ve bir mübahese ederler. Zevk bu ya, ben de kulak verdim. Bazıları sert rakı içmeli demiş. Bazıları ispirto gibi meşrubat caizdir demiş. Kimi katran buğusu olmalı demiş. Kimi de çürük ham meyve yemeli demiş. Kimi de hiçbir şey yememeli demiş. Bazıları yağmur yağarsa kötüdür, bazıları da bilakis yağmalıdır diyorlarmış. Bazıları da sokaklara, yok yüzlerine katran sürmeli diyormuş. Artık birçok miş'lerden sonra analarımızdan gördüğümüz ve öteden beri hazinemiz olan ıhlamur ve kahve bize babadan miras"[32]

Yazar, kolera hakkında doktorların çeşitli gazetelerde yayımlanan görüşleriyle alay eder. Hiçbir gazetede aynı görüş yoktur. Her doktorun görüşü farklıdır. Bazıları da dedikodulardan hareketle reçeteler sunarlar. Avrupa'da kaldığı yıllarda şehirlerin temizliğini gören Namık Kemal, bu görüşlere katılmayarak sağlığın başı olarak temizliği gösterir. Avrupa'dan yeni döndüğü yıllarda Diyojen'de mizahî yazılar kaleme alan Namık Kemal, eş zamanlı olarak İbret gazetesinde de İstanbul sokaklarının temizlenmesi gerektiğini belirtir:

"Özellikle sağlıklı yaşam konusunda bilgiler veren yazar işe temizlikten başlar. Öncelikle sokaklarımızın düzenli olarak temizlenmesi gerekmektedir. Çevre kirliliğinin olduğu her yerde hastalıkların artacağını dile getirerek buraların temizlenmesi gerektiğinden bahseder. Yazar, bu tenkitlerini sıraladıktan sonra özellikle İstanbul'un bir hamlede Londra gibi olamayacağını, Rumeli'nin de birkaç küçük çabalama ile Paris'e benzeyemeyeceğini belirtir"[33]

Namık Kemal, yine İbret'te kolera'dan bahseder. O dönem tıp doktorları karpuz ve patlıcan yemeği kolera hastalığına yakalananlara zararlı olarak belirtmişlerdir. Namık Kemal tıp doktorlarının görüşlerinin halka aktarılması sosyal eğitimin şart olduğunu düşünür. Bu nedenle de koleradan korunmak için camilerde Cuma vaazlarıyla halkın eğitilmesi gerektiğini ifade eder:

"Hıfz-ı sıhhat esbabında kusur, halkımızın lazıma-i şanı gibidir. Cenab-ı Hak saklasın, kolera zamanında bile bayağı ukalamızdan addolunan zevatı karpuz ve patlıcan yemekten mene muktedir olmak kaleler fethetmekten müşkül görünür. Bu ise ecel meselesince halkın zihninde takarrür eden bir yanlış itikattan neşet etmedir. Vaiz efendiler cevami-i şerifede kıssa-hânlık

[31] Beyoğlu Sokaklarında Bir Seyahat, *Diyojen*, 20 Mart 1287, S: 14
[32] Alışmış Kudurmuşa Dayan Beterdir, *Diyojen*, 20 Teşrin-i Evvel 1287, S: 66
[33] Doğramacıoğlu Hüseyin, Namık Kemal'in İbret Gazetesinde Sıraladığı Sosyal Tenkitler ve Çözüm Önerileri, *Turkish Studies,* Volume 6/1, Winter 2011, s. 984

edeceklerine böyle dünya ve ahirete nafi ve hayat-ı millete kâfil olacak mesailden bahse himmet eyleseler efkâr-ı umumiyede mevcut olan bu yolda birçok su-i zehaplar pek çabuk mündefi olur"[34]

Namık Kemal, günümüzdeki televizyon ve radyo gibi kitle iletiGim araçlarının bulunmadığı yıllarda geniGkitlelerin ancak Cuma hutbeleriyle eğitebileceğini iddia eder. Diyojen"de koleraya karGıdevletin aldığı tedbirlerle de alay eden bir karikatür vardır. Burada koleradan korunmak için devletin tütsü verdiği ancak tütsüden yararlananların burunlarını kaybettikleri alaycı çizgilerle gösterilir:

(*Girenlere günlük tütsüsü, çıkanlar na-burun)*[35]

Karikatürde Bâb-ı Âli"ye girenlere ücretsiz kolera ilacı yani tütsü verileceği gösterilmektedir. Tütsü alarak dıGarı çıkanların tütsüyü koklayacak olan burunlarının *ez kaza* kesileceği ve burunsuz kalacakları ifade edilir. Bu Gekilde Bâb-ı Âli"nin kolera ile ilgili aldığı tedbirlerle alay edilir. Ancak bu karikatür kolera salgını ile ilgiliyken Mahmut Nedim PaGa Kabinesi"ni ima ediyor zannıyla Diyojen gazetesi iki ay kapatma cezası alır:

"Mahmut Nedim Paşa Kabinesi'ni eleştiren ve göreve yeni getirilen Mithat Paşa Kabinesi'ni öven karikatürü, hükümete dokunacak tezyif makalesi ve resmi sayması, gazetenin kapatılmasına gerekçe gösterilmiştir"[36]

Iki ay sonra 1 Temmuz 1872"de Diyojen tekrar açılır ve yazı hayatına devam eder.

[34] Nüfus, *İbret*, 25 Haziran 1872, S: 9
[35] Karikatür, *Diyojen*, 20 Mayıs 1288, S: 123
[36] Çakır, Hamza, Tarihimizin Ilk Mizah Dergisi Diyojen"in Kapatma Cezalarına Yine Mizahi Yoldan Gösterdiği Tepkiler, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2006, S:15, s. 168

2.7. Gazetecilik ve Gazeteler:

Namık Kemal yazılarında gazetecilik ve gazeteleri bir yandan överken diğer yandan yerer. Ülkede çıkan bazı gazetelerin devletten rüşvet alarak yazı hayatlarına devam ettiklerini ifade eder. Hatta sadece ülkedeki değil, yurtdışında çıkan gazeteler de parayla yanlı haberler yapmaktadırlar:

"Şu Atina gazeteleri olmasa idi acaba halimiz nereye müncer olurdu? Doğrusu ya eksik olmasınlar memleketimizde ne var ne yok ne olup bitiyor cümlesini bize ihbar ediyorlar. Biliyor musunuz ki gerek dâhili ve gerek hârici Devlet-i Aliye'nin borcu olan yüz otuz milyon liraya sarf olunmuştur.(İndepandanis Elinyin) nam Atina Gazetesi'ne müracaat ederseniz anlarsınız.

Ama bak siz Fransızca bilmezsiniz bari ben okudum. İşte size de malumat vereydim de anlayınız ki ne kadar derin bir şeydir. Güya bu paralar gerek İstanbul'da gerek memâlik-i mahrusada gazete muharrirlerine verilmiş ki Yunanistan'a iftira etsinler. İşte anladınız mı bir kimse komşusunun aleyhinde bulunur ise bak ne kadar borç altına giriyormuş. Komşusuna fenalık niyetinde bulunanın işte nihayet hâli budur"[37]

Namık Kemal kendi döneminde gazetecilere devlet tarafından yardım verilerek taraflı yayın yapmalarının sağlandığını belirtmekte ve gazetecilere verilen paralar nedeniyle Osmanlı'nın bir sürü borç altına girdiğini esprili olarak ifade etmektedir.

Diyojen'de yer alan gazetecilik ve gazeteler hakkındaki bir diğer yazıda Lâ-Türki gazetesinin her telden çalarak halka ramazanda perhiz yapmalarını önerdiği ifade edilmektedir:

"Lâ-Türki gazetesi kendince gidiyor, ayrıldıkça ayrılıyor. Bakınız herif hikmetten dem vurmaya başladı. Geçen birinde de ehl-i İslâm'a nasihat olarak ramazan münasebetiyle çok yememelerini tavsiye ederek perhize rağbet olunmasını tavsiye etmiş. İşte gördünüz mü millet? Gazeteci dediğin elbet her telden çalmalıdır"[38]

Diyojen'de yer alan gazetecilik ile ilgili başka bir yazıda yine Lâ-Türki gazetesiyle alay edilmektedir. Gazetenin mantıksız ve tutarsız düşünceleri olduğunu belirtildikten sonra kuyuya düşen bir çocuğu Lâ-Türki gazetesinin nasıl haber yaptığı alaylı ifadelerle anlatılmaktadır:

"Hele Lâ-Türki'ye ne buyurursunuz? Geçen gün Kuruçeşme'de çocuğun birisi kuyuya düşmüş ve iki saat sonra zaptiyeye haber verilerek gelen memur çocuğu mağruka kuyudan çıkarmış olduğunu beyan ettiği sırada zabtiye iki saat evvel gelmiş olaydı çocuğun hayyen çıkarılması me'mûl idi diyor"[39]

Lâ-Türki'de haber olarak verilen yazıda zaptiye iki saat evvel gelmiş olsaydı çocuğun hayyen (canlı olarak) çıkarılması me'mûl idi (umulurdu), denilmesi, komik unsuru olarak verilmektedir. Çünkü zaptiyeye haber verildikten sonra hemen gelmiş olan görevliler, iki saat öncesinden çocuğun kuyuya düşmüş olduğu kendilerine haber verilmeden bunu nereden bilsinler, şeklinde haber yorumlanmıştır.

Diyojen'de çoğunluğu Namık Kemal tarafından kaleme alınan bu yazılarda mizahî ifadelerle sosyal eleştiriler yapılmıştır.

Sonuç

1870'li yıllarda Namık Kemal, bir vatan şairi sıfatıyla ve ciddi bir kişilikle İbret'te şiirler ve yazılar kaleme alırken bir yandan da eşzamanlı olarak Diyojen'de istihza ile karışık, laubali bir tarzda yazılar kaleme almıştır. İki ayrı gazetede birbirine zıt gibi görünen iki ayrı kişilikte konuşan

[37] Rast Gele, *Diyojen*, 19 Teşrin-i Sâni 1287, S: 72
[38] Diğer, *Diyojen*, 9 Teşrin-i Sâni 1287, S: 69
[39] İstanbul Gazeteleri Dekâyık-şinaslığı Arttırdılar, *Diyojen*, 20 Teşrin-i Sâni 1287, S: 75

Namık Kemal'i daha yakından tanımak için Diyojen'deki yazılarının bilinmesi önem taşımaktadır. İki ayrı üslûp, madalyonun iki zıt yüzü gibi Namık Kemal'in şahsiyetini belirginleştiren bir yapı oluşturmuştur.

Namık Kemal, Diyojen gazetesinde kaleme aldığı mizahî yazılarında sosyal tenkitlerini içerisine komik unsuru katarak yapmaktadır. Bu yazılarından olan komik muhaverelerde doktor-eczacı, usta-çırak ilişkileri karşılıklı konuşmalarla aktarılır.

Namık Kemal'in naklettiği fıkralar oldukça düzeyli olup öğüt verici niteliktedir. Yapılan iyiliği başa kakmanın yanlışlığı, tiryakilerin ramazanda oruç tutmada zorlanmaları, doktorların reçete yazmaları gibi durumlar fıkralara konu olmuştur.

Diyojen'de Namık Kemal'in kadınlara bakışı ise olumsuzdur. Onlarla alay ederek yazılar kaleme alan Namık Kemal, kadınların davranışları, konuşmaları ve tavırlarıyla alay etmektedir.

Farklı milletlerin Diyojen'de espri konusu oldukları görülür. Türkler, Fransızlar ve Almanların; bununla birlikte Osmanlı tebası olup farklı milliyete sahip azınlıkların diğer milletlerden ayırıcı özellikleri ve İstanbul'da salgın hâlinde var olan kolera ile mücadele Diyojen'de mizah konusu olmuştur.

KAYNAKÇA

Aile, **İbret,** 19 Kasım 1288, S:56

Alışmış Kudurmuştan Beterdir, **Diyojen**, 20 Teşrin-i Evvel 1287, S:66

BANARLI Nihat Sami, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, cilt I,** MEB Yayınları İstanbul 2001, s.15-16

Başlıksız, **Diyojen,** 13 Teşrin-i Sâni 1287, S:70

Beyoğlu Sokaklarında Bir Seyahat, **Diyojen**, 20 Mart 1287, S:14

Bir Varaka, **Diyojen**, 23 Teşrin-i Sâni 1287, S:74

Bir Yelken Sefinesi Derûnunda, **Diyojen**, 2 Kanûn-ı Evvel 1286, S: 4

Burun, **Diyojen**, 18 Şubat 1286, S:9

ÇAKIR Hamza, Tarihimizin İlk Mizah Dergisi Diyojen'in Kapatma Cezalarına Yine Mizahi Yoldan Gösterdiği Tepkiler, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** yıl: 2006, S:15, s.168

Diğer, **Diyojen**, 23 Teşrin-i Sâni 1287, S:73

Diğer, **Diyojen**, Teşrin-i Sâni 1287, S:70, 13

Diyojen künyesi, **Diyojen**, 27 Nisan 1287, S:16

Diyojen'in Avdeti, **Diyojen**, 20 Temmuz 1288, S:124

DOĞRAMACIOĞLU Hüseyin, Namık Kemal'in İbret Gazetesinde Sıraladığı Sosyal Tenkitler ve Çözüm Önerileri, **Turkish Studies,** Volume 6/1 Winter 2011

Eczacı Dükkânında, **Diyojen**, 16 Teşrin-i Sâni 1286, S:3

Fıkra-i Meşhura, **Diyojen**, 2 Kânûn-ı Evvel 1286, S:4

http://www.karikaturculerdernegi.org/detay.asp?id=5996*(Erişim Tarihi: 20.06.2011)*

Ġhtarât-ı Ticariye, **Diyojen**, 10 Temmuz 1287 , S:34

Kadınlar, **Diyojen**, 4 ġubat 1286, S:7

Karikatür, **Diyojen**, 14 Mayıs 1288, S:121

Karikatür, **Diyojen**, 20 Mayıs 1288, S:123,

Kıyafetnâme, **Diyojen**, 28 Kânûn-ı Sâni 1286, S:6

Mektepte, **Diyojen**, 23 Kanûn-ı Sâni 1286, S:5

Mütalaat-ı Hikemiye, **Diyojen**, 28 Kânûn-ı Sâni 1286, S:6

Mütenevvie, **Diyojen**, 13 TeĢrîn-i Sâni 1287, S:70

Nüfus, **İbret**, S:9, 25 Haziran 1872

Paça ve Kuskus Pilavı, **Diyojen**, 20 ġubat 1286, S:10

Sadâbâd, **Diyojen**, 6 Mayıs 1287, S:18

ġeker YetiĢtirme, **Diyojen**, 5 Haziran 1287, S:24

ġuradan Buradan, **Diyojen,** 7 Nisan 1287, S:15

Tesbihat, **Diyojen**, 27 Nisan 1287, S:16

Üsküdar Vapurundan, **Diyojen**, 15 Haziran 1287, S: 28

Rast Gele, **Diyojen**, 19 TeĢrîn-i Sâni 1287, S:72

Diğer, **Diyojen**, 9 TeĢrîn-i Sâni 1287, S:69

Ġstanbul Gazeteleri Dekâyık-ġinaslığı Arttırdılar, **Diyojen**, 20 TeĢrîn-i Sâni 1287, S:75.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.953-968 , TURKEY

ÖĞRETİM ELEMANLARININ ÜNİVERSİTE DÜZEYİNDEKİ TEMEL İNGİLİZCE ÖĞRETİMİNDE KULLANILABİLECEK TAMAMLAYICI ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME YÖNTEMLERİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Ayşenur DÖNDER[*]
Şenel ELALDI[**]
Özlem Miraç ÖZKAYA[***]

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, öğretim elemanlarının üniversitelerde verilen temel İngilizce öğretiminde kullanılan ve kullanılabilecek tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme yöntemleri hakkındaki fikir ve görüşlerini belirlemek ve sonuçlar kapsamında olası öneriler sunmaktır. Bu araştırma nitel araştırma modellerinden durum çalışması olarak planlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu kolay ulaşılabilir örneklem yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Araştırmanın evreni, Fırat Üniversitesi, İnönü Üniversitesi ve Cumhuriyet Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulları'nda görev yapan İngilizce öğretimi alanında çalışmalar yürüten toplam 75 öğretim elemanından oluşmaktadır. Örneklem ise bu evrenden ulaşılabilen 53 öğretim elemanıdır. Araştırmada veriler, araştırmacılar tarafından geliştirilen Likert türü anket aracılığıyla elde edilmiştir. Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımlarına ilişkin görüşleri, bu teknikler üzerindeki bilgi ve kullanım seviyeleri ve bu sürece ilişkin genel görüşleri, cinsiyet değişkeni dikkate alınmaksızın, frekansları ile analiz edilerek yorumlanmıştır.

Araştırmanın sonunda çalışmaya katılan öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri konusunda bilgili olmalarına ve bu tekniklerin etkinliklerine inanmalarına karşın, sınıflarında çoğunlukla klasik olarak tanımlanabilecek kâğıt-kalem tekniğinden faydalandıkları ortaya konmuştur. Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanımına ilişkin sorunların başında kalabalık sınıflar ve kısıtlı zaman gösterilmiştir. Öğrenci isteksizliği, hizmet içi eğitim eksikliği, öğrencilerin bu tekniklere yabancı olmaları ise diğer sorunlardır.

Anahtar Kelimeler: İngilizce öğretimi, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme yöntemleri.

[*] ArĢ Gör., Fırat Ü. Eğitim Fak., Eğt. Bil. Böl. El-mek: aysenurdonder@hotmail.com
[**] Okt., Cumhuriyet Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu. El-mek: senelelaldi@yahoo.com
[***] Okt., Ġnönü Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu. El-mek: ozlem_mirac@hotmail.com

VIEWS OF LECTURERS ON COMPLEMENTARY METHODS OF MEASUREMENT AND EVALUATION THAT CAN BE USED IN BASIC ENGLISH TEACHING AT UNIVERSITY LEVEL

ABSTRACT

The purpose of this study is to determine the ideas and opinions of lecturers on complementary measurement and evaluation methods which are used or can be used in teaching of Basic English at universities and provide possible suggestions. The method of the study was designed as a qualitative case study research model. Participants were determined through easy reachable sampling. The study population included 75 lecturers carrying out researches in the field of English and working in Fırat University, İnönü University and Cumhuriyet University. The samples were 53 lecturer reached from this population. The data were applied through the Likert-type questionnaire which was developed by the researchers and received expert opinions. Opinions of the lecturers on the process of complementary measurement and evaluation; the knowledge levels of the lecturers about complementary measurement and evaluation methods and the use of them were analyzed together with the frequencies and interpreted without taking the gender variable into account.

The results of the study revealed that even though the lecturers who participated in the study are familiar with the complementary measurement and assessment methods, and additionally they believe in the importance and benefits of the complementary methods, paper-pencil method known as the classical method in measurement and evaluation is the most commonly used method. Crowded classes and limited time that can be argued as two main reasons the lecturers encounter during the process of complementary measurement and evaluation. Reluctance of students, lack of in-service training, students' unfamiliarity with the techniques of complementary measurement and evaluation take place as other reasons the lecturers face in applying complementary measurement and evaluation.

Keywords: English teaching, complementary methods of measurement and evaluation.

Giriş

İletişim, doğadaki tüm canlıların anlaşabilmek adına kurmuş oldukları bir sistemdir. Bu sistem farklı canlı topluluklarında, ses, hareket, mimik, jest ve dil aracılığıyla farklı şekillerde gerçekleşebilmektedir. İnsanlar arası, iletişim her ne kadar ses, hareket, mimik ve jestleri kullanmayı içeriyor olsa da, dil çok önemli bir yere sahiptir ve insanları diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilebilir. Dil, farklı kişiler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Lado'ya göre (1964: 7), dil, insanların kendilerini ifade etmelerini sağlayan ve sosyal iletişim için gerekli olan temel ihtiyaçlarındandır. Brown (2000: 5) ise dili, aynı toplumun bireylerinin iletişim kurabilmeleri için kullanılan rastgele seçilmiş ve gelenekselleştirilmiş sesli, yazılı veya hareketlerle anlatılan semboller olarak yorumlamıştır. Bu durumda, dil, insanlar tarafından kullanılan bir iletişim aracı olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, Lado'ya göre (1964: 41), bir dili bilmek o dilin karışık mekanizmasını çözebilmek anlamına gelmektedir. Bir dilde usta

sayılabilmek için gereken şey, o dili konuşmak, anlamak, okumak ve yazmak olarak nitelendirilebilir. Sonuçta, bu beceriler ne kadar iyi kullanılırsa, karşıdakine verilmek istenilen mesaj o kadar net ve başarılı bir şekilde ulaştırılabilir. Tüm bu bilgiler ışığında, dil, bir bölge, kültür, toplum ve benzeri toplulukların ortak anlam kapsamında, iletişim kurabilmek ve nihayetinde anlaşabilmek için kullandıkları; ortak zeminin paylaşılan anlamlarının toplamıdır. Her bölgenin, zeminin dili insanların birbirlerini anlamak adına ortaya çıktığından dolayı, bu bölge dışında kalanların kullandıkları ortak dil de hâliyle bir diğer bölgedekilere yabancı gelmektedir. Bu bağlamda, yabancı dil de bu ortak zeminin ortak paylaşımlarından, dilinden konuşmayanların kullandıkları dil olarak açıklanabilir.

Yabancı Dil ve Öğrenimi

Yabancı dil, insanların farklı insanlar ve toplumlar, dolayısıyla kültürler tanımasına yardımcı olan bir araç olarak görülebilir. Bu araç, insanların çeşitli dallarda o dile ait bilgilere ve sentezlere ulaşmasına ve de kendi kültürüne katkılar sağlamasına sebep olur (Çınar, 2007). Başka bir deyişle, yabancı dil bilmek, insanın ufkunun gelişip dünyayı farklı bir pencereden görebilmesini sağlar. Burada önemli olan nokta, bireylerin farklı kaynaklara ulaşıp, anlayıp, yorumlayabilmeleri ve de uygun olanları gerektiği gibi kullanabilmeleridir. Tüm bunların sonucunda, birey kendi ülke ve kültürüne de farklı bakış açıları ve dünya görüşleri sayesinde, fayda sağlayabilir.

Dilin öğrenimi sürecine bakılacak olunursa, ana dil ele alındığında, insanoğlu sürekli o dile maruz bırakıldığı; her yerde o dili duyup o dili gördüğü ve o dili konuştuğu için, ana dilinde yeterli duruma gelmesi daha kolay bir süreç olmaktadır. Diğer taraftan yabancı bir dili, o dilin hiç bir türlü kullanılmadığı bir yerde öğrenmeye kalkmak, tamamlaması zor bir süreçtir (Stern, 1973: 18; Kennedy, 1973: 69; Lado, 1964: 4). Kennedy (1972: 348) bu durumu, dili kullanmayla o dilin kullanışlılığı arasında bir bağ kurarak ve dili kullanamamaktan dolayı öğrencilerin bilgiyi garantileyemediklerinin üzerinde durarak açıklamıştır. Williams ve Burden (2007: 188) ise dilin öğrenildiği ortamın çok önemli olduğu, aynı zamanda da kültürel çevre ve durumun iyi anlaşılmasının diller arasındaki farklılıkların anlaşılmasında yardımcı olduğuna değinmiştir. Kısacası, dilin kültürü ile öğrenme ortamı arasında belli bir paralellik kurulması dilin öğrenilmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Kısacası, yabancı bir dil öğrenme sürecinde, hedef dilde yeterli olabilmek, dilin karmaşık yapısı nedeniyle zaten oldukça zor bir süreçken, bu sürecin, o dilin konuşulduğu ve her türlü kullanıldığı ortamın dışında gerçekleşmesi bu süreci daha da zorlaştıran bir etkendir.

Bu etkenlerin yanı sıra, bireyin hedef yabancı dili öğrenememesi veya nispeten zor öğrenmesinin altında farklı sebepler de olabilmektedir. Bunlar, öğrencilerin içinde bulundukları öğrenme ortamının, öğretmenlerin, kendi karakter ve yeteneklerinin ve de hedef dile karşı tutumlarının bir sonucu olabilir (Stern, 1973: 17; Kennedy, 1973: 77). Bu fikri destekler nitelikte, Tarone ve Yule (1989: 135) öğrenci tutumlarının, dil öğreniminde motive edici bir faktör olmasından dolayı önemli ve öğrenciyi başarıya taşıyacak etkiye sahip olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, hedef dilin kullanıldığı ortamın dışında öğrenilmeye-öğretilmeye çalışıldığı durumlarda, hedeflenen başarıyı sağlayabilmek adına bu faktörler göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlarla birlikte, ders programları, bireysel farklılıkları ve de dilin doğasını göz önünde bulunduracak, öğrencilere gerekli özgürlüğü vererek ve dili öğrenmede kendi kendilerine deneyim edinmelerini destekleyecek şekilde hazırlanmalıdır (Stern, 1973: 26). Üstelik, dil eğitiminin başarısının artması ve dili daha sağlıklı öğrenmek adına, radyo, film, fotoğraf, ses kaydı ve benzeri teknolojileri kullanarak öğrencileri dilin temel kullanımına maruz bırakmanın da faydaları büyüktür (Kennedy, 1973: 66). Benzer şekilde Lado da (1964, 57) dil eğitimi programlarında öğrenci, öğretmen, materyaller ve ortam/çevre öneminin üzerinde durmuştur. Sonuç olarak, dil öğretiminde başarıya

daha çok ulaşabilmek için, ders programının evreleri, öğretmenler, dersler/ders süreçleri, öğrenci tutumları ve de teknolojik materyaller uygun bir şekilde, öğretimi destekler nitelikte olmalıdır.

Günümüzün global dünyasında, yabancı dil bilmek önemli yer tutmaktadır (Çınar, 2007). Dünya çapında kabul gören ve de kullanılan yabancı dillerden en önde geleni de McArthur'un da (2003) belirtmiş olduğu üzere İngilizcedir. Dünyada önemli yer tutan ve de hayatın her yönünde kullanılan İngilizce, geniş kitleler tarafından kabul görmüş, üzerinde durulması gereken, önemli bir dildir. İngilizcenin yayılma süreci, İkinci Dünya Savaşı öncelerinde, İngiliz İmparatorluğu ve Amerikan sömürgecilerinin Asya ve Afrika'nın büyük bölümü üzerinde sömürge kurmalarıyla başlamış, ikinci dünya savaşı sonrasında da dünyanın sömürge altında olmayan ülkelerine de yayılmıştır (Doğançay-Aktuna, 1998: 23-24). Başka bir deyişle, İngilizce, İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası kullanılan bir dil olma yolunda ilerlemiştir. İngilizcenin uluslararası bir dil olarak yayılmasıyla birlikte, İngilizce dünyadaki birçok ülkenin eğitim sistemine yerleşmiştir (Doğançay-Aktuna, 1998: 26).

Türkiye'de İngilizcenin Yeri

Türkiye'de İngilizce ele alındığında, bu dil ilk olarak Osmanlı döneminde, ticaret ilişkilerinin yakınlaşmasıyla önem kazanmıştır (Demircan, 1988). Daha sonra, Bağçeci ve Yaşar'ın da (2007: 11) vurguladıkları üzere, Türkiye'de yabancı dil gereksinimi Atatürk'ün kültür ve anlayışının etkisiyle daha ileri ve bilinçli boyutlarda ortaya konmuştur. 1950'li yıllarda, Amerikan ekonomik ve askeri gücünün artmasının da etkisi ile Türkiye'de İngilizce eğitim veren okullar açılmaya başlanmıştır (Doğançay-Aktuna, 1998: 27). Fakat asıl olarak 1983 tarihinde yürürlüğe giren, eğitim ve öğretim kurumlarında okutulacak yabancı diller ve yabancı dille eğitimi düzenleyen 2923 sayılı Yabancı Dil Eğitim ve Öğretimi Kanunu ile (Çelebi, 2006: 290) Türkiye'de İngilizce daha da değer görmeye başlamıştır. Benzer şekilde Doğançay-Aktuna da (1998: 37) Türkiye'de İngilizce'nin 1980'lerden sonra hızla yaygınlaştığı konusuna değinmiştir. Günümüzde ise İngilizce ülkemizde önemli yer tutmakta ve de ilköğretim dördüncü sınıftan, kimi zaman daha da önceki sınıflardan ve hatta okul öncesinden başlamak üzere, eğitim programlarında haftada iki saat, dört saat ve hatta yabancı dil ağırlıklı ortaöğretim okullarında 10 saate kadar yer almaktadır.

Eğitim süreci bütünüyle ele alındığında, üniversite eğitimi, bireylere ilerideki hayatlarını planlama ve sürdürme sürecine adım atmada, dolayısıyla da gerekli eğitimi sağlamada önemli yer tutmaktadır. Bu bağlamda, insan hayatında önemli bir yer tutan bir kurum olarak, üniversitelerin kendi bünyelerinde verdikleri İngilizce eğitimi de bireyler için önem arz etmektedir ve de gelecek hayatlarını (dolayısıyla da iş hayatlarını) şekillendirmede etkili olmaktadır.

Günümüzde, Türkiye'deki üniversiteler göz önünde bulundurulduğunda, eğitim dili İngilizce olan on üç üniversite bulunmaktadır (Çınar, 2007). Bununla birlikte, eğitim dili Türkçe olan fakat bazı bölümlerinde İngilizce eğitim veren üniversiteler de bulunmaktadır. Üniversitelerde İngilizce kullanımına ilişkin bir başka durum da bölümlerdeki eğitimin belli bir oranda İngilizce olarak verilmesi ve/veya isteğe bağlı İngilizce derslerinin öğretim programlarında bulunmasıdır. Önözü, Tuyan ve Sürmeli'ye göre (2005) hazırlık okullarında uygulanan hazırlık programları; dil yeterliliği sağlayarak bölümlerdeki eğitimle başa çıkmak amacıyla kurulmuş, öğrencilerin bölümlerinde çalışmaya başlamadan önce aldıkları bir programdır.

Sonuç olarak, günümüzde, Türkiye'deki üniversitelerde İngilizce eğitimi, hazırlık programı ve/veya bölümler bazında öğretim programlarına dâhil edilmektedir. Dolayısıyla, bu öğretim sürecinden verim alabilmek ve de İngilizcenin bireylerin hayatında etkin bir rol oynayabilmesini sağlamak için üzerinde durulması gereken nokta, bu sürecin en doğru şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla gerekli olan en doğru adımların atılması; planlama, uygulama ve de ölçme değerlendirme süreçlerinin en etkin şekilde ele alınıp uygulanmasıdır. Atılması gereken bu adımlar

içerisinde her bir unsurun ayrı önemi olmakla birlikte, tüm süreci ve elde edilen uygulamaların sonucunu ortaya koyan, ne tür geliştirmeler yapılması gerektiği hakkında bilgi veren, genel sistemin ve olumsuz yönlerini gösteren; kısacası, üzerinde durulması ve de dikkate alınarak işlem yapılması gereken süreç ölçme ve değerlendirme sürecidir.

Ölçme ve Değerlendirme

Eğitim süreci içinde, ölçme ve değerlendirme aracılığıyla, öğretilmek istenen kazanımların ne kadarının gerçekleştiği; gerçekleştirilemeyen kazanımların neler olduğu, hangi konuların yeterince öğrenildiği, hangi konularda eksikliklerin bulunduğu ve bu eksikliklerin neler olduğu, yanlış öğrenmeler olup olmadığı tespit edilip kazanımlar yeniden gözden geçirilebilmektedir (Kemertaş, 2003). Gözden geçirme işlemi sonrasında, geliştirilmesi ve uygulanması kolay, kullanışlı ölçme değerlendirme süreçleri (Tekin, 1993: 77), öğrencilerin özelliklerine uygun hâle getirilip sonraki dersler de bu kapsamda planlanmalıdır. Bu süreç sonucunda da öğrencilerde tespit edilen yanlış öğrenmeler doğrultusunda öğrencilere doğru ve etkili geri bildirimler verilerek, vakit geçirmeden düzeltilmelidir. Böylece, öğretim metodundan, öğrenme ortamından, dersin içeriğinden ve diğer faktörlerden kaynaklanan, aynı zamanda öğrenmeleri olumsuz yönde etkileyen değişkenler tespit edilip daha etkin rehberlik yapılabilir. Çünkü ölçme ve değerlendirme eğitim sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır (Arda, 2005).

Öğretim programlarının tümünde genel amaç öğrenci başarısı ve gelişiminin sağlanmasıdır. Bu nedenle hedeflerin gerçekleşip gerçekleşmediği sürekli olarak ölçülmeli ve bir değer yargısına ulaşılmalıdır. Güvenilir bir araçla duyarlı ve tutarlı yapılan ölçme (Küçükahmet, 1999: 177) ve değerlendirme öğretim sürecine dâhil olan her bir unsuru göz önünde bulundurarak yürütülmesi gereken bir süreçtir. Bu süreç içerisinde, sınıfın fiziki yapısı, dersin zorluk derecesi ve öğretmenin anlatış şekillerinin de ölçme ve değerlendirmeye olan etkisi değerlendirilmeye alınmalıdır (Landrum ve Dillinger (2004: 5). Ölçme ve değerlendirme uygulamalarında ilk adım amaç ve kapsamın belirlenmesidir. İkinci aşama ise ölçülecek davranışın seçilmesidir. Üçüncü aşama, öğrencileri istenilen niteliklere sahip duruma gelip gelmediğini test etmedir (Altmışdört, 2010: 175); bir başka deyişle, istenilen niteliklerin tespiti işleminin ölçme sürecinin başlangıcında (Tan ve Erdoğan, 2004: 137) yapılıp istendik davranışların öğrenciler tarafından kazanılıp kazanılmadığının sürekli olarak test edilmesi, varsa eksikliklerinin belirlenerek bunların giderilmesine yönelik çalışmaların gerçekleştirilmesidir.

Ölçme ve değerlendirmede en yaygın olarak kullanılan araçlardan biri testlerdir. Eğitimciler arasında „test" denildiği zaman çoktan seçmeli, doğru-yanlış ya da eşleştirmeli sorulardan oluşan ve çok sayıda soru içeren ölçme araçları akla gelmektedir. Oysa test kavramı eğitim ve öğretimde ölçme amaçlı olarak kullanılan tüm ölçme araçlarının genel adıdır (Yılmaz, 2009: 156). Öğretmenler sınıf içinde yaptıkları ölçme ve değerlendirme işlemlerinde, öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyini belirleme, öğrenme öğretme sürecinin işleyişini izleme ve öğrenme amaçlarının ne ölçüde gerçekleştiğini belirleme amaçlarına uygun olarak testler uygulayabilirler (Köse, 2009: 125). Öğretmenler ölçme ve değerlendirme işlemini yaparken geleneksel tekniklerin yanı sıra günümüzde daha ön plana çıkan tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinden de faydalanırlar. Çepni'ye (2007) göre, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme kavramı, geleneksel değerlendirmelerde kullanılan ölçme araçlarının dışında kalan araçları tanımlamak için kullanılır. Bununla birlikte, bu terim, performans değerlendirme ve otantik değerlendirmenin ikisini de içeren bir çatı terimi gibi görülmektedir. Bu bağlamda, Elharrar'a (2006) göre performans değerlendirmeleri, öğrenci ürünleri baz alınarak tanımlanan açık bir görev ile ya da öğrencilerin bilgi ve deneyimlerini birlikte göstermeleri beklenen test teknikleridir. Otantik değerlendirme ise, gerekli bilgi ve becerilerin anlamlı uygulamalarını gösteren, öğrencilerin gerçek yaşantılara dayalı görevler icra ettikleri bir değerlendirme biçimidir. Bu değerlendirmede tamamlayıcı değerlendirme

bütün olarak ele alınır (Warman, 2002). Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri, Adanalı ve Doğanay (2010) tarafından; Tanılayıcı Dallanmış Ağaç, Yapılandırılmış Grid, Kelime İlişkilendirme Testi, Rubrikler (Dereceli Puanlama Anahtarı), Portfolyo (Ürün Dosyası), Proje, Performans Ödevleri, Görüşme Tekniği, Kavram Haritaları, Öğrenci Değerlendirmeleri (Öz Değerlendirme, Akran Değerlendirmesi, Grup Değerlendirmesi), Gözlem, Sözlü Sunum, Balık Kılçığı Tekniği, Sergiler, Gösteriler ve Yazılı Değerlendirmeler olarak ortaya konmuştur.

Yabancı Dil Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme

Dil öğretiminde ölçme, öğrencinin dil kapsamındaki ayırıcı niteliklerini belirleme süreci, test de bu amaçla düzenlenen ölçme aracıdır. Değerlendirme ise, test sonuçlarına ve belirli ölçütlere göre kararlara ulaşma sürecidir (Bacham, 1990: 18'den aktaran: Aydın, 2000). Yabancı dil öğretiminde ölçme ve değerlendirme yapılırken, okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinin tümünün esas alınması gerekmektedir. Bu durumda, her biri beceri için farklı testlerin veya ölçme araçlarının kullanılması gereklidir. Öğretmenler, geniş boyutlu dil ölçme amaçları için farklı testler ve sınama biçimleri (yeterlilik, başarı, bulgulayıcı ve/veya yerleştirme amaçlı sınama, doğrudan ve dolaylı sınama, ayrık nitelikli ve bütüncül sınama, ölçüm ve ölçüt temelli sınama, öznel ve nesnel sınama, iletişimsel sınama, vb. gibi) kullanabilir; fakat bunları seçerken öğrencilerin öğrenim gördükleri farklı bölümleri, dil düzeylerini ve öğrenme biçimlerini göz önünde bulundurmaları gerekir.

Bununla birlikte, okuma, yazma, dinleme, konuşma, kelime ve dil bilgisini test etmek için ayrık ve bütüncül biçimde sınav hazırlama teknikleri, betimlemeli çıkarımsal istatistik hesaplamaları ve sınav tasarımının altında yatan ilkeler (içerik, ölçütsel, kurgusal, görünüş geçerliliği, tutarlılık, standart ölçme hatası ve gerçek puan, kullanışlılık gibi) dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda, test kurgulama aşamalarında madde analizi ve test puanlarının yorumlanması, ölçütleştirilmiş testlerin değerlendirilmesi (TOEFL, IELTS ve Avrupa Dil Dosyası için akredite edilmiş dil sınavları) yapılmalı; öğretmen tarafından hazırlanan dil sınavları da öğrencilerinin öğrenme düzeyini ölçme amaçlı kullanılmalıdır (Yıldız, 2010). Altmışdört (2010:177) yaptığı bir çalışmada, dilde dört beceriyi ölçerken, ölçme ve değerlendirme açısından en zorlayıcı olarak konuşma becerisi testlerinin hazırlanması, uygulanması ve puanlandırılması olduğunu belirtmiştir.

Yabancı dil olarak İngilizcenin toplum ve dünyadaki yeri göz önünde bulundurulduğunda, en iyi şekilde öğretilmesi önem arz etmekle beraber, bu öğretim sürecinin en doğru ve etkili şekilde hedefine ulaşabilmesi için ders anlatım sürecinin olduğu kadar, ölçme ve değerlendirme sürecinin de önemli yer tuttuğu aşikârdır. Dolayısıyla da eğitim-öğretim ve de ölçme-değerlendirme süreçlerini belirleyen unsur kurumların hedefleridir. Hedefler belirli olduğu takdirde de genel sürecin özelliklerini ortaya koymada ölçme ve değerlendirme süreci devreye girer. Bu noktada, amaç, mümkün olduğunca güvenilir ölçmeyi sağlamaktır.

Sonuç olarak, "Test ettiğin öğrettiğindir" atasözünden yola çıkarak, değerlendirmeyi eğitim ve öğretim sürecinin bir parçası olarak görmek ve bu sürecin iyi işlemesi için sonucu iyi analiz etmek gerektiğini unutmamak gereklidir.

Çalışmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, öğretim elemanlarının üniversitelerde verilen temel İngilizce öğretiminde kullanılan ve kullanılabilecek tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri hakkındaki fikir ve görüşlerini belirlemek ve de elde edilen sonuçlar kapsamında olası öneriler sunmaktır.

Yöntem

Bu araştırma nitel araştırma modellerinden durum çalışması olarak planlanmıştır. Durum çalışması; bir sınıf, bir mahalle, bir örgüt gibi doğal çevre içinde gerçekleştirilen ve tümel bir yorumu hedefleyen nitel bir yöntemdir. Durum çalışması güncel bir konuyu kendi yaşam çerçevesi içinde ele alan, olgu ve içinde bulunduğu içerik arasında kesin bir çizginin olmadığı ve birden fazla kanıt ya da veri kaynağının var olduğu durumlarda kullanılan görgül bir araştırma yöntemidir (Yıldırım ve Şimşek, 2006: 201).

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu kolay ulaşılabilir örneklem yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Bu örnekleme yöntemi araştırmaya hız ve pratiklik kazandırır; çünkü bu yöntemde araştırmacı erişilmesi kolay olan bir durumu seçer (Yıldırım ve Şimşek, 2006: 113).

Araştırmanın evreni, Elazığ ilinde bulunan Fırat Üniversitesi, Malatya ilinde bulunan İnönü Üniversitesi ve Sivas ilinde bulunan Cumhuriyet Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okullarında görev yapan toplam 75 İngilizce öğretim elemanından oluşmaktadır. Örneklem ise bu evrenden ulaşılabilen 53 öğretim elemanıdır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veriler, araştırmacılar tarafından geliştirilen ve de üzerinde uzman görüşleri alınan Likert türü anket aracılığıyla toplanmıştır. Hazırlanan anket iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öğretim elemanlarına ilişkin kişisel bilgiler, ikinci bölümde ise tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin mevcut uygulama ve önerilen uygulama ile ilgili maddeler bulunmaktadır. Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımlarına ilişkin görüşleri, bu teknikler üzerindeki bilgi ve kullanım seviyeleri, bu sürece ilişkin genel görüşleri, cinsiyet değişkeni dikkate alınmaksızın, frekansları ile analiz edilerek yorumlanmıştır. Ayrıca öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme yöntemleri ile ilgili fikir ve önerileri ile tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme yöntemlerini kullanma sırasında karşılaştıkları sorunlara ilişkin görüşleri yazılı olarak alınmıştır. Öğretim elemanlarının her bir soruya verdikleri yanıtlar Word dosyasında alt alta yazılmıştır ve her bir soru için tema, kategori belirlenmiştir. Veriler betimsel analiz kullanılarak çözümlenmiştir. Betimsel analizde görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2006).

Bulgular

"Öğretim Elemanlarının Üniversite Düzeyindeki Temel İngilizce Öğretiminde Kullanılabilecek Tamamlayıcı Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine İlişkin Görüşleri" isimli çalışma sonucunda elde edilen veriler aşağıdaki şekilde değerlendirilmiştir:

Öğretim elemanlarının ders içinde en sık kullandıkları ilk üç ölçme tekniğini sırasıyla belirtmelerini talep eden açık uçlu soruya verilen cevaplar göz önünde bulundurulduğunda, genel anlamda, ders içerisinde en sık kullanılan ölçme ve değerlendirme teknikleri; yazılı sınavlar (14 katılımcı), quizler (12 katılımcı), soru-cevap tekniği (12 katılımcı), gözlem (11 katılımcı) ve kâğıt kalem sınavları (10 katılımcı) olarak belirlenmiştir (Tablo 1). Bunun yanında, katılımcı öğretim elemanlarının ders içerisinde kullandıkları ilk üç teknik olarak belirledikleri teknikler arasında en az kullanılanlar yalnızca 1'er katılımcı tarafından belirtilen; kontrol listeleri, direkt metot, öz değerlendirme, çeviri, webquest, rubrik ve audio-vismart teknikleri olarak belirlenmiştir. Kısacası, genel anlamda bakıldığında klasik bir teknik olarak bilinen ölçme ve değerlendirmede kâğıt-kalem yönteminin en sık kullanılan teknik olarak öne çıktığı görülmektedir.

Tablo 1: Öğretim elemanlarının ders içinde en sık kullandıkları ölçme teknikleri

Akran Değerlendirme	2	Doğru-yanlış sorular	2	Kontrol listeleri	1
Grup Çalışmaları	2	Çalışma Yaprakları	5	Direct-Method	1
Öz değerlendirme	1	Okuma-Anlama	3	Çeviri (Gram. Trans.)	1
Webquest	1	Quiz	12	Soru-cevap	12
Rubric	1	Drama	2	Yazma alıştırmaları	3
Mülakat/sözlü	9	Portfolio	3	Worksheets	9
Proje Ödevleri	6	Sunum	5	İnternet	2
Diğer öğretmenler	2	Audio-Vismart	1	Çoktan seçmeli test	6
Kalem-kağıt sınavı	10	Gözlem	11	Performans ödevi	7
Ders kitapları	3	Yazılı sınav	14	Kaynak kitaplar	2

Bununla birlikte, araştırmaya katılan öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin görüşleri Tablo 2'de incelenmiştir ve buna göre öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleriyle ilgili en yüksek yüzdeyle katıldıkları noktalar bu tekniklerin; öğrencilerin derse karşı ilgilerini ortaya çıkardığı (%79.2), öğrencilerin ders dışında da yabancı dil öğrenimine zaman ayırmak isteyip istemediklerini ortaya çıkardığı (%77.4), öğrencilerin derse karşı ihtiyaçlarını ortaya çıkardığı (%75.5), öğrencilerin yabancı dil eğitimini gerekli görüp görmediklerini ortaya çıkardığı (% 7.9), öğrencilerin öğrenme sorunlarının tespitinde yardımcı rol oynadığı (%66), öğrencilerin farklı açılardan değerlendirilmelerini sağladığı (%64.2), öğrencileri ayrı ayrı bireyler olarak ele aldığı (%62.3), öğrencileri değerlendirirken farklı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin bir arada kullanılmasına elverişli olduğu (%62.3), öğrencilerin eksiklerinin giderilmesini sağladığı (%60.4), öğrencilerin bilgi birikimlerini ve yaratıcı düşünmelerini ortaya çıkardığı (%58.5), öğrencilerin İngilizce'yi kavramalarını geliştirdiği (%56.6), ve öğrencilerin sorumluluklarının farkına varmalarını sağladığı (%52.8) noktalarıdır. Bunun yanında, katılımcıların tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleriyle ilgili en yüksek yüzdeyle katılmadıkları noktalar; tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin öğretmende kaygı ve stres yaratması (%45.3), öğrencide kaygı ve stres yaratması (%28.3), öğrencileri seçecekleri meslekle ilgili çok yönlü değerlendirme yapmalarını sağlaması (%26.4), İngilizce'yi sadece ders geçmek için öğrenmeye değil günlük hayatta da kullanmasına yardımcı olması (%24.5), öğrencilerin sosyal açıdan gelişmelerine yardımcı olması (%22.6) ve de ezbercilik mantığından uzak olmalarını sağlaması (%20.8) olarak belirlenmiştir. Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin öğretmende de kaygı ve stres yaratma durumuna ise katılımcı öğretim elemanlarının katılmadıkları belirlenmiştir. Sonuçta, bu bölüm genel anlamda ele alındığında, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin öğretim elemanları tarafından büyük ölçüde önemli ve faydalı görüldüğü sonucuna varılabilmektedir.

Öğretim elemanlarının ölçme değerlendirme teknikleri hakkındaki bilgi seviyelerine ve kullanım sıklıklarına ilişkin bulgulara bakıldığında ise (Tablo 3), %88.7'sinin kalem-kağıt sınavları, %86.8'inin çalışma yaprakları/worksheets, %83'ünün mülakat, %81.1'inin gözlem, %79.2'sinin seviye belirleme/ön değerlendirme testi, %79.2'sinin sunum, %77.4'ünün proje ödevleri, %73.6'sının performans ödevleri, %71.7'sinin grup çalışmaları, %69.8'inin gösteri, %67.9'unun drama, %66'sının poster, %58.5'inin öz değerlendirme, %58.5'inin akran

değerlendirme, %56.6'sının hikaye-anekdot kayıtları konularında bilgi sahibi oldukları belirlenmiştir. Lakin, bu tekniklerden çoğunlukla haberdar olmalarına karşın, öğretim elemanlarının bilgisi dâhilinde bulunan teknikler arasında, kullanım durumları göz önüne alındığında ortaya çıkan sonuç; kalem-kağıt sınavları hariç (katılımcıların %81.1 kullanmakta) diğer ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan öğretim elemanı yüzdelerinin %9.4 ile %62.3 arasında değişiyor olmasıdır.

Bunlara ek olarak, öğretim elemanlarının bilgi sahibi olma yüzdelerine göre bilgilerinin en sınırlı olduğu ölçme ve değerlendirme teknikleri; rubrik (%20.8), dereceli puanlama anahtarları (%37.7), kavram haritaları (%37.7), yapılandırılmış grid (%13.2) ve tanılayıcı dallanmış ağaç (%11.3) olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla da, bu tekniklerin kullanım durumları da çok düşük olarak belirlenmiştir.

Böylelikle, ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin öğretim elemanlarının bilgi seviyeleri ve de bu teknikleri kullanmalarına ilişkin durumları incelendiğinde, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri konusunda büyük ölçüde bilgi sahibi olmalarına karşın, bu teknikleri derslerinde kullanmadıkları sonucuna varılmıştır.

Tablo 2: Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin görüşleri

Ölçme ve Değerlendirme Süreci	**Katılıyorum**		**Kısmen Katılıyorum**		**Katılmıyorum**	
	F	**%**	**F**	**%**	**F**	**%**
39. Öğrencilerin yabancı dil eğitimini gerekli görüp görmediklerini ortaya çıkarır.	36	67.9	11	20.8	6	11.3
40. Öğrencilerin ders dışında da yabancı dil öğrenimine zaman ayırmak isteyip istemediklerini ortaya çıkarır.	41	77.4	9	17.0	3	5.7
41. Öğrencilerin İngilizceye olan ilgilerinin sebeplerini ortaya çıkarır.	32	60.4	15	28.3	6	11.3
42. Öğrencilerin derse karşı ilgilerini ortaya çıkarır.	42	79.2	8	15.1	3	5.7
43. Öğrencilerin derse karşı ihtiyaçlarını ortaya çıkarır.	40	75.5	10	18.9	3	5.7
44. Öğrencilerin bilgi birikimlerini ve yaratıcı düşünmelerini ortaya çıkarır.	31	58.5	22	41.5	----	----
45. Öğrencilerin üst düzey beceri kazanımlarını ortaya çıkarır.	25	47.2	22	41.5	6	11.3
46. Öğrencileri ayrı ayrı bireyler olarak ele alır.	33	62.3	15	28.3	5	9.4
47. Sınıfların kalabalık olmasını dikkate alır.	22	41.5	23	43.4	8	15.1
48. Öğrencilerin öğrenme sorunlarının tespitinde yardımcı rol oynar.	35	66.0	12	22.6	6	11.3
49. Öğrencilerin eksiklerinin giderilmesini sağlar.	32	60.4	17	32.1	4	7.5
50. Öğrencinin sınıf içi ve dışı performansına dayalı ölçme ve değerlendirme yapmaya elverişlidir.	26	49.1	23	43.4	4	7.5
51. Öğrencilerin motivasyonlarını arttırır.	25	47.2	24	45.3	4	7.5
52. Öğrencilerin İngilizcelerini geliştirmeye teşvik eder.	24	45.3	26	49.1	3	5.7
53.Öğrencileri değerlendirirken farklı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin birada kullanılmasına elverişlidir.	33	62.3	19	35.8	1	1.9
54. Okuma, yazma, konuşma ve anlama yeteneklerinin aynı anda ölçülmesini sağlar.	26	49.1	17	32.1	10	18.9

55. Öğrencilerin farklı açılardan değerlendirilmelerini sağlar.	34	64.2	13	24.5	6	11.3
56. Öğrencilerin sosyal açıdan gelişmelerine yardımcı olur.	21	39.6	20	37.7	12	22.6
57. Öğrencilerin sorumluluklarının farkına varmalarını sağlar.	28	52.8	19	35.8	6	11.3
58. Öğrencilerin İngilizceyi kavramalarını geliştirir.	30	56.6	21	39.6	2	3.8
59. Öğrencilerin öz güven duymalarına yardımcı olur.	23	43.4	22	41.5	8	15.1
60. Öğrencilerin bilmedikleri konularda araştırma yapmalarını sağlar, araştırmacılığa yöneltir.	25	47.2	23	43.4	5	9.4
61. Öğrencileri seçecekleri meslekle ilgili çok yönlü değerlendirme yapmalarını sağlar.	20	37.7	19	35.8	14	26.4
62. İngilizceyi sadece ders geçmek için öğrenmeye değil günlük hayatta da kullanması yardımcı olur.	16	30.2	24	45.3	13	24.5
63. Öğrencide kaygı ve stres yaratır.	15	28.3	23	43.4	15	28.3
64. Öğretmende de kaygı ve stres yaratır.	7	13.2	22	41.5	24	45.3
65. Ezbercilik mantığından uzak olmalarını sağlar.	21	39.6	21	39.6	11	20.8

Tablo 3: Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri hakkındaki bilgi seviyeleri ve kullanımları

Ölçme-Değerlendirme Teknikleri	**Ölçme-Değerlendirme Teknikleri Hakkında Bilgi Seviyesi**						**Ölçme-Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Durumu**					
	Biliyorum		**Kısmen Biliyorum**		**Bilmiyorum**		**Kullanıyorum**		**Kısmen Kullanıyorum**		**Kullanmıyorum**	
	F	**%**	**F**	**%**	**F**	**%**	**F**	**%**	**F**	**%**	**F**	**%**
14. Kalem-kâğıt sınavları	47	88.7	---	---	6	11.3	43	81.1	2	3.8	8	15.1
15. Poster	35	66.0	2	3.8	16	30.2	5	9.4	10	18.9	38	71.7
16. Rubrik (dereceli puanlama anahtarı)	11	20.8	8	15.1	34	64.2	2	3.8	8	15.1	43	81.1
17. Performans görevi	39	73.6	4	7.5	10	18.9	20	37.7	13	24.5	20	37.7
18. Proje ödevleri	41	77.4	4	7.5	8	15.1	20	37.7	8	15.1	25	47.2
19. Tutum ve ilgi testleri	26	49.1	15	28.3	12	22.6	6	11.3	10	18.9	37	69.8
20. Kontrol listeleri	24	45.3	15	28.3	14	26.4	8	15.1	10	18.9	35	66.0
21.Çalışma yaprakları/worksheets	46	86.8	1	1.9	6	11.3	29	54.7	10	18.9	14	26.4
22. Gözlem	43	81.1	3	5.7	7	13.2	33	62.3	9	17.0	11	20.8
23. Mülakat	44	83.0	2	3.8	7	13.2	18	34.0	12	22.6	23	43.4
24. Öz değerlendirme	31	58.5	7	13.2	15	28.3	12	22.6	12	22.6	29	54.7
25. Akran değerlendirme	31	58.5	9	17.0	13	24.5	9	17.0	13	24.5	31	58.5

26. Seviye belirleme/Ön değerlendirme testi	42	79.2	5	9.4	6	11.3	19	35.8	18	34.0	16	30.2
27. Portfolyo	28	52.8	8	15.1	17	32.1	13	24.5	7	13.2	33	62.3
28. Hikaye-anektod kayıtları	30	56.6	9	17.0	14	26.4	7	13.2	9	17.0	37	69.8
29. Grup çalışmaları	38	71.7	7	13.2	8	15.1	24	45.3	14	26.4	15	28.3
30. Sunum	42	79.2	3	5.7	8	15.1	23	43.4	11	20.8	19	35.8
31. Gösteri	37	69.8	7	13.2	9	17.0	11	20.8	8	15.1	34	64.2
32. Drama	36	67.9	4	7.5	13	24.5	9	17.0	11	20.8	33	62.3
33. Kavram haritaları	20	37.7	12	22.6	21	39.6	7	13.2	8	15.1	38	71.7
34. Zeka testleri: hangi öğrenme tekniğinin kullanıldığını görmek için	25	47.2	13	24.5	15	28.3	6	11.3	3	5.7	44	83.0
35. YapılandırılmışGrid	7	13.2	9	17.0	37	69.8	4	7.5	1	1.9	48	90.6
36. Tanılayıcı dallanmışAğaç	6	11.3	11	20.8	36	67.9	4	7.5	1	1.9	48	90.6

Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri ile ilgili fikir ve önerilerinin" alındığı toplam on öğretim elemanının görüşleri, değerlendirmeye alındığında ise (Tablo 4), katılımcıların beşinin tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanmanın yararlı ve etkili olacağının üzerinde durdukları görülmüştür. Bununla birlikte katılımcıların üçü; sınıftaki öğrenci sayılarının fazla olmamasının öneminin, biri; ölçme ve değerlendirme tekniklerinin öğrencilerin bireysel farklılıkları, ihtiyaçları ve ilgi alanları göz önünde bulundurularak seçilmesi gerektiğinin, böylece de ölçme ve değerlendirmede çeşitliliği sağlayarak öğrencilerin yabancı dildeki gelişimlerinin çok yönlü olmasının sağlanabileceğinin ve biri de ders saatlerinin kısa olmaması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Verilen cevaplar doğrultusunda ortaya çıkan sonuç, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin etki ve faydalarına inandıkları yönündedir.

Tablo 4: Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri ile ilgili fikir ve önerileri

	F
Sınıflar kalabalık olmamalı	3
Ders saatlerinin çok az olmamalı	1
Tamamlayıcı ölçme tekniklerini kullanmak yararlı ve etkili olabilir.	5
Ölçme ve değerlendirme tekniklerinin farklılık, ihtiyaç ve ilgi alanlarına göre seçilmesi	1

Son olarak, açık uçlu soru kapsamında sorulan „öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımı sırasında karşılaştıkları sorunlar" kapsamındaki soruyu toplam 16 altı katılımcı cevaplamıştır (Tablo 5). Katılımcı cevapları ele alındığında, bu sorunların en önemlisinin bu soruya cevap veren katılımcıların 10'unun ortak sorunu olan „sınıfların kalabalıklığı" durumunun olduğu ortaya konulmuştur. Bu sorunu, dört kişinin ileri sürdüğü ders saatlerinin yetersiz olması ve de üç kişinin ileri sürdüğü tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin zaman alması gibi sorunları içeren „zaman kısıtlılığının" izlediği görülmektedir. Bu sorunların yanı sıra, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımı sırasında karşılaştıkları sorunlar sırasıyla, „öğrenci isteksizliği," „tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri ile ilgili hizmet içi eğitim eksikliği," „genel öğrenci profilinin tamamlayıcı

ölçme ve değerlendirme tekniklerine yabancı olmaları ve bunların sıfırdan öğretilmesinin zaman alıcı olması" ve de „verilen ödevlerin öğrenciler tarafından özgün bir şekilde yapılmaması" problemleri izlemektedir.

Özetle, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanım sürecinde karşılaşılan problemler kapsamında, öğretim elemanlarının karşılaştıkları problemler arasında en önemli ikisi; sınıflardaki kalabalık ve de kısıtlı zaman olarak özetlenebilmektedir.

Tablo 5: Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımı sırasında karşılaştıkları sorunlar

	F	%
Sınıfların kalabalık olması	10	40
Ders saatlerinin yetersizliği	4	16
Öğrencilerin isteksizliği	3	12
Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri ile ilgili hizmet içi eksikliğinin olması	2	8
Tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin zaman alması	3	12
Verilen ödevlerin öğrencilerin özgün olarak yapmamaları	1	4
Öğrencilerin tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerine yabancı olmaları	2	8

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Elde edilen bulgular sonucunda, "Üniversite Düzeyindeki Temel İngilizce Öğretiminde Kullanılabilecek Tamamlayıcı Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri" isimli çalışma sonucunda çalışmaya katılan öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri konusunda büyük ölçüde bilgi sahibi oldukları ortaya konmuştur. Bununla birlikte, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin önemine, etki ve de faydalarına inandıkları da belirlenmiş ve bu sonuç, Öztürk'ün (2008: 148) "öğretmenler ölçme değerlendirme araçlarıyla ilgili olumlu tutuma sahiptir" bulgusuyla desteklenmektedir. Fakat, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri konusunda bilgili olmaları ve de bu tekniklerin etkinliklerine inanmalarına karşın, sınıflarında çoğunlukla klasik olarak tanımlanabilecek kâğıt-kalem tekniğinden faydalandıkları ortaya konmuştur. Bu sonuçlar, Parmaksız ve Yanpar'ın (2006: 167-168) tamamlayıcı değerlendirme yaklaşımlarının Sosyal Bilgiler öğretiminde kullanılabilirliğine ilişkin öğretmen görüşleri üzerine yaptıkları çalışmalarıyla da paralellik göstermektedir: Parmaksız ve Yanpar, öğretmenlerin değerlendirme yaklaşımlarından en fazla çoktan seçmeli test (her zaman ve sıklıkla yüzdeleri birleştirildiğinde %61,4 katılım); ile Klasik Sınav yaklaşımını %70,6 ortalama ile her zaman kullandıklarını ve portfolyo (%69,7) ile otantik değerlendirme yaklaşımlarını hiçbir zaman kullanmadıklarını ortaya koymuşlardır. Burada öne çıkan sonuç, öğretmenlerin geleneksel ölçme araçlarını kullanmadaki alışkanlıklarını atma konusunda direnç gösterdikleri yönündedir. Öğrencilerin edinmiş oldukları bilgi ve becerilerin değerlendirilmesinde geleneksel ölçme araçlarından olan klasik ve çoktan seçmeli test tekniklerini tercih etmektedirler. Bu tercihlerinin nedenini de, kullanmış oldukları bu araçların hazırlanması ve değerlendirilmesinin kolay olması olarak ortaya konulabilmektedir (Anıl ve Acar, 2008: 47). Bu sonuca paralel olarak Candur da (2007) öğretmenlerin Fen ve Teknoloji öğretiminde kullandıkları ölçme ve değerlendirme yöntemlerini incelediği çalışmasında klasik yazılı sınavların hazırlanması az zaman aldığı için öğretmenler tarafından sıklıkla tercih edildiğini ortaya çıkarmıştır.

Öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanımlarına ilişkin, karşılaştıkları sorunlar çerçevesinde yaşadıkları en büyük iki sorun kalabalık sınıflar ve kısıtlı zaman olarak belirlenmiş,bunları; öğrenci isteksizliği, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımlarına ilişkin hizmet içi eğitim eksikliği, öğrencilerin genelinin tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerine yabancı olmaları ve de bu kapsamda verilen ödevlerin öğrenciler tarafından özgün bir şekilde yapılmıyor olmaları takip etmiştir. Bu sonuç, Banoğlu'nun (2009),

> *"kalabalık sınıflarda eğitim yapan öğretmenler tamamlayıcı değerlendirme yöntemlerini bir külfet olarak algılamakta ve olumsuz tutum sergilemektedirler. Tamamlayıcı değerlendirme yöntemleri öğrenciyi yakından izlemeyi ve ona rehberlik yapmayı gerektirdiğinden kalabalık olmayan sınıflarda öğretmenler daha az efor sarf etmekte ve verimli olabilmektedirler"*

yorumuyla paralellik göstermektedir. Bu sonucun yanı sıra, bu çalışmada hizmet içi eğitim eksikliği sorunu sonlarda yer almasına rağmen, genel Çoruhlu, Er Nas ve Çepni'nin (2009: 134) yaptıkları çalışmada önemli bir sorun olarak ortaya çıkmış ve öğretmenlerin %87.5'lik bir kısmının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri ile ilgili bir kursa katılmak istedikleri belirlenmiştir.

Tüm bu bilgiler ışığında, öğretim elemanlarının tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme teknikleri kullanımları sırasında karşılaştıklarını savundukları problemler, öğretim elemanlarının bilgi sahibi olmalarına ve de faydalı olduklarına inanmalarına rağmen, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerini sınıflarında kullanmamalarını açıklayıcı sebepler olarak öne sürülebilir.

Sonuç olarak, tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme tekniklerinin öneminin büyük olduğu kabul edilmiş bir gerçek olmakla birlikte, çalışma kapsamına dâhil edilmiş olan üç farklı üniversitenin temel İngilizce eğitimi veren sınıflarında, kalabalık sınıflar ve kısıtlı ders zamanlamaları temelli sorunların da etkisiyle bu teknikler yerine çoğunlukla klasik tekniklerin kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

Öğretim elemanları tarafından öne sürülen mevcut sorunlar göz önünde bulundurulduğunda, bu sorunların, üniversitelerin hatta Yabancı Diller Yüksek Okullarının, kısmen kendi içlerinde çözüm bulabilecekleri problemler olduğu söylenebilir. Öncelikle olarak, sınıfların kalabalık olmaları durumu incelendiğinde, bu sorunun altında, büyük ölçüde İngilizce dersi verebilecek öğretim elemanlarının sayılarının yeterli olmaması yatmaktadır. Bu sorun, bölüme kadro açılarak yeni öğretim elemanlarının atanması veya kadro açılıncaya kadar, sözleşmeli öğretim elemanlarının atanması gibi öğretim elemanlarının sayısını arttırmaya yönelik çözümlerle veya öğretim elemanlarının ders yükünü attıracak bir çözüm yolu olabilecek; sınıflardaki öğrenci sayılarını azaltarak, sınıf sayısını arttırmaya ve dolayısıyla da öğretim elemanlarının girecekleri ders sayısını arttırarak çözülebilir. İkinci olarak, kısıtlı ders saatleri göz önünde bulundurulduğunda, aynı şekilde bu sorunun çözümü de İngilizce dersi veren öğretim elemanlarının sayısını arttırmaktan geçmektedir. Öncelikle soruna olası çözüm olarak öne sürülen, öğretim elemanlarının ders yükünü arttırmak ve aynı zamanda da ders saatlerin uzatmak bir arada daha büyük sıkıntı ve öğretim elemanlarında motivasyon eksikliği yaratabileceği için, bu durumun da en etkin çözümü sözleşmeli ve/veya kadrolu yeni öğretim elemanlarının atanmasıdır.

Çalışma sonucunda varılan sonuç kapsamında ortaya çıkan her iki sorunun da ortak çözümü İngilizce dersi veren öğretim elemanlarının sayısını artırmaktan geçmektedir. Bu durum, ders saatlerinin uzatılması konusunda fayda sağlayacağı gibi, sınıfların kalabalık olmasının da önüne geçer.

KAYNAKÇA

ADANALI Kamuran ve DOĞANAY Ahmet (2010). "Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Öğretiminin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Etkinlikleri Açısından Değerlendirilmesi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S:19 (1), s. 271- 292.

ALTMIŞDÖRT Gonca (2010). "Yabancı Dil Öğretiminde Nasıl Bir Ölçme-Değerlendirmeye Gerek Vardır", *Kuramsal Eğitimbilim*, S: 3 (2), s. 175- 200.

ANIL Duygu ve ACAR, Meltem (2008). "Sınıf Öğretmenlerinin Ölçme Değerlendirme Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlara İlişkin Görüşleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi,* S: 5 (2), s. 44 - 61.

ARDA Damla (2009). *İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin 2005 Öğretim Programı Ekseninde Ölçme ve Değerlendirme Alanındaki Yeterlilik ve Görüşlerinin İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstabul.

AYDIN Selami (2000). "İngilizce Öğretiminde Uygulanan Testlerle İlgili Sorunlar ve Çözümler", *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Dil Bilimi ve Dil Öğretimi Özel Sayısı*, S:4 (1), s. 182 -192.

BAĞÇECİBirsen ve YAĞAR Mehmet (2007). "Ortaöğretim Kurumlarında İngilizce Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşleri*", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 6(1), s. 9–16

BANOĞLU Canan (2009). "Bilişim Teknolojileri Öğretmenlerinin Alternatif Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", http://www.oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/78.pdf, 30 Ocak 2011 tarihli erişim.

BROWN H. Douglas (2000). *Principles of Language Learning and Teaching*, Fourth Edition. NY: Addison Wesley Longman, Inc.

CANDUR Fatih (2007). *Öğretmenlerin Fen ve Teknoloji Öğretimi, Kullanılan Ölçme-Değerlendirme Yöntemleri ve Bu Yöntemlerin Öğretim Sürecindeki Önemi Hakkındaki Düşüncelerinin Belirlenmesi,* Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Akara.

ÇELEBİMustafa DurmuŞ(2006). "Türkiye'de Anadili Eğitimi ve Yabancı Dil Öğretimi", *Sosyal Bilimler* Enstitüsü Dergisi, S: 2 (2), s. 285-307.

ÇELİK Duran (2000). *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme Nasıl Olmalı?,* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

ÇEPNİSalih (2007). "Performansların Değerlendirilmesi" (Ed. Salih Çepi ve Emin Karip), *Ölçme ve Değerlendirme,* Pegem A Yayınları, Ankara, s. 193.239.

ÇINAR İkram (2007). "Ulusal Dil, Ana Dili ve Eğitim Dili". *Eğitişim Dergisi, S:*15. http://www.egitisim.gen.tr/site/arsiv/49-15/258-ikram-ana-dili.html 2 Kasım,2010 tarihli erişim

DEMİRCAN Ömer (1988). *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil,* Remzi Kitapevi, İstanbul.

DEMİREL Özcan (2002). *Planlamadan Değerlendirmeye Öğretme Sanatı,* PegemA Yayıncılık, Ankara.

DOĞANÇAY-AKTUNA Seran (1998), "The Spread of English in Turkey and its Current Sociolinguistic Profile",*Journal of Multilingual and Multicultural Development,* S:19 (1), s. 23-39.

ELHARRAR Yaniv (2006). *Theacher Assessment Practıces and Perceptıons: The Use of Alternative Assessment within the Quebec Educatıonal Reform,* Universite du Quebec a Montreal, Doktor Tezi, Canada. AAT NR23574.

ÖNÖZÜ Jülide, TUYAN Seden ve ÇAKIR SÜRMELİ Emine (2007), " Overcoming Affective Barriers for Continuous Language Learning", *Asian EFL Journal,* S:19 (4), s.1-11. http://www.asian-efl-journal.com/Dec_2007_ji&st&cs.php 1 Kasım, 2011 tarihli erişim.

KARİP Emin (2009). *Ölçme ve Değerlendirme,* Pegem Akademi, Ankara.

KEMERTAş Ömer (2003). *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme,* Birsen Yayınevi, İstanbul.

KENNEDY Graeme (1972). "Preferred Ways of Putting Things with Implications for Language". (Ed. Jan Svartvik), *Trends in Linguistics: Teaching Studies and Monographs 65 – Directions in Corpus Linguistics,* Walter de Gruyter and Co., Berlin.

KENNEDY Graeme (1973). "Conditions for Language Learning". (Editors John W. Oller and Jack C. Richards), *In Focus on the Learner: Pragmatic Perspectives for the Language Teacher.* Newbury House Publishers, Inc., Massachussetts, USA.

KÖSE Erdoğan (2009). "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirmenin Planlanması" (Ed. Emin Karip), *Ölçme ve Değerlendirme,* Pegem Akademi, Ankara, s.123-152.

KÜÇÜKAHMET Leyla (1999). *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme,* Alkım Yayıncılık, Ankara.

LADO Robert (1964). *Language Teaching: A Scientific Approach,* McGraw-Hill, Inc., USA.

LANDRUM R. Eric & DILLINGER Ronna J. (2004), "The Relationship Between Student Performance and Lecturer Evaluations Revisited", *The Journal of Classroom Interaction,* S:39 (2), s. 5- 9

MCARTHUR, Tom (2003). *Oxford Guide to World English.* Oxford: OUP. http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/1467-971X.00204 14 Kasım 2011 tarihli erişim.

ÖZTÜRK KARAKOÇ Bahar (2008). *İlköğretim Altıncı Sınıf Türkçe Dersi Öğretim Program Okuma Alanının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi,* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana.

PARMAKSIZ Ramazan Şükrü ve YANPAR Tuğba (2006), "Alternatif Değerlendirme Yaklaşımlarının Sosyal Bilgiler Öğretiminde Kullanılabilirliği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S:16 (2), s.159-172.

STERN Hans Heinrich (1973). "Polinguistics and Second Language Teaching". (Editors: John W. Oller, Jr. and Jack C.Richards), *Focus on the Learner: Pragmatic Perspectives for the Language Teacher,* Newbury House Publishers, Inc., Massachussetts, USA.

ŞENEL ÇORUHLU Tülay, ER NAS Sibel ve ÇEPNİ Salih (2008), "Fen Teknoloji Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanmada Karşılaştıkları Problemler: Trabzon Örneği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, S: 6 (1), s. 122–141.

TAN Şeref ve ERDOĞAN Alaattin (2004). *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, PegemA Yayıncılık, Ankara.

TARONE Elaine ve YULE George (1989). *Focus on the Language Learner: Approaches to Identifying and Meeting the Needs of Second Language Learners,* Oxford University Press, New York.

TEKİN Halil (1993). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* Yargı Yayınları, Ankara.

WARMAN Jordan Efrem (2002). *Authentic Assessment: A Systematic Review of the Research,* Universitiy of the Toronto, Yüksek Lisans Tezi, Canada.

WILLIAMS Marion ve BURDEN Robert L. (2007). *Psychology for Language Teachers: A Social Constructivist Approach,* University Press,Cambridge, the UK.

YILDIRIM Ali ve ŞİMŞEK Hasan (2006) *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* Seçkin Yay., Ankara.

YILDIZ TEKNİK (2010). 0934182 "Yabancı Dil Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme", http://www.yde.yildiz.edu.tr/0934182.htm adresinden 2 Kasım 2010 tarihli erişim.

YILMAZ Ali (2009)."Ölçme Değerlendirmede Testler", (Ed. Emin Karip), *Ölçme ve Değerlendirme,* Pegem Akademi, Ankara, s.153- 232.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.969-994 , TURKEY

EKSİK BİR ELİF İLE MAHMUD HİKÂYESİ'NİN SES BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Özlem DEMİREL DÖNMEZ[*]

ÖZET

Bu makalenin konusunu, Malatya'nın Akçadağ ilçesinde tarafımızdan bulunmuş olan başı ve sonu eksik, taş basması bir Elif İle Mahmud Hikâyesi'nin ses özellikleri oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, müellifi, yazılış tarihi ve yeri belli olmayan, eksik bir metnin dil hususiyetlerinden yola çıkarak, eserin ait olduğu dönemin tespit edilmesi ve o dönemin dil özelliklerine katkı sağlanmasıdır. Makale, ses özellikleri ve metin olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Hikâye metninin ses özellikleri ele alınırken özellikle ünlü ve ünsüz uyumları ile ünlü ve ünsüz değişmeleri üzerinde durulmaktadır. Metinde kalınlık-incelik uyumunun kuvvetli, düzlük-yuvarlaklık uyumunun henüz tamamlanmamış olup gelişim evresinde olduğu görülmektedir. n/ñ, t/d ve e/i değişimleri metinde dikkati çeken hususiyetler arasında yer almaktadır.

Bu çalışmanın sonucunda, incelemiş olduğumuz Elif İle Mahmud Hikâyesi'nin 18. yüzyılın ses hususiyetlerini taşıdığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu tespitten yola çıkarak, metnin 18. yüzyıla ait olduğunu veya daha geç bir dönemde basılmış olsa da kaynağının 18. yüzyıla dayandığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Elif ile Mahmut, Ses Uyumları, Ses Değişmeleri.

AN INVESTIGATION ON THE PHONETIC FEATURES OF A MISSING ELIF AND MAHMUD STORY

ABSTRACT

What composes the subject of this article is phonetic features of an Elif and Mahmud story, the beginning and ending part missing, written on a stone found around the district of Akcadag. The aim of this study is to detect which period this work belongs to and to contribute to the linguistic properties of that period by considering the phonetic features of this missing text whose author and date of writing are not known. This article is composed of two parts as phonetic features and the text itself. While handling the story especially consonant and vowel harmony and consonant and vowel mutation are focused on. It is seen in the text that back and front vowel harmony is strong and round and unrounded vowel harmony has not been completed yet, but it is in the phase of progress. n/ñ, t/d and e/i changes in the text are among the features that draw attention.

As a result of this study, we have found out that Elif and Mahmud story which we have investigated contains the linguistic features of 18th century. Considering this finding, we can say that this text belongs to 18th century and although it was printed at a later period this work can be said to be dating back to 18th century.

Keywords: Elif and Mahmud, Sound harmonies, Phonetic changes

[*] Yrd. Doç. Dr., İnönü Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozlem.demirel@inonu.edu.tr

Giriş

Çalışmamızın asıl konusunu ses bilgisi incelemesi oluşturmakla birlikte verilerimize kaynaklık eden malzeme bir halk hikâyesi metni olduğundan kısaca halk hikâyelerinden bahsetmek ve konunun ayrıntılarını uzmanlarına bırakmak yerinde olacaktır. Halk hikâyeleri, nazım-nesir karışımı diğer halk anlatmalarına göre daha uzun, meddah, âşık veya hikâyeci gibi özel anlatıcıları olan göçebe dönemden yerleşik hayata geçişle birlikte oluşan metinlerdir (Alptekin, 2011: 68).

Halk hikâyeleri konularına, şekillerine, kahramanlarına, kaynaklarına göre farklı şekillerde sınıflandırılmakatadır. Bu tasniflere göre Elif ile Mahmut Hikâyesi, kahramanları muhayyel ve çeşitli kesimlerden seçilmiş olan, musannifi belli olmayan, nesir ve nazım birlikte oluşturulan aşk ve kahramanlık hikâyeleri içerinde değerlendirilebilir (Alptekin: 1997, 41-57).

Kaynağı sözlü ürünler olan halk hikâyeleri sözlü ve yazılı kaynaklara göre şekil ve uslûp bakımından bazı farklılıklar gösterir. Sözlü kaynaklarda anlatılanlar daha uzun ve konuşma üslûbundadır. Yazıya geçirilen hikâyeler ise düzeltilmiş, yazan veya yayımlayan tarafından kısaltılmıştır (Türkmen, 1998: 489). Bu nedenle hikâyelerin dil ve üslup bakımından orjinalliğini kısmen yitirdiği düşünülebilir. Buna rağmen bu hikâyelerin sözlü ürünlerin yazıya geçirilmiş şekli oldukları göz önünde bulundurulursa, hem yazılmış oldukları dönemin hem de teşekkül edildikleri yerin ve zamanın ses özelliklerinin tespitinde başvurulabilecek önemli kaynaklar arasında yer alacakları düşünülebilir.

Halk hikâyesi metinlerinin yazıya geçiriliş tarihleri eldeki bilgilere göre çok da eskiye dayanmamaktadır. Bu metinler, ilki 1847 sonuncusu 1925 yılında olmak üzere, derlenerek taş baskısı usulüyle yayımlanmaya başlanmıştır (Ertürk, 2007: 12). Elif ile Mahmut Hikâyesi hem metni basılmış hem de Doğu Anadoluda söylenmekte olup henüz derlenmemiş halk hikâyeleri arasında yer almaktadır. Metnin basım tarihi 1936 olarak geçmektedir (Boratav, 2011: 7,12). Bu bilgilere dayanarak elimizdeki taş basması metnin 19. yüzyıldan önce yazılmış olabileceğini söylemek güçleşmektedir. Eserin dil özellikleri ise 19. yüzyıldan daha eski bir tarihe işaret etmektedir. Konuyu netleştirebilmek için eserin ses özelliklerinin dikkatli bir tetkikine ihtiyaç duyulmaktadır. Ne yazık ki Türkçenin imla sistemini tam olarak yansıtmayan Arap harfli metinlerden yola çıkarak Türkçenin ses bilgisi özelliklerini tespit etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte incelenecek olan eserin hangi yüzyıla ait olduğunun bilinmesi o dönemde yazılmış olan başka eserlerle mukayese imkânı verdiğinden son derece önemlidir. Bizim çalışmamızın konusunu oluşturan metnin tam olarak hangi yüzyılda yazıldığının bilinmemesi işimizi oldukça zorlaştırmaktadır. Eserin ses özelliklerinden yola çıkarak metnimizin 18. yüzyıla ait olduğunu söyleyebiliriz. Ancak 18. yüzyılın dil özellikleri üzerine yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olması kesin bir şey söylememizi engellemektedir. 18. yüzyılda, düzlük-yuvarlaklık uyumu sürecinin tamamlanmış olması, Eski Anadolu Türkçesindeki kelime başı "i" fonemlerinin "e"ye dönüşmesi, bazı eklerde görülen ancak henüz tamamlanmamış olan ñ/n değişmesi (Develi: 2001, 54) bu düşüncemizi desteklemekle birlikte kesin bir tarih vermemiz için yeterli değildir.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızın konusunu oluşturan eser, Malatya'nın Akçadağ ilçesine bağlı Pınarlıgeçit Köyü'ndeki Şeyh Yusuf türbesinde tarafımızdan bulunmuştur. Bulduğumuz metin, harekeli, taş basması, oldukça yıpranmış yer yer yırtılmış, başı ve sonu eksik bir eserin 21 ile 42. sayfaları arasında kalan 20 sayfalık bölümüdür. Eserin konusundan, elimizdeki metnin Elif ile Mahmut hikâyesine ait bir parça olduğu, Yaralı Mahmut Hikâyesi'yle gerek şahıs kadrosu gerekse konu bakımından farklı olduğu anlaşılmaktadır.[*] EMH'nin hangi bölümlerinin eksik olduğunun tespiti

[*] bkz. Ensar Aslan (1990): Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme, Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Diyarbakır, s.17-29.

ve metnin şekil özelliklerinin netlik kazanması açısından, hikâye metninde anlatılanlara kısaca yer vermekte fayda görmekteyiz. Elimizdeki eksik metinde giriş kısmı -Mahmud'un Elif'e nasıl aşık olduğu, onu aramaya nasıl çıktığı bölümler- olmayıp metin, Mahmud-Zülfiperîşân mücadelesiyle başlar. Eserde Zülfiperîşân'dan Arap nikabdar bir kız olarak bahsedilir. Mahmud'un onu yenmesi üzerine Zülfiperîşân yüzünü açar ve Mahmud'dan kendisiyle evlenmesini ister ancak Mahmud kendisinin Elif'i sevdiğini ve onu aramak için yollara düştüğünü söyleyerek oradan ayrılır. Bir müddet sonra Mahmud Timuratdı ile karşılaşır, karşılıklı saz çalıp türkü söylerler metinde bu kısımda manzum parçalar yer almaktadır. Timuratdı'yla olan mücadelede Mahmud galip gelir ve Timuratdı kapalı olan yüzünü açar böylece çok güzel bir kız olduğu ortaya çıkar. Mahmud geri döneceğine söz vererek oradan da ayrılır. Daha sonra Mahmud'la Elif karşılaşırlar ve bir süre Elif'in sarayında kalırlar. Elif'in saçını görüp ona aşık olan Ejderhan şahı aracılığıyla bir koca karı gelerek Mahmud'un sırrını öğrenir ve Elif'i kaçırır. Remmal ve dalgıç tarfından kurtarılan Mahmud Elif'i kurtarır. Ancak yolda dinlenirken haramiler tarafından tutsak edilirler, harami başı bir rüya görür ve bu rüya üzerine onları serbest bırakır. Geldikleri yollardan Zülfiperişan ve Timuratdı'yı da alarak tekrar dönmeye başlarlar. Nihayet Mahmud ve arkadaşları Buhara'ya ulaşırlar. Mahmud Elif'e babasının elini öptürmek ister, Padişah Elif'i görünce ona aşık olur ve onu Mahmud'un elinden almanın yollarını aramaya başlar. Bu niyetini vezire açar, vezir onu vazgeçirmeye çalışsa da başarılı olamaz. Bunun üzerine Padişaha Mahmud'la bir santranç müsabakasına girmesini önerir. Metnimiz burada sona ermektedir.

Söz konusu hikâye, Mahmud'un Elif'i bulmak için çıktığı yolculukta karşılaştığı zorluklar ve verdiği mücadele, yer ve şahıs isimleri bakımından derlenen hikâyelerle benzerlik göstermektedir. Ancak kimi derlemelerde hikâyenin sonunda Elif ile Mahmud, Mahmud'un babası olan Padişahın sarayına ulaştıktan sonra birbirlerine kavuşurlar (Binyazar: 2007). Kimilerinde ise bizim hikâyemizde de olduğu gibi Mahmud'un babası Elif'e aşık olur ve Mahmud'u öldürmeye çalışır (Alptekin: 1997, 212). Ancak görüldüğü gibi çalışmamıza konu olan Elif İle Mahmut Hikâyesi'nin sonuç bölümü de eksiktir. Konunun gidişatına bakılarak Mahmud'un babasını alt etmeyi başararak Elif'e kavuşacağı fikri hasıl olmaktadır.

Diğer halk hikâyelerinin birçoğunda olduğu gibi Elif ile Mahmud Hikâyesi de nazım-nesir karışıktır. Metinde geçen manzum bölümler çoğunlukla sazla ve karşılıklı söylenen kıtalar şeklindedir. Hikâyede 7 tane manzum parçanın yer aldığı görülmektedir. Bu parçaların kimi dörtlükler şeklinde kimi de daha uzun olup, bazı yerlerde hece vezni doğru bir şekilde kullanılırken bazı yerlerde ölçü ve duraklar bozulmaktadır. Halk hikâyelerinde manzum bölümler, ekseriyetle 11 heceli, bazen 8 heceli, 3 kıtadan 8-10 kıtaya kadar değişen uzunlukta olmaktadır (Boratav, 2011: 35). Metinde geçen manzum bölümlerin büyük bir kısmı 11'li hece ölçüsüyle 6+5 duraklı olarak yazılmıştır. Metinde geçen manzum bölümlerin ölçüleri şu şekildedir: 1. (11-12-13-11), (5+5-5+4-5+5-5+5), (10-12-13-12), (6+5-6+5-6+5-5+5), (6+5-13-6+5-14), (6+5-6+5-6+5-6+5); 2. (6+5-6+5-6+5-6+4-6+5-6+5), (6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5); 3. (5+5-6+5-6+5-6+5), (…-6+5-…-6+5), (6+5-6+5-6+5-6+5), (6+6-6+3-6+5-6+5)-(6+5-6+5-6+5-5+5), (6+4-13-7+4-12), (6+5-6+5-6+4-6+5), (6+5-11-12-6+5); 4. (6+5-6+5-6+5-6+5), (6+5-6+5-6+5-…), (6+5-6+5-5+5-6+5), (13-6+5-6+5-6+5), (6+5-10-6+5-6+5), (12-6+5-6+5-11); 5. (5+6-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-6+5-9-6+5);6. (6+5-6+5-6+5-6+5-4+4+3-5+6-6+5-6+5-6+5-6+5-5+5-6+5-6+5-6+5-6+6-6+5); 7. (6+5-6+5-6+5-6+5), (6+4-6+5-4+4+3-6+5), (4+4+3-4+4+3-…-6+5), (6+5-4+4+4-6+5-6+5), (6+4-6+5-6+5-6+5), (6+5-6+5-6+5-6+5).

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, yazılış tarihi, yeri ve müellifi bilinmeyen, başı ve sonu eksik bir metnin dil özelliklerinden yola çıkarak söz konusu eserin ait olduğu yüzyılı tespit edebilmek ve o dönemin dil özellikleriyle ilgili bilinenlere az da olsa katkıda bulunabilmektir. Bir esere dil özellikleri açısından bakarken o eserin ait olduğu dönemi en iyi yansıtan unsurlardan biri de metnin fonetik özellikleridir. Bu hususta ünlü ve ünsüz uyumları belirleyici rol oynamaktadır. Ancak Arap harfli metinlerde özellikle kalınlık-incelik uyumunu belirlemek oldukça güçtür. Belli yazılış özelliklerinden yararlanarak bu güçlük aşılmaya çalışılmaktadır. Bunun yanında düzlük-yuvarlaklık ve ünsüz uyumunu tespit etmek daha kolay ve daha belirleyicidir. Çalışmamızda bu her iki unsur üzerinde ağırlıklı olarak durulmakta böylece çalışmanın amacının gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir.

Çalışmanın Metodolojisi

Çalışmamızda çeviri, tarama, tespit ve sınıflandırma metotlarından faydalanılmıştır. Öncelikle Arap harfli metnin Latin harflerine transkripsiyonu yapılarak çalışmanın asıl malzemesi elde edilmiştir. İkinci aşamada eserdeki kelime ve ekler taranarak belirleyici dil hususiyeti taşıyanlar tespit edilmiş, son olarak da tespit edilen kelime ve ekler özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmada fonetik özellikler esas alınmış olup, öncelikle ünlüler ve ünsüzlerle ilgili ses özelliklerine dayanan bir sınıflandırılma yapılmış ardından da bunlar kendi içlerinde kategorize edilmek suretiyle ünlü değişmeleri ve ünlü uyumları, ünsüz değişmeleri ve ünsüz uyumları şeklinde ayrı başlıklarda ele alınmıştır. Bu çalışmada ele alınan konuya netlik kazandırmak için ünlü ve ünsüz uyumları ayrıca tablo halinde gösterilmiştir.

Ses Bilgisi İncelemesi

Elif ile Mahmud Hikâyesi ses bilgisi özellikleri açısından incelenirken karmaşıklığı önlemek ve bilimsel olmak gayretiyle, Efendioğlu ve İşcan'ın teklif ettikleri sınıflandırma metodunu bu çalışmaya tatbik etmeye çalıştık ancak Türkçenin genel ses özellikleri, Türkçenin sesleri, Türkçede ses olayları ana başlıklarından ikincisini bu metnin incelenmesinde gerekli görmedik (Efendioğlu, İşcan, 2010: 122). Zira Arap alfabesiyle yazılmış olan metinde standart Osmanlı Türkçesinde kullanılan ünlüler, ünsüzler ve hareke işaretlerinden farklı herhangi bir şeklin yer almayışı sebebiyle, bunların sıralanması bilinenleri tekrar etmekten başka bir şey olmayacaktı.

1. Metnin Ses Özellikleri

1.1. Ünlü Uyumları

1.1.1. Kalınlık İncelik Uyumu: Arap harfli metinlerde kalınlık incelik uyumunu belirlemek oldukça güç olup, bu durum ancak harflerin yazılışına bakılarak az da olsa aydınlatılabilir. Kelimenin ünlüleri yazılırken elif, he gibi işaretlerin kullanılıp kullanılmaması veya ünsüzlerin yazımında sin, sad gibi harflerden birinin tercih edilmesi bu konuda fikir vermektedir (Develi: 1995, 37). Metnimizde a, e, ı, i ünlüleri şu işaret ve harflerle gösterilmektedir:

"a" sesi üstünlü elif, elif, üstün ile, hece sonlarında he (ه) veya üstünlü he (ـَه) ile: اڭا aña 21-11, بُرَايَه buraya 24-13, اَتدَنْ atdan 26-2, ايتدِى ayıtdı 21-1.

"e" ince ünlüsü, elif, üstün, üstünlü elif ile, hece sonlarında he (ه) veya üstünlü he (ـَه) ile: كَسْمَكَهَ kesmege 21-5, دَرَطَرَّدَهَ derelerde 41-15.

"i" ünlüsü esre, esreli ye, elifin yanında esreli ye ile: كِمْسَه kimse 21-9, ايدَر ider 22-20, اِيچِلْدى içildi 23-8. Birkaç örnekte elifin yanında esre ve cezm ile yazılan "i" ünlüsü görülmektedir: ايْدَرم iderim 22-11. Burada "ْ" işaretinin ye ünsüzüne ait olabileceği yani "iderim" şeklinde değil de "iyderim" olarak okunabileceği akla gelmektedir.

Bununla birlikte "it-" fiilinin üstünlü elif ve esreli ye ile yazıldığı da görülmektedir. Yani bir tek sesi göstermek için tam dört işarete ihtiyaç duyulmuştur. Buna dayanarak bu işaretlerin "i" ünlüsünden farklı "e-i" arası bir sesi göstermek için kullanılmış olabileceği düşünülebilir: ايٹديلر itdiler 22-22.

"ı" ünlüsü ise esre veya esreli ye ile: چيڤديلر çıḳdılar 22-21, ڤيز ḳız 23-3, صولي şulı 27-16.

EMH'nde bazı Arapça kelimelerin kendi orijinal imlalarıyla yazıldığı ve uyumun dışında kaldığı görülmektedir: ẖaste 29-22, serây 28-2, maḥabbet 24-5.

1.1.2. Düzlük Yuvarlaklık Uyumu

EMH'nde düzlük yuvarlaklık uyumunu kelime tabanlarında ve eklerde olmak üzere iki başlık altında inceledik. Dönemin dil özelliklerini yansıtacağına inandığımızdan eklerde uyum üzerinde ayrıntılı olarak durduk. Metnimizde +sI, +cI, +lIk, +sIz, +Up eklerinin uyumun dışında kaldığı, -sIn/-sUn, -Am/-Im, -In/-Un, -mIş/mUş, -dI/-dU, -Ir/-Ur, +Im/+Um, +I/+U, +A/+U, +lI/+lU, +nIñ/-nUñ, -dUr eklerinin uyum sürecine girdikleri, -AlIm, -yor, -dIr, +In/+Un, -Iş, -IncA/-UncA eklerinin de uyum sürecini tamamladıkları görülmektedir. EMH'ndeki eklerin düzlük-yuvarlaklık uyum süreci, Kartallıoğlu'nun konuyla ilgili ayrıntılı çalışmasında XVIII. yüzyılda eklerin uyum süreciyle ilgili olarak verdiği bilgilerle hemen hemen örtüşmektedir: XVIII. yüzyıl +cI, +I, -mI, -Up gibi imlaları kalıplaşmış bazı ekler hariç dudak uyumunun tamamlandığı dönemdir. XVIII. Yüzyıldaki Arap harfli metinlerde -Iş eki % 100 oranında, +dUr bildirme eki % 77 oranında, -dUr fiilden fiil yapma eki % 70 oranında uyumludur (Kartallıoğlu, 2011: 570-572).

1.1.2.1. Kelime Tabanlarında Düzlük Yuvarlaklık Uyumu

EMH'nde bazı kelime tabanlarındaki yuvarlak ünlülerin düzleşme sürecine henüz girmedikleri görülmektedir: müsâfir 21-17, berü 24-15, incü 24-22, ḳapu 27-12, içerü 27-13, ḳarşu 27-14, altun 28-10, eyü 30-5, yuḳaru 34-5, ilerü 36-16, aḫur 40-11.

Ölçünlü dilimizde yuvarlak ünlülü olan bazı sözcükler metnimizde düz ünlülüdür: doġrı 26-6, türki 38-13.

Az sayıda sözcüğün yuvarlak ve düz ünlülü şekilleri bir arada bulunmaktadır: kendi 25-1, kendü 25-4.

1.1.2.2. Eklerde Düzlük Yuvarlaklık Uyumu

Yapım Ekleri

İsimden İsim Yapma Eki +cI: Metnimizde sadece düz ünlülü şekli mevcut olan ekin yuvarlak ünlülü tabanlara da bu şekliyle eklendiği görülmektedir; yol-cı-y-am 37-9, balıḳ-cı 28-19, yaban-cı 26-2.

İsimden isim Yapma Eki +ncI: EMH'de ekin düz ünlülü örneklerine rastlanmaktadır; sekiz-i-nci 34-2, bir-i-nci 31-1.

İsimden isim yapma Eki +sIz: Metnimizde bu ekin uyum dışında kaldığını görmekteyiz. Gökçe, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yuvarlak ünlülü olup uyuma girdiği düz ünlülü örnekleri de görülen bu ekin, 18. yüzyıl transkripsiyon metinlerinde daima dudak uyumuna girdiğini söylemektedir (Gökçe, 2009: 1002). Ancak +sIz yapım ekinin EMH'de sadece düz ünlülü şekilleri vardır böylece yuvarlak ünlülü isim köklerinden sonra kullanıldığında ekin, 18. yüzyıl veya daha sonrasında yazılmış olabilecek bir metinde, uyumun dışında kaldığı görülmektedir: şu-sız 37-13, şüphe-siz 37-22, sen-siz 28-4.

İsimden İsim Yapma Eki +lI, +lU: Metnimizde hem yuvarlak hem de düz ünlülü şekillerinin bulunmasına karşın ekin kullanımında bazen düzlük yuvarlaklık uyumunun

gözetilmediği görülmektedir: ṭat-lı 39-7, dil-li 39-7, nâz-lı 35-7, yara-lı 36-6, giz-li 37-23, at-lu 39-16, baġ-lu 38-15, ad-lu 23-12, ṣu-lı 27-16.

İsimden İsim Yapma Eki +lIk: EMH'nde ek, daima düz ünlülü olup yuvarlak ünlülü tabanlara da bu şekliyle eklenmekte ve uyumun dışında kalmaktadır: şen-lik-ler 32-4, ʿacûze-lik-di 29-7, sehhâr-lık-da 29-6, perî-lik-den 24-11, dünyâ-lıḳ 28-21, ḳarşu-lıḳ 25-5.

Fiil Yapım Ekleri

Fiilden Fiil Yapma Eki -dIr, -dUr: Metnimizde bu ekin düz ve yuvarlak ünlülü şekilleri mevcuttur ancak bazı örneklerde ekin dudak uyumunun dışında kaldığı görülmektedir, bu da –dIr, -dUr yapım ekinin uyum sürecini henüz tamamlamadığını göstermektedir; öl-dür- 23-4, uyan-dır- 35-1, dön-dir- 38-9, in-dir- 40-2.

Fiilden Fiil Yapma Eki –Iş: EMH'de bulunan sınırlı sayıda örnek düzlük yuvarlaklık uyumuna tabidir: gör-üş- 24-8, yet-iş- 34-22.

Zarf-Fiil Eki -Up: Eski Anadolu Türkçesinde daima yuvarlak ünlülü olan -up zarf-fiil eki, EMH'nde de daima yuvarlak ünlülü olarak kullanılmaktadır: şıçra-y-up 21-4, gel-üp 24-13, gid-üp 25-2, söyle-y-üp 25-13.

Zarf-Fiil Eki -Inca, -Unca: Metnimizde yuvarlak ve düz ünlülü şekilleri bulunan ekin, elimizdeki örneklere dayanarak, uyum sürecini tamamladığını söyleyebiliriz: de-y-ince 23-11, işid-ince 25-10, ol-unca 28-23, gör-ünce 34-5.

Zarf-Fiil Eki -A, -U: Metnimizde bu zarf-fiil ekinin tek olarak kullanıldığı örnekler sınırlı sayıdadır. Köktürkçede oldukça yaygın olarak kullanılan ekin, Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanım alanı iyice daralmıştır ve daima yuvarlak ünlülüdür (Karadoğan, 2001: 173). EMH'nde -a, -u zarf-fiil ekinin birleşik fiil teşkilinde kullanıldığı örneklerde uyuma girdiğini, tek olarak kullanıldığı örneklerde ise yuvarlak ünlülü olup uyumun dışında kaldığını görmekteyiz. Yani ekin kullanım alanı daha da daralmış ancak ek, yuvarlak ünlülü şeklini korumuştur: gör-e-gör- 41-7, ḳoy-u-vir- 39-23, uyu-y-a-ḳal- 36-22, ol-a-yaz- 34-8, ṭur-a-ṭur- 33-11, bayıl-a-yaz- 25-2, ṭoġ-u-ver- 21-6, eyle-y-ü 21-2, de-y-ü 21-2.

Çekim Ekleri

İsim Çekim Ekleri

İlgi Eki +(n)Iñ, +(n)Uñ: İlgi ve yükleme eklerini fonksiyonlarından dolayı hal kategorisinde ele almak doğru değildir. Türkçenin bazı dönemlerinde yükleme ekinin, ilgi eki yerine kullanılması iki ek arasındaki fonksiyon yakınlığına işaret etmektedir. Yükleme eki nesnenin belirticisidir, yapıcısı değildir, ilgi eki ise isme sahiplik, aitlik, mensubiyet anlamları kazandırır, bu nedenle bu ekleri hal ekleri içerisinde değerlendiremeyiz (Karahan, 1999: 610). Ayrıca, isim hal ekleri isimle fiil arasında ilgi kurarlar ancak ilgi eki isimle isim arasında ilgi kurmaktadır bu fonksiyon farklılığı ekin aslında bir isim hal eki olmadığını göstermektedir (Gülsevin, 1997: 29). İlgi ekinde mensubiyetin yanı sıra belirtme fonksiyonu da vardır. İlgi ekindeki mensubiyet anlamı kendinden sonra gelen kelimeye eklenen iyelik ekiyle ön plana çıkmakta belirtme anlamı geri planda kalmaktadır. Bu noktadan bakıldığında iki ekin, belirtme ve ilgi ekleri, ortak noktası belirtme fonksiyonu olduğundan bu ekler, belirtme ekleri başlığı altında ele alınabilir. Ancak, yükleme ve belirtme terimleri ayrı ayrı kavramları karşılamaktadır, belirtmenin zamanla yalnızca yükleme durumu ile sınırlanması, iki ayrı kavramı birbirine yaklaştırmış ve belirtme bir durum ulamının anlamı olmuştur fakat belirtme bir durum ulamı değildir (Boz, 2007: 56). O nedenle terimleri kullanırken belirtme ve yüklemeyi birbirinden ayırmak gerekir.

Asıl konumuz bu olmadığından biz şimdilik bu ekleri isim çekim ekleri genel başlığı altında değerlendirdik.

EMH'nde ilgi ve yükleme ekinin anlamca var olup yapıda gösterilmediği örneklere rastlanmaktadır: Elif ḳanını (elifin kanını) 32-23, Maḥmûd palasını (Mahmud'un palasını) 33-15, suçum (suçumu) 27-13, ugradıgıñ (ugradıgını) 31-15. Eski Anadolu Türkçesinde yoğunlukla olmak üzere yükleme ekinin eksiz kullanımı, sıfır accusative, bilinmektedir. Ancak bu örneklere baktığımızda dikkati çeken nokta, iki ekin de fonksiyonlarını iyelik ekine yüklemiş olabilecekleri hususudur.

EMH'nde genellikle ilgi ekinin ünsüzü "ñ" ile yazılmaktadır sadece bir örnekte "n" şekline rastlanmaktadır. Bir örnek hariç ekin uyuma girdiği görülmektedir: Maḥmûd-uñ 23-6, bu-nuñ 28-23, ḳarı-nıñ 30-3, ḳız-ıñ 31-13, , Elif-iñ 31-9, kâfire-niñ 31-12, küp-üñ 31-13, ḫatun-uñ 33-6, ḳız-ın 33-6, oġla-nıñ 34-21, at-ı-nıñ 34-12, ḳuyu-nıñ 40-2, Timûr-uñ 41-2.

Yükleme Eki +I, +U: Metnimizde yuvarlak ve düz ünlülü şekilleri bir arada bulunan ekin, bazı örneklerde uyumun dışında kalındığı görülmektedir. Ekin uyum sürecini henüz tamamlamamış olduğunu söyleyebiliriz: ḳapu-y-ı 27-12, şaç-ı 28-21, bu-n-ı 29-2, ḳarı-y-ı 30-5, boyn-u-n-ı 33-6, Maḥmûd-ı 34-5, ẓulûm-ı 38-23, kol-um-ı 38-23.

İyelik Ekleri

I. Teklik Şahıs İyelik Eki +(I)m, +(U)m: Metnimizde ekin ünsüzle biten tabanlarda yardımcı ünlüsünün düz ve yuvarlak şekilleri görülmekle birlikte, yuvarlak ünlülü tabanlara getirilen düz ünlülü şekillerinin de olması düzleşme eğilimine işaret etmektedir: ḳoyn-um 39-10, yol-um 39-1, kol-um 38-23, ḳoyn-ım 38-21, göz-im 34-14, ṣuç-ım-ı 27-8, ṣuç-um 27-13, gürz-im 22-17, ad-ım 22-16, emr-im 21-14, yâr-im 21-12.

II. Teklik Şahıs İyelik Eki +(I)ñ, +(U)ñ: EMH'de ekin bulunduğu örneklerin uyuma tabi olduğu görülmektedir: ümmet-iñ 37-21, maḳsûd-uñ 26-6, vücûd-uñ 22-14, ṣol-ıñ 22-11, saġ-ıñ 22-11, iş-iñ 21-17, yâr-iñ 21-15.

III. Teklik Şahıs İyelik Eki +s(I): Metnimizde bu ekin yuvarlak ve düz ünlülü tabanlara eklenirken daima düz ünlülü olduğunu ve uyum sürecine girmediğini görmekteyiz: ḳarşu-sı 39-17, söz-i 39-9, uc-ı 37-7, yüz-i 35-8, ṣadâ-sı 34-9, gögs-i 21-4, koltuġ-ı 21-8.

II. Çokluk Şahıs İyelik Eki ++(I)ñIz, +(U)ñUz: Metnimizde bu ekin sadece düz ünlülü

örnekleri bulunmaktadır. Yuvarlak ünlülü tabanlara eklenmiş örnekleri bulunmadığından uyum süreci hakkında fazla bir şey söylememiz mümkün değildir: mübâreke-niz 40-13, ana-ñız 36-2, şân-ıñız 22-17, baġr-ıñız 22-17, cân-ıñız 22-4.

Fiil Çekim Ekleri

Zaman Ekleri

Duyulan Geçmiş Zaman Eki -mIş: EMH'de ek, daima düz ünlülü olup sadece bir örnekte "-muş" şekli görülmektedir. Bu da ekin uyuma girme sürecinin başladığına işaret etmektedir; getür-miş 38-4, ol-mış 33-13, ol-muş 30-5, oṭur-mış 24-4, eyle-miş 21-10.

Geniş Zaman Eki -Ar, -Ir, -Ur, -r: Eski Anadolu Türkçesi devresinde -ar, -er, -ır, -ir, –ur, -ür ve –r geniş zaman eklerinin hepsi kullanılmıştır (Özkan: 2000, 104). EMH'nde de bu eklerin tamamının kullanıldığını ancak eklerin fiil tabanlarına getirilirken düzlük yuvarlaklık uyumunun her zaman gözetilmediğini görmekteyiz: eyle-r 42-19, dön-dir-ir 38-9, çek-er 37-21, gül-er 36-19, id-er 35-18, gel-ür 35-5, it-dir-ir 35-11, yat-ur 33-14, öl-ür 33-1, bekle-r 33-23, ol-ur 28-12, ḳoḳ-ar 28-11, vir-ir 25-5, yan-ar 24-16, aẕ-ar 22-17, al-ur 21-13.

Görülen Geçmiş Zaman Eki -dI, -dU: Ekin uyum sürecini şahıs ekleriyle olan çekimine bakarak tespit edebiliriz. Görülen geçmiş zamanın çekimi iyelik kökenli şahıs ekleriyle yapılmaktadır. Metnimizde ekin bazı şahıslarla çekimi bulunmamaktadır. Elimizdeki örneklere dayanarak ekin uyum sürecinde olduğunu söyleyebiliriz.

Teklik I. Şahıs -dIm, -dUm: Metnimizde ekin yuvarlak ve düz ünlülü şekilleri görülmektedir. Uyumsuz örnek sayısının azlığı ekin uyum sürecini tamamlamak üzere olduğunu göstermektedir: ol-dı-m 42-11, ol-du-m 29-22, sev-di-m 27-4, çıḳ-dı-m 26-15, düş-dü-m 21-13, işit-di-m 21-16.

Teklik II. Şahıs -dIñ, -dUñ: Metnimizde geçen bütün örneklerde ekin düzlük yuvarlaklık uyumuna tabi olduğunu ve "ñ" ile yazıldığını görmekteyiz: bul-du-ñ 29-1, gel-di-ñ 27-8, del-di-ñ 27-7, eyle-di-ñ 21-10.

Teklik III. Şahıs -dI: Ek, düz ünlülü köklere düz, yuvarlak ünlülü köklere yuvarlak ünlüyle eklenirken bazen yuvarlak ünlülü köklere düz ünlülü olarak eklenmektedir bu durum ekteki düzleşme eğilimini göstermektedir: at-ı-vir-di-ler 37-13, çıḳ-dı-lar 22-21, otur-dı 22-2, git-di 21-1, ṭut-dı 21-2, ur-dı 21-2.

Çokluk II. Şahıs Eki -dIñIz: Ekin sadece düz ünlülü örnekleri ve şahıs ekinin ünsüzünün sadece "ñ"li şekilleri mevcuttur. Metnimizde ekin yuvarlak ünlülü tabanlarla kullanılan örnekleri olmadığından uyum süreci hakkında bir şey söyleyememekteyiz: gel-di-ñiz 41-4, ḳal-dı-ñız 40-13.

Şimdiki Zaman Eki -yor: EMH'de şimdiki zaman ekinin üç yerde kullanıldığı, bunlardan ikisinin ünsüzle, birinin de ünlüyle biten fiil tabanlarına getirildiği ve ekin ünlüsünün ötreli vav ile yazıldığı görülmektedir. Arap harfli metinden ekin ünlüsünün düz ya da yuvarlak olduğunu tespit etmemiz mümkün değildir. Şimdiki zamanın ifadesinde Eski Anadolu Türkçesi devresinde zarf-fiil eki (-A) ile birlikte "yöri-" yardımcı fiili de kullanılmış olup 17. yüzyıl standart Osmanlı Türkçesinde bu bağlantı ünlüsünün varlığının devam ettiği görülmektedir (Develi: 1995, 96). Metnimizde şimdiki zaman ekinin bağlantı ünlüsü sadece esre ile gösterilip bu ünlüyü belirtmek için ayrı bir harf kullanılmamaktadır: gel-iyor 34-9, iste-me-yor 30-5, gel-iyor 28-1.

Emir Ekleri

Teklik III. Şahıs Emir Eki –sIn, -sUn: Metnimizde ekin yuvarlak ve düz ünlülü şekilleri görülmektedir. Ekin, düz ünlülü tabanlara yuvarlak ünlülü olarak eklenmesi ve ekin düz ünlülü örneklerinin sayıca azlığı uyum sürecinin tamamlanmadığına işaret etmektedir: iñle-sin 39-6, yan-sun 39-6, ol-sun 38-3, aġla-sun 35-4, ṭur-sun 33-11, vir-sün 30-2, ḳal-sun 30-4.

Çokluk I. Şahıs Emir Eki -AlIm: Eski Anadolu Türkçesi devresinde yuvarlak ünlülü olan ekin 17. yüzyıl standart Osmanlı Türkçesinde düzleştiği ve dudak uyumuna bağlandığı görülmektedir (Develi: 1995, 89). EMH'nde geçen bütün örneklerde ek, düz ünlülüdür: uyu-y-alım 34-14, ḳoḳla-d-alım 31-11, ol-alım 27-19, baḳ-alım 22-3.

Çokluk II. Şahıs Emir Eki -Iñ, -Uñ: EMH'de fazla örneği bulunmamaktadır. Mevcut örneklerde ek uyumlu olup bir örnekte ekin ünsüzünün "n" ile yazıldığı görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde yardımcı ünlüsü yuvarlak ve ünsüzü "ñ"li olan ek, bu şeklini Osmanlı Türkçesinde de uzun müddet korumuş ancak Osmanlı Türkçesinin son devirlerinde ekin önündeki yardımcı vokal yardımcı seslikten çıkarak ekin bünyesine dahil olmuş ve vokal uyumuna bağlanmış olup İstanbul Türkçesi sağır kefleri atınca ekin ünsüzü de "n" olmuştur (Ergin: 1998:307). Bu bilgiler ışığında metnimizde uyuma aykırı örneklerin bulunmamasına ve ekin "n" li şeklinin varlığına dayanarak ekin gelişimini tamamlamak üzere olduğunu söyleyebiliriz: yetiş-iñ 38-1, ur-un 33-6, buyur-uñ 27-13.

Şahıs Ekleri

Teklik I. Şahıs Eki -Am, -Im: EMH'nde teklik I. şahıs ekinin yuvarlak ünlülü şekilleri görülmezken, -am, -em ve dar ünlülü şekilleri kullanılmaktadır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde sıklıkla kullanılan -am, -em eki, Osmanlı Türkçesi devresinde bir müddet kullanılmıştır. Daha sonra –m tesiriyle -um, -üm şeklinde yalnızca yuvarlak ünlülü şekilleri görülen ek, ancak Osmanlı Türkçesinin sonlarında vokal uyumuna bağlanmıştır (Ergin: 1998, 284-285). Metnimizde ekin yuvarlak ünlülü şekillerinin bulunmayışı, ekin düz ünlülü şeklinin hakim olduğunu ve henüz uyum sürecini tamamlamadığını göstermektedir: ol-maz-am 32-11, öl-ür-em 32-11, yat-ur-am 31-1, vir-e-y-im 28-6, ol-a-y-ım 25-11, gel-ür-em 23-12, id-er-im 22-11, dön-er-em 21-14, var-a-y-ım 21-11.

Teklik II. Şahıs Eki -sIn, -sUñ: Eski imlası -sın, -sin şeklinde olan ekin Osmanlı Türkçesinde -sıñ, -siñ, suñ, -süñ şeklinde, yuvarlak ünlülü ve "ñ"li olduğu görülmektedir (Timurtaş: 1999, 56). Sağır kefli şekil, İstanbul Türkçesi sağır kefleri atıncaya kadar devam etmiştir (Ergin, 1998: 285). EMH'nde ñ/n değişimi birkaç örnekle sınırlı olsa da bu değişimin başladığı bir döneme işaret etmektedir. Metnimizde ekin "ñ" / "n"li ve düz ile yuvarlak ünlülü şekilleri olmakla beraber ek, uyum sürecini henüz tamamlamamıştır: id-e-siñ 39-18, gez-er-sin 37-9, ṭur-ur-suñ 34-11, ol-acaḳ-sıñ 33-4, öl-dür-ür-siñ 33-1, otur-ur-sıñ 29-22, ol-ur-suñ 28-7, üz-er-sin 27-11, çek-e-siñ 22-8, gör-ür-siñ 24-1, gör-e-sin 24-9, çıḳ-ar-sıñ 23-23, al-acaḳ-sıñ 23-9, get-ür-sin 21-17.

Bildirme Eki

Bildirme eki +dIr'ın EMH'de uyuma girdiği görülmektedir. Ek yuvarlak ünlülü tabanlara getirilirken ekin ünlüsü ötre ile, dar ünlülü tabanlara getirilirken de esre ile yazılmaktadır; yoḳ-dur 33-18, ṣaç-dır 28-22, sen-iñ-dir 27-20, sarây-dır 24-4, pâdişâhzâde-dir 24-15, var-dır 23-12, yazıḳ-dır 23-4, ḳande-dir 23-21, kim-dir 21-15.

Düzlük Yuvarlaklık Uyumu Sürecine Girmeyen Ekler	Düzlük Yuvarlaklık Uyumu Sürecine Giren Ekler	Düzlük Yuvarlaklık Uyumu Sürecini Tamamlayan Ekler
+sI III. tk. şh. iyelik eki	-sIn, -sUn tk. II. şh. eki	-AlIm çk. I. şh. emir eki
+lIk isimden isim yp. eki	-Am, -Im tk. I. şh. eki	-yor şimdiki zaman eki
+cI isimden isim yp. eki	-In, -Un çk. II. şh. emir eki	+dIr bildirme eki
+sIz isimden isim yp. eki	-sIn, -sUn tk. III. şh. emir eki	+In, +Un II. tk. şh. iyelik eki
-Up zarf-fiil eki	-mIş,-mUş geçmiş zaman eki	-Iş fiilden fiil yp. eki
	-dI, -dU geçmiş zaman eki	-IncA, -Unca zarf-fiil eki
	-Ir, -Ur geniş zaman eki	
	+Im, +Um tk. I. şh. iyelik eki	
	+I, +U yükleme eki	
	+(n)Iñ, +(n)Uñ ilgi eki	
	-A, -U zarf-fiil eki	
	-dUr fiilden fiil yp. eki	
	+lI, +lU isimden isim yp. eki	

Tablo I: EMH'nde Eklerin Düzlük Yuvarlaklık Uyum Süreci

1.2. Ünsüz Uyumu

Ünsüz uyumu, kelimelerin eklerle genişletilmesi sırasında veya yan yana gelen hecelerde tonlu ünsüzlerden ve ünlülerden sonra tonlu, tonsuz ünsüzlerden sonra genellikle tonsuz ünsüzlerin gelmesi temeline dayanan uyumdur (Korkmaz: 2003, 232). Biz burada ünsüz uyumunu kelime tabanlarında ve eklerde meydana gelen benzeşme bakımından inceleyeceğiz. Zira, ses uyumu adını verdiğimiz olay, ses bilgisi anlayışı ile benzeşmeden başka bir şey değildir. Ünsüz uyumu yumuşak ve sert benzeşmesidir (Mansuroğlu, 1959: 86-87). Metnimizde ünsüz benzeşmesi daha çok eklenme esnasında görülmektedir.

1.2.1 Kelime Tabanlarında Ünsüz Benzeşmesi

Ekleşme esnasında iki ünlü arasında kalınca sözcük tabanlarındaki tonsuz ünsüzler tonlulaşmaktadır: ḳoltuġ-ı-na 21-8, id-er-iz 21-15, gid-ecek-siñ 40-5, tedârig-iñ 21-18, dörd-i 21-6.

1. 2. 2. Eklerde Ünsüz Benzeşmesi

-dı, -di görülen geçmiş zaman eki: Metnimizde bu ekin ünsüzü daima tonludur: it-di-m 40-18, düş-dü-m 21-13, eyit-di 21-7, eyle-miş-di-m 21-10, işit-dim 21-16, çıḳ-dı 22-2, it-di-ler 22-22.

-da, -de bulunma hali eki: EMH'nde geçen örneklerde ekin ünsüzü her zaman tonludur: memleket-de 23-12, ġurbetde26-12, yük-de 40-22, ṣûret-de21-11.

-dan, -den ayrılma hali eki: EMH'nde ekin ünsüzü tonludur: küp-den 32-1, vaḳit-den 24-15, perîlik-den 24-11.

-mak, -mek isim-fiil eki: Metnimizde ekin ünsüzü, iki ünlü arasında kalınca tonlu, diğer durumlarda tonsuzdur. Eski Anadolu Türkçesi devresindeki örneklerde de durum aynıdır (Gülsevin: 1997, 122). Ekin ünsüzü genellikle ince ünlülerle "kef", kalın ünlülerle "gayın" şeklindedir: di-mek 38-8, git-mek-lig-in 33-22, it-mek 42-16, söyle-mek 42-12, yalvar-maḳ-dan 38-21, yol-maġ-a 35-18, uyan-dır-maġ-a 35-1, aġla-maġ-a 33-20, danış-maġ-a 30-9, al-maġ-a 30-5, ol-maġ-a24-11, yetiş-meg-e 34-22, titre-meg-e 34-5, it-meg-e 23-17, git-meg-e 23-7.

-dık, -dik isim-fiil eki: Söz konusu metinde ekin son ünsüzü iki ünlü arasında kalınca tonlulaşır: getür-dig-i 34-16, ol-dıġ-ıñ 40-21, uyan-dıġ-ı 40-1, uġra-dıġ-ıñ 31-15, çıḳma-dıġ-ıñ 21-14, it-dikde 30-20, di-dikde 21-8.

-dır bildirme eki: Metnimizde geçen birkaç örnekte ekin benzeşmeye girdiği, genellikle benzeşmenin dışında kaldığı görülmektedir. Arapça "ayb" kelimesine tonsuz "-tır" bildirme eki getirilmiş olup bu durum sözcüğün konuşma dilinde "ayıp" şeklinde telaffuz edildiğini akla getirmektedir: ʿayb-tır 42-12, al-ma-mış-tır 35-12, œaç-dır 28-22, ʿadet-dir 25-9, Elif-dir 25-2, var-dır 23-12, böyle-dir 23-10, yazıḳ-dır 23-4.

Ünsüz Benzeşmesinin Dışında Kalan Ekler	Ünsüz Benzeşmesi Sürecine Giren Ekler	Ünsüz Benzeşmesi Sürecini Tamamlayan Ekler
-dA bulunma hali eki	-mAk isim-fiil eki	
-dAn ayrılma hali eki	-DIr isim-fiil eki	
-dI görülen geçmiş zaman eki	+DIr bildirme eki	

Tablo II: EMH'nde Eklerde Ünsüz Benzeşmesi Süreci

2. Ses Olayları

2.1. Ünlü Değişmeleri

i/e Değişmesi: i>e ve e>i meselesiyle ilgili "bel, beş, erkek, gerçek, yedi, yer, yetmiş vb." bazı kelimelerde Klâsik Osmanlı Türkçesi döneminde söyleyişte tek şekilliliğe varıldığını söylemek mümkündür. Ancak çekim sırasında hece yapısı değişen de-, et-, ver- gibi kelimelerde son dönemlere kadar değişik dil katmanlarında ve bölgelerde ikili seslendirmeler mevcuttur (Duman, 2008: 73-74). Bu nedenle bu kelimelerde görülen ikili söyleyiş özelliklerini belli bir döneme atf etmemiz mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte 18. yüzyıl Türkçesinin önemli bir özelliği de "i" fonemlerinin standart dilde "e"ye dönüşmüş olmasıdır. Bu dönem eserlerinden Saatnâme, Nasihatnâme-i Dildâde ve Risale-i Garibe'de "i"li şekillerle birlikte oldukça önemli oranda "e"li şekillerle de karşılaşılmaktadır. i>e gelişmesi 18. yüzyılda tamamlanmıştır (Develi, 2001:55).

EMH'nde sınırlı sayıda kelimede "i" ve "e"li şekillerin bir arada kullanıldığı, çoğunlukla i>e değişiminin tamamlandığı görülmektedir.

Aşağıdaki örneklere baktığımızda dikkat çeken bir husus, "i" sesini koruyan veya hem "i" li hem de "e"li şekilleri bulunan kelimelerin büyük kısmının "kapalı e" ihtiva ediyor olabileceğidir. Dëmek, gëce, gëri, yël, vërmek kelimeleri Anadolu ağızlarında "kapalı e" ile söylenmektedir (Erdem ve Gül, 2006: 124-130). Buna dayanarak bu kelimelerin i>e değişiminden ziyade "kapalı e" ünlüsünü gösterdiğini düşünebiliriz.

Metnimizde daha çok hece ortasında "i" sesinin korunduğu örneklere rastlanmaktadır: gice 25-10, sil 24-2, yil 24-2, vir- 22-2, di- 21-8, girü 36-2.

Bazı kelimelerin "i" ve "e"li şekilleri bir arada kullanılmaktadır: di- 21-8, de- 21-2, vir- 22-2, ver- 21-6, yil 24-2, yel 41-15.

EMH'de sadece dört defa kullanılan (30-13, 32-11, 33-16, 42-17) imdi kelimesi Eski Türkçe devresindeki imdi<emti<amtı "şimdi" (Özkan: 2000, 100) gelişmesinin bir sonucudur. İmdi kelimesinin gelişme evresinin son şekli olan "şimdi" sözcüğü ise söz konusu metinde oldukça sık kullanılmaktadır.

ı/u, i/ü Değişmesi: Arap alfabesiyle yazılmış metinlerde o-ö-u-ü seslerini gösteren farklı işaretlerin bulunmaması bu harflerin tespitini neredeyse imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle metnimizi Latin harflerine çevirirken, kelimelerin ölçünlü dile en yakın şekillerini tercih ettik buna bağlı olarak da o/u, ö/ü değişimiyle ilgili örnek veremiyoruz. Ancak Arap harfli metinlerde farklı işaretleri mevcut olan ı/u, i/ü değişmesinin örneklerini görebiliyoruz. Günümüzde düz ünlülü olup Eski Anadolu Türkçesi dönemiminde yuvarlak ünlülü olan berü 24-15, içün 24-13, yuḳaru 21-22, müsâfir 21-17, içerü 30-5 kelimeleri metnimizde de yuvarlak ünlülüdür. Günümüz standart Türkçesinde yuvarlak ünlülü olan doġrı 26-6 ve yolcı 24-19 kelimeleri ise metnimizde düz ünlülüdür.

2.2. Ünsüz Değişmeleri

t/d Değişmesi: Bu ünsüz değişmesi Eski Türkçe devresinin sonlarında başlamış daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Ancak karışık bir mesele olup müstensihe göre vaziyet değişmektedir bazen aynı nüshada her ikisi de geçmektedir (Timurtaş: 2005, 74). EMH'nde, ön seste "t"li şekillerini koruyan sözcükler şunlardır: ṭur- 21-1, ṭoġ- 21-6, ṭoy- 35-15, ṭaşra 21-14, ṭalġa 28-14, ṭaya- 39-19, ṭar 36-2. Bazı sözcüklerin ise hem "d"li hem "t"li şekilleri bir arada

kullanılmaktadır: ṭaġ 24-3, daġ 27-1. t/d değişiminin iç seste örneğine pek rastlanmamaktadır: oṭa 31-7

k/h Değişmesi: Metnimizde bir kısım kelimelerde bu ünsüz değişimi görülürken, bir kısım kelimeler "k"li şekillerini muhafaza etmektedir: aḫşam 22-22 uyḫu 31-10, yoḫsa 30-2, ḳanı 25-8, ḳaçan 28-6, ḳanda 22-4.

b/p Değişmesi: Türkçe kelimelerde bu gelişme tarihî devirler içinde düzenli olmamakla beraber devam edegelmiştir. Bu değişmede, "b" ve "p" seslerinin eski yazıda aynı harfle karşılanmasının etkisi olduğu düşünülebilir (Duman: 1995, 114-115). Ancak metnimizde sadece bir örnekte, baba > papa 42-5, görülen bu ses hadisesinin daha çok bir ağız özelliğinin tesiriyle ortaya çıktığı düşünülebilir. Türkçemiz için asli bir ses olmayan –p ünsüzü pek çok ağzımızda, daha çok Karadeniz ağızlarında, dağınık olarak görülmektedir. b/p değişimi iç seste ön sese göre daha azdır (Caferoğlu, 1963: 5). Örneğimizdeki, papa, iç sesteki değişme ilerleyici benzeşmenin bir sonucu olabilir.

2.3 Ünlü Düşmesi

Metnimizde ünlü düşmesi hadisesi, kelime tabanlarında ekleşme esnasında görülmektedir. EMH'nde geçen şu kelimelerin ünlü ile başlayan bir ek aldıklarında son hece ünsüzleri düşmektedir: aklı 21-1, gögsi 21-4, boynından 23-1, baġrımı 27-1, koynından 28-10.

2.4 İkizleşme

EMH'nde Türkçe kelimelerde, eklenme esnasında hariç, görülmeyen bir dil olayıdır.

Sözcüğün kendi içinde bulunan ikiz ünsüzler, sözcüğün son ünsüzünün aldığı ekin ilk ünsüzüyle aynı olması, kaynak dilde aynı çift ünsüzle biten kelimelere Türkçede ünlü ile başlayan bir ek getirilmesi sözcüklerde ikiz ünsüz bulunmasının nedenlerindendir (Demircan, 2001: 96). Metnimizde görülen ikiz ünsüzler de bunlarla ilgili olup, EMH'nde konuşma dilinin hususiyetlerinden kaynaklanan daha çok ağızlarda görülen Türkçe kelime tabanlarındaki ikizleşme şekline rastlanmamaktadır.

Metnimizde eklenme sırasında meydana gelen ikizleşme hadisesine şu örnekleri verebiliriz: güzeller 26-9, yollı 29-5, eyitti 36-1, kollarını 38-8, ellerin 39-18.

Sözcüğün kendi içinde bulunan ikiz ünsüzler, metnimizde Arapça kelimelerde görülmektedir: teslîmiyyet 32-7, amma 35-14, niyyet 39-7, illâ 42-11, kelle 42-12, tefekkür 42-15, eẕiyyet 42-18.

Sonuç

Bu çalışmanın konusunu oluşturan, müellifi, müstensihi, yazılış tarihi ve yeri belli olmayan Elif ile Mahmud Hikâyesi'nin ses özelliklerini kısaca gözden geçirecek olursak:

1. Genellikle sade bir dille kaleme alınmış olan metinde Arapça kelimeler oldukça sık kullanılırken Farsça kelimelere neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Bu durum metnin güneyde bir bölgede yazılmış olabileceği fikrini akla getirmektedir.

2. EMH'nde genel olarak kalınlık-incelik uyumunun görüldüğü ancak Arapça kelimelerin büyük bir kısmının, serây, müsâfir örneklerinde olduğu gibi Türkçenin ses sistemine uyarlanmadan orijinal şekilleriyle kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte "kimesne, bek, yapca, tob, kanda" gibi günümüzde kullanmadığımız arkaik kelimelere de rastlanmaktadır.

3. Metnimizde +cI, +lIk, +sIz isimden isim yapma ekleri gibi bazı eklerin yalnızca düz ünlülü, bazı eklerinse -Up zarf-fiil ekinde olduğu gibi sadece yuvarlak ünlülü şekillerinin kullanılması bu ekleri düzlük-yuvarlaklık uyumunun dışında bırakmaktadır. Bir kısım eklerin ise, -dI, -dU görülen geçmiş zaman eki, -Ir, -Ur geniş zaman eki, -sIn, -sUn teklik III. şahıs emir eki gibi, düz ve yuvarlak ünlülü şekillerinin bir arada kullanılmasına karşın, bazı örneklerde kelime tabanlarına eklenmeleri esnasında uyum gözetilmemektedir. Fazla sayıda olmamakla birlikte, -dIr bildirme eki, -Iş fiilden fiil yapma eki, -IncA, UncA zarf-fiil eki gibi bazı eklerin düzlük-yuvarlaklık uyumu sürecini tamamladığı görülmektedir. Hikâye metninin geneli için, düzlük yuvarlaklık uyumu sürecine girildiği, bu sürecin devam etmekte olup henüz tamamlanmadığı söylenebilir.

4. EMH'nde, -dır bildirme eki gibi sınırlı sayıda ekin ünsüz benzeşmesi sürecine girdiği ancak bu süreci henüz tamamlamadıkları görülmektedir. Bu durumda, söz konusu metnin ünsüz benzeşmesi sürecinin başlangıç dönemlerini yansıttığı düşünülebilir.

5. Bazı kelimelerin, di-/de-, vir-/ver-, yil/yel, sil/sel gibi hem "e"li hem de "i"li şekillerine rastlanmaktadır. Aynı kelimelerin iki ünlülü şekillerinin bir arada kullanılıyor olması, EMH'nin bir geçiş döneminin ürünü olduğunu düşündürebileceği gibi, "kapalı e" ünlüsüne işaret ediyor da olabilir.

6. Metinde az sayıda sözcüğün "t" ve "d"li şekilleri birlikte kullanılırken, bir kısım sözcükler, Eski Anadolu Türkçesindeki "t"li yazılışlarını korumaktadır. Böylece t/d değişiminin henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır.

7. EMH'nde Çokluk II. şahıs emir eki -Iñ, -Uñ ile ilgi hali eki +nIñ, +nUñ'un sınırlı sayıda örnekte "n"li yazılışları görülmektedir. Az sayıda örnekte de görülse bu durum metnin ñ/n değişiminin başlangıç dönemlerini yansıttığını göstermektedir.

Sonuç olarak, EMH'nin 18. yüzyıla ait olduğu söylenilebilir. Ancak yukarıda bahsedildiği gibi 18. yüzyılda tamamlanmış olan bazı ses özelliklerinin, söz konusu metinde henüz gelişim sürecinin devam etmesi, eserdeki konuşma dili hususiyetlerinin bir tezahürü olarak düşünülebilir. Neticede ses bilgisi incelemeleri açısından halk hikâyesi metinlerinin ait oldukları dönemin dil özelliklerine yeni yaklaşımlar kazandıracak kadar önemli kaynaklar olduğu açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat (1997). **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı,** Ankara: Akçağ Yayınları.

ASLAN, Ensar (1990). **Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme**, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.

BİNYAZAR, Adnan (2007). **Elif ile Mahmut**, İstanbul: Merkez Kitaplar.

BORATAV, Pertev Naili (2011). **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

BOZ, Erdoğan (2007). **Türkiye Türkçesinde {+A} Durum Biçimbirimi,** Ankara: Gazi Kitabevi.

CAFEROĞLU, Ahmet (1963). "Anadolu Ağızları Konson Değişmeleri", *TDAY-Belleten*, Ankara: TDK Yayınları, s. 1-32.

Derleme Sözlüğü I-VI. Cilt (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DEMİRCAN, Ömer (2001). **Türkçenin Ses Dizimi, İstanbul: DER Yayınları.**

DEVELLİOĞLU, Ferit (2002). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi.

DEVELİ, Hayati (2001). **Risâle-i Garîbe**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

DEVELİ, Hayati (1995). **17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar**, Ankara: TDK Yayınları.

DUMAN, Musa (1995). **Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri**, Ankara: TDK Yayınları.

DUMAN, Musa (2008). **Makaleler**, İstanbul: Kesit Yayınları.

EFENDİOĞLU, Süleyman ve İŞCAN, Adem (2010). "Türkçe Ses Bilgisi Öğretiminde Ses Olaylarının Sınıflandırılması", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* Erzurum, s. 121-143.

ERDEM, Mehmet Dursun ve GÜL, Münteha (2006). "Kapalı e (ë) Sesi Bağlamında Eski Anadolu Türkçesi-Anadolu Ağızları İlişkisi", *Karadeniz Araştırmaları S: 11,* s. 111-148.

ERTÜRK, Muhammet ve Baştürk, Hasan (2007). **Halk Hikâyeleri**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

GÖKÇE, Aziz (2009), "Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Dudak Uyumu Ve Ünsüz Uyumu", *Turkish Studies Elektronik Dergi, S: 4/3 Bahar*, s. 991-1012.

GÜLSEVİN, Gürer (1997). **Eski Anadolu Türkçesinde Ekler**, Ankara: TDK Yayınları.

KARADOĞAN, Ahmet (2001). "Eski Anadolu Türkçesinde Yuvarlaklaşan Ekler", *TDAY-Belleten*, Ankara: TDK Yayınları, s. 171-180.

KARAHAN, Leyla (1999). "Yükleme (Accusative) Ve İlgi (Genitive) Hali Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler", *III. Uluslar arası Türk Dil Kurultayı,* Ankara: TDK Yayınları, s. 605-611.

KARTALLIOĞLU, Yavuz (2011). **Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni (16, 17, 18. Yüzyıllar),** Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2003). **Gramer Terimleri Sözlüğü,** Ankara: TDK Yayınları.

MANSUROĞLU, Mecdut (1959). "Türkiye Türkçesinde Ses Uyumu", *TDAY-Belleten*, Ankara: TDK Yayınları, s. 81-93.

ÖZKAN, Mustafa (2000). **Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi**, İstanbul: Filiz Kitabevi.

ŞEMSEDDİN SÂMİ (1989). **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tarama Sözlüğü (1983). TDK Yayınları, Ankara.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1999). **Osmanlı Türkçesi Grameri**, İstanbul: Alfa Yayınları.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (2005). **Eski Türkiye Türkçesi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

TÜRKMEN, Fikret (1998). "Hikâye-Halk Edebiyatı", İstanbul: *İslam Ansiklopedisi D.İ.*

Metin

21-(1)ʿaklı başından gitdi ve ṭurdı Maḥmûd şimdi ayıtdı al baña virdigiñ emâneti (2) deyüp bir gürzi urdı amma ʿarab her ne ḳadar menʿ eyleyü deyü siper ṭutdı ise de (3) muḳtedir olamayup elindeki siper bir ṭarafa gitdi Maḥmûd hemân şâhîn gibi (4) atından ṣıçrayup ʿarabıñ gögsi üzerine çıḳup oturdı belinden ḫançerin daḫı (5) çeküp kellesin kesmege ʿarab yüzinden niḳâbın ḳaldırup meger bu ʿarab (6) niḳâbdâr bir ḳız imiş ayıñ on dördi gibi ṭoġuveren anasına ve anıñ babasına (7) raḥmet şimdi ḳız ayıtdı efendim baña ḳıyma bundan úoñra ben seniñ câriyenem (8) didikde Maḥmûd daḫı gögsinden indi ḳız Maḥmuduñ ḳoltuġına girüp (9) serâya geldiler ḳız efendim beni bu ana ḳadar kimse alt idemedi ancaḳ bu günki (10) günde sen beni alt eylediñ ancaḳ ben böyle ʿahd eylemişdim her kim beni alt (11) ider ise Allahıñ emriyle aña varayım deyü bu úûretde sen benim ʿayâlimsiñ (12) didikde Maḫmûd gülüp ayıtdı efendim güzel amma benim bir yârim var ol yâr (13) içün terk-i vaṭan idüp bu yerlere düşdüm in-şâʾ-Allahu ol yârimi alursam (14) yine bu ṭarafa dönerem ve sen daḫı emrimden ṭaşra çıḳmadıġıñ ḥalde seni daḫı (15) bir **şaḳulup ideriz didikde ḳızlar ayıtdı efendim yâriñ kimdir didikde Maḥmûd (16) ayıtdı efendim ben böyle ne memleket işitdim ve Elif adlu ne ḳız işitdim Allah (17) işiñi râst getürsin didi bir ḳaç gün müsâfir olup bir kaç günden ṣoñra (18) yol tedârigiñ görüp refîḳi olan kimesneyi alup beraber yola revân oldılar (19) ben on gün yola gidüp bir gün yine bir kimse râst gelüp selâm virdiler (20) ol daḫı ʿaleyke deyüp el-ḥâúıl anıñ ile refîḳ olup bunlar üç kimse oldılar (21) ol daḫı günlerde bir gün yol üzerinde giderken gördiler ki bir serây eflâka ser (22) çekmiş meger bu serây daḫı yuḳaruda geçen niḳâbdâr Zülfiperîşân gibi bir þürefe (23) serâyı idi úâḥibiniñ ismine Tîmûratdı dirler idi bu daḫı niḳâbdâr olup 22-(1) zorbalıḳda daḫı Zülfiperîşândan beş beter idi el-ḥâúıl Maḥmûd evvelki gibi doġrı (2) yuḳaru çıḳdı oturdı şimdi ʿarab niḳâbdâra ḫaber virdi ol daḫı sâzın eline

(3) alup baḳalımʿarab ne söyledi

(4) ey ademler ḳande bunda geldiñiz

ʿazrâil gibi aluram cânıñız şimdi

(5) daʿvet ile mi yoḫsa yolcı geldiñiz

doġrı söyle dökerem ḳanıñ şimdi

(6) aldı Maḥmûd

(7) merd daʿvâ ile geldik ey ʿarab

isteriseñ bizden ḫaber şimdi

(8) çekesiñ bizden renc ile taab

ursam sineñe teberi şimdi

(9) aldı ʿarab

(10) çocuk yazıḳ saña itme ʿinâd

elimden çaġırdılar çoḳ kimse feryâd

(11) recâ iderseñiz baña iderim âzâd

** Bu kelime sözlüklerde bulunamamış olup asıl şekli tespit edilememiştir (Derleme Sözlüğü, 2009; Devellioğlu, 2002; Tarama Sözlüğü, 1983).

yoḫsa bir iderem ṣolıñ saġıñ şimdi

(12) aldı Maḥmûd

(13) recâ itmem saña ey yüzi ḳara

çekilem Manṣûr tek ben daḫı dâra

(14) vücûduñ iderem nice biñ yara

görürsüñ benden çoḳ keder şimdi

(15) aldı ʿarab

(16) Timûrâtdı deyü adım söylenür

kimse geçerse elime cânından beẕer

(17) alursam gürzimi baġrıñız aẕar

dünyadan kaldıram nâm u şânıñızı şimdi

(18) aldı Maḥmûd

(19) Maḥmûd ider çoḳ söz Íurânda gerek

seniñ bu sözleriñ merdânda gerek

(20) merd olan adamlar meydânda gerek

ar ider meydânda eṣeri şimdi

(21) böyle söylenüp sâzlarını şimdi yere bıraḳup meydâna çıḳdılar nihâyet kelâm (22) birbirleriyle aḫşama ḳadar ceng itdiler amma birbirlerine ġalebe idemediler ferdâsı (23) gün yine böyle ceng itdiler âḫir'ül-encâm Maḥmûd ʿarabı altına alup gögsi üzerine 23-(1) daḫı çıḳup oturdı belinden ḫançeri çeküp başını boynından cüdâ eyleyem (2) sevdâlarında iken ʿarab yüzünden niḳâbı ḳaldırup Maḥmûd gördi ki bir maḥbûbe (3) zamân ve afet-i devrân bir ḳız ki miṣli cihâna ne gelmiş ve ne gelecek bir ḳız ayıtdı (4) efendim yigidim baña gel ḳıyma yazıḳdır saña bir iki kelâm var söyleyim úoñra öldür (5) saña canım fidâ olsun didikde Maḥmûd gögsi üzerinden indi ḳız Maḥmûduñ ḳoltu- (6) ġına girüp serâydan yuḳaruya çıḳarup amma Maḥmûduñ refîḳleri olan (7) babayigitleriñ cânı cehenneme gitmege az bir şey ḳalmış idi bu ḥâli görüp Cenâb-ı Ḥaḳḳa (8) secdeler eylediler el-ḥâúıl yan gelüp ḳahveler içildi meger bu ḳız Zülfiperîşânıñ (9) küçük ḳarındaşı imiş Maḥmûda ifâde idüp ayıtdı beni Allahıñ emriyle alacaḳsıñ (10) benim ʿahdim böyledir ki her kim alt iderse aña varam şimdi sen beni bugün (11) alt eylediñ beni alacaḳsıñ beni bunda ḳatl eyle deyince Maḥmûd ayıtdı efendim felan (12) memleketde benim Elif adlu yârim vardır in-şâʾAllah anı alup bunda gelürem (13) úoñra seniñ ile bir úoḫbet ider deyüp ve Zülfiperîşân ile beynehümâlarında (14) geçen serâncâmı naḳl itdikde ḳız şâd olup ve bu ḳavle râýî oldı (15) el-ḳıṣṣa anda bir ḳaç gün müsâfir olup bir gün bu üç kimse bu ḳız (16) ile vedâʿ laşup yola revân oldılar amma Maḥmûduñ refîḳleri evvel ne ḳadar (17) ḥâlde iseler de Maḥmûduñ bu ḥâlin görüp úadâḳatle refâḳat itmege başladılar (18) meger ibtidâ refîḳ olanıñ ṣanʿatı dalḳıc imiş ṣoñraki sanʿatı remmâl (19) ve rimel ʿamelinde ġayet mâhir bir kimse imiş Maḥmûduñ maʿlûmıña olup (20) ayıtdı ey ḳarındaşım mademki seniñ böyle sanʿatıñ vardır bir remil it (21) görelim benim ol sevdigim yârimiñ mekânı ḳandedir didikde remmâl der-ʿaḳab (22) remil idüp ayıtdı efendim şunda bir ulu ṭaġ var ol ṭaġıñ üzerine (23) çıḳarsın yâriniñ serâyı görinür didikde Maḥmûd âh ʿaceb úaḥîḥ mi ola 24-(1) didi remmâl ayıtdı in-şâʾ-Allah ṭaġın üzerine çıḳarsañ görürsiñ didi (2) ḫâmûş oldı işte bunlar gidüp derelerde siller gibi tepelerde yiller gibi (3) ṭaġıñ başına ḳadem baṣdılar ise de fi-l-vâkiʿ uzaḳdan bir serây görinür (4) amma bir müzeyyen serâydır ki güya bir ḳubbe-i mücevher zemin üzre oṭurmış şimdi (5) Maḥmûd ṣâd olup secdeler eyledi ve remmâle ġayet maḥabbet eyledi

el-ḥâúıl (6) bunlar serâya ḳarîb ḳaldılar remmâl ayıtdı ḳarındaşım bir maḥalde mekân idelim sen (7) kendiñ serây cânibine teveccüh idüp kendi kendine tedbîriñ gör úaḳınup (8) ḳorḳma in-şâʿ-Allah ḳız ile görüşürsiñ lakin aralıḳ aralıḳ gelüp bizi (9) bunda göresin deyü tenbîh idüp Maḥmûdı gönderdiler Maḥmûd ḳızıñ serâyına (10) doġrı gidüp şimdi ḳışşa ḳızdan diñle çünki bu ḳız perî pâdişâhınıñ (11) ḳızı idi amma babası fevt olup kendi daḫı perîlikden maʿzûl olmaġa serâyında (12) yalıñız otururdı ve bu ḳız daḫı ʿâlim maʿnâsında görüp Maḥmûda ʿâşıḳ olmış (13) idi ve seniñ içün buraya gelüp senden bundan ḫaber alup (14) memleketi olan Buḫârâya gitse gerekdir bu oġlanıñ adına Maḥmûd dirler (15) ve pâdişâhzâdedir deyü beyân itmişlerdi ol vaḳitden berü Maḥmûduñ âteş-i (16) ʿaşḳıyla külhân miṣâli yanar idi hele biçâre Elif ʿacebâ yârim olan Maḥmûd (17) ne ṭarafdan gelür ve ne zamân þuhûr ider deyü pencereden pencereye gezer (18) idi bir de gördi ki öteden bir kimse gelür amma kim oldıġın (19) bilmez bu yolcı adem ḳıyâs idüp naþar daḫı itmedi şimdi Maḥmûd serâyıñ (20) öñüne gelüp başını pencereye yuḳaruya ḳaldırup ḳızı pencereden (21) görüp amma bir âfet-i devrân maḥbûbe-i zamân püskürme beñler (22) bir ḳarış gerdân ḥoḳḳa gibi aġız incü gibi dişler geysü-i siyâh (23) ḳaşları kendi ġayetle ġayetle beyâẏ Züleyḫâ-yı ṣânî oldıġına bî-iştibâh 25-(1) binâen-alâ-haêâ Maḥmûd diḳḳat eyledi ki taúvirde gördigi ve kendisi içün (2) pâre pâre oldıġı Elifdir ʿaḳlı başından gidüp düşüp bayıla- (3) yazdı ʿaḳlı başına cemʿ idüp serâyıñ öñünde atdan aşaġı (4) inüp ârâm eyledi kendü kendüye ayıtdı şol sevdigime laṭîfe (5) yollı bir ḳaç beyt türki söyleyem baḳalım ḳarşulıḳ virir mi deyüp (6) aldı sâzı eline görelim ne söyledi

(7) zihî serâylarda zihî yerlerde

ey dilber yâ çeşm-i âlâ-yı dilber

(8) ḳanı yükseklerde pencerelerde

her dem iden êevḳ ü úafâ dilber

(9) ʿadetdir güzeller iḫsân ideler

müsâfir geleni ḫandân ideler

(10) bir gicecik elbet mihmân iderler

işidince ġarîb úadâyı dilber

(11) göster cemâlini hayrân olayım

gehî maḥzûn gehî ḫayrân olayım

(12) saña ey dil-cû ben ḳurbân olayım

gel baña eyleme edâyı dilber

(13) böyle söyleyüp sâzı elinden yere bıraḳdı başın yuḳaruya ḳaldırup ʿacebâ bu 26-(1) serâyıñ úâḥibi yoḳ mı ya cevâbımı virmez deyüp ḫâmûş oldı meger bu ḳız (2) Maḥmûduñ atdan indigini ve serâyıñ öñüne geldigini bir yabancı ẓan idüp (3) kendini gizlemiş idi ve maḫfîce Maḥmûduñ diñler idi ve nihâyet cevâb (4) istediginden ʿacebâ bu adem kim ola deyüp aldı sâzı eline baḳalım Maḥmûda ne söyledi

(5) aldı ḳız

(6) nedir feryâdıñ maḳsûduñ nedir

doġrı git yolına lâf itme baña

(7) baña ḫiṭâb idüp maṭlûbuñ nedir

nâ-ḥaḳ kelâm ile ṭaş atma baña

(8) aldı Maḥmûd
(9) …benim sevdigime beñzersiñ güzel
(10) …benim sevdigime beñzersiñ güzel
(11) aldı ḳız
(12) ʿaşḳile ʿâşıḳlar bilmez ne söyler
terk idüp vaṭanın ġurbetde gezer
(13) doġrı söyle dilber saña kim dirler
yâ ḳanden gelürsüñ taʿrîf it baña
(14) aldı Maḥmûd
(15) Buḫârâdan çıḳdım diñle perî-zâde
râh-ı ʿaşḳa düşdüm bâd âbâd
(16) ġarîb bülbül gibi iderem feryâd
yârim sevdigime beñzersiñ güzel
(17) aldı ḳız
27-(1) âh idersem iñler dağlar beraber
yâriñ ḥasretligi bağrımı deler
(2) ḳande olur yâriñ ʿaceb kim dirler
belki bilürsem söylerem saña
(3) aldı Maḥmûd
(4) taúvîrle bir dilber sevdim pîrler
buña Elif didiler seniñdir didiler
(5) Ḫotem memleketinde bul didiler
bâ-lillah Elifime beñzersiñ güzel
(6) aldı kız
(7) âferîn yârini arayup bulduñ
ḫûn idüp Elifiñ bağrını deldiñ
(8) bildim sevdigim sen úefâ geldiñ
luṭf idüp ṣuçımı ʿafv eyle baña
(9) aldı Maḥmûd
(10) Maḥmûd ider dâim âh ile vâhı
yanar gider ʿaşḳ âteşiyle gâhî
(11) ṭanur bilür sevdigini yâ İlahî
yâ niçün bendeñi üzersin güzel

(12) böyle söyleyüp sözlerini tamâm eylediler ḳız aşaġa inüp ḳapuyı açdı (13) Maḥmûda ayıtdı efendim luṭf idüp ṣuçum bağışla ve içerüye buyuruñ deyüp (14) Maḥmûdı yuḳaruya çıḳardı şimdi ʿâşıḳ maʿşûḳa ḳarşu ḳarşuya oturup (15) maḥabbete başladılar bir vaḳitden ṣoñra ṣarmaş dolaş oldılar birbirlerine ṣarılup (16) ṣulı ṣulı olmış şeftâlileri alup çekirdeklerini düşmânların gözlerine (17) atarlardı bir eyyâm maḥabbet idüp günlerde bir gün Maḥmûd ayıtdı efendim bunda (18) bir ḳaç gün ârâm idüp seniñ ile beraber memleketimde gidelim Allahıñ (19) emriyle seni nikâh idelim seniñ ile úâf olalım ve anamıñ babamıñ ḥasre- (20) tligi cânıma kâr eyledi didikde ḳız ayıtdı efendim fermân seniñdir ne vaḳit (21) ister iseñ baş üstüne gidelim zirâ benim daḫî úabra mecâlim ḳalmadı deyüp (22) böyle ayıtdılar Maḥmûd şâd u ḥürrem oldı ve êevḳinden serây içine ṣıġamayup (23) ayıtdı efendim bu gün varayım ava çıḳayım bir ḳaç gün böyle geçürelim zîrâ 28-(1) giceler günler baña yıldan tecâvüz geliyor deyüp úayd-ı şikâra çıḳdı (2) amma ṭaşrada sevdigi ḫatırına gelüp yine serâyına ʿacele gelüp Elif gördi ki (3) Maḥmûd yine gelür ḳız ayıtdı efendim niçün ʿacele geldiñiz didikde Maḥmûd ayıtdı (4) efendim sensiz bir yerde ârâm idemeyecegim av idem dirken sen ḫâṭırıma (5) geldiñ yine saña geldim deyince Elif ayıtdı efendim saña ṣaçımdan bir (6) miḳdâr kesüp vireyim ḳaçan ben ʿaḳlına geldigim anda saça naẓar idüp (7) beni görmiş gibi olursuñ deyüp bir miḳdâr kesüp Maḥmûda virdi úaçı (8) alup yine ṭaşra çıḳdı meger ol maḥalle ḳarîb bir deryâ var idi Maḥmûd ol (9) deryâ kenârına gelüp oturdı naḫar iderken Elif ḫâṭırına geldi (10) ve ḳoynından ṣaçı çıḳardı amma ḥikmet-i Ḫudâ bu saç altundan farḳ (11) olunmayup nâfe gibi râyiḥa-i ṭayyibe ile ḳoḳar idi úaça naẓar ider iken (12) olacaḳ olur bir rûzigâr ḫalḳ olup Maḥmûdun elinden úaç deñize (13) gidüp Maḥmûd ne ḳadar alayım deyü murâd eyledi ise de çâre bulamayup (14) deñiziñ ṭalġaları saçı alup götürdi şimdi Maḥmûd melûl maḫzûn ʿavdet (15) idüp Elifiñ yanına gelüp keyfiyyeti naḳl idüp Elif ayıtdı sen selâmet (16) ol deyü teselli-yi ḫâṭır idüp mülâṭafa eyledi ḳışşaı sen şimdi ṣaçdan (17) işit ṣaçı deñiziñ hevâsı götürüp bir memlekete dâḫil eyledi ol memlekete (18) ejderhân memleketi dirler idi úaç deñiziñ üzerinde çalḳanup ṭurur iken (19) bir balıḳcı gözine dûş olup bir taḳrîb deñizden úaçı çıḳardı amma (20) ṣaça ḥayrân olup bir vaḳit baḳdı ve kendi kendüye ayıtdı (21) bu ṣaçı pâdişâha götürüp bir miḳdâr dünyâlıḳ alsam gerekdir deyüp doġrı (22) pâdişâha teslîm eyledi pâdişâh naḫar idüp gördi ki bir ḳarîbe úaçdır deyüp (23) Allah Allah bu ṣaç böyle olunca ʿacabâ bunuñ úâḥibi nice olur deyüp efkâra 29-(1) düşdi ve balıḳcıya ayıtdı bu ṣaçı sen ḳande bulduñ úâḥibi kimdir didikde (2) balıḳcı ayıtdı efendim ben bunı deryâda balıḳ ṭutarken görüp aldım amma úâḥibi (3) kimdir ve ḳandedir bilmem didikde pâdişâh úaçı yanında ḥıfẓ idüp balıḳcıya (4) külli iḫsân idüp aralıḳ aralıḳ ṣaça naẓar iderek ṣaçıñ úâḥibine (5) cân-ı göñülden ʿâşıḳ olup rûz-i şeb âh itmege başladı meger ol (6) memleketde bir ḳoca ḳarı var idi sehhârlıkda mâhir ve meşhûr idi dâimâ işi (7) güci ʿacûzelikdi bu ḳarınıñ bilmedigi bir şey yoḳ idi pâdişâhınıñ ḫavâṭırına (8) geldi yanına daʿvet idüp ayıtdı vâlide bu úaçıñ úâḥibini bilür misiñ (9) didikde ḳoca melʿûna ḫayır pâdişâhım bilemem lakin bir sihir ḳuvvetile maʿlûm (10) olur didikde pâdişâh ayıtdı bu ṣaçın úâḥibi ʿan-ḳarîb helâk idecekdi (11) úaçın úâḥibini senden isterim eger baña bu ḳızı getürebilür iseñ seni (12) ve seniñ ilfini dünyâ mâlına müstaġrak ideyim deyü ḳasem eyledi ḳoca melʿûna (13) ayıtdı efendim teessüf çekme Ḥaḳ kerîmdir deyüp ḳırḳ gün mehel alup ḫânesine (14) … (15) … var idi baʿîde bir maḥalle gidecek olsa o küpüñ (16) üzerine binüp ḳande olsa gider hemân ol küpüñ üzerine suvâr olup bir (17) efsûn idüp der-ʿaḳab küp ber-hevâ olup gögüñ bir ḳatına çıḳup eflâka (18) ḳarışdı bir eyyâm úoñra ḳızıñ serâyı göründi bu melʿûne siḥir ḳuvvetile hevâdan (19) cânib-i serâya teveccüh idüp ayıtdı küpini bir maḥalle ḥıfẓ idüp kendi yol (20) üzerine oturdı Maḥmûd ol gün şikâre çıḳmış idi ʿavdetde serâya gelür (21) iken gördi ki yol üzerine bir ḳoca ḳarı oturur idi vâlide bu maḥalde (22) otururbut melʿûne ayıtdı evlâdım kâvrân ile ḥacca giderken ḫaste oldum (23) kârvân beni bunda bıraḳdı gitdi şimdi ṭaġ başında ḳaldım Maḥmûd merḥamet idüp 30-(1) ayıtdı vâlide seni serâyıma götürsem gider misiñ didikde ḳoca melʿûne ayıtdı (2) evlâdım seni baña Ḫaḳ mı gönderdi yoḫsa Ḫıżır mı gönderdi Ḫaḳ murâdını virsün (3) deyüp Maḥmûduñ öñine düşdi bunlar serâya geldiler Maḥmûd ḳarınıñ âḥvâlinden (4) Elife ifâde idüp bu ḳoca vâlide bunda ḳalsın daḫî didikde Elif ayıtdı (5) ben bu ḳarıyı içerü almaġa

canım istemeyor eyü olmuş olsa idi ṭaġ başında (6) ḳalmaz idi didikde Maḥmûd ziyâdesiyle recâl idüp ḳoca ḳarıyı içerüye (7) aldılar ḳoca melʿûne ḳolların ṣıġayup ḫidmete başladı ve her bir ḫidmete kimseye (8) ḫidmet düşürmez idi ḳız ḳoca ḳarınıñ böyle úadâḳatle ḫidmetin görüp (9) maḥabbet itmege başladı ve her bir şey aña danışmaġa başladı bir gün melʿûne efendim (10) saña sûʾâl idecegim gücenmez iseñiz didi Elif buyuruñ vâlide didi melʿûne (11) ayıtdı benim pek müşgilimdir Maḥmûd seniñ nendir ḳız ayıtdı benim ʿaşḳıma giriftâr (12) olan sevgili yârimdir beni bunda buldı ve kendi memleketine beni götürecek beni nikâh (13) idecek imdi bunda bir ḳaç gün müsâfiriz didikde melʿûne âferîn ḳızım müşkiller ḥal (14) oldı…(15) var mı didikde ḳız didi tecrübe itmedim melʿûne ayıtdı … (16) yigidiñ bir esrârı olur bâ-ḫuúûú ki Maḥmûd bu ḳadar âdem ile ceng ider bir ṭarafına (17) żarar gelmez eger baña maḥabbeti var mı yoḳ mı dirsen esrârından sûʾâl idersiñ eger (18) söyler ise bilürem ki anıñ maḥabbeti vardır deyüp ḳızı zehirledi şimdi Maḥmûd avdan (19) gelüp Elifi gördi ki bir köşede melûl maḥzûn oturur efendim bu ne ḥâldir (20) deyü sûʾâl itdikde ḳız efendim ben seniñçün cânımı fidâ iderim eger seniñ (21) baña êerre ḳadar maḥabbetiñ olmış olsaydı baña esrârını söyler idiñ maḥabbetiñ yoḳdur ki (22) esrârıñdan söylemediñ Maḥmûd ayıtdı efendim ben senden cânımı esirgemem esrâr (23) nedir cigerim çünki benim esrârım bu palamdır ki eger bu palâ yâd eline geçüp 31-(1) ḳınından çıḳar ise ḳırḳ gün bî-hûş olup yaturam ḳırḳ birinci günine (2) ḳadar eger ḳınına girmez ise vefât iderim lakin bu pala yadımda olduḳca kimse (3) ḍarbıma ṭâḳat götürmez her bir esrârını ḥikâye eyledi ḳız âferîn eyledi efendim (4) gerçi baña maḥabbetiñ var imiş ṣuçım afv eyle deyüp el-ḥâúıl ḳoca melʿûneye ḳız (5) esrârını ḫaber virdi cümlesinden âgâh oldı ayıtdı ḳızım bildim ki daḫı Maḥmûduñ saña (6) ziyâde maḥabbeti var imiş deyüp hâmûş oldı amma aḫşâm olur bunlar yatup melʿûne (7) fırṣatı ġanimet bulup uṣul ile bunlarıñ oṭasına girüp palayı (8) çalup ṭaşra çıḳdı hemân palayı ḳınından çıḳarup bir derin ḳuyu (9) var idi içine atdı çün úabâḥ oldı Elifiñ yanına geldi ayıtdı ḳızım Maḥmûd (10) uyḫudan ḳalḳmamış gel seniñle gül baġçesine gidelim bir miḳdâr gül devşirelim (11) Maḥmûduñ yüzine ḳoḳladalım Maḥmûdı ẕevḳ ile ḳaldıralım ḳız daḫı maʿḳûl görüp (12) beraber gül baġçesine gitdiler meger bu kâfireniñ küpi anda úaḳlı imiş güller (13) arasında gezerken gördiler ʿacabâ bu ne ola deyüp yanına vardılar ḳız küpüñ (14) içine baḳarken melʿûne ḳızıñ ayaḳlarından ḳaldırup küpüñ içine ṭıḳdı (15) ḳız ne ḥale uġradıġıñ bilemedi melʿûne küpüñ üstüne binüp efsûn (16) oḳuyup ber-hevâ olup gitdi bir müddet úoñra Ardahân memleketine dâḫil 32-(1) olup doġrı pâdişâhıñ serâyına inüp küpden ḳızı ṭaşra çıḳa- (2) rup ḳızı ṭaşrada pâdişâhıñ eline teslim itdi pâdişâh ḳızı (3) görüp ʿaḳlı başından çıḳdı ḳoca ḳarıya âferîn idüp mâl-ı dünyâya (4) ġarḳ itdi el-ḥâúıl bir hafta âheng ve şenlikler itdi amma Elifiñ içerüsine (5) zehir olur idi ve giceleri daḫı uyḫu uyumazdı bir gün pâdişâh ḳıza nikâḥ (6) itmek içün şeyḫ-ül islâm vesâireyi daʿvet idüp nikâḥ itdiler dügü- (7) n idüp bir cumʿa gicesi güvegi girecek amma ḳız aúlâ teslîmiyyet (8) göstermedi pâdişâh ayıtdı ḳız baña niçün teslîm olmazsıñ didikde ḳız hemân (9) eline bir taḫta parçasını alup sâz idüp baḳalım pâdişâha ne söyledi ve pâdişâh aña ne söyledi

(10) aldı ḳız

(11) diñle imdi beni ejderhân şâhı

ölürem ben saña teslîm olmazam

(12) gice gündüz yâre iderem âhı

ölürem ben saña teslîm olmazam

(13) aldı pâdişâh

(14) diñle yârim saña bir söz söyleyim

ʿinâd itme dilber teslîm ol baña

(15) seni çâr köşeye sulṭân eyleyem

ʿinâd itme …

(16) aldı ḳız

(17) dağıtdı bir kâfir ḳarı yerimi

yaḳdı âteşlere cân u serimi

(18) Nesîmî-veş yüzseler derimi

ölürem ben saña teslîm olmazam

(19) aldı pâdişâh

(20) ʿadâlete úâḥibiyem cihân elimde

perîler hem ḳuşlar ḳurtlar emrimde

(21) bek büyük söylediñ benim yanımda

ʿinâd olma dilber teslîm ol baña

(22) aldı ḳız

(23) gerçi cânım şimdi telef idersiñ

Elif ḳanını yere dökersiñ

33-(1) öldürürsiñ beni dâḫî neylersiñ

ölürem ben saña teslîm olmazam

(2) aldı pâdişâh

(3) ejderhân şâhıyam ḳan ṣaçarım özüm

gel cefâyı bıraḳ ey iki gözüm

(4) bu ḳadar ricâya geçmez mi sözüm

gel teslîm olacaḳsıñ elbet baña (5) böyle söyleyüp pâdişâh bu ḳadar ayıtdı aúlâ çâre bulamadı pâdişâh pür-ġaýab (6) olup urun şu ḫatunuñ boynunı emr idüp cellâdlar gelüp ḳızın yaḳasından (7) ḳapdılar ṭaşra çıḳarup ḳız pâdişâhıñ ayaḳlarına ḳapanup ayıtdı pâdişâhım (8) gel ḳıyma baña ḳırḳ gün mehel vir ḳırḳ birinci gün saña teslîm oluram pâdişâh daḫî (9) … olup ḳıza vaʿde virüp amma ḳızıñ murâdı şu idi ki ḳırḳ güne ḳadar Maḥmûd (10) bir ṭarafdan þuhûr itmez ise kendini helâk ide el-ḥâúıl ḳıza bir oṭa virdiler ḳız (11) ṭura ṭursun şimdi ḳıúúa Maḥmûddan diñle meger Maḥmûd muḳaddem aralıḳ aralıḳ (12) refîḳleri yanına gidüp gelür idi bir ḳaç gün gelmediginden içün remilci ayıtdı ʿacabâ (13) Maḥmûda ne oldı deyü remil idüp gördi ki iş ġayrı dürlü olmış cân başına başına (14) şıçradı dalġıcı yanına alup ʿacele ḳızıñ serâyına gelüp gördi ki Maḥmûd yatur (15) remilci ayıtdı Maḥmûd palasını şol ḳuyuya atmışlar ve sevdigi ḳızı daḫı alup ḳaçmışlar (16) imdi ġayret zamânıdır hüneriñ icrâ eyle dalġıc nola deyüp hemân ḳuyuya indi (17) palayı bulup çıḳardı ḳınına ḳoyduḳları gibi Maḥmûd daḫı uyḫudan uyandı gördi ki (18) remilci ve dalġıc başı ucunda otururlar amma sevdigi Elif yoḳdur Elif ne ṭarafa (19) gitdi deyü sûʾal eyledikde remilci Elifiñ serâncâmını ve kendi hikâyesini naḳl (20) idince Maḥmûd âh idüp aġlamaġa başladı remilci ḳoca ḳarınıñ aytdıgın (21) ve ḳızı ejderhân pâdişâhına getürdigin ve ḳızın başına gelen serâncâmı (22) bir bir hikâye idüp seniñ gitmekligin lâzım geldi ve bu serây şimdilik ben (23) beklerim didi el-ḥâsıl Maḥmûd remilciden ejderhân memleketi ḫaber alup atına suvâr 34-(1) olup melûl mahzûn bunlara vedâʿ idüp yola revân oldı bîçâre Maḥmûd (2) gice gündüz derd ü meşaḳḳat çekereḳ otuz sekizinci gün deyince ejderhân memleketine (3) dâḫil oldı daḫı diñlenmeden bir taḳrîb düşmânı olan ḳoca melʿûneyi úorup (4) ḫaber aldıḳda doġrı ḳarınıñ ḫânesine gelüp ḳapuya bir tekme urup içerü (5)

girüp yuḳaruya çıḳdı ḳoca ḳarı Maḥmûdı görince titremege başladı (6) Maḥmûd ḳoca ḳarıya bir pala çalup iki parça eyledi aṣıl düşmânı helâk eyledi (7) úoñra serâya doġrı revân olup öyle bir naʿra urdı ki bütün serâyıñ ahâ- (8) lîsiniñ cigeri çâk ola yazdı herkes kendini şaşırup amma Elif Maḥmûduñ (9) úadâsından añlayup bilüp vây efendim Maḥmûd geliyor deyüp nerdübandan aşaġı (10) inüp ḳarşuladı bir de Maḥmûd serâydan içerüye girüp gördi ki sevdigi Elif (11) nerdüban başında bekler âh efendim burada ne ṭurursuñ deyüp yaḳasından ḳapd- (12) ıġı gibi atınıñ terkisine alup serây ḳapusından ṭaşra olup arḳasına naḫar (13) itmeyüp tamâm yigirmi dört sâʿat ḳadar gidüp ṭâḳati ṭâḳ oldı, Elife ayıtdı (14) bunca günden berü gözime uyḫu girmedi âmân bir miḳdâr uyḫu uyuyalım deyüp (15) atdan aşaġa inüp Elifiñ dizine başın koyup uyudı amma gelelim (16) ejderhân pâdişâhına çünki Maḥmûd Elifi alup getürdigi vaḳitde ḥikmet-i (17) Ḫudâ cümlesiniñ baúireti baġlanmış idi birazdan ʿaḳılları başlarına geldi (18) olan olmış şimdi pâdişâha keyfiyyeti ḫaber virdiler amma pâdişâhıñ (19) ʿaḳlı başından gidüp derhâl vüzerâsıñ vükelâsıñ cemʿ idüp müşâvere (20) eylediler ki oġlan ile ḳızıñ peşine ʿasker çıḳaralım deyü el-ḳıúúa derḥâl (21) elli biñ süvâri ʿasker çıḳarup oġlanıñ peşine daḫı gönderdiler ʿasâkirân (22) süvâri tiz reftârı ile gidüp oġlan ile ḳıza yetişmege ḳarîb ḳaldılar (23) şimdi Elif gördi ki kendi üzerlerine ḳara bulut gibi ʿasker gelüp Maḥmûd daḫı 35-(1) dizinde uyur Maḥmûdu uyandırmaġa ḳıyamadı aġlamaġa başladı göziniñ (2) yaşı Maḥmûduñ çehresine düşdi Maḥmûd gözin açup gördi ki Elif (3) aġlar niçün aġlarsıñ sûʾâl itdikde Elif ayıtdı efendim ben aġlamayam da kimler (4) aġlasun başını arḳaya çevir de üzerimize gelen ʿaskere naḫar eyle Maḥmûd başın (5) çevirüp naẓar eyledikde gerçi üzerine külli ʿasker gelür Maḥmûd daḫı sâzı eline aldı

(6) aldı Maḥmûd

(7) aġlama nâzlı sevdiğim dil-dârım

bu iş bize Ḫaḳdan ʿalâmet bugün

(8) ġam çekme sen güzel ey yüzi mâhım

eflâkı yaḳar hem âteş-i âhım

(9) belâ imiş benim baḫt-ı siyâhım

kimden kime idem şikâyet bugün

(10) aġlayup yöñ virme divâneye sen

taḥammül ḳılar mı giryânına ten

(11) gireyim meydâna merdâneyim ben

Ḫak itdirir baña ʿadâlet bugün

(12) Maḥmûd almamıştır yârinden murâd

gice gündüz işi âh ile feryâd

(13) yâ Rab senden cümleye imdâd

kerem it vir baña selâmet bugün (14) böyle söyleyüp sâzın yere bıraḳup Elife efendim teessüf itme sen hemân (15) uzaḳdan temâşâ eyle amma gel saña bir daḫı ṭoya ṭoya naḫar ideyim belki ahîr görüşüm (16) ola umaram ki bugünki günde ecel câmını nûş idüp yolında başım giderek (17) saña ḥasret ḳalam deyüp gözleri ṭolu ṭolu oldı Elif ayıtdı amân efendim bu kelâmı (18) söyleme kendimi helâk iderem deyüp úaçın yolmaġa başladı Maḥmûd daḫı bu ḥâli (19) gördigi gibi bütün bütün fenâ ḥâle giriftâr oldı amma ʿasker daḫı pek ḳarîb ḳaldı (20) hemân Maḥmûd âlât-ı ḥarbin ṭaḳınup atına suvâr olup Elife ayıtdı Allaha ışmarladım (21) seni deyüp ʿaskeriñ üzerine sürüp gitdi şimdi

Maḥmûd tamâmdır ʿaskerlere (22) yanaşup selâm virdi ʿaleyke aldılar Maḥmûd ayıtdı aġalar ḳande gelüp ḳande gider- (23) siñiz didikde bunlar ayıtdı daḫı söylersiñ pâdişâh ḫâini didikleri gibi Maḥmûd 36-(1) eyitti ne istersiñiz bunlar ayıtdı ḳızı bize teslîm eyle yoḫsa dünyâyı başıña (2) ṭar ideriz didiler Maḥmûd ayıtdı buradan girüye döner misiñiz yoḫsa anañızıñ (3) babañızıñ yolına gider misiñiz didi bunlar ayıtdı baḳ şu oġlanıñ sözlerine Maḥmûduñ (4) üzerine küme idüp yürişitdiler Maḥmûd ayıtdı yâ Rab ne ola benden cümle ʿinâyet (5) senden deyüp palasın eline alup bunlarıñ içine öyle bir girdi ki güyâ bir aç (6) ḳurt ḳuzı mandarasına girmiş gibi kimin yaralı kimisi daḫı ḳorḳusından (7) girüye ḳaçup ve kimisi uzaḳdan temâşâ idüp Maḥmûduñ bu derece ḳahramânlıġına (8) pesend idüp ḥayrân ḳaldılar el-ḥâúıl ol ḳadar ʿaskerden nâm u nişân ḳalmadı Maḥmûd (9) Cenâb-ı Ḥaḳḳa şükürler idüp secde eyledi ve Elifiñ yanına geldi amma bî-çâre Elif daḫı (10) ṭurmayup aġlardı Maḥmûd ayıtdı efendim cenâb-ı Rabbim ḥaýretleri bu günde baña merḥamet (11) idüp yine selâmet geldim aġlamaġa vaḳit yoḳdur didikde bunlar yine şarmaş (12) dolaş birbirleriniñ gözlerinden öpdiler Maḥmûd ayıtdı efendim ġayrı ṭurmanıñ (13) zamânı degildir buradan gidelim deyüp atıñ terkisine alup yola revân oldılar işte (14) bunlar gâh oturup gâh göçerek ẕevḳ ü şefâ iderek giderlerdi amma ḳafile (15) menzil-be-menzil gidüp ġayrı ejderhân şâhı ṭarfından ḳorḳu ḳalmadı amma bunlarıñ (16) daḫı bir sâʿat ilerüye gitmege mecâli ḳalmadı Elif ayıtdı amân efendim ruḫúatıñ (17) olur ise bir miḳdâr ârâm idelim Maḥmûd ayıtdı güzel söylediñ zirâ benim daḫı (18) dermânım ḳalmadı deyüp atdan aşaġı indiler ḳarşu ḳarşuya oturup başlarına (19) gelen serencâmı birbirlerine ḥikâye idüp gâh aġlayup gâh güleridi biraz- (20) dan úoñra Maḥmûd efendim benim ġayetle uyḫum var bir miḳdâr ben uyuyayım beni ḳaldır (21) şoñra sen uyuyasıñ yâḫûd evvel sen uyu da úoñra ben didikde Elif ayıtdı (22) sen bilürsiñ Maḥmûd bir ṭarafa başını ḳoyup uyuya ḳaldı şimdi Maḥmûduñ başı (23) ucunda Elif çoḳ vaḳit bekleyüp gündüzler aḫşâm olup gice oldı ise de 37-(1) Maḥmûdı uyḳudan uyandırmadı ol daḫı bir ṭarafda uyudı amma bunlarıñ uyuduḳları (2) maḥal ḥarâmîler mekânı idi ve ḳırḳ dane ḥarâmî ol maḥalleri ýabṭ eylemiş idi ve gice- (3) leri ol yerleri gezerleridi şimdi ol ḥarâmîler bu maḥalleri gezer iken bir de gördiler ki (4) bir erkek ve bir ḳız yatup uyurlar yapca yapca bunlarıñ yanına geldiler Maḥmûduñ (5) boynundan bir taḳrîb palayı aldılar vesâir âlât-ı ḥarbiñ aldılar Maḥmûduñ üzerinde âlât-ı (6) ḥarbden bir şey ḳalmadı gibi Maḥmûda bir tekme urup uyandırdılar ve ḳız daḥi gürülti ile (7) uyandı Maḥmûd gözin açup gördi ki ḳırḳ dane adem ejderhâ gibi başı ucında ṭurur- (8) lar Maḥmûd el palaya urup gördi ki palasını almışlar eyvâh deyüp aġlamaġa başladı (9) ḥarâmîleriñ başı ilerü gelüp ayıtdı oġlan sen bu yerde ne gezersin efendim ben yolcı- (10) yam ve bu ḳız benim ehlimdir bunda bir gicecik müsâfirim ḥarâmî başı adamlarına ayıtdı bu (11) oġlanı ḳuyuya atıñ ve bu ḳız baña müsteḥaḳdır alup benim yanıma getürüñ deyü emir (12) eyledi şimdi bir ḳaç adam Maḥmûduñ yaḳasından ṭutup getürdiler meger ol arada (13) bir ṣusız ḳuyu var idi Maḥmûdı teker meker ol ḳuyuya atıvirdiler bî-çâre Maḥmûd (14) ayıtdı yâ Rab nedir bu benim başıma gelen felâketler ki ḳande olsam başıma (15) bir belâ yaġar bu derd-i ġamıñ nihâyeti yoḳ mı deyüp eline bir aġac parçası geçüp (16) sâz gibi eyledi baḳalım ḳuyuda Maḥmûd derd-i ġamile ne söyledi

(17) aldı Maḥmûd

(18) Yaradanım Mevlâm ey luṭf-u kerem

amân Mevlâ baña imdâd it ġayrı

(19) ḳalmadı ṭâḳatim cefâyı çekem

amân Mevlâm baña imdâd it ġayrı

(20) ey cenâb-ı kibriyânıñ serverî

sensiñ ol âḫir zamân peyġamberi

(21) bu ümmetiñ çeker efzûn kederi

amân Mevlâm baña imdâd it ġayrı

(22) ey Ḥaḳḳıñ arslanı ḥaýret-i ʿAlî

şüphesiz velîsiñ velîsiñ velî

(23) ḳalmış ben ḳuyu içinde gizli

amân Mevlâm baña imdâd it ġayrı

38-(1) üçler yediler hem ḳırḳlar erenler

yetişiñ imdâda dervîşân pîrler

(2) ġarîb Maḥmûd bugün ḳuyuda ne çeker

amân Mevlâm baña imdâd it ġayrı (3) nice bunuñ gibi âh u fiġân itmede olsun ḳışşa Elifden diñle çünki Elifi daḫı (4) alup ḥarâmî başına getürmişler idi ḥarâmî başı gelüp ḳıza naþar idüp âfet-i (5) devrân gibi bir ḳız idi baña bundan aʿlâ bir şikâr olmaz deyüp adamlarına emr idüp (6) yataġını yapdılar ḥarâmî başı yataġına girüp ḳızı çaġırdı ḳız ayıtdı ben seniñ (7) bildigin ḳızlardan degilem nâfile kendini üzme didikde harâmî başı ayıtdı sen ne (8) dimek istersiñ ben saña mülâyim söyledim ki baña teslîm olacaḳsıñ seni dünyâya (9) gelmemişe döndirirem ḳız ayıtdı sen beni ne eylersen eyle ben saña teslîm olmam (10) didikde ḥarâmî başı ayıtdı şu ḳızıñ ḳollarını baġlayup ve başını bedenden cüdâ idiñ (11) deyü emir eyledi ḳızıñ ellerin arḳasına bend idüp bir kimse ḳılıç ḳınından çıḳarup (12) ḥâýır oldı şimdi ḳız gördi ki cân elden gider ayıtdı amân ḥarâmî başı (13) kerem eyle baña iki sâʿat ruḫúat vir saña bir ḳaç beyt türki söyleyim úoñra (14) beni öldür deyüp recâ itdikde harâmî başı daḫı söyle görelim deyüp (15) ḳız ḳolları baġlu olaraḳ baḳalım ḥarâmî-i bî-inúâfa ne söyledi

(16) aldı ḳız

(17) Allahı severseñ ḥarâmî başı

âzâd it gel baña merḥamet eyle

(18) gözümden aḳıtdım ḳan ile yaşı

gel ḳıyma cânıma mürüvvet eyle

(19) aldı ḥarâmî başı

(20) ben ḥarâmîyem ḳul âzâd itmem

yâ câna ḳıyaram yâ gel ḳoynıma

(21) yoḫsa böyle yalvarmaḳdan diñlemem

yâ câna ḳıyaram yâ gel ḳoynıma

(22) aldı kız

(23) baġladılar ḳanadımı kolumı

kafir daḫı böyle itmez þulûmı

39-(1) … gideyim yâre yolumı

gel beni âzâd it ʿadâlet eyle

(2) aldı ḥarâmî başı

(3) âzâd itmem güzel seni nâfile

seniñ gibi şikâr girmiş iken ele

(4) sîne úâf olmazsan benimle bile

yâ câna ḳıyaram yâ gel ḳoynıma

(5) aldı kız

(6) iñlesin ṭaġlar âh u zârımdan

yansun bu çarḫ-ı dûn âteş-i yârdan

(7) ayırdılar ṭatlı dilli yârimden

gidem bulam yâri gel niyyet eyle

(8) aldı harami başı

(9) bu ḳadar çoḳ sözi ben diñlemezem

bir sözümden aúlâ girü dönmezem

(10) ʿinâyet merḥamet nedir bilmezem

yâ câna ḳıyaram ya gel ḳoynuma

(11) şimdi böyle beyt ile ḳız bu ṭarafdan âh u zâr idüp Maḥmûd daḫı ḳuyuda fiġan (12) eyleyüp Ḥaḳḳa tażarruʿ iderler idi çünki cenâb-ı Ḥaḳḳa cân-ı göñülden niyâz üzre (13) olan ademiñ işi râst gidüp münʿakis olmaz işile bî-çâre Elif ḥarâmî (14) başınıñ yanında âh u zâr eyler iken ḥikmet-i Ḫudâ ḥarâmî başı adamlarile bir ġaflet (15) olup uyḫu uyumaġa başladılar ḥarâmî başı maʿnâsında gördi ki öteden (16) bir atlu gelür elinde nîzesi ile ġayetle heybetlü gelür şimdi bu atlu doġrı (17) gelüp ḥarâmî başınıñ ḳarşusında ṭurdı ve ayıtdı ey kâfir ḳalḳ ol bî-çâre ḳızıñ (18) ellerin çöz ve oġlanı ḳuyudan çıḳarup ḳızı ve palasını yedine teslîm idesiñ (19) yoḫsa dünyâyı başına dar iderim deyüp nîzesin sînesine ṭayadı ḥarâmî başı (20) ayıtdı amân efendim çek elin benden şimdi emriñi yerine getüreyim didikde ol ẕât-ı (21) şerîf nîzesin çekdi ḥarâmî başı gözin açup gördi ki rüʾyâ imiş yine uyḫu- (22) ya vardı gine böylece gördi el-ḥâúıl üç defʿa böyle görüp nihâyet ḳasem (23) eyledi ki ḳızı ḳoyuvire ve oġlanı ḳuyudan çıḳarup ḳızı teslîm ide 40-(1) el-ḳıṣṣa uyḫudan uyandığı gibi ḳızıñ yanına gelüp ḳolların çözdi… (2) palasın vesâir eşyâsın alup ḳuyunıñ başına gelüp ḳuyuya bir adamı indirüp (3) Maḥmûdı çıḳardılar ḥarâmî başı Maḥmûduñ ayaḳlarına ḳapanup ḳızı eline teslîm (4) eyledi Maḥmûd şâd olup şükür eyledi ve ayıtdı ben daḫı ṣuçum ʿafv itdim ḥarâmî (5) başı ayıtdı ḳarındaşım ḳande gideceksiñ adamlarımıñ cümlesini alup bile gidelim (6) ve úoñra ne emriñ olur ise öyle ideyim Maḥmûd bu ḳavle râýı olup ferdâsı (7) Maḥmûd atına suvâr olup ve Elifi daḫı bir başḳa ata bindirüp ve ḥarâmî başı ve ḳırḳ (8) kimse daḫı atlara binüp yola revân oldılar az giderek çoḳ giderek Ḥatem (9) memleketine dâḫil oldılar serâya girup serâyda Maḥmûduñ refiḳleri dalḳıc ve remilci (10) bunları görüp ve Maḥmûd daḫı bunları görüp şâd oldı atından aşaġı indi (11) Maḥmûduñ ḳoltuḳlarına girüp yuḳaruya çıḳardılar ve atları aḫura baġladılar (12) Elifi başḳa bir oṭaya ḳoyup erkekler bir araya gelüp maḥabbet itmege başladılar (13) remilci ayıtdı efendim bu ana ḳadar ne ṭarafda ḳaldınız ve ser-i mübârekenize neler geldi (14) deyü Maḥmûd daḫı sergüẕeşte aḥvâlin bir bir ḥikâye eyledi oturan adamlar cümlesi (15) ḥayrân oldı ḥâúılı serây-ı muẕkurda bir ḳaç gün ârâm idüp bir gün Maḥmûd (16) ḥarâmî başını yanına daʿvet idüp ayıtdı ḳarındaşım bir ḳaç güne ḳadar bundan gidecegiz (17) sen benimle beraber buraya gelüp zaḥmet çekdiñ ve tâʾib-i müstaġfir oldıġıñ içün ben (18) daḫı saña maḥabbet ittim ve bu serâyı saña baġışladım bundan úoñra burada evḳât-ı hem-serde (19) Cenâb-ı Ḥaḳḳa ʿibâdet idüp beni daḫı ḫevâṭırdan ferâmûş eyleme ḥarâmî başı eyitti (20) efendim bundan úoñra ben senden aúlâ ayrılmam ḳande olur iseñ seniñle beraber giderem (21) Maḥmûd ayıtdı yoḳ seniñ burada oldıġıñ daha güzel deyüp mekṣ oldı (22) el-ḳıúúa günlerde bir gün bahâda aġır yükde ḫafif baʿżı eşyâyı ḥayvanlara

bend-i (23) hamûle idüp Maḥmûd ile Elif ve remilci ile dalġıç atlara binüp ve ḥarâmî başı 41-(1) …. ḥelâllaşup yola revân oldılar Timurhindîye dönüp gitdiler (2) günlerde bir gün Timûruñ serâyına dâḫil oldılar Timûrhind kızıñ adamları (3) Maḥmûduñ geldigin ḫaber virdiler ḳız şâd olup nerdübandan ḳarşulayup Maḥmûduñ (4) elin öpüp yuḳaruya çıḳarup úafâ geldiñiz deyüp iʿzâz ikrâm ile bir miḳdâr (5) úoḫbet idüp ṭaâmlar yenilüp el-ḥâúıl anda üç gün ḳalup andan ṣoñra Maḥmûd (6) ayıtdı Tîmûra benimle beraber gider misiñ didikte ḳız ayıtdı baş üstüne efendim ben daḫî (7) seniñle beraberim deyüp ḫâmûş oldı Maḥmûd didi öyle ise yol tedârigin göre (8) gör gidelim zirâ yolcı yolında gerek ḳız daḫî yol tedârigin görüp eşyâlarıñ (9) ḥayvanlara ḥamûle idüp yola revân oldılar zülf-i perişân deyüp gitdiler (10) günlerde bir gün Zülfiperişânıñ serâyına geldiler zülfi perişân ile görüşüp (11) üç gün daḫî anda ḳalup Maḥmûd daḫî Tîmûrhindîye teklîf eyledigi gibi zülfi- (12) perîşâna teklîf itdikde zülfi perişânıñ cânına minnet olup işte râýı olup (13) günlerde bir gün beraber yola revân oldılar şimdi üç erkek üç ḳız yolda maḥabbet (14) iderek baʿżı yerlerde türki söyleyerek ḳande memleket Buḫârâ deyüp giderler idi (15) derelerde yel gibi düz ovalarda ṭob gibi geçüp günlerde bir gün Buḫârâ memleketine (16) ḳarîb ḳaldılar meger şehre ḳarîb bir sâʿat mesâfede úaḥrâ bir maḥalde pâdişâhın (17) bir müzeyyen … köşki var idi bunlar gelüp ol köşke ḳarâr eylediler ise de (18) …pâdişâha müjdeci gönderdiler pâdişâha ayıtdılar efendim… 42-(1) çıḳup ayaḳlarına ḳapanup öpdi ve babası daḫî gözlerinden öpüp …. (2) köşküñ bir oṭasında ḳarar eylediler amma Elif vesâir refîḳleri daḫî başḳa oṭa- (3) da idiler şimdi pâdişâh Maḥmûda eyitti evlâdım el-ḥamdüli-llahi seni dünyâ göziyle gördüm (4) deyüp buña emsâl maḥabbet ve teşekküre başladı amma Maḥmûd diledi ki Elif daḫî (5) papasınıñ elin öpe yerinden ḳalḳup Elifi babasınıñ yanına getürdi Elif pâdişâhıñ (6) ellerinden öpüp yene oṭasına gitdi amma şimdi pâdişâhdan diñle çünki ḳız (7) gelüp pâdişâhıñ elin öper iken pâdişâh diḳḳat ile naḫar idüp gördi ki (8) Züleyḫâ-yı ṣânî misâli bir ḳızdır pâdişâh altından ḳaçırup cânı göñülden kaşiv[***] (9) oldı hâmûş anda bir mikdâr oturup yerinden kalkup serâyına gelüp hemân-dem (10) vezîriñ daʿvet idüp ayıtdı amân lâlâ Maḥmûduñ getürdigi ḳızı gördigim gibi (11) ʿâşıḳ oldım illâ ki ben bu ḳızı bunuñ elinden alacaġım vezîri ayıtdı amân (12) pâdişâhım böyle kelâmı söylemek olmaz ʿaybtır pâdişâh ayıtdı çoḳ söyleme seniñ (13) kelleñi veya Maḥmûduñ kellesini veya ḫod bu ḳızı alacaġım hemân Maḥmûdı telef itmeniñ (14) çaresine didikde vezîri bu ḳadar kelâm söyledi ise de aúlâ çâresin (15) bulamadı vezîr tefekkür eyledi ki pâdişâh kelâm añlar ṭâḳım degildir Maḥmûda teúaḥüb (16) itse kendi kellesi elden gider ayıtdı pâdişâhım mademki Maḥmûdı telef itmek (17) istersiñ imdi buraya maḫfîce daʿvet idüp bir ḳaç oyun daḫî şaṭranc (18) oynarsıñ amma oyuna mübâreşet itmezden evvel böylece… (19) eger ben seni yenersem saña eẕiyyet eylerim eger sen beni.

[***] Bu kelime sözlüklerde bulunamamış olup asıl şekli tespit edilememiştir (Derleme Sözlüğü, 2009; Devellioğlu, 2002; Tarama Sözlüğü, 1983).

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.995-1004 , TURKEY

KLASİK OSMANLI NESRİNDE ALİTERASYON

Mustafa DURMUŞ[*]

ÖZET

Klasik Osmanlı nesrinde, aynı kültürün manzum eserlerinde görülen estetik araçların hemen hepsi yer almaktadır. Aliterasyon, bu estetik araçlardan biri olarak klasik Osmanlı nesrinde yine sıklıkla kullanılmaktadır. Ünsüz sesbirimlerin belirli bir düzende yinelenmesine dayanan aliterasyon, ifadede oluşturduğu müzikalite ile estetik; bellemsel, hafızaya dayalı kullanım özelliği ile de pratik işlevlere sahiptir. Çalışmada, aliterasyonun bu özellikleri ile birlikte, klasik Osmanlı nesir cümlelerinin dizimsel eksenindeki yerleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aliterasyon, klasik Osmanlı nesri, estetik nesir, bellemsel etki

ALLITERATION IN CLASSICAL OTTOMAN PROSE

ABSTRACT

In classical Ottoman prose, all of aestetic devices, which are seen in literary texts written in verse took place. Alliteration was frequently used in classical Ottoman prose as one of these aesthetic devices. Alliteration, which depends on consonant phonemes which are reduplicated in a particular order, has two functions, one is aesthetic and the other is being practical. These features of alliteration and places of alliteration in the syntagmatic axis of classical Ottoman prose will be evaluated in this paper.

Keywords: Alliteration, classical Ottoman prose, aesthetic prose, mnemonic effect

Giriş

Klasik Osmanlı nesri, günlük konuşma dilinden ve dönemin estetik ögelere çok fazla başvurmadığını bildiğimiz üslubun örneği sayılabilecek eserlerin dilinden farklı olarak, şiire has bilinen biçime ve anlama dayalı sanatlarla bezenmiş suni bir yazı dilidir. Söz konusu sanatlı yapılar; çağdaş Türk yazı dili, yeni bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmaya başladığında bu dile ait olup da terk edilen ilk dilsel unsurlar olmuştur. İslam medeniyet dairesinin bütün üyelerinde, benzer entelektüel düzeyin ürünü olan ve geleneğin, hemen bütün kurallarını belirlediği estetik araçların nesirdeki en göze çarpanları, seci, aliterasyon, iktibas, tenasüp, mecaz vb. gibi şiirde örneklerini gördüğümüz sanatlı yapılardır. Paralelliğe dayalı bu sanatlı yapıların, açıkça gözlenen metne hâkimiyeti, klasik Osmanlı nesrinde estetik üslubun belirleyicisidir. Bu çalışmada, klasik

[*] Yrd. Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mdurmus@etu.edu.tr

Osmanlı nesir üslubunun estetik araçlarından aliterasyon; estetik, pratik işlevleri ve cümlenin dizimsel eksenindeki yeri yönüyle ele alınacaktır.

Öncelikle, Türk edebiyatında aliterasyonun mevcut kullanımının, bu kültürün bünyesinden mi çıktığı, yoksa başka bir kültürün etkisiyle mi oluştuğu meselesini ele alan ve bu konuda çeşitli görüşler ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda, esasen aliterasyonun özellikle Moğol kültürünün ürünü mü sayılması gerektiği, yoksa eski Türk şiirinde var olan bir estetik zevkin devamı mı kabul edilmesi gerektiği tartışılmaktadır (Eren, 1997: 421-5). Barutcu-Özönder, eski Türk şiirinde "değişmeyen, kasıtlı ve gerekli unsur" olarak gördüğü aliterasyonun, Uygur dönemi metinlerinde gördüğümüz „başkafiye"ye kaynaklık ettiğini belirtmektedir (1996: 69-87). Bunun yanı sıra bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, aliterasyon Türkçenin değişik dönemlerinde ve eserlerinde var olan sanatlı dil kullanımıdır. Bu dil kullanımı, sesleri duygu değerleriyle birlikte ifade eden bütün dillerde, dolayısıyla eski Türk edebiyatlarında, Moğol edebiyatlarında, dünya edebiyatlarında dilin kendi bünyesinde aranabilecek bir unsur olarak bulunuyor olmalıdır[1]. Diğer taraftan, Kiparsky'nin de belirttiği gibi, kafiye gibi aliterasyonu da içeren tekrarın/yinelemenin belirli türleri, günlük konuşma dilinde tekrarın/yinelemenin biçimbirimsel süreçlerinde zaten var olabilen bir dilbilimsel unsurdur. (Alıntılayan Fabb, 2010: 1226).

Aliterasyonun klasik Osmanlı nesir örneklerindeki kullanımlarına gelince; nesirde bu tür yineleme yoluyla ahenk oluşturma gayreti, estetik kurallarını ve sınırlarını, İslami yazı dili geleneklerinde olduğu gibi, aynı kültürün şiirlerinde de görülen bir tarzda sunulabilmektedir. Sesbirimsel yinelemenin şair tezkirelerinde ve klasik Osmanlı nesrindeki tipik kullanımlarından biri olarak ortaya çıkan aliterasyonda, sesbirimsel unsurların dizimsel eksendeki yerleri, nesir üslubunun çeşitlenmesini sağlamaktadır.

Osmanlı Türkçesi yazı dili ürünleri, edebî araştırmaların konusu/malzemesi olabilir mi? şiire has olarak bilinen kafiye, aliterasyon gibi biçimsel; iştikak gibi hem biçimsel hem de anlamsal; tenasüp gibi anlamsal sanatların, Osmanlı Türkçesi yazı dili ürünlerinin estetik üslubu içinde kabul edilebilecek çok sayıda örneği bulunmaktadır. *"Şiir mahiyeti icabı didaktik olmaya direnç gösterir. Nesirse konumu gereği açıklıktan yanadır; bilgi verme, tecrübe aktarma, yol gösterme, teklif etme, telkinde bulunma ve çözüm önerme, onun değerini yükselten bir araçtır. Bu tavır, XVI. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamış ve bir düşünceyi yayma aracı olan nesir, sanat gösterme aracına dönüşmüş, bunu gerçekleştirmek için de şiire ait özelliklere yaslanmaya başlamıştır."* (Şeşen, 2006: 82-83) Buradan hareketle, dilin en temel işlevi sayılan doğrudan ve açık iletişim aracı olmanın yanı sıra, bazı eserlerin, estetik araçlarla donatılmaları dolayısıyla, edebî araştırmaların konusu/malzemesi olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, geniş anlamıyla Osmanlı Türkçesi nesrinden, dar anlamda da estetik araçlarla edebîlik özelliği kazandırılan Klasik Osmanlı nesrinden bahsedilebilir[2]. Bu estetik nesrin örneklerini; şair tezkireleri, münşeat mecmuaları, yer yer tarih eserleri gibi Osmanlı Türkçesi yazı dili ürünlerinde sıklıkla ve bu sahada kaleme alınan diğer eserlerin de övgü, tasvir, istihza içeren bölümlerinde ve de duygunun, düşüncenin etkili ifadesini gerekli kılan durumlarda görmek mümkündür. Bu nesrin vazgeçilmez estetik araçları en genel ifadesi ile sesbirimsel, biçimbirimsel, sözcükbirimsel ve anlambirimsel yinelemelere dayalı simetri içinde sunulmaktadır. Metin içi ilişkileri çok ön planda tutan bir anlayışla kaleme alınmış

[1] Bu konuda örnek çalışmalar için bk. Pirkhofer, 1963; Langer, 1978; Kalinke, 1979; Shewan, 1925; Peck, 1884; Ayrıca melodik yapıya dayalı ürünlerin akılda tutulması, hatırlanması ile ilgili uygulamalı çalışma örneği olarak bk. Rubin, 1995.

[2] Şeşen, Kanuni döneminde şekillenmiş olarak karşımıza çıkan nesirdeki klasik üslubun yanı sıra, özelde mensur eserlerin folklorik, ilmi, resmi ve bedii (estetik) üslup ile kaleme alındığını ifade etmektedir. Kanuni döneminden itibaren "...pek çok yazar, divan şiirinin bu yüzyıla kadar devam eden sistematik gelişiminin bir yansıması olarak; kinâye, istiâre ve belâgat oyunları üzerinde ısrarla durdukları yeni bir tarzı benimsemiştir." (Şeşen, 2006: 83). Klasik Osmanlı nesrinde üslup türleri ile ilgili olarak bk. Karateke, 2010.

bu nesrin yinelemelerinde sonraki dilbilgisel unsur içinde yinelenen birim, âdeta bir önceki paralel unsuru yankılamaktadır (Belge, 1998: 456).

Bu nesirde sesbirimsel yinelemelerin yaygın örneklerinden biri aliterasyondur. Günlük, sıradan (ordinary) dili, edebî (literary) dilden ayıran ölçütleri ve hemen bütün edebiyatlarda bunları sağlayan araçları sıraladığı yazısında Fabb, kafiye ile birlikte aliterasyonun, bir eserin edebî oluşundaki yerini ve önemini vurgular (2010: 1219-1232).

Aliterasyon nedir?

Aliterasyon, sözcüklerin ilk ünsüzlerinin, ahenk oluşturmak üzere, aynı cümlenin dizimsel ekseninde yinelenmesidir. İlk ünsüzlerinin yanı sıra, sözcüklerin içinde oluşan ünsüz yinelemeleri de aliterasyon kabul edilebilir. Klasik Osmanlı nesrindeki tipik sesbirimsel yineleme (âheng-i taklidî) örneklerinden biri olan aliterasyonda sesbirimsel unsurların dizimsel eksendeki yerleri ve sayısı nesir üslubunun çeşitlenmesini sağlamaktadır.

Ünsüz ve ünlülerin belirtilen dilbilimsel özelliklere göre aralarında oluşturulan uyumlu yapı, nasıl ki bir ahenk, edebîlik ortaya çıkarıyorsa, söz konusu uyumu gözetmeyen kullanımlar da çeşitli söyleyiş güçlüklerine ve okuyan için gözü ve zihni yoran bir duruma sebebiyet verebilmektedir. Geleneksel teorik çalışmalar, kulağa gürültülü gelen sesleri *elfâz-ı cezele*, kulağa yumuşak gelen sesleri de *elfâz-ı rakîka* şeklinde ifade eder. Seslerin uyum oluşturacak biçimde kullanılması, bu iki yineleme türü için de geçerlidir. Şüphesiz esas olan, seçilen seslerin içeriğe uyumudur (Saraç, 2006: 43).

Klasik Osmanlı nesrinde aliterasyon, kimi örneklerde aynı seslerin yinelenmesi ile oluşturulmaktadır. Bu tür kullanımlara *tam (full) aliterasyon* (Short 1996: 107-111) denilebilir. Tam aliterasyonda sesbirimsel olarak aynı biçimlerle yinelenen sesler bulunmaktadır.

1) … olup taḫt-ı salṭanātı evreng-i Süleymān gibi ber-bād olıcak tāc u taḫtı ve mülk ü raḫtı ... (FH, 12b)

Yukarıdaki cümlede „tāc' ve 'taḫt" sözcüklerinde geçen „t" sesleri arasındaki tam aliterasyon, okuyucu için hemen göze çarpacak niteliktedir.

Diğer taraftan aliterasyon aynı olan seslerin değil, teşekkül noktası, teşekkül tarzı gibi bazı sesbirimsel özelliklere göre benzer seslerin yinelenmesi ile oluşturulabilmektedir. Bu tür kullanımlara *eksik/gevşek (loose) aliterasyon* (Short 1996: 107-11) denilebilir. Bunlar dudak, diş ünsüzleri; akıcı, sızıcı ünsüzler gibi „akraba ünsüzler"in belirli bir ahenk yaratmak üzere çeşitli dizimsel düzende kullanımları ile ortaya konulur. *Eksik/gevşek aliterasyon*'da sesler arasındaki yineleme tam aliterasyondaki gibi okuyucu tarafından hemen ve çok açık bir biçimde fark edilmez. Bu tür akraba ünsüzlerin kullanımına dayalı aliterasyon dikkatli bir kulak tarafından hemen fark edilebilir (Stoll, 1940: 388). Bu durum, aliterasyon çeşitliliğini ifade eden tanımdaki aynı seslerin değil benzer seslerin benzerliğine dayandığı ve okuyucunun dikkatini çekme noktasında aynı seslere oranla ikinci planda kaldığı için *eksik/gevşek aliterasyon* olarak ifade edilmektedir.

Eksik/gevşek aliterasyon kullanımında seslerin „benzerliği", kimi örneklerde seslerin teşekkül noktalarındaki benzerliğe işaret etmektedir:

2) … ki monlā-yı dürrā'a-i nūrānī-pūş ve ṭaylesān-ı nīrān ber-dūşdur ki gerdenine ṣalup reşāşāt-ı zülāl-i faẕl u efẕāl ile debīr-i çerḫ-ı eşīrüñ defter-i 'ilminden ḫuṭūṭ-ı ḫuẕūẕı maḥv idüp … (Mġ, 1113)

Örnekteki „ş", „ç" ve „z", *diş sesleri* olarak teşekkül noktası bakımından benzer seslerdir.

Eksik aliterasyon kullanımında seslerin „benzerliği", kimi örneklerde de seslerin teşekkülünde hava akımının durumundaki benzerliğe işaret etmektedir. Nitekim bir önceki örnekte yer alan „s", „ş", „z", aynı zamanda *sızıcı sürekli ünsüzler*dir.

Aliterasyonlu Yapıların Dizimsel Eksendeki Yerleri

Klasik Osmanlı nesir ürünlerinde yinelemeyi oluşturan ünsüzlerin cümlenin dizimsel eksenindeki yerine odaklanıldığında çeşitli örneklerle karşılaşılmaktadır.

1. Aralarında ilişki olacak biçimde yinelenen sesbirimsel unsurlar, düzenli olarak sözcüklerin başında kullanılabilir. Bu örneklerle yapılan ahenk unsurları *sözcük başı alliterasyonu*dur. Alliterasyonu sağlayan sesbirimsel unsurlardan ikincisi, "bir öncekini terazileyen" (Belge, 1998: 456) "koordineli çiftler" (Tietze, 1973) oluşturmak üzere bir bağlama unsurundan sonra veya bir sözcük grubunun oluşturduğu dalgadan sonra ortaya çıkabilir:

3) Menḳūldür ki ʿuşşāḳından biri maḥdūm-ı mezbūrun āsitānesi ḫizmetinde sābit-ḳadem olmaġı ricā ider. (KA, 70-71)

4) … fermān-ı ḳażā teʿsīr ü taṣdīr-ile … (PN, 82)
koordineli çift

5) … āġāz eyleyüp gerdūn-ı gerdān güm güm gümleyüp āfāk inlemeğe başladı. (TS, 1)

3. örnekte „maḥdūm - mezbūr"; 4. örnekte „teʿsīr - taṣdīr"; 5. örnekte de, cümledeki diğer benzer kullanımının yanı sıra, „gerdūn - gerdān" sözcükleri ile sağlanan *sözcük başı alliterasyonu*, yukarıda bazı örneklerde görüldüğü gibi ikiden fazla sözcük arasında da oluşturulabilir. Bu noktada aliterasyonun, seciden farklı olarak sadece komşu sözlüksel unsurlar arasında mı kullanılacağı sorusu sorulabilir. Klasik Osmanlı nesir yazarının, aynı veya akraba ünsüzlerin yarattığı estetik özellikten yararlanmak için bu ünsüzleri sadece sözcük başlarında değil, sözcük grubu veya cümle içerisinde de bilinçli bir biçimde kullanabildiği görülmektedir.

Aşağıdaki cümlede, „medrese – muʿīd – müdārese – müẕākere – mā-dūnına – müfīd" sözcükleri ile sağlanan aliterasyon hemen dikkati çekmekte; Tietze'nin koordineli çift olarak ifade ettiği iki sözcük arasında oluşturulan sesbirimsel yinelemenin yanı sıra „muʿīd – müdārese – müẕākere" sözcükleri arasında oluşturulan aliterasyon, yazarın bilinçli tercihi sonucu üçlü koordineli sesbirimsel yineleme biçiminde ortaya konmaktadır.

6) Ḥālā medrese-i Sulṭāniyyede muʿīd ve müdārese vü müẕākere ile mā-dūnına müfīddür. (Mġ, 404)

Şu örnekte de „b-" sesinin metin içerisinde sözcük başındaki yoğun kullanımı, yazarın klasik Osmanlı nesir üslubunun bu özelliğinden yararlanma isteğinin bir sonucudur:

7) … bir dervīş-i bī-nevâ ve bir 'āşık-ı bī-kayd-ı her dü-serā iken bin seksen iki tārīhinde terk-i dār-ı fenā eylemişdür. (TġM, 269)

Bu örneklerde aliterasyonlu sözcüklerin biçim, anlam ve bitişme özellikleri bakımından, ilişki dilleri Arapça ve Farsçadan bütün olarak kopyalanması (global copy)[3] ayrıca dikkati çekmektedir. Kuralları ve başarılı örnekleri bakımlarından model diller olan Arapça ve Farsçada aliterasyon için kullanılan sözcükler, bu yolla Osmanlı Türkçesine taşınmaktadır. Osmanlı yazı dünyasında yerleşik belagat anlayışının ürünü olan diğer estetik araç yine model diller Arapça ve

[3] Kopyalama terimi ve Türk dil ilişkilerine bu terim çeçevesinde yaklaşım ile ilgili olarak bk. Johanson, 2007

Farsçadan Türkçeye sözcük kopyalama araçlarına dönüşmüşlerdir. İfadesini bu tür estetik araçlarla bezemek isteyen klasik Osmanlı yazarı, her bir yineleme aracılığıyla, çoğunlukla, en az iki yabancı sözcüğü bu eserlerin diline taşımış olmaktadır. Suni bir dilin sınırlı kullanılan bu tür yabancı sözcükleri, Batı etkisinde gelişen yeni nesir anlayışının yerleşme sürecinde, terk edilen ilk sözcükler olmuştur.

2. Sesbirimsel unsurlar düzenli olarak *sözcük sonu + sözcük başı aliterasyonu* oluşturacak biçimde de kullanılabilirler. Bu örneklerde sözcük sonundaki sesbirimsel unsur, bir bağlama unsurundan veya bir sözcük grubunun oluşturduğu dalgadan sonra kullanılan sözcüğün ilk sesbirimsel unsuru olarak da karşımıza çıkabilir. Bu örneklerde, "… kısaca „beyit ya da dizeleri, bir öncekinin sonuyla bir sonrakinin başını sözcüklerle birbirlerine bağlama" demek olan *iâde* sanatı biçiminde sözcük yerine sesler kullanılarak bir tür "ses göndermesi" yapılmıştır. İşlevi, "*ses göndermesi* önceki beyitteki bir sözcüğün ya da önceki beytin son dizesinin kulakta uyandırdığı yankı kaybolmadan, sonraki beyitte aynı seslerin ortaya çıkmasıdır. Dize içi ve beyitler arası *ses göndermeleri* şiirin iç uyumunu artırmakta ve seslerin birbirine bağlanarak zincirleme bir biçimde son beyte kadar taşınmasını sağlamaktadır." (Dilçin, 1991: 80). Bu biçimsel unsur, söz konusu özellikleriyle klasik Osmanlı nesrinde de bulunmaktadır:

8) Bin yüz altı senesinde mu'ammā-yı 'ömründen nām-ı mevt-i feth oldı. (NA, 313)

3. Bu iki gruba ait özellikler taşıyan sesbirimlerin birlikte kullanımından doğan bir başka ahenkli yapı da söz konusudur. Böyle örneklerde, bağlama unsurları ile zincirleme yapı oluşturan sözcüklerden birinci ile ikinci arasında *sözcük başı aliterasyonu*, ikinci ile üçüncü arasında da *„sözcük sonu + sözcük başı" aliterasyonu* söz konusu olabilir. Söyleyişte dalgalar oluşturmanın esas teşkil ettiği bu örneklerde, sözcükler arasında sesbirimsel unsurlarla geliştirilen ilişki için aliterasyon sırası farklı şekilde de sunulabilir. Söyleyişte, dizimsel eksende aynı pozisyonda yer almayan aynı veya benzer seslerin birbirlerine yakınlığı veya uzaklığına göre farklı uzunluklarda dalgalar oluşturan bu zincirleme yapılar, aynı uzunluktaki dalgaların tekrarı ile tekdüzeliğe düşebilecek olan ifadelere çeşitlilik kazandırarak, şiir dilindeki gibi bir akıcılık ve uzun cümlelerin sıkıcılık yaratmadan okunması imkânını sağlamaktadır:

9) … Sālikinüñ menzili dār-ı İslām ve nüzūl-i naʿīm müdām oldı. (TMC, 63)

4. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi zincirleme yapıda birinci ve ikinci sözcük arasında *sözcük sonu + sözcük başı aliterasyonu*, ikinci ve üçüncü sözcük arasında *sözcük başı aliterasyonu* söz konusu olabilir:

10) Nev-heves ü nev-sinn ü sāl iken … (NA, 15)

5. Özellikle sözdizimsel olarak ana cümlenin yüklemi ile ona bağımlı olan cümlenin yüklemleri arasında da *sözcük başı aliterasyonu* olabilir:

11) Sulṭān Süleymān merḥūmuñ ḥużūrında ḫod evvel medrese ʿarż eyledükde ol ḳadar terbiye eylemişdür ki gūyā ki ʿilmi anuñla tavṣīf itmişdür. (Mġ, 1424)

6. Sesbirimsel unsurlar cümlenin dizimsel ekseninde düzenli olarak belirli yerlerde olmayabilir. Bir ses, sözcük içerisindeki yerlerine bakılmadan adeta cümleye hatta bütün metne serpiştirilmiş olarak, dağınık biçimde de görülebilir:

12) … ol ahd-i hümāyūnun āḫırlarında āḫirete gitmişdür … (Tġ, 332)

13) Ḳadīmī İstanbulīdür. Emāṣil-i efāżıl ḥużūrında muḳbil olan ḳavābilüñ maḳbūlidür. (Mġ, 409)

Neden Aliterasyonlu Yapılara Başvurulur?

Klasik Osmanlı nesir yazarı, her şeyden önce, geleneğin, bütün kuralları ve çok sayıda örneği ile kendisinin önüne koyduğu bu yazı anlayışına sadakati ölçüsünde başarılı olacağını bilerek ürünler vermiştir. Bilindiği gibi, "Aristo"nun Poetikasında temellendirilen Retorik ile Belâgat ilminin edebiyat eserine yaklaşımları kuralcılık"a dayanmıştır. Her iki alandaki görüşlerin ortak noktası edebiyat eserinin „nasıl" yazılacağının önceden belirlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla yazar bu kurallara uyarak yazıyor ve kurallara en mükemmel şekilde uyarak yazdığı nispette de edebîliği sağlamış oluyordu. Böylece edebîlik, Belâgat ve Retoriğin kurallarına uymakla eşdeğer sayılıyordu." (Genç, 2007: 39). Bu anlayışın ürünü olan "... metin, kendinden önce kendi dışında oluşmuş bir tarzın ve bir dilin „yeniden üretimi" gibi. Varlığını kendine değil, kendi anlattığına değil, kendi dışındaki o „tür"e borçlu" (Belge, 1998: 456) kabul edilebilir. Bu yazı dili geleneği içinde yazarın veya şairin, öncelikle birey olarak değil güçlü, zengin, uzun soluklu bir geleneğin üyesi olarak bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü biçim ve içerik yönüyle temel kurallarının yanında, bu yazı dili geleneği içinde yazara (veya şaire) kalan alan çok sınırlıdır. Dolayısıyla burada birey üslubundan önce „klasik üslup, „estetik üslup", „ilmi üslup", „tür üslubu" gibi daha genel üsluplardan bahsetmek gerekir. Bireyin üslubunu belirlerken yapılması gerekenlerin başında, ele alınan yazarın (veya şairin) bu genel üsluplar içinde kendisine bırakılan sınırlı alanda yapabildiklerini ortaya koymak olacaktır. Çağdaş edebiyat okuru için klasik Osmanlının estetik ürünlerini bireyler üzerinden değerlendirmenin çeşitli zorlukları bulunmaktadır ve işaret edilen zorluklardan biri işte bu noktada devreye girmektedir.

Klasik Osmanlı nesir dilinde kullanılan aliterasyon gibi estetik araçlar, yazar ve okur arasındaki iletişim ve ilişki yönüyle sınırlı çevrede geçerli bir estetik kaygının ürünü olarak tercih edilmiş sayılabilir. Bu ifade tercihinin, aslında imparatorluğun bünyesinde oluşan bilimsel, entelektüel düzeyin ve maddi refahın ürünü olduğu savunulabilir.

Sıkça vurgulanan yönüyle, bu tür eserlerin dili suni bir dil olarak kabul edilmektedir. Bu hüküm, söz konusu eserlerin dilini „suni edebî dil" olarak nitelendirmemizi sağlar mı? Eğer cevap evet ise, bunun karşıtı olarak bir de „doğal edebî dil"den bahsedilebilir mi? Bu durumda bir başka ifade ile, dönemin folklorik ürünleri ve pek çok çağdaş edebiyat eseri, sosyal dünya ile bağlar, farklı düzeylerde geniş halk kitlesine ulaşma bakımlarından değerlendirildiğinde, klasik Osmanlı edebî ürünleri ile bu belirtilen niteliklerdeki edebî ürünler arasında „doğal edebî ürünler" ve „suni edebî ürünler" gibi ayrımdan söz edilebilir mi? Türk edebiyatının ürünlerine bu açıdan yaklaşan bir yazının içeriği, buna odaklanan özel bir araştırmayı gerekli kıldığından ve bunun da mevcut çalışmanın sınırlarını aşacağından, burada şimdilik sorulan sorular yoluyla konuya dikkat çekmek yeterli olacaktır.

Aliterasyonun, bu eserlerin dilindeki varlığına dair ilk akla gelen şüphesiz, akıcılık, zevkle okunabilirlik sağlaması ile ilgilidir. Aliterasyon yapılan sesbirimlerin birbirlerine olan mesafeleri, okuma sırasında belirli durakların yerini gösterebildiği gibi, bu duraklar aracılığıyla müzikal dalgalar da oluşturulmaktadır. Farklı uzunluklarda müzikaliteli dalgalar halinde sunulan bu aliterasyonlu yapılar, sessiz veya sesli okumalara değişen ölçülerde akıcılık kazandırmakta; bir anlamda tekdüzeliği kırmaktadır. Bu yolla oluşacak akıcılığın derecesini, aliterasyonu sağlayan simetrik sesbirimlerin aynı veya akraba sesbirimler olmaları ve tabii birbirlerine mesafeleri, yani dizimsel eksendeki yerleri belirlemektedir. Bu noktada ayrıca üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur: Kültürün, yaygın bir kanı olarak, sözden yazıya doğru gelişim gösterdiği düşünülürse, kulağa hitap eden bu estetik araçların göze hitap eden yazıda, özellikle de entelektüel düzeyi yüksek klasik Osmanlı nesrinde bu derece yoğun ve etkili kullanımları nasıl açıklanabilir? Yazarın, kuralları kendisinden önce oluşmuş bir belagat anlayışına bağlılığı, tek başına bu sorunun cevabı olabilir mi? Klasik Osmanlı nesir ürünlerinin bazı örnekleri, örneğin mesnevilerin mensur

biçimleri, aynı zamanda sesli okunmak üzere kaleme alınmış kabul edilebilir. Ancak, biyografi, tarih gibi eserlerin bu şekilde kulağa hitap eden estetik araçlarla donatılmalarını da açıklayacak farklı yorumlara ihtiyacın olduğu ifade edilebilir.

Aliterasyon, edebiyat alanındaki uygulamalar yoluyla, psikolinguistik buluşlara da konu olmuştur (Fabb, 2010: 1226). Aliterasyonun algısal ve bilişsel yönden belirgin özellikleri çeşitli çalışmalar yoluyla gösterilmiştir (Boers ve Lindstromberg, 2005: 228). Aliterasyon aracılığıyla, *mnemonic* (bellemsel, hafızaya dayalı) bir kullanımla akılda kalıcılığın sağlanması tercih edilmektedir; dolayısıyla aliterasyonun estetik işlevinin yanı sıra, bir de pratik işlevinden bahsedilebilir. Bellemsel, hafızaya dayalı bu tür teknikler aracılığı ile okurun metinde aliterasyonlu ifadeleri daha kolay akılda tutacağı veya hatırlayabileceği kabul edilebilir.

Bellemsel (mnemonic) etki oluşturmak üzere, aliterasyondan yalnızca edebî metinlerde yararlanılmamaktadır. Dil öğretimi alanında sözcük gruplarının öğretiminde[4], çocuklara yönelik öğretim materyallerinde (Lindstromberg and Boers 2008; Dowker, 1989)[5], reklamcılıkta ve slogan geliştirmede (Lindstromberg and Boers 2008: 205) yine aliterasyondan bu özelliği dolayısıyla yararlanılmaktadır.

Bunlara ek olarak, Orta çağın hemen bütün edebî geleneklerinde kültürü aktarmayı sağlayan en önemli unsurlardan biri ezberleyerek nakletmedir. Klasik Osmanlı nesir dilinin kültürel temellerinin oluşmasında çok önemli bir yere sahip olan İslami yazı dili geleneğinin en önemli eseri Kur'an'ın ezberlenmesinin de, belirli ölçülerde, bu anlayışla ilgili olduğu kabul edilebilir. Bu dönemde, daha kolay ezberlenip aktarılabilmeleri dolayısıyla, eserlerin daha çok manzum olarak kaleme alınması yine bu ezber kültürü ile ilgilidir. Nazmın bu pratik değeri, söz konusu dönemde mensur türleri manzum metinlere yaklaştıran bir çeşit manzum ifade etme modasının yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Yine bu dönemde, günümüzde manzum olarak yazılması hiç düşünülmeyen sözlük, biyografi gibi türler bile bu amaçla manzum kaleme alınmıştır. Klasik Osmanlı nesir yazarı da, mensur eserleri nazmın cazip olanakları ile sunarken, diğer dilbilimsel araçların yanında aliterasyona çokça başvurmaktadır.

Aliterasyonun bu eserlerin dilindeki yerini belirlerken ifade edilmesi gereken yönlerden biri; konuyu, mesajı daha vurgulu veya daha anlaşılır kılmak için tercih edilmiş olabileceği ile ilgilidir. „Koordineli çiftler" veya „müzikaliteli dalgalar" halinde gelen bu sesbirimlerin, bünyesinde yer aldıkları sözcükler veya sözcük grupları üzerinde okurun dikkatinin yoğunlaşmasını sağladığı da düşünülebilir. Dolayısıyla aliterasyonlu ifadelerin yer aldığı bölümlerin, cümlede içerik bakımından da öne çıkarılması gereken mesajlara işaret ettiği söylenebilir.

Şüphesiz, aliterasyonu tek başına bir estetik araç olarak düşünmemek gerekir. Klasik Osmanlı nesrinde söz konusu estetik ve pratik işlevleri yerine getiren, seci, sözcük tekrarı, asonans, iştikak gibi başka dilsel araçlar da vardır. Metnin geneline olabildiğince ölçülü dağılan bu estetik araçların birlikte kullanımından doğan akıcılık, kolay ve zevkle okunabilirlik, akılda kalıcılık özellikleri klasik Osmanlı nesrinin genel üslubunun da belirleyici unsurlarındandır.

Sonuç

Klasik Osmanlı nesir ürünlerinin dilini edebî araştırmaların malzemesi yapan sesbirimsel, biçimbirimsel, sözcükbirimsel ve anlambirimsel estetik araçlar vardır. Söz konusu eserlerin dilinde çokça kullanılan aliterasyonu bu çerçevede ve sesbirimsel yineleme örnekleri arasında değerlendirmek gerekir.

[4] Deyimlerin ve diğer sözcük gruplarının öğretiminde; ayrıca, sözcük gruplarının öğretim süreci ve sonrasında akılda tutulmasında veya hatırlanmasında aliterasyonun yeri için bk. Boers and Lindstromberg, 2005; Lindstromberg ve Boers 2008.

[5] Ayrıca, 9 aylık bebeklerin aliterasyonlu yapılara duyarlılığı ile ilgili çalışma için bk. Jusczyk, 1999.

Bu dilbilimsel yinelemelerde, yinelemenin birinci parçasında seslendirilen unsurlar, ikinci (hatta üçüncü, dördüncü) parçalarında âdeta yankılanmaktadır. Buna karşılık olarak çağdaş düzyazıda esas olan, tekrardan uzak, fikri gelişimin basamakları biçiminde sunulan anlatımdır. Bu durum, klasik Osmanlı nesrinde „anlatım yolları"nın, buna tepki olarak gelişen çağdaş nesirde ise „anlatılan"ın önemli ve öncelikli olduğu hükmünü doğurmaktadır.

Aliterasyon, klasik Osmanlı nesrinde, sağladığı müzikalite ve akıcılık dolayısıyla estetik; bellemsel, hafızaya dayalı kullanımı dolayısıyla da pratik işlevleri ile öne çıkmaktadır.

Aynı sesbirimlerin yinelenmesiyle oluşan *tam aliterasyonun* yanı sıra, akraba sesbirimlerin yinelenmesiyle de *gevşek/eksik aliterasyon* oluşturulmaktadır. Hem yinelenen sesbirim hem de bu sesbirimlerin dizimsel eksendeki yerleri ve birbirlerine mesafesi, bu estetik ve pratik işlevli unsurların yaratmak istediği etkiyi de belirlemektedir.

Bu çalışmanın konusu olan aliterasyonun yanı sıra benzer işlevlerle kullanılan estetik dilbilimsel birimler, model eserlerdeki kullanımlarıyla ve bu yolla klasik Osmanlı nesir diline sözcük kopyalama aracına dönüşmüşlerdir. Bir bakıma, kullanılmak istenen estetik ifade örnekleri Osmanlı Türkçesinin ilişki dilleri olan Arapça ve Farsçada hazır bulunan bu nitelikteki sözcükleri söz konusu dönemde dil ilişki sürecinin ilk dikkati çeken unsurları haline getirmiştir. Bu yolla Osmanlının diline taşınmış söz varlığı, çağdaş Türk nesir dilinin oluşmaya başladığı ilk dönemden itibaren ilk terk edilen yabancı unsurlar arasında yer almıştır.

Kısaltmalar

FH: Ferruh u Huma

KA: Künhu'l-Ahbâr

Mş: Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-şu'arâ

NA: İsmail Belîğ Nuhbetü'l-âsâr Li-Zeyl-i Zübdetü'l eş'âr

PN: Pârs-nâme

TMC: Tarih-i Mısr-ı Cedîd

TS: Tarih-i Selânikî

Tş: Latîfî Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabrisatü'n- Nuzamâ

TşM: Esrâr Dede Tezkire-i şuarâ-yı Mevleviyye

KAYNAKÇA

ABDULKADİROĞLU Abdulkerim **İsmail Belîğ Nuhbetü'l-âsâr Li-Zeyl-i Zübdetü'l eş'âr**, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1999.

BARUTCU-ÖZÖNDER Sema, "Maniheist ve Budist Çevrelerde Türk şiiri". **Türk Kültürü Araştırmaları**, 32 / 1-2 (1996), s. 69-87.

BELGE Murat, "Türkçede Düzyazının Gelişmesi", **Edebiyat Üstüne Yazılar**, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 455-459.

BOERS Frank and LİNDSTROMBERG, Seth. "Finding Ways to Make Phrase-Learning Feasible: The Mnemonic Effect of Alliteration", **System**, Vol:33 (2005), pp. 225-238.

BÜLBÜL Tuncay, **Tarih-i Mısr-ı Cedîd**, Grafiker Yay., Ankara 2011.

CANIM Rıdvan, **Latîfî Tezkiretü'ş- Şu'arâ ve Tabrisatü'n- Nuzamâ**, AKM Yay., Ankara 2000.

DİLÇİN Cem, "Fuzulî'nin Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Yönden İncelenmesi", **Türkoloji Dergisi**, C 9, S:1 (1991), s. 43-98.

DOWKER Ann, "Rhyme and Alliteration in Poems Elicited from Young Children", **Journal of Child Language**, Vol:16 (1989), pp. 181-202.

EREN Hasan. "Türk Yazınında Allitération", **Türk Dili**, TDK Yay., S:286 (1997), s. 421-25.

ERGÜZEL Mehdi, **Pârs-nâme**, TDK Yay., Ankara 2009.

ESRÂR DEDE, **Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye**, (Haz.: İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 2000.

FABB Nigel, "Is Literary Language a Development of Ordinary Language?", **Lingua**, Vol:120 (2010), pp. 1219-1232.

Ferruh u Huma, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, Nu.: 1975.

GENÇ İlhan, **Edebiyat Bilimi Kuramlar-Akımlar-Yöntemler**, Kanyılmaz Matbaası, İzmir 2007.

İPŞİRLİ Mehmet (1989). **Selânikî Mustafa Efendi Tarih-i Selânikî**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. C. I.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ, **Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı,** (Haz.: Mustafa İsen), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994.

İSEN Mustafa, "Estetik Nesir", (Ed. Talat Halman) **Türk Edebiyatı Tarihi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İstanbul 2006, C:2, s. 81-90.

JOHANSON Lars, **Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler**. Çev.: Nurettin Demir, TDK Yay, Ankara 2007.

JUSCZYK Peter W. vd.. "Nine-Month-Olds' Attention to Sound Similarities in Syllables", **Journal of Memory and Language**, Vol:40 (1999), 62–82.

KALINKE Marianne E., "Alliteration in „Ívens Saga'", **The Modern Language Review**, Vol: 74 (1979), No. 4, pp. 871-883.

KARATEKE Hakan, "Osmanli Nesrinin Cumhuriyet Devrinde Algılanışı", **Nesrin İnşaası Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler** (Haz. Hatice Aynur vd.), Turkuaz Yay., İstanbul 2010, s. 45-55.

AŞIK ÇELEBİ, **Meşâ'irü'ş-şuara İnceleme-Metin**, (Haz.: Filiz Kılıç), İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., İstanbul 2010.

LANGER Kenneth, "Some Suggestive Uses of Alliteration in Sanskrit Court Poetry", **Journal of the American Oriental Society**, Vol:98, No. 4 (Oct. - Dec., 1978), pp. 438- 445,

LİNDSTROMBERG Seth and Frank BOERS. "The Mnemonic Effect of Noticing Alliteration in Lexical Chunks", **Applied Linguistics**, 29/2 (2008), pp. 200-222.

PECK Tracy, "Alliteration in Latin", **Transactions of the American Philological Association (1869-1896)**, Vol:15 (1884), pp. 58-65.

PİRKHOFER Anton M., "A Pretty Pleasing Pricket"--On the Use of Alliteration in Shakespeare's Sonnets". **Shakespeare Quarterly**, Vol:14 (1963), No. 1, pp. 3-14 .

RUBIN David C., **Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Countingout Rhymes**, Oxford University Press, Oxford 1995.

SARAÇ Yekta, **Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, Gökkubbe Yay., İstanbul 2006.

SHEWAN A., "Alliteration and Assonance in Homer", **Classical Philology**, Vol:20 (1925), No. 3, pp. 193-209.

SHORT Mick, **Exploring the Language of Poems, Plays and Prose**, Longman Limited, New York 1996.

STOLL Elmer Edgar, "Poetic Alliteration", **Modern Language Notes**, Vol:55 (1940), pp. 388-390.

TŒETZE Andreas, "Mustafa Âlî of Gallipolis Prose Style", **Archivum Ottomanicum 5**, , (1973), s. 297-319.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1005-1011 , TURKEY

İŞGAL SONRASI BOSNA-HERSEK'TE ESKİ ESER VE VAKIF ESERLERİ: VATAN GAZETESİ ÖRNEĞİ

Mehmet EKİZ[*]

ÖZET

Balkanlardaki Türk/İslam eserlerinin çokluğu bilinmektedir. Balkan coğrafyasının en uç noktasındaki Bosna-Hersek de bu kapsamdadır. Osmanlı döneminde inşa edilen ve vakıflar aracılığı ile korunan eserler, işgalden sonra (1878) kaderlerine terk edilmiştir. Avusturya-Macaristan'ın bölge ile ilgili stratejik planında yaptığı değişiklik ve bölgede daha güçlü bir zemine oturan bölgede kalma isteği, sonucu halkın güvenini ve belki de gönlünü kazanmayı ve bunu sağlamak içinde bölgede yer alan özellikle savaş sırasında harap olan eski eserlerin yeniden imarını gündeme getirmiştir. Bu kapsamda işgalden 7-8 yıl sonra başlayan çalışmalar, burada kurulmuş vakıfların ve bunlara bağlı cami, mektep, han, hamam, köprü, çeşme gibi eserlerin gün yüzüne çıkarılmasını gündeme getirmiştir. Elbette bu konuda Boşnakların ve vakıf mütevellilerinin de büyük çabası olmuştur. Bu çalışma, işgal sonrası Bosna-Hersek'te vakıflar ve tarihî eserlerin kayıt altına alınması ve onarılmasına ilişkin Vatan gazetesine yansıyanların derli toplu değerlendirilmesi düşüncesine hizmet edecektir. Vatan gazetesine yansıyan haberler, ilanlar ve vakıf eserleri ile ilgili diğer yazılar hem kamuoyu oluşturması hem de eski eserlere modern çağın anlayışlarıyla yeniden bakılması konusunda önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu çalışmayla gazete sayfalarında ölü bir halde duran metinler gün ışığına çıkarılacak ve başta Bosna-Hersek'tekiler olmak üzere bir kısım Türk/İslam eserlerinin 19. yüzyıl sonlarındaki durumu tespit edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Vakıflar, Tarihi Eserler, Vatan Gazetesi.

OLD WORKS OF ART AND FOUNDATION BUILDINGS IN BOSNIA-HERZEGOVINA AFTER THE INVASION: THE NEWSPAPER *VATAN* SAMPLE

ABSTRACT

It has been known that there have been lots of Turkish/Islamic works of art in the Balkans. This also includes Bosnia-Herzegovina, which is situated in the far-edge of the Balkans. The works of art which were built during Ottoman Era and protected with the help of the foundations all were left behind after the invasion (1878). Restorations of old works of art in the area which were damaged during wars was brought to agenda after the change in the strategies of Austria-Hungary in order to stay in the area by getting the support and the trust of the

[*] Yrd. Doç. Dr., Niğde Ü. Fen-Ed. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Böl. El-mek: mekiz38@yahoo.com

local people. The efforts that started 7-8 years after the invasion aimed to reveal the foundations and works of art belonging to them such as inn, hammams, bridge, mosque, school, fountain. It was also due to the struggles and efforts of the Bosnians and foundation trustees.

This study offers a total evaluation of the news in the newspaper Vatan regarding the registration and the restoration of the foundations and old works of art after the invasion. The news about the foundation and the works reflected in the newspaper had vital role in molding public opinion and also forming a new contemporary understanding of the works. With the help of this study, the unknown texts on the newspaper will be brought to light and the conditions of some of the Turkish/Islamic works of art especially in Bosnia during nineteenth century will be revealed.

Key Words: The Balkans, Foundations, Historical Works of Arts, The newspaper Vatan

Bu çalışmanın konusu, Türk-İslam medeniyet tarihinde her zaman ehemmiyete haiz olan ve yüzlerce yıldan beri toplumun sosyal yapısında birlik ve beraberliğin tesisi açısından kayda değer bir rol üstlenen vakıfların ve onlara ait eserlerin sahiplenilmesi ve toplumsal bilincin geliştirilmesi hususunda 19. yüzyılın sonuna doğru Avusturya-Macaristan işgali altındaki Saraybosna'da yayın hayatını sürdüren *Vatan* gazetesinin çalışmalarıdır.

Osmanlı İmparatorluğunun gerek askerî, gerek siyasi ve gerekse ekonomik alanlarda zafiyet göstermeye başladığı ilk günden itibaren, yönetimi altında bulunan topraklar üzerinde ezelden beridir gizli/açık emelleri olan ülkelerin harekete geçtiği ve bu durumu kendi lehlerine kullanma gayreti içerisine girdikleri bilinmektedir. Özellikle Rusya ve Avusturya-Macaristan Devletlerinin Balkan topraklarının ele geçirilmesi hususunda gösterdikleri çaba iki devlet arasında bir rekabet ortamı da yaratmıştır. Halk arasında "93 Harbi" olarak ta bilinen Osmanlı –Rus Harbi'nden (1877–1878) yenilgiyle çıkan Osmanlı Devletinin bu topraklar üzerindeki hâkimiyetini hızla kaybetmeye başlamasının ardından gerek Rusya gerekse Avusturya-Macaristan devletlerinin Balkan Yarımadası'ndaki etkinliği iyice artmıştır. Daha önceleri (1697, 1737, 1788 ve 1791 yıllarında) Bosna-Hersek'i işgal etmek isteyen ancak başarılı olamayan (Geçer, 2010a: 193) Avusturya-Macaristan Devleti 13 Temmuz 1878 yılında imzalanan Berlin Antlaşması'nın kendisine sunduğu fırsatı değerlendirerek Bosna-Hersek yönetimini devralmak ve topraklarını işgal etmek üzere 29 Temmuz 1878'de, çok sayıda askerle birlikte harekete geçmiş çete savaşları şeklinde üç ay süren bir direnişle karşılaşmakla beraber bu toprakların tamamını kısa sürede işgal etmiştir (Armaoğlu, 1997: 615-624; Karpat, 2010: 273; Ağanoğlu,2001: 36; Djurdjev, 1992: 301-302).

Osmanlı Devleti Balkan Yarımadası'nda başlattığı fetihleri buradaki yerleşim birimlerine yaptığı gerek kamusal gerekse vakıf eserleriyle pekiştirme yoluna giderek bölgede çok sayıda eser bina etmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin Balkanları terk etmeye başladığı ilk günlerden itibaren ve özellikle Avusturya-Macaristan Devleti, Bosna-Hersek'i işgal ederken ülke topraklarının talan edilmesiyle mektep, medrese, cami nev'inden yapılar yakılıp yıkılmıştır (Geçer, 2010b: 217). Ayrıca özellikle vakıf mütevellisinde yer alan aydınların ve yüksek mevkilerdeki memurların işgalden sonra ülkeyi terk etmeleri (Geçer, 2010a: 193), vakıfların düzeninin bozulmasına sebep olmuştur. Söz konusu sebeplerden dolayı bölgedeki binaların birçoğu zarar görmüş ve harap bir durumda kaderine terk edilmiştir.

İşgalin hemen ardından yaşanan birçok olumsuz durum; tarımsal üretim sorunları, özerklik talep eden hareketlerin artışı, Bosna-Hersek'ten Osmanlı topraklarına göç dalgaları (Karpat, 2010: 273) Boşnaklar arasında Avusturya-Macaristan Devleti'ne karşı bir güven bunalımına ve halk arasında huzursuzluk yaşanmasına sebep olmuştur (Geçer, 2010b:217). Avusturya-Macaristan Devleti, işgalden 7–8 yıl sonra bölgede hâkimiyeti tesis etmek için siyaset değiştirerek halkın ihtiyaçlarına cevap verme yoluna gitmiş ve bu arada tahrip olan eserleri tespit ve onarımına yönelik girişimlerde bulunmuştur.

Avusturya-Macaristan Devletinin bölgedeki yetkilileri yaptıkları gezilerde çeşitli sebeplerden dolayı tahrip edilen eserlere rastladıklarında onarımları için ilgi göstermiş ve hatta zaman zaman nakdi yardımlarda bulunarak halkın teveccühünü kazanma gayreti içerisine girmişlerdir. Geçen zaman içerisinde gösterilen direnişin pek bir fayda sağlamadığını gören Boşnaklar da bir süre sonra işgal fikrini kabul etmek durumunda kalmışlardır ve işgal güçlerinin atadığı yetkililerin bölgedeki eski eserlere gösterdikleri ilgiye kayıtsız olmadıklarını ve memnuniyetlerini Türkçe çıkarılan Vatan gazetesinde yayınlanan bir mektup ile dile getirmişlerdir. Söz konusu mektup "Muharrerat: Nüvasin'de Vaki' „Uluğ' Cemaatinden Gelen Mektubun Tercümesidir" başlığı altında gazetede yer almış ve 1881 yılında bir yangın sonucu harap olan caminin yeniden inşasına yönelik mutasarrıfın yardımlarından bahisle şükran duygularını ifade etmişlerdir (Vatan, 1885: 29/4).

Bölgedeki Vakıfların ve Vakıf Eserlerinin Tespiti ile Envanter Kayıtlarının Çıkarılması Çalışmaları ve Gazete İdaresinin Buna Yönelik Çabaları

Vakıf eserleri ve eski eserler ile ilgili başlatılan çalışmalar ve eski eserlere yönelik bakım ve onarım faaliyetleri Boşnaklar arasında özellikle Osmanlı/Türk-İslam eserlerine karşı bir ilgi ve alâkanın yanı sıra tarihî eserlere sahip çıkma hususunda da bir bilinç uyanmasında etkili olmuştur. Özellikle *Vatan* gazetesinde yayımlanan makale, ilan ve mektuplarda eski eserlerin ve vakıflara ait yapıların içinde bulundukları bu istenmeyen durumun tespiti ve tarifi yapılarak sorunlar ve bunların çözüm önerileri üzerinde durulmuştur. Gazetede yayımlanan "*Bosna ve Hersekte Evkaf-ı İslâmiye"* adlı makalede *"Ecdadımızın bunca emek ve fedakârlıklarla vücuda getirip bize yadigâr bıraktıkları mukaddes eserleri canımızı saklar gibi muhafaza etmeliyiz"* denilerek konunun ehemmiyetine vurgu yapılmıştır (Vatan, 1885: 20/3). Söz konusu vakıfların ve bunlara ait eserlerin meydana çıkarılması ve kayıt altına alınması için tüm Bosnalı Müslümanların gerekli çalışmaları yapmaları ve elden gelen gayreti göstermeleri istenmiştir (Vatan, 1885: 20/3). İmparator'un isteğiyle teşkil edilen bir komisyonun çalışmaları sonucu Bosna-Hersek'te 400'den fazla vakıf eserinin olduğu tespit edilmiş ve bunun üzerine *Vatan* gazetesinde 5 Eylül 1884 tarih ve 18837 sayılı bir emirname yayınlatılmıştır. Bu emirnamede Bosna-Hersek genelinde Müslümanlara ait vakıf eserleri ile bunları idare eden mütevellilerin tespit edilmesi, harcamaların kontrolü ve eserlerin korunması ile onarımına yönelik faaliyet göstermek üzere "…*her bir sancak ve kaza merkezinde naiblerin taht-ı riyasetinde olarak* ***Kaza Evkaf Meclisi*** *unvanıyla birer komisyon teşkil"* edileceği ilan edilmiştir (Vatan, 1884: 2/2).

Vali yardımcısı Nikoliç tarafından *Vatan* gazetesinde yayımlanmak üzere gönderilen emirname altı maddeden oluşmaktadır:

1-Kazalarda kurulacak Evkaf Meclisleri vilayet merkezine bağlı olacaktır.

2-Kazada bulunan meclislerin görevleri: Vakıflara ait her türlü mal, gelir kaynakları, nakit miktarı ve kiraları ortaya çıkarmak, eserlerin onarılmasına ilişkin hususlar ile bu işlemin ne şekilde yapılacağına karar vermektir. Eserlerin 200 florine kadar olan bakım ve onarım kararını mahalli meclisten almaktır. Vilayetten gelecek emirlerin uygulanması konusunda ise mahalli meclis sorumlu olacaktır.

3-Mahalli komisyonlar, kazadan gelecek bir memurun gözetiminde mahkemelerde veya meclisin karar vereceği herhangi bir yerde toplanabilecektir.

4-Alınacak kararlar mahkeme kâtibi tarafından kayda geçirilecek, kırtasiye masrafları mahkemece karşılanacak, bu masraflar daha sonra vakıflar tarafından ödenecektir.

5-Meclisin bütün çalışmaları kaymakam gözetiminde yürütülecektir.

6-Komisyon üyeleri vakıf adına yaptıkları işleri herhangi bir ücret talep etmeden yapacaklardır.

Ayrıca, gazetede vakıf gelirlerinin ve vakıf mallarının kayıt altına alınabilmesi için Vakıflar İdaresi Başkanı Mustafa Hayreddin tarafından bir de ilan yayımlanır. Bu ilana göre, Bosna-Hersek'te vaktiyle hayır sahipleri tarafından kurulmuş ne kadar vakıf varsa bunların her türlü gelirinin, nakitlerinin vakıflar dairesince kayıt altına alınmasının önemine binaen, bu vakıfların mütevellilerinin yönettikleri vakıflara ait bahse konu gelirlerini 1885 mali yılının ikinci gününün sonuna kadar haber vermeleri ve kayıt altına aldırmaları gerekmektedir. Aksi takdirde yüzde beş kuruş ceza ile cezalandırılarak mütevellilerin de azledilerek mahkemeye verileceği haber verilmektedir (Vatan, 1885: 19/4)

Ayrıca Vatan gazetesi yayımladığı bir haberde İslam Vakıflarının kayıt altına alınması için Vilayet Evkaf Komisyonu tarafından sekiz adet envanter kayıt çizelgesi hazırlandığından ve bunların sayesinde kayıtların muntazam bir şekilde tutulabileceğinden bahisle bu envanter kayıt çizelgeleri hakkında bilgi verilmektedir. Söz konusu envanter kayıt çizelgesi, vakıflara ait gelirleri, paraları ve diğer taşınır taşınmaz bütün malları tespit etmek için hazırlanmıştır.

Bu envanter kayıt çizelgelerinin niteliği de gazetede belirtilmiştir. Buna göre birinci envanter kayıt çizelgesinde bulunması gerekenler şu şekilde sıralanmaktadır: "Bütün emlâk ve vakıf mallarının getirileri vakfiyede verilen numara sırasıyla sayıları ve dört bir taraftan sınırları, genişlikleri halihazırdaki maddi değerleri, yıllık kira bedelleri" de dahil olmak üzere bu çizelgeye kaydedilecektir. İkinci envanter kayıt çizelgesi "Kiralama suretiyle veya maaşla çalıştırılan işçiler tarafından işletilen arazi, tarla ve köylerin isimleri, sınırları, ölçüleri ve buralardan elde edilen maddi gelir ile tohumların miktarının belirlenerek kayıt altına alınması"na yönelik hazırlanmıştır. Üçüncü envanter kayıt çizelgesinde ise "Vakfın sermayesi ve elde edilen nakit paranın ve ticari gelirlerin kayıt altına alınması" hedeflenmiştir. Kayıt tarihinin öncesinden kalan alacaklar ve borçlar da kayıt altına alınacaktır. Dördüncü envanter kayıt çizelgesinde ise " Vakıfların kiraya verdiği arazi ve binaların kayıt numaraları, arazi ve binaların cinsi, değerleri, ölçüleri ve sınırları tespit edilecektir". Beşinci envanter kayıt çizelgesinde "Vakıfların yıllık gelirleri ve giderleri" Altıncı envanter kayıt çizelgesinde "Camilerin çalışanlarına yapılan ödemelerin ne kadarının vakıf gelirlerinden ve diğer gelirlerden yapıldığına" dair kayıtlar yer alacaktır. Yedincisi "Medrese ve okulların durumları buralarda çalışan öğretmen ve öğretim elemanlarının sahip oldukları diplomalar, öğrencilerin sayıları ve gelişme durumlarını" içermektedir. Sekizinci ve sonuncu envanter kayıt çizelgesi "Kazalarda ve köylerde mevcut camilerin durumu ve buralarda çalışanların nitelikleri ile bunlara yapılan ödemeler"in hangi kaynaklardan yapıldığına dairdir. Ayrıca vakıfların hayatta olan ya da ölmüş görevlileri ile mütevelliler hakkında da bilgi toplanması hususunda talepler yer almıştır (Vatan, 1885: 20/2).

Bosna Hersek'te Müze Kurma Çalışmaları

Gazete Bosnalılar arasında tarihî eser bilincini geliştirmek ve halka bu konuda bilgi vermek üzere de bazı yayınlar yapmıştır. "Bosana'da Âsar ı Atîka Taharriyatı" başlığı ile yayımladığı ve bu konuda yapılan çalışmaların konu edildiği yazıda özellikle işgalden sonra Bosna dışından gelerek eski eser kaçakçılığı yapan Avusturyalılar olduğunu Eski Roma ve Slovenler ile sonrasında burada

yaşayan medeniyetlere ait olan bu eserlere gereken önem verilmezse bu değerlerin asıl sahibi olan Bosnalılardan daha ziyade yabancıların bundan faydalanacağı ifade edilmektedir. Bu nedenle eski eserlerin toplanacağı bir "Müzehane" kurulması gerektiği ve elinde bu niteliği haiz eserler bulunanların ya bizzat getirerek veya gazete aracılığı ile teslim etmeleri hususunda bir çağrı yapılmıştır. Eski eserlerin toplanması için vilayet başkâtiplerinden belediye komiseri Mösyö "Kosta Herman"ın yönetiminde Fransız Genel Konsolosu Mösyö "Mourau" (Muro), Kaptanzade Mehmet Muhibbi Bey, Vatan gazetesinin imtiyaz sahibi Mösyö Dr. Magnaç, lise öğretmeni Seonyuk ile Danyal Baroh, askerlerden teğmen Şipaniyorski'nin katılımıyla bir komisyon kurulduğu ve eski eser toplama çalışmalarının başlatıldığı haber verilmiştir (Vatan, 1884: 11/2). Ayrıca eski eserlerin neler olduğu konusunda açıklayıcı bir bilgi de sunularak bunların sadece eski madeni para ve sikkelerden ibaret olmadığını aynı zamanda taştan, mermerden yontulmuş heykeller ve kitabeler; eski silahlar, oklar, kargılar, teberler, kalkanlar, tüfekler, kılıçlar, bıçaklar, kamalar ve eski elbiselerden zırhlı gömlekler, kalpaklar; çini tabaklar ile eski şehir harabelerinin kalıntılarının da bu kapsamda olduğu belirtilmiştir. Gazetede yayınlanan yazıda bu eserlere bakmak sadece ilginç eşyaları görmek değil, aynı zamanda binlerce yıl yaşamış medeniyetlerin dünyadaki gelişim ve değişimlerini de kavramak anlamına gelmektedir ve insanlığın kat ettiği aşamalar hakkında fikir sahibi olunabilecek, gelecekte neler yapılabileceği de keşif ve tahmin edebilecektir denilmek suretiyle eski eserlerin eğitici ve ilham verici özelliği vurgulanmıştır. Müzenin büyük bir okul niteliğine sahip olduğu ve Avrupa'da gerek ticaret ve gerekse bilim alanında gelişmenin bu şekilde sağlandığı ifade edilmiştir (Vatan, 1884: 11/3).

Gazetede "Müzehane Derneğine" ait teşkilatlanma talimatnamesine ait maddeler şu şekilde sıralanmıştır:

1-Öncelikle tarihi ve sanat değeri olan eski eserlerin muhafazası için bir "Müzehane" kurulacaktır.

2- Bosna Hersek sınırları içerisindeki eski eserler araştırılacak, toplanacak ve korunacaktır.

3-Bosna Hersek'te sanat becerisinin gelişmesine yardım, özen ve gayret gösterilecektir.

5-Dernek kurucu, yardımcı ve muhbirlerden meydana gelen bir kuruldan oluşacaktır.

6-Derneğe giren ve en az 100 florin veren kişi kurucu üye onuruna sahip olacaktır ve söz konusu para ve yardımı bir sene içinde 10 taksit olarak planlamaya yetkisi vardır. Kurucuların ellerine birer diploma verilip kayıtlarda dahi diğerlerine oranla avantajlı olacaklardır.

7-Bu Derneğe üye olanlar ve senelik altışar florin yardım vermeyi taahhüt edenler yardımcılık sıfatını kazanacaklardır.

Gazetede Geçici Dernek Başkanları Kosta Herman ile Dr. Miknaç'ın "Davet Mektubu"na yer verilmiş ve mektupta müzeye eser kazandırmak için Bosna-Hersek'te yaşayan Müslümanların duygularına hitap eden bir üslup kullanılmak suretiyle ellerinde mevcut eski eserleri müzeye getirmeleri ve çevrelerinde bu tür esere sahip olanları da teşvik etmeleri hususunda yardımları talep edilmiştir (Vatan, 1885: 45/2).

Vatan Gazetesinin Eserlerin Onarım ve Bakım Çalışmalarına Katkısı.

Gazetede Bosna'nın en meşhur camilerinden birisi olan Gazi Hüsrev Bey Cami'sinin zamanla bozulan sıva ve boyasının yenilenmesi maksadıyla bir ihale yapılacağı hususunda Vakıflar İdaresi Başkanı Mustafa Hayreddin tarafından bir ilan yayımlanmıştır (Vatan, 1885: 32/4). Daha sonra bahse konu caminin bakım ve tamirat faaliyetlerinden bahseden gazetede, eserin onarımının tamamlanmasının ardından yapılan resmi açılış töreni haber yapılarak akabinde açılış töreninden ve okunan mevlitten bahsedilir. Yazıda törene ilim adamları, talebeler, Bosna nizamiyesinden bir

bölük asker, vali muavini Nikoliç, Baron Apal, General Bovard, Dâhiliye Nazırı Baron Kuçara, üst düzey memurlar, bazı ülkelerin konsolosları, Vakıf Eserleri İdare Meclisi Başkanı Kaptanzade Mahmut Bey'in katılımları ve burada yaptıkları konuşmalar duyurularak emeği geçenlere teşekkür edilmektedir (Vatan, 1885: 68/1-2).

Ayrıca gazete Ağabey Tuzla Sancağının Birçka kazasına bağlı "Porjepolye" kasabasında bulunan ve Osmanlı eserlerinden olan caminin kubbesinin onarımına hükümetten 1000 forint gönderilerek tamirinin sağlandığını bildirmektedir. Bunun yanı sıra Banja Luka Sancağının Gradişka Kazasına bağlı Vakıf İslam Köyü'ndeki Halil Paşa Vakfına ait cami ve müştemilatının tamiratı için de 796 forint ödenek gönderildiği ve caminin onarım inşaatının tamamlanarak ibadete açıldığı ifade edilmiştir (Vatan, 1885: 30/4)

Sonuç olarak Avusturya-Macaristan Devleti, Bosna'yı işgal ederken birçok eseri tahrip etmiş ve bu tahribat, Bosnalıların tepkisini çekmiştir. Ancak işgalciler bölgedeki uzun vadeli planlarını uygulamak ve halkın güvenini kazanmak maksadıyla tarihî eserlerin onarımına yönelik bir takım faaliyetler başlatmışlardır. Vatan gazetesi özellikle işgal güçlerinin başlattığı bu faaliyetleri de yayınlarında kullanmak suretiyle Bosna'da mevcut vakıf eserleri ile tarihi eserlerin önemine işaret eden ve bunlara sahip çıkılmasının vatanseverliğin bir gereği olduğunu vurgulayan yayınlar yaparak halkı teşvik etmeye çalışmıştır. Bu yayınlar ve işgalin yol açtığı milli hassasiyet kısa sürede etkisini göstermiş ve Bosnalılar arasında tarihî eserleri koruma bilincinin uyanmasına sebep olmuştur. Bölgede yok olmaya yüz tutmuş eserler ve vakıflar gazetenin fedakârca yaptığı faaliyetlerin de katkılarıyla yeniden gün ışığına çıkarılmıştır. Ayrıca gazetenin kamuoyu oluşturması sonucunda ortaya çıkan müze kurma fikri ile buna yönelik çabalar sonuç vermiş böylece bu eserlerin önemli bir kısmı açılan "Müzehane"ye kazandırılmıştır.

Gazetede verilen bilgiler ışığında ortaya çıkan dikkat çekici bir husus da, Bosna-Hersek'te eski eser bilincine yönelik çalışmaların sanılandan çok daha eski tarihlere gittiğini ortaya koymasıdır. Eski eser, bir toplumun hafızasını teşekkül ettiren en önemli yapı taşlarındandır. Burada ortaya konan belgeler, Bosnalı Müslümanların işgal altındaki yıllarda toplumsal kimliklerini, bu kimliğin tapu senedi mesabesindeki eski eserlerine nasıl sahip çıkarak korumaya çalıştıklarını açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

AĞANOĞLU, H.Yıldırım (2001), Osmanlıdan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi Göç, İstanbul.

ARMAOĞLU, Fahir (1997), 19.Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914), TTK, Ankara.

DJURDJEV, Branislav (1992), "Bosna-Hersek", TDV İslam Ansiklopedisi, C.6, İstanbul.

GEÇER, Genç Osman (2010a), "İşgal Sonrası Bosna-Hersek'te Göç Olgusunun *Vatan* Gazetesine Yansımaları", **TÜBAR**, S. 28, Ankara, s. 191-205.

GEÇER, Genç Osman (2010b), "Azapzâde (Azabagić) Mehmet Tevfik'in "*Hicret Hakkında Risale*" Adlı Türkçe Eseri Üzerine Bir Değerlendirme ", **Türkbilig**, S. 20, Ankara, s. 216-225.

KARPAT, Kemal H (2010), Osmanlıdan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, İstanbul.

Vatan, "Bosna ve Hersek'teki Evkaf-ı İslâmiye", I. Sene, Nu:2, 19 Eylül 1884, Saraybosna, s. 2.

Vatan, I. Sene, Nu: 5, 10 Ekim 1884, Saraybosna, s.4.

Vatan, "Bosnada Âsâr -ı Atîka Taharriyâtı", I. Sene, Nu:11, 21 Kasım 1884, Saraybosna, s.2-3.

Vatan, II. Sene, Nu:19, 16 Ocak 1885, Saraybosna, s.4.

Vatan, "Bosna ve Hersekte Evkaf-ı İslamiye" II. Sene, Nu:20, 23 Ocak 1885, Saraybosna, s.2-3.

Vatan, "Muharrerat: Nüvasin'de Vaki „Uluğ" cemaatinden gelen mektubun tercümesidir" II. Sene, Nu:29, 27 Mart 1885, Saraybosna, s.4.

Vatan, "Bırçka Evkaf Heyeti Komisyonundan 22 Mart Sene 1885 Tarihli Varid Olan Mektupdur" II. Sene, Nu:30, 3 Nisan 1885, Saraybosna, s.4.

Vatan "Kanât" II. Sene, Nu:32, 17 Nisan 1885, Saraybosna, s.4.

Vatan, "Sarayda Müzehane" II. Sene, Nu:45, 18 Temmuz 1885, Saraybosna, s.2.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1013-1025 , TURKEY

ESKİ BİR HİKÂYENİN YENİDEN DOĞUŞU: KARA KİTAP'TAKİ İZLEK VE İMGELEMİN METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Ülkü ELİUZ[*]
Melike GÖKCAN TÜRKDOĞAN[**]

ÖZET

Modern Türk edebiyatı metinlerinde, "eski"nin zamansal ve mekânsal sınırlamaları aşılarak kültürel bellek mekânları metinsel arketip niteliğinde kullanılır. Geleneğin aşılacak değil, kaynak olarak kullanılacak bir birikim şeklinde algılanması gerektiğinin göstergesi olan bu metinlerde özellikle içerik ödünçlemesi yapılarak Doğu ve Batı edebiyatlarının evrensel izlekleri metinlerarası yöntemlerle yeniden yazılır.

Hafızanın ayak seslerinin tüm anlatı boyunca varlığını sürdürdüğü Orhan Pamuk'un Kara Kitap adlı romanı da gelenek-modernizm buluşmasında varlık bulan postmodern bir yeni'den yazma/ yeni'den yaratma çabasının sonucudur. Eserde eski imgeler (Hüsn ü Aşk, Mantıku't- Tayr, Mevlana-Şems aşkı) ile yeni metin arasında bir sürerlilik ve bütünlük oluştuğu görülür. Kara Kitap'ın arka planında Şeyh Galip'in Hüsn ü Aşk, Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı mesnevileri ve Mevlana-Şems imgeleri ile aktarılan kendi-öteki bütünleşmeleri yer alır. Üç metin de metaforik bir arayış yolculuğunun hikâyesini yansıtırlar. Tasavvufi düşünceye göre "arayış" kendi varoluş hakikatine (insan-ı kâmil) ulaşmak isteyen insanın içsel yolculuğu (seyr ü sülûk) dur. Söz konusu arayışı motive eden güç ise "aşk"tır. Bu bağlamda üst anlatı (tasavvuf) ile gönderge metinler (Hüsn ü Aşk; Mantıku't-Tayr; Mevlana-Şems aşkı) ve ana metnin (Kara Kitap), sabit ve değişmez bir doğası olmayan bireye ait hiç bitmeyen değerleri aktaran yaratım deneyimleridir.

Bu çalışma, geçmişin, 'şimdi'nin, belleğin ve bireysel özdeşliğin devamlılığına olanak tanıyan bu metinlerin gelenek-içi parametrelerin kuramsal ve yöntemsel kullanımları bağlamında metinlerarası incelenmesinden oluşmaktadır. Bireye ve topluma ait değerler dizgesinin irdelendiği; söylemsel izlekler ve tinsel bağıntıda buluştuğu anlatılarda, öz'e/ kendine dönüşün beşerî aşktan ilahî aşka ulaşma bağlamındaki yansımaları da tahlil edilmektedir.

Anahtar sözcükler: arayış, yolculuk, kendine dönüş, gelenek, postmodernizm, metinlerarası

REBIRTH OF AN OLD HISTORY: INTERTEXUAL ANALYSIS OF THEME AND IMAGERY IN BLACK BOOK IN FIRST CONTEXT

[*] Doç. Dr., KTÜ Ed. Fak.Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ulku.eliuz@mynet.com
[**] Yrd. Doç. Dr., KTÜ Ed. Fak.Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: meliketurk@yahoo.com

ABSTRACT

In modern Turkish literature texts, temporal and spatial limitations of "old" have been overcome and cultural memory areas are used in the quality of textual archetype. In these texts which are the sign of the necessity of savings to be used a resource not overcoming the tradition, universal themes of Eastern and Western literature are rewritten through intertexual methods by borrowing especially the content.

Orhan Pamuk's novel Black Book that the footsteps of the memory carry on through the whole story is a result of postmodern rewriting/reconstitution existing in association of tradition-modernism. In the art of work, it's seen that there is a sustainability and entireness between the old images (Hüsn ü Aşk (literally Beauty and Love), Mantıku't- Tayr, Mevlana-Şems love) and new text.

In the background of Black Book, self-other integrations take place quoted with the masnavies which are named Hüsn-ü-Aşk of Şeyh Galip, Mantıku't-Tayr of Attar and Mevlana-Şems images. Three texts reflect the metaphorical story of searching journey. According to sufistic thought, "searching" is the inner journey of the person who wants to reach his/her fact for being. The power which motivates the aforesaid fact is "love". In this context, metanarrative (Sufism), reference texts (Hüsn-ü Aşk; Mantıku't-Tayr and Mevlana-Şems love) and the main text (Black Book) has not a stable and unchanging nature and the authoring which quotes the endless values belonging to the individual is experiences.

This study consists of intertexual of the texts which enable the continuity of the memory and individual identity and past and now in terms of theoretical and procedural usages of inter-tradition parameters. In the narrations that discursive themes and spiritual relation come together and the values system belonging to the individual and the society is examined, the reflections of turning in on your own /yourself are analyzed in the context of reaching divine love from human love.

Keywords: quest, the journey, self return, tradition, postmodernism, intertextuality

Giriş: Postmodern Metnin Bileşenleri

İnsan, evrenin merkezidir; her şeyin yöneldiği, bilen, hakim, akılsal ve duygusal öznedir. O, varoluşunu bilme, kavrama, anlama, kurtarma edimleri çerçevesinde kendini gerçekleştirme, yaratıcı nitelikleri kendine dönüştürme ayrıcalığına sahiptir. Bu dirimsel varoluş süreci, insanın kendi, doğa ve Tanrı üzerinde bilinçlenmeye başladığı yerde harekete geçer; tarihsellikle iç içe bir gelişim ve dönüşüm serüvenini kapsar.

Yirminci yüzyıl, büyük toplumsal değişimlerin, dönüşümlerin, yıkımların yerleşik değerleri altüst ettiği; her şeyin neden sonuç ilişkisine indirgendiği bilim ve tekniğe, akılcılığa, pozitivist değerlere karşı insan gerçeğinin reddedilmesine olan tepkinin doruğa ulaştığı bir çağdır. Modernizmin insanı yok eden, *ben*'i ikincileyen söylemine karşın postmodernist söylemde *ben* ön plana çıkar. Postmodernizmde *kendin ol* prensibi egemendir. Savaşlar, buhranlar, teknolojik gelişmeler, değişen dünyanın getirdiği ve götürdüğü değerler gibi bütün olumsuzluklar insanın dış

dünyadan kendine dönüşünü zorunlu kılan bir hal alır. Bireyin kendini arayışı, kovalayışı ve kendi kendine kaçışı bireysel bir boğuluşa dönüşür

Postmodern metinde, modern hayatta "insanı, eşyayı, zamanı, tarihi, mekânı katı ve sathî ölçülerle" (Kabaklı 1996: 844) değerlendirme fikrine bir isyan başlar. Postmodern yazının en önemli özelliği kural tanımazlığı ve bütün itibariyle anarşik bir söylem içermesidir. Belirsizlik, bütün verileri parçalayarak ayrıntıya odaklanma, ironik bir tavır geliştirme, türleri parodileştirme, soyutlama, bilinçaltı yansıması, metinlerarasılık, üst-kurmaca, sıradanlaştırma bu edebiyatın en belirgin bileşenleridir.

Modernizmle gelinen noktada parçalanmış bir gerçeklikle karşılaşan ve giderek toplumsal bağlamından kopan, yabancılaştığı çevresini anlamlandırmakta zorlanan (Parla 2007: 38), kapitalizmin nesneleştirdiği varlığını yeniden yapılandırmaya çalışan yazar, bütüne ulaşma çabasının boşunalığının farkındadır. Bunun yerine ayrıntılara odaklanarak, bu parçalanmışlığı sergilemeye çalışır, olanla olması gereken arasındaki uçurumu sergileyen ironik bir tavır geliştirir. Türler parodileşir, klasik kalıplar yıkılır. "Kesinliğin yerini görecelik, dış gerçekliğin yerini iç gerçek; objektif(nesnel)liğin yerini sübjektif(öznel)lik" (Kabaklı 1996: 845) alır. En iyi eserin kurgusallığını sergileyen eser olduğu görüşüyle oluşum sürecini de içeren metinler ön plana çıkar, yapıtlar metinlerarası göndermelerle dolar.

Postmodern edebiyatın metinlerarası özelliği en dikkate değer niteliğidir. Metinler arası diyalogun hat safhada olduğu postmodern yazına göre, "okur elindeki kitabı okuduğu ilk kitapmış gibi okursa yazarlığın keyfi kaçar. O zaman yazar kendisinin edebiyatla, yazarlıkla ve en önemlisi okurlukla ilişkisini okuruyla paylaşamaz." (Parla 2007: 161-162) Dolayısıyla okurun da okuduğu metni anlayabilmesi, ondan yeterince tat alabilmesi için kapsamlı bir edebî birikime sahip olması gerekmektedir. Ayrıca hiçbir eser yoktur ki kendinden önce yazılmış eserlerden etkilenmesin.

Bir Arayış Öyküsü: Kara Kitap

Bir can var canında, o canı ara
Gizlenmiş mücevher beden dağında
Ara ey dostum bütün gücünle
Dışarda değil cevher, kendinde ara!

Mevlana (Rübailer:1/43)

Sanat, bir yeniden diriliş mitidir. Geçmişi yeniden kurmak, bugüne anlam katmak için kaçınılmazdır. "Geçmişi muhafaza güdüsü, insanın kendi benliğini muhafaza güdüsünün bir parçasıdır." (Harvey 1997: 107) Postmodernizm, evrensel süreç içerisinde değişen bireyin kendini bulması, kendini yeniden kurması ve varoluşu kaynaklarına, "soylu başlangıçlara dönme miti(nin)" (Eliade 1993: 37) gerekliliğini önceler ki, bu durumda geçmişle bağların kurulması elzem olur. Modern hayatın bizden aldığı değerleri sorgulamak, elimizden alınanlara uzanmak, varoluş kaynaklarımıza dönmek, büyüsü bozulan hayatta yaşamaya çalışmak ve geçmişin büyüsünü yeniden taşımak isteyen postmodernizmin asıl kaynaklarından biri de gelenektir. *„Kendin ol"* çağrısının bir yansıması olan postmodernizm, eskiyi güncelleştirerek, bireyi çözülmekten, dağılmaktan, anlamsızlaşmaktan, değersizleşmekten kurtarır ki, bu işlevi onu gelenek ile buluşturur.

Orhan Pamuk, Doğu ve Batı metinlerinden doğrudan veya dolaylı olarak alıntılar yapan çağdaş bir *poeta doctus*"tur. Farklı biçemlerin ve izleklerin bir arada kullanıldığı eserleri, çoğulcul öğelerin buluşma yeridir. O, sadece betimleyen, yüzeysel anlatımları önceleyen bir üslupla okurun karşısına çıkmasına rağmen, anlatılarının arka planında algılanmayı, açığa çıkarılmayı bekleyen

ilkeler yer alır. Onun metinleri, "derin anlamlara çağrı çıkaran düzgüsel (normatif) metinler olarak" (Ecevit 1996: 55) varlık bulur. Açık yapıt niteliğine sahip bütün anlatılarında "herkesin kendi yolculuğunu kendin yaşaması isteyen" (Cumhuriyet 1994: 12) yazar, bir kurgu ustasıdır; kurar, biçimlendirir ve hep anlamı arar.

Gelenek- modernizm buluşmasında varlık bulan postmodern bir yeniden yazma/ yeniden yaratma çabasının sonucu olan Kara Kitap'ta eski imgeler (Hüsn ü Aşk, Mantıku't- Tayr, Mevlana-Şems aşkı) ile yeni metin arasında bir sürerlilik ve bütünlük oluştuğu görülür. Kara Kitap'ın arka planında üst anlatı niteliğiyle Şeyh Galip'in Hüsn ü Aşk, Attar'ın Mantıku't-tayr adlı mesnevileri ve Mevlana-Şems imgeleri ile aktarılan kendi-öteki bütünleşmeleri yer alır. Böylece Doğu ve Batı edebiyatlarında evrensel bir izlek olarak işlenen bireyin kendini arayışı, hem içerik hem biçim ödünçlemesi ile postmodern bir metnin oluşumuna olanak tanır. Fakat "nasıl yazmalı?" sorusunun cevabını edebi arayışlarının merkezine yerleştiren Orhan Pamuk'un yazar olarak niyeti, üst anlatıları içeriksel anlamda sorgulama ve milli ve evrensel yorumların ötesinde bir olumsuzlama yönündedir.

Kitap, devingen bütündür, kültür aktarıcıdır ve unutkanlık giderme aracıdır. Kitap, insana ait simgesel düşüncenin ulaştığı bir dönüm noktası olarak kültürel değişme sürecinde uzun bir arayışın, denemenin ve birikimin sonucudur. Kaydetme ile eşdeğer anlam dizgesine sahip olan kitap ile geçmiş yeniden kurulur, böylece bugüne anlam katmak için kaçınılmaz bir adım atılmış olur. Bilinç ve bilinçaltının daimi birlikteliğinin metinleştiği Kitap'ın *kara* olarak nitelenmesi, eserdeki her şey gibi tesadüfi değildir. Kara, umudun, aydınlığın, özgürlüğün simgesi olan beyazın bittiği/ tükendiği noktada varlık bulur. Kara, hüzün, kötülük, uğursuzluk, şekilsizlik, renksizliktir.

Kara Kitap'ta kişi, kavram ve simge düzleminde varolan her şey, farklı anlam göndergelerine sahiptir. Örneğin Rüya evi terk ettiğinde *"evin içindeki nesneler ve gölgeler yeni kişiliklere bürünürler, ev başka bir ev olur, demek ki üç yıldır tavandan sarkan lamba bir örümcek"* tir (s.55). Tüm nesneler, olması gereken değil, olmaması gereken anlamları işaret ederler. Ve bu işaret edilen nesneler varlığı değil, yokluğu imlerler. Hep karadırlar:

> *"Canım, güzelim, kederlim, felaketler zamanı gelip çattı, gel bana, nerede olursan ol gel, ister sigara dumanıyla dolu bir yazıhanede, ister çamaşır kokan bir evin soğanlı mutfağında, ister dağınık mavi bir yatak odasında, nerede olursan ol, vakit tamam, gel bana; yaklaşan korkunç felaketi unutmak için perdeleri çekili yarı karanlık bir odanın sessizliğinde bütün gücümüzle birbirimize sarılarak ölümü beklemenin zamanı geldi artık."* (s.27)

Kara, yokluktur. Gizil güçler ile sırlar dünyası, görünenin arkasındaki görünmeyen, varlığın oluşumundaki en temel unsur olan yokluk, Kara Kitap'ta eserin ismindeki renk seçimini işaret eder. Dünyanın gizemleri ve bu gizemlerin gerçek ile gerçekdışını buluşturması Kitap'ın insana ve evrene ait her şeyi saklayan ve ortaya çıkaran niteliğinin sonucudur.

Kara Kitap, Doğu edebiyatlarında çok sık konu edilen "arayış"temasını modern dünyanın gerçekliğine taşır. Feridüddin Attar'ın "Mantıku't- Tayr"ını, Mevlana'nın "Mesnevi"sini ve Şeyh Galip'in "Hüsn ü Aşk"ını gerek arayış teması bağlamında gerekse yapısal özellikleri açısından yeniden üretir.

Arama (quest) öykülerinin ilk kaynağı mitoslardır. Eposlar, romanslar ve romanlarda bu temanın çeşitli şekillerde yeniden doğduğunu görmek mümkündür. (Moran 1994: 96) "Yol" ve "yolculuk" teması üzerine üretilen dikkate değer teorik söylemlerden biri Vladimir Propp'a aittir. Rus peri masalları üzerine yaptığı çalışmasında masalda iki ana kahramandan bahseder: *Arayıcı kahraman* ve *kurban kahraman*. (Propp 1987: 64) Masal kurgusunun temel izleklerinden biri olan "yolculuk", eksikliği duyulan bir nesneyi elde etmek üzere evden uzaklaşan "arayıcı" kahramanının

karşılaştığı engelleri, onun bu engelleri aşma, güç içeri başarma ve eksikliği duyulan nesneyi elde etme sürecini içerir.

Kuramsal olarak "yolculuk" aynı zamanda bir metinde anlatının, yatay ve dikey doğrultuda yani mekânda ve zamanda hareketini sağlar. Butor, her türlü kurmacanın içinde yaşadığımız dünyaya seyahat ettiğini söyler. Bu bağlamda ele alınacak olursa, romanların esas işlevinin anlatı aracılığıyla başka bir mekâna ve zamana gidip dönen okurun gerçekleştirdiği "yolculuk" olduğu sonucuna varılır (Butor 1991: 64). İslam Kozmogoni algısına göre âlemin yaradılışı bir yolculuktur. Ruhun yolculuğu, tasavvuf anlayışına göre elest meclisinde başlar. Burada ruhlar Allah'la bir aradadırlar. Allah'ın "Elestu bi-rabbikum?" (Ben sizin rabbiniz değil miyim?) sorusuna mazhar olan ruhlar, "Belâ" (Evet, rabbimizsin.) cevabını verirler. Bu andan itibaren insanoğlu için "nüzul" yolculuğu başlar. Yaratıldıkları, yaratıcıyla hemhal oldukları ilk ve hakiki âlemden gurbet sayılan mecazlar âlemine nüzul ederler. Varlığının özünde bu ilk anı belli belirsiz hep arayan insanın önce "yol"a talip olması sonra yolu tanıması gerekir. Buna tasavvufta seyr ü süluk denir. Mutlaka bir kılavuzun (mürşid) öğretisine ihtiyaç duyan yolcu/sâlik bu seyri başarabilirse "ölmeden önce ölmek" suretiyle kavs-i urucu tamamlayıp "fenâfillah" ve nihayet "bekabillah" hedeflerine ulaşır, yani, ilk nüzul noktası olan Allah'la hemhal olma mertebesine erişir.

Doğu edebiyatlarında ilk derli toplu örneğini XII. Yüzyılda Attar'ın Mantıku't-Tayr'ı olarak kabul edebilecek bu tarz tasavvufi hikâyelerde işlenen konu, aslını, hakikatini, varoluşunu arayan insanın "yol"daki macerasıdır. Kara Kitap'ın içinde yeniden üretilen bu temanın kaynak hikâyelerinden birisi olan Mantıku't-Tayr, "cemal-i mutlak" ı simgeleyen "Simurg"a ulaşmak için yola çıkan kuşların hikâyesidir. Attar, bu hikâyede "Simurg" sembolüyle aşkla vesile olan dışgücü kurgular. Simurg'a âşık olan kuşlar çeşitli maceralarla belli mertebeleri aşarlar ve nihayet Simurg'un huzuruna ulaştıklarında aynada yansıyan hayalin "si- murg" (otuz kuş)dolaysıyla bizzat kendileri olduğunu anlarlar. Hikâyenin düğüm noktasında, kuşların kavuştukları sevgilinin kendilerinden başka yerde olmadığını keşfetmetmeleriyle dışa dünyada cerayan ediyor görünen yolculuğun bir içsel yolculuk olduğu ortaya çıkar.

Eserin başkişisi Galip, hem kaçan hem de kovalar; bu kaçış ve kovalayış kendi benliğine yolculuktur. Galip, Rüya'yı ve Celal'i ararken, her insanda ve her mekânda kendinden, kendine ait değerlerden, kendi yaşantısından izler bulur. Aslında kendi gerçekleriyle yüzleşmek istemez ve kaçar; fakat kaçtıkça kendine geri döner. Bu arayış süreci, Galip'in bireysel anlamda olgunlaşmasının işaretleridir; "insanın var oluşunun farkına vararak var olması" (Dökmen 1994: 91) anlamına gelen kendini gerçekleştirme aşamasıdır.

Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ı da böyle bir arayış hikâyesidir. Galip'in eserinde isim sembolizmi yolculuğun aşamalarına, karşılaşılan tehlikelere, yolu kesen ve yolda kılavuzluk eden varlık ve olguların mahiyetine dair okuru yönlendiren anahtarlar olarak kullanılmıştır. İsim sembolizminin benzer işlevselliğini Kara Kitap'ta da bulmak mümkündür. Ancak, Pamuk, bu isimleri tasavvufi gelenekte var olan anlam kodlarına işaret etmekten ziyade, gönderme yaptığı hedef metinlerdeki kilit noktalara eklemlenmek için kullanmıştır. Hüsn ü Aşk "Benî Muhabbet" adlı bir kabilede doğan "Hüsn" adlı bir kız "Aşk" adlı bir erkeğin hikâyesi olarak kurgulanır. "Mekteb-i Edeb"te "Monla-yı Cünûn" tarafından eğitilen bu iki genç kabilenin büyükleri tarafından imtihan edilmek için ayrılığa mahkum edilirler. İmtihanı üstlenen Aşk Hayret, Gayret, Sühan gibi yardımcıları vasıtasıyla kendisine hedef tayin edilen Diyar-ı Kalp'teki kimyayı bulmak amacıyla çetin bir arayış yolculuğuna yönlendirilir Kuyuda cadıya esir olur, çarmıha gerilir, Gulyabanilerle karşılaşır, Ateş denizlerine düşer, cinlerle karşılaşır. Bu imtihanların en zoru Çin padişahının kızı Hurşitbâ'nın "Hüsn" kılığında görünerek yolcuyu yolundan uzaklaştırması ve onu aldanışlar mekânı olan " Zâtü's-suver" kalesinde haps etmesidir. Dünyanın aldatıcılığını temsil eden bu zorluğu da kılavuzu Sühan sayesinde yenen Aşk, sonunda kalp ülkesine varır. Nüzülu

tamamlayan âşık, Attar'ın hikâyesinde olduğu gibi kendisiyle karşı karşıya kalır. Seven ve sevilenin, ayayan ve arananın aynı varlığın, "vücud-ı mutlak"ın tezahüründen ibaret olduğu ortaya çıkınca, mutlak varlığın birliği içinde çokluk algısının aldanıştan ibaret olduğu anlaşılır.

Tasavvufî gelenekte bu "arayış" hikâyesi, farklı sembollerin kullanımıyla aynı eksen üzerinde defalarca yeniden üretilir. Söz konusu mitin yeniden üretilmiş çağdaş bir versiyonu olan Kara Kitap'ın yazarı ise geleneğin yetiştirdiği değil, gelenekle karşılaşan bir insandır. Geleneği farklı bir dünyanın felsefesi içinde dönüştürmek ister. O yüzden tasavvufi yolculukta maşuk/ sevilen, "vücud-ı mutlak/ gerçek varlık" iken romanda sevilen "Rüya"dır. Geleneksel arayış hikâyesi "fenafillah", mutlak varlıkta yok olmak hedefini gerçekleştirir. Yani âşık, sevgilinin varlığında yok olacak, ölecektir. Oysa Kara Kitap'ta ölen sevgilidir. Aşk, insanın kendini ifade etme, kendi olma çabasının bir yansımasıdır; varlık bulma ve varolma sebebidir. Aşk, "başkasına aktarılan bir ateştir. Ateşse, ancak yakalanıverecek bir aşktır." (Bachelard 1995: 28) sevmek/ âşık olmak, yaratılmışlar içinde sadece insana özgü bir duygu yönelimidir. Galip'in Rüya'ya aşkı ile Mevlana-şems aşkıve Hüsn ü Aşk'ta işaret edilen ilahi aşkın ortak paydası, içsel bir genişleme, büyüme ve yeniden doğuşu imlemesidir. Her üç manevi değişim ve dönüşümde de bireyler yanar. Yanmak, yeniden varoluşu imleyen bir eylemdir; yandıkça büyümek, gelişmek, boyut kazanmak demektir. Zira, "ateş, gökyüzünden koparılmadan önce içimizde yakalan(ır)." (Bachelard 1995: 34)

Romanın temel izlek ve imgeleri şu başlıklar altında irdelendiğinde daha da netleşecektir:

-Yapısal özellikler

- Üst Kurmaca Boyutu

-Metinlerarasılık

- İsim Sembolizmi (Karakterler)

-Mekân Sembolizmi

Yapısal Özellikler

"Roman kişilerinin yazının kendisi olduğu" (Ecevit 1996: 49) Kara Kitap, postmodernizmin bütün niteliklerinin içerik, söylem, iç ve dış kurgu bağlamında aktarıldığı bir eserdir. *Yazma edimi*'nin ana izlek olduğu roman, 2 ana bölümden oluşur, ancak her bölüm kendi içinde alt bölümlere ayrılır. Böylece I. Bölüm-19 alt bölüm ve II. Bölüm-17 alt bölüm olmak üzere toplam 36 bölüm halindedir. 36 bölüm boyunca, postmodern insanın moderne duyduğu öfke; postmodernizmin putlaştırdığı yeni ve yeni karşısında direnen eski, geleneksel anlayışa tepki entrik kurguyu belirler. Her bölümün başında metnin bileşenlerini işaret eden epigram ifadeler yer alır; bu çekirdek metinler bir araya toplandığında romanın çıkarımına dönüşebilecek bir metin niteliği kazanır. Kişi ve kavramlardan ziyade simge değerlerin ön planda olduğu eseri çözümlemek, "palempsest" (Aktulum 2000: 216) (eski bir imge) olan metinlerin, yeni bir yazınsal metin oluşturma yönünde metinlerarası görüngüye kavuşma serüvenine ışık tutmaktır.

Kara Kitap, yapısal açıdan Mesnevi ve Hüsn ü Aşk'la kolaylıkla ilişkilendirilebilecek bir kurguya sahiptir. Mesneviler geleneksel olarak çerçeve hikâyeye bağlı anlatı parçalarından oluşur Mantıku't- Tayr ve Mesnevi küçük hikâyelerden oluşmaktadır. Doğu edebiyatlarında bilinen en eski örneği "Binbir Gece Masalları" olan öykü içinde öykü ve çerçeve öyküye eklenebilecek küçük öyküler tekniği Kara Kitap'ta da kurgulanmıştır.

Attar'ın Mantıku't-Tayr'ı çerçeve hikâye olarak Simurg'u arayan kuşların öyküsünü anlatırken araya ana konuyla bir şekilde ilişkilendirilebilecek küçük hikâyeler serpiştirilmiştir.

Mevlana'nın "Mesnevi"si ise dağınık bir yapıya sahiptir, birbirinden bağımsız, farklı konularda yazılmış küçük hikâye ve nasihat içeren anlatılardan oluşur Bununla beraber yüzyıllar boyunca yazılan Mesnevi şerhlerinde de sıklıkla işaret edildiği gibi dev hacimli eserin ilk onsekiz beyiti tüm o dağınık parçaları toplayan eksendir. *"Dinle neyden kim hikâyet etmede/Ayrılıklardan şikâyet etmede"*(Mesnevi:b.1) mısralarıyla başlayan söz konusu bölümde Mevlana, aslından ayrı düşmüş insanın acısını dile getirmekte ve bir arayış yolculuğuna işaret etmektedir.

Geleneksel mesnevi formunun görece dağınık kurgusu Hüsn ü Aşk'ta da görülmekle birlikte daha sistematik bir kurgusu vardır ve olay örgüsü her iki esere nazaran daha sıkı ve derli topludur. Kara Kitap'ta, yazarın, Mevlana'nın ismini verdiği kahramanı, Celâl'in yazdığı yazıları roman boyunca serpiştirmekle Mesnevi'nin dağınık kurgusunu biçimsel olarak uyarladığı söylenebilir. Nitekim, roman içerisinde Mesnevi'ye gönderme yaparak onun *"tuhaf ve düzensiz kompozisyon"* undan bahseder. (s.241)

Üst Kurmaca Boyutu

Hüsn ü Aşk'ta bir üst-kurmaca'nın varlığından söz etmek mümkündür. Geleneksel olarak mesnevilerin başlangıç kısmında yer alan "sebeb-i te'lif" bölümleri genel olarak üst-kurmaca olarak tanımlanabilir. Çünkü tüm mesnevilerin bu kısmında şairler kendi yazma serüvenlerini hikâye formunda anlatırlar. Hüsn ü Aşk'ta bu bölümü izleyen "Mebahis-i Diğer" adlı fasıllar şeyh Galip'in poetik beyanı mahiyetindedir. Muhammed Nur Doğan mesnevinin dört katmanlı yapısından bahsederken katmanlardan birini "sözün macerası" şairin yazma serüveni olarak ifade etmektedir. (Doğan, 2003:23) Mesnevinin sonunda yer alan "Hatime" bölümünde şair, mesnevi vadisindeki iddialarını yineler ve gerek üslup gerekse kurgu açısından kendine has, orijinal bir eser yazdığını beyan eder. Orijinalite iddiasını bir meydan okumayla ilan etmektedir.

"Zann-etme ki şöyle böyle bir söz

Gel sen dahi söyle böyle bir söz"

(Doğan, 2002: b.2013)

Kara Kitap'ta da bu türden bir kurgu dikkati çeker. Romanın asıl kahramanı Galip, eserde devamlı adı anılan ve yazılarıyla sürekli var olan Celâl'i bulamaz ama şehrikalp apartmanındaki dairesine yerleşerek Celâl'in yerini alır. Onunla aynileşerek Celâl yerine yazar olur. (Galip) Celâl'e dönüştüğünde ya da ikinci kişiliğini bulduğunda yazar olur, yazmaya başlar. Öyleyse birçok postmodernist romanda olduğu gibi Kara Kitap'ın konusu da anlatının kendidir. (Moran 1994: 97)

Galip, parçalanma ve bölünme karşısında çaresizdir; yapabileceği bir şey yoktur. Galip kendisi ve norm karakter Celal'e ait iki farklı duygu yoğunluğunu tek bir bedende ve ruhta yaşamaya ve bunu engelleyemez. Bu iki karakter farklı gibi görünse de özde birbirinin tamamlayıcısıdır; ben ve ötekinin buluşmasıdır. Yalnız kalan ve terk edilen başkişi, arayışın ilk döneminde varoluş kaynaklarına ve dünyaya ait değerlere olan güvenini ve bağlılığını yitirir; manevi değerlerini kaybeder, onun için yaşamın katlanılması zor bir ıstırap olur. Çünkü "hiçbir insan çıplak reel durumlar içinde yaşamaya katlanamaz, dayanamaz; onlara bir anlam verir, onları belli tasavvurlarla süsler." (Mengüşoğlu 1979: 102) İşte Galip, bu noktada kendi değil ötekisi yani Celal olma isteği içerisine girer. Onu Celal'e yönelten ise, yazı'dır. Celal'in yazılarını okuyarak ona dönüşür Böylece yaşamında eksik kalan/ kaldığını düşündüğü anlam veren unsur tamamlanmış olur. Bütünleşme, birleşme duyguları içinde başka bir ruhta kendi olmanın bütün aşamalarını yaşar ki, bozulan, yozlaşan, ötekileşen değerler karşısında kendi özüne doğru yolculukta Galip'in bu yönelimleri kaçınılmazdır. Ben ve ötekinin buluşması demek olan bu dönüşüm, "dünyanın yeniden

büyülü hale getirilmesi" (Bauman, 1998: 46) sürecidir ve onu kendisine döndüren, çekillendiren özlem imgeleri yazınsal söylem ile buluşur

Metinlerarasılık

Tarih, insanın içindeki *eski* imgesinin zaman, mekân ve olay dizgesi içinde anlam kazanmasının kavramsal adıdır. Bu kavram, hem kronolojik karakterli toplumsal öğeler, hem de bireysel karakterli ve duyuşsal öğeler içerir. Postmodernizmde tarih, "küçük tarih" (Harvey 1997: 59) olarak yer alır. Küçük tarih, insanın bireysel tarihi, kendine özgü tarihidir. İnsanın hayatına ait olayları, zaman ve mekân dizgesi içinde ele alan bu kavram, tekliğe, yalnızlığa, ötekileşmeye tepkinin ifadesidir. Kara Kitap'ta küçük tarih, "büyük tarih" (Harvey 1997: 59) ile iç içe yani sentezlenerek verilir. Büyük tarih yaşanılanların kaydı niteliğindeki tüm belgelerin toplamıdır. Kara Kitap'ta Galip'in küçük tarihi ile metnin arka planı niteliğindeki geleneksel veriler ile yansıtılan büyük tarih sentezlenir. Başkişi, hafızanın ayak seslerini duyarak ilerlemeye çalışır, fakat onun gelenekle ilişkisi çok sağlıklı bir ilişki değildir.

Düz anlam değil, yan anlamlar dizgesi üzerinde çekillenen eski imgenin, yeni bir metnin imgesini çekillendirmesi postmodern anlatının vazgeçilmez olgularındandır. Kara Kitap, metinlerarası yöntemlerden montaj, kolaj, biçimsel dönüşüm, anlatı içinde anlatı ve genişletme (laugmentation) tekniklerinin kullanıldığı bir üst kurmacadır. Aynı geleneğin içerisinde söylemsel izlekler ve tinsel bağıntıda buluşan yapıtlar, adından/ başlığından başlayarak diğer bütün içeriksel benzerleri gibi alıntılardan oluşurlar: "Yazmak, yeniden yazmaktır. Her yazı içi bir kolaj, yorum ve alıntıdır." (Aktulum 2000: 165) Metinlerarasılık, "bir sözce içinde sözce, bir ileti içinde ileti, bir sözce üzerine sözce" (Aktulum 2000: 94) olan bir alıntı edimidir: "Alıntı, bilinçli, istemli bir anımsamadır. Başka metne ait bir kesit yeni bir metne sokularak yeni bir anlam yüklenir. Bir söylem biriminin başka bir söylemde yinelenmesi olan alıntı ile yalın bir söylemlerarası/ metinlerarası ilişki kurulur." (Aktulum 2000: 94-95) Zira "metinlerarasılık terimi bir (ya da birkaç) gösterge dizgesinin bir başkasıyla transpozisyonu (yeniden konumlandırılması) anlamına gelir." (Holbrook 1998: 64) Eski'nin zaman içerisinde yok olamayacağı düşüncesinin egemen olduğu bu yeni'den yazma çabalarında, eski imge ile yeni metin arasında bir sürerlilik ve bütünlük oluştuğu görülür. Hüsn ü Aşk'da şair, eserinin başında ve sonunda mesnevi vadisinde "üstad" olarak gördüğü şairleri ve eserleri sıralar. Başta şüphesiz ki bir Mevlevi olan Galip'in mürşidi, hocası, üstadı Mevlana gelmektedir.

"Feyz erdi Cenâb-ı Mevlevî'den
Aldım niçe ders Mesnevî'den

Gûyâ ki o bahr-i bî-kerâne
Olmuş hum-ı rengden nişâne"

(Doğan 2002 : b.2030-2031)

Eserin yapısal özellikleri ve içeriği "Mesnevi" ile ilişkili değildir. Bununla beraber Galip, eserinin özünün Mesnevi'den beslendiğini söyler:

"Esrârını Mesnevî'den aldım
Çaldım velî mîrî malı çaldım" (Doğan 2002 : b.2020)

Orhan Pamuk, Kara Kitap'ta Hüsn ü Aşk'taki bu metinlerarasılığı dönüştürür. Romanın kahramanı Galip, gazeteci arkadaşı Celâl'in yazılarının bir kısmını Mesnevi'den (ç)alarak günümüz İstanbul'una uyarladığını farkeder.

Bir başka bağlantı her iki eserin de kahramanlarının kişilik ve psikolojisine dairdir. Bir Mevlevi olan şeyh Galip, Mevlana'nın eserlerini okuyarak kendisini yetiştirmiş nihayetinde Konya Mevlevi-hânesinde şeyhlik mertebesine ulaşmıştır. Kara Kitap'ın kahramanı Galip de tıpkı şeyh Galip'in Mevlana'yı okuduğu köşe yazarı Celâl Salik'i okumuş,bu okuma sonucunda şeyh Galip'in Hüsn ü Aşk'ı yazması gibi, kendi sesini bulmuş "Galip ile Rüya"nın hikâyesini anlatan "Kitap"ı yazmıştır. Ne var ki, bu özdeşleşme tasavvufi gelenekte istenen hedeflenen bir olguyken modern insanı bölünmüşlüğe ve çatışmalara itmektedir:

> "*Belki de bu yüzden Celâl gibi olmak istiyordu Galip, Rüya O'nu seçtiği için, ya da Celâl'in yazdığı hikâyeleri Rüya dikkatle ve zevkle okuduğu için...*
>
> *„Senin yüzünden kendim olamadım hiç" demek geldi Galip'in içinden Celâl'in mankenine, „senin yüzünden beni sen yapan bütün o hikâyelere inandım."*
>
> *„Onu seviyordu ve ondan korkuyordu: Celâl'in yerinde olmak istiyordu ve Celâl'den kaçıyordu. Onu arıyordu ve unutmak istiyordu"* (s.238)

İnsanın yalıtılmışlığına tepki, her şeyin saf, bozulmamış, ilk halini bulunduran, koruyan çocukluk yıllarından itibaren Galip'in yaşamını şekillendirir. Fakat bu geçmiş,olması gerektiği gibi en güvenli ve huzurlu sığınak olmaktan öte, şimdi gibi belirsiz, mekânik ve boyutsuzdur. Galip, hem bireysel hem geleneksel anlamda geçmişte de şimdi'de de kendini boşlukta, değerlerini kaybetmekte görür. Bu boşluktan boşluğa doğru çözülüşü durdurmak olanaksızdır. Yine de yeniden deneme, yeniden yaşamı kurma isteği vardır. Eserde yeniden doğuş isteği tüm bu çözülüşün etkisi, gölgesi altında yarım, hatta ağır aksak gerçekleşir.

İsim Sembolizmi (Karakterler)

Galip: Kara Kitap'ın esas kahramanı Hüsn ü Aşk'ın yazarının ismini taşır. Çünkü o hem hikâyenin kahramanı hem de hikâyenin yazıcısıdır. Karakter olarak en belirgin özelliği kaynak metinlerdeki kahramanlar gibi "âşık" kimliğidir. Yine kaynak hikâyelerdeki dönüşümü başarıyla gerçekleştirir. Kaybettiği sevgiliyi arama yolunda kendini bulur:

> *"Bir başka kişinin yerine geçemesem bile, senin beni sevebileceğini anlıyormuşum; kendi vesikalık fotoğrafıma duyduğum tevekkül ile kendimi olduğum gibi kabullenmem gerektiğini anlıyormuşum; bir başka kişinin yerinde olmak için çırpınmanın boşluğunu anlıyormuşum: Belki bir rüyada, belki bir hikâyede."* (s.347)

Kendini kabullenen ve kendisi olmaya yaklaşan Galip'in yolculuğu, Rüya'yı ve Celal'i arama ile başlar bilinçaltının labirentlerindeki kendi özüne doğru boyut kazanarak devam eder: "Bilinçaltının yoğun bir içeriği vardır ve bu içerik bilince çıkarılabilse, engin bir bilgi artışı elde edilir." (Jung 2001: 29) Galip, kendi olma arayışında geçmişimgelerin verilerinden yararlanır:

> *"Yazdırmak, şehzade için kendisi olabilmenin bir yoluydu… İnsanın kendisi olabilmesi için, içinde yalnızca kendi sesini, kendi hikayelerini, kendi düşüncesini bulabilmesi gerekir! derdi Şehzade… Kendisi olabilmenin bir yolunu bulamamış bütün kavimler köleliğe, bütün soylar soysuzluğa, bütün milletler yokluğa, hiçliğe, hiçliğe mahkumdur…"* (s.395)

Doğu edebiyatlarında tasavvufi felsefenin, Batı edebiyatlarında "Bildungsroman"ın kahramana yüklediği misyonun taşıyıcısı durumunda olan Galip, halden hale geçerek sonunda

geliğimini tamamlar. Tasavvufta, "insan-ı kâmil"e, bildungsromanda eğitimin hedeflediği ideal insana dönüğmesi gereken kahraman, bu post-modern uyarlamada sadece kendini gerçekleğtirme/ yazar olma hedefine varabilir. Çağdağinsanın hayattan beklentisi bu kadardır.

Celâl Salik: Eserde gölge gibi yer alan, eylemsel değil tinsel varlığıyla yer alan norm karakter Celâl Salik, Hüsn ü Ağk'taki Sühan'ı hatırlatan bir kahramandır. Sühan'ın "söz" anlamına geldiği düğünülürse, romandaki köğe yazarı Celâl'in, yazıları/ sözleriyle Galip'i yönlendirmesi iki hikâye arasında simetrik bir iliğki oluğturur. Hüsn ü Ağk'ta, sevgililere yardım eden önce Hüsn'e sonra Ağka kılavuzluk eden, tehlikelerle dolu yolculuğunda Ağk'ı asla yalnız bırakmayan kahraman Sühan/sözdür.

Ağk ve Hüsn henüz çocukken âğık olduğunu ilk farkeden Hüsn'dür. Ağkyoluna kendisini adamak ister, ancak yol bilmeyen bir "muhtaç-ı himmet"tir, "Hüdhüd"ü olmayan bir Süleyman gibidir. Sühan ona ağkyolunun kılavuzsuz ağılamayacağını açıklar.

"Hüsn'e acıyıp himâyet etdi
Tenhâya çağırdı sohbet etdi

Dedi ki benimle ol kafa-dâr
Gel kılma bu kâr-ı sehli düşvâr

Kim böyle kuruldı tâ bu dîvân
Muhtâc idi hüdhüde Süleymân"

(Doğan 2002 : b.816-818)

Sühan'ın Hüsn üzerindeki etkisinin benzerini Celâl ve Rüya arasında görmek mümkündür. Rüya, Celâl'in sözlerini önemser, yazılarını takip eder, onu kendisine bir kılavuz gibi görür. Galip de arayığmacerasında Celâl'in yazılarını/sözlerini bir pusula gibi hep göz önünde bulundurur.

Rüya: Galip'i terk eden ve Galip'i arama sürecini bağlatan kadın kahramandır. Rüya, kaynak metinlerdeki "Hüsn"ü ve "Simurg"u temsil eder. Ancak, geleneksel hikâyelerdeki sevgilinin asıl mahiyetlerinin gerçek, bağlangıçtaki görünüğlerinin ise aldatıcı olmasına karğın, ters yönde bir dönüğümle Rüya, bağlangıçta gerçek insan izlenimi verirken romanın sonunda okurda varlığı konusunda ğüpheuyandırır.

Rüya, Galip için arayığın kiğisi boyutundaki imgesidir. Onun ruhunda açmazlar, keğfedilmemiğ alanlar vardır. Rüya, bilinçaltından gönderilen düğ imgeleri gibi gizil ve anlam arayığına yönelten niteliklere sahiptir:

> *"İstatistiklerin ve bürokratik sınıflamaların ‚ev kadını" diye adlandırdığı o anonim kişinin (Galip'in Rüya'ya hiçbir zaman benzetemediği o deterjanlı ve çocuklu kadının) hayatında böyle gizli, esrarlı ve kaygan bir bölge olduğunu Galip, evlendikten sonra keşfetmişti."* (s.58)

Rüya'nın kiğiliği ve ben'i hakkında ipuçları veren bu ifadeler, onun da kendi olma arayığı içinde olduğunu gösterir. Rüya, ismi gibi yüzeysel tasvir edilmesine rağmen aslında çok derindir. O hem vardır, hem de yoktur.

Huşrûba/ Belkıs: Hüsn ü Aşk'ta aldatıcı görüntüsüyle Hüsn'ün yerine geçen ve Aşk'ı arayış yolculuğundan bir süreliğine uzaklaştıran kişidir.

"*Bir hûr-nigâh-ı rûh-manzer*

Ayni-yle cenâb-ı Hüsn'e benzer"

(Doğan 2002 : b.1621)

Aşk'ı bu aldanıştan kurtaran her zaman olduğu gibi Sühan'dır. O Aldatıcı suretin kimliğini açıklar. O insan kılığında bir peri kızıdır. Aşık, ona kapılırsa aldatıcı suretler kalesinde esir olacaktır.

"Ol duhterin adı Hüşrübâ'dır

Âdem-küşdür perî-likâdır

Yazık sana ey cüvân yazık

Olursun o şîve-kâre âşık

Zâtü's-suver'e varırsın elbet

Eyler seni mübtelâ-yı mihnet"

(Doğan 2002: b.1622-1624)

Sühan'ın bu uyarısına rağmen Aşk, bir müddet aldanışa sürüklenir. Güzel peri kızının "Hüsn" olmadığına dair işaretleri kendi aklı ve sezgisiyle keşfedecektir. Peri kızında insanlar gibi konuşabilme, söz söyleme yetisi yoktur, bakışlarıyla konuşur Aşk önceleri onunla konuştuğu zannına kapılır. Bu da bir aldanıştır:

"Sîmîn teni bir büt-i semen-sâ

Hâmûş idi lîk sûret-âsâ

Îmâ ile söyleşirdi her gâh

Yokdı deheni ne yapsın ol mâh

Nutk eylemez idi hiç o kâfer

Gamze idi tercemânı yekser"

(Doğan 2002 : b.1636-1638)

Kara Kitap'ta Belkıs, Huşrûba'nın rolünü üstlenir. Peri kızının aksine Belkıs sürekli konuşmakta, dışgörünüşüyle değil, sözleriyle Galip'i oyalamaktadır:

"Tenefüslerde, saçlarını ıslatarak arka ceplerinden çıkardıkları tarakla tarayan ve anahtarlıklarını pantolonlarındaki kemer halkalarına asan oğlanların hikâyelerine o (Rüya) gülerken, ben, senin sıranın üzerindeki kitaptan başını kaldırmadan, göz ucuyla seyrettiğinin Rüya değil ben olduğumu düşünürdüm. Kış sabahları, yanında

sen olduğun için yolun açık olup olmadığına bakmadan karşıdan karşıya geçerken gördüğüm o neşeli kızın Rüya değil, kendim olduğunu düşünürdüm." (s. 250)

Belkıs, kendini bildi bileli Galip'e âşıktır, Galip de aynı şekilde Rüya'ya. Bu yüzden de Belkıs, çocukluğundan beri kendisini Rüya'nın yerine koyduğunu itiraf etmektedir.

Mekân Sembolizmi

Geleneksel hikâyede mekânın, hayali, gerçek-üstü ve çoğu kez de sembolik olarak kullanımı alışılageldik bir durumdur. Hüsn ü Aşk'ta tüm mekânlar belli bir anlamın görüntüsüdür. Hikâyenin başında Hüsn ve Aşk "mekteb-i edep" e devam eder, "Nüzhet-geh-i mânâ"da buluşup "havz-ı feyzi" seyrederler. Aşk arayışı yolunda "kuyu" ya düşer "ateş denizi"nden geçer. Zatüssuver/ Suretler sarayında haps olur. Sonunda Diyar-ı Kalp'e erişir.

Kara Kitap'ta bu sembolizmden yararlanılır. Galip İstanbul'un karanlık sokaklarında dehlizlerde, aldatıcı mekân olan randevu evlerinde dolaşır durur. "*Bu amaçla (..) şehrin Bizans'tan kalma dehlizlerinde, meyhane ve pavyonlarında geziniyormuş"* (s.152) Bir yandan da Celâl'in yazıları vasıtasıyla "metinlerarası" gezintiler yapmaktadır. Diyar-ı Kalb'i hatırlatan şehrikalp apartmanı kahramanın sevgilisini değil ama yazarın kendisini bulduğu yerdir. Celal'in tüm katları farklı amaçlar için kullanılan kendisine ait apartman dairesinin eşyalarını değiştirmemesi, modernizmin statik yapılanmasına tepkinin sembolik ifadesi halindedir: "Ev, insan olarak var olduğumuz, kök saldığımız bir dünya köşesi olması yanında doğal sıcaklığın ve sevginin de sembolüdür. Yazar bu zıtlığı şehrikalp apartmanı aracılığıyla verir. Bu apartman çarpık sanayileşmenin sonucu olarak katlar halinde satılmış, her katı farklı mesleklere mensup insanlar tarafından birer atölye, büro haline getirilmiştir. Yani eve ait bütün sıcak çağrışımlar çarpık sanayileşmenin ve yozlaşmanın sonucuna bağlı olarak yok edilmiştir. Bu değişim, bir tür doğal dengenin insan alehine bozulması olarak da düşünülebilir ç bu apartmanda dostlukların, sıcak aile ilişkilerinin yerini „yabancılaşma, kalabalıklaşma ve yığınlaşma" (Korkmaz 2000: 153-154) ; dolayısıyla apartman boşluğu ve dejenerasyonun kemikleşen simgeleri olarak bu boşluktaki *artık* eşyalar da alır. şehrikalp apartmanı, kapalı/ dar bir mekândır; karanlık yüzlü kişilerin, sahipsiz dirsek ve bacakların, kimliksiz kalabalığın, bilinçsiz modernizmin mekânıdır. Apartmana yönelik öfke ve tiksinti, bireyin modernizme nefretinin yansımasıdır. Bu mekândan kaçan ve mekânsal anlamda uzaklaştıkça yeniden ona dönen başkişi Galip, modern yaşamın tutukladığı aciz bireylerden biridir. O mekânsal tutukluluğunu norm karakteri Celal'in yazıları aracılığıyla aşar ve kendi oluşunu ev'in değil yazı'nın uzamında gerçekleştirir.

Sonuç

Yazmak kendi olmaktır, kendini gerçekleştirmektir. Yazının ve yazma ediminin temel izlek olduğu Kara Kitap'ta Orhan Pamuk, kendini yaratma ve yeniden kurma çabası içerisindeki bireyin süreklilik bilincini, dilsel, duyuşsal, ulusal ve geleneksel göndergeler ile sentezler. Kara Kitap'ın kaynak metinlerinden olan Hüsn ü Aşk da çok katmanlı yapısında şairin benliğini araması ve yazma edimini kurmacaya dahil eder. Bu yönüyle eser, Aşk'ın Hüsn'ü; dünyaya gelen insanın yaratıcısını; hikâyeyi yazan şairin Mevlevilik geleneği ve edebi gelenek içinde kendi özgün sesini arayışını konu eder. Arayışın bulma ve kavuşmadan daha önemli olduğu Mantıku't- Tayr ve Hüsn ü Aşk gibi Kara Kitap da derinden hissedilir. Söz konusu izleğin, XII. Yüzyıldan XX. Yüzyıla değin eserler boyunca yeniden ve yeniden üretilmesi, insanın varoluşsal gerçekliğine dair bazı evrensel temaların insanlık var oldukça değişik formlarda yeniden hayat bulmaya devam edeceğinin işaretidir. Kara Kitap, geleneğin aşılması değil, kaynak olarak kullanılacak bir birikim

Çerçevesinde algılanması gerektiğinin göstergesidir. Üst anlatı niteliğindeki *kendini arayış* izleği, yeniden kurgulanırken bireye ait her öğeye sorunsal olarak yaklaşılır.

KAYNAKÇA

AKTULUM, Kubilay (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yay.

BACHELARD, Gaston (1995). *Ateşin Psikanalizi*. İstanbul: Bağlam Yay.

BAUMAN, Zygmunt (1998). *Postmodern Ayrıntı* (Çev.Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yay.

BUTOR, Michel (1991). *Roman Üstüne Denemeler* (Çevirenler: Mehmet Rifat-Sema Rifat). İstanbul: Düzlem Yay.

DÖKMEN, Üstün (1994), *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yay.

ECEVİT, Yıldız (1996). "Orhan Pamuk'un Romanlarında Ana Bileşenler",,. *Varlık*. Nisan 1996, S. 1063: 46-54.

ELİADE, Mircae (1993). *Mitlerin Özellikleri* (Çev. Sema Fırat). İstanbul.

Feridüddin Attar (2006). *Mantıku't-Tayr* (Çev. Mustafa Çiçekler). İstanbul: Kaknüs Yay.

HARVEY, David (1997). *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran). İstanbul: Metis Yay.

HOLBROOK, Victoria Rowe (1998). *Aşkın Okunmaz Kıyıları* (Çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç). İstanbul: İletişim Yay.

JUNG, Carl Gustav (2001). *İnsan Ruhuna Yöneliş* (Çev.Engin Büyükinal). İstanbul: Say Yay.

KORKMAZ, Ramazan (2000). "Kara Kitaptaki Simgesel Değerlerin Postmodernist Açıdan Yorumu". *Türk Yurdu* (Roman Özel Sayısı), Mayıs – Haziran 2000, S.153-154, C.20: 311-317

Mevlana Celaleddin Rumi (2007). *Mesnevi-yi Şerif* (Çev: Amil Çelebioğlu). İstanbul: Timaş Yay.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1979). *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay.

MORAN, Berna (1994).*Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3: Sevgi Soysal`dan Bilge Karasu`ya*. İstanbul: İletişim Yay.

PAMUK, Orhan (2010). *Kara Kitap*. İstanbul: İletişim Yay.

PROPP, Vladimir (1987). *Masalların Yapısı ve İncelenmesi* (Çev. Hüseyin Gümüş) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,

şeyh Galip (2003). *Hüsn ü Aşk* (Haz.Muhammed Nur Doğan). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1027-1041 , TURKEY

KUTADGU BİLİG'DE ÇOCUK EĞİTİMİ

Selim EMİROĞLU[*]

ÖZET

Bu çalışmada, Türk edebiyatının ilk ve en büyük manzum nasihatnamesi olan Kutadgu Bilig, çocuk eğitimiyle ilgili görüş, düşünce, öneri ve nasihatler bakımından ele alınıp incelenmiştir. Eserin günümüze hitap eden bilgi ve açıklamalar içerdiği tespit edilmiştir. Çocuk eğitiminin ciddiye alınması gerektiğinin vurgulandığı çalışmada çocuğun bilgi ve erdemle donatılması, küçük yaşlarda eğitilmesi, özel eğitime ihtiyaç duyulan çocukların fark edilmesi gibi hususların irdelendiği görülmüştür. Çalışma, tarama modelinde olup doküman incelemesi yöntemine dayalı olarak yapılmıştır.

Anne ve babanın çocuğun eğitimiyle ilgili olarak görev ve sorumluluklarına sık sık vurgu yapılmış, doğrudan anne ve babalara önemli öğütler verilmiştir. Ancak bu öğütler içerisinde eserin yazıldığı dönemin bakış açısını yansıtan batıl inançların bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, çocuk, çocuk eğitimi

CHILDREN'S EDUCATION IN KUTADGU BILIG

ABSTRACT

In this study Kutadgu Bilig which the first and largest advice-books of Turkish literature was examined in terms of the concept of vision, ideas, suggestions and advice for the children's education. information and explanations that appeal to the present were found in the work. It have been seen in this study which stressed the children's education is taken seriously examined as issues equipping the child knowledge and virtue, educating the child on young age, be noticed the children need to special education. This study was conducted as a survey method based on the review of the document.

In the work it has been often stressed mother and father's duties and responsibilities on the child's education and given important advice to the parent directly. However it must be specify there were the superstitions reflecting the was written period of the work in this advices

Key words: Kutadgu Bilig, children, children's education

[*] Yrd. Doç. Dr., Mevlana Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: selimemiroglu@hotmail.com

Giriş

İslami dönem Türk edebiyatının ilk ürünlerinden biri olan Kutadgu Bilig, üzerinde pek çok çalışmanın yapıldığı bir şaheserdir. Ağırlıklı olarak devlet yönetimine ve siyasete ilişkin görüş, düşünce, bilgi ve nasihatlerin yer aldığı eser; karakter eğitiminden sosyal eğitime; ahlak eğitiminden çocuk eğitimine kadar pek çok konuyu kapsamaktadır. Türk edebiyatının en kapsamlı nasihatnamesi olan Kutadgu Bilig üzerinde yüzlerce çalışma bulunmaktadır. Kaymaz (2009), eser üzerinde Türkiye'de yapılmış yayınları bir araya getiren bir çalışma yayınlamıştır. Bu çalışmada Kutadgu Bilig ile ilgili olarak hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezleri, kitaplar, makaleler, bildiriler ve kitap bölümleri tek tek bibliyografik künyeleriyle belirtilmiştir. Kutadgu Bilig'de yer alan konulara farklı bakış açılarını yansıtan bu yayınlara, eksikliğini tespit ettiğimiz, Kutadgu Bilig'in çocuk eğitimine ilişkin içeriğinin ele alınıp incelendiği bir çalışmayla katkı sağlamayı düşündük. Bu konuda daha önce Binark'ın "Kutadgu Bilig'de Evlenme, Aile ve Çocuk Terbiyesi"[1] başlıklı bir çalışması bulunmaktadır. Sözü edilen bu çalışmada sadece Kutadgu Bilig'den çocuk eğitimine dair birkaç beytin ele alındığını ve bu beyitlerle ilgili herhangi bir inceleme ve çözümlemenin bulunmadığı görüldü. Bu çalışmada ise çocuk eğitimi esas alındı; bilginin, aklın, iyiliğin, erdemin vs. önemine dair beyitler ve insanın uzak durması gereken olumsuz şeyler (yalan, kibir, ikiyüzlülük vs.) dışında doğrudan çocuk eğitimi ile ilgili olan beyitleri tespit edildi ve bunlar üzerinde bir inceleme gerçekleştirildi.

Divanü Lugati't-Türk ile aynı yıllarda kaleme alınan Kutadgu Bilig, İslamiyet'le temasa geçmiş ve bu dinin kural ve ilkelerini öğrenmek isteyen Türkler için bir kılavuz kitap niteliğindedir. Arat'ın yorumuyla "Mahmud'un bize kadar gelmiş olan eserinden onun daha çok Türk millî bünyesinin dış kısmıyla ilgili olduğu görülüyor. Yusuf ise millî bünyenin iç kısmı üzerinde durmaktadır" (Arat, 2006: 26).

Şairinin ellili yaşlarda bulunduğu bir sırada ve eserini 18 aylık bir uğraşın sonunda tamamlayıp hükümdara sunduğu bilinmektedir. Kutadgu Bilig, Türk edebiyatının ilk nasihatnamesidir. Karahanlı Türkçesi ile yazılan ve Karahanlı hükümdarı Tabgaç Buğra Han'a sunulan Kutadgu Bilig, 85 bab ve 6645 beyitten oluşmaktadır. 1069-1070 yılları arasında yazıldığı bilinmektedir. "Mutluluk veren bilgi" anlamına gelen eser, insanı her iki dünyada da mutluluğa ulaştırmanın formüllerini içeren nasihatlerden oluşmaktadır. Şair, her ne kadar eserini hükümdara takdim etmiş olsa da, eserin idarecilerden halk kesimine kadar hemen hemen herkese hitap eden bir konu çeşitliliği bulunmaktadır. Aruz vezni ile kaleme alınan beyitlerde şairin diyalog, hikâyeleştirme ve doğrudan öğüt verme metotlarını kullandığı görülür.

Yusuf Has Hacip, eğitimciliğini şairliği ile birleştirebilmiş bir bilim adamıdır. Şiir türünden faydalanması görüş, düşünce ve bilgilerin kalıcılığını artırmıştır. Duyarlı bir vatandaş olan Hacip, hem içinden çıktığı toplumu yaşadığı dönemde eğitmek hem de gelecekte Türk milletini en iyi şekilde temsil edebilecek nesillerin yetişmesi için kafa yormuştur. Bu anlamda o, Akyüz'ün de belirttiği gibi analitik karaktere sahip bir düşünür ve toplum mühendisidir (Akyüz, 2002: 30)

Şairin yoğun bir uğraşı sonunda Türk edebiyatına kazandırdığı Kutadgu Bilig, dört unsuru temsil eden sembolik dört şahsiyetin diyaloğu üzerine kurulmuştur. Bu dört unsur ve eserdeki görevleri şu şekildedir:

[1] Naile Binark, (Aralık 1970). " Kutadgu Bilig'de Evlenme, Aile ve Çocuk Terbiyesi", *Türk Kültürü* IX/98, (106-110), s. 174- 178.

İsim	**Anlamı**	**Meslek**	**Sembolü**
Kün-Togdı	Gün Doğdu	Hükümdar	Adalet
Ay-Toldı	Ay Doldu	Vezir	Mutluluk
Ögdülmiş	Övülmüş	Bilge: Vezirin oğlu	Akıl (ya da Bilgi)
Odgurmış	Uyanmış	Derviş: Vezirin akrabası	Akıbet (Yaşamın sonu)

Tablo 1: Kutadgu Bilig'deki isimler ve bunların özellikleri[2]

şairin sembolik kişiler aracılığıyla görüş, düşünce, açıklama, bilgi, öneri ve öğütlerini ortaya koyduğu görülür. Eser, üzerinde pek çok çalışma yapılabilecek nispette geniş tutmaktadır. Yapılan bu çalışmayla doğrudan çocuk eğitiminin söz konusu olduğu beyitler tespit edilerek bu beyitler aracılığıyla şairin yaşadığı dönemde ve gelecek için çocukların eğitiminin nasıl gerçekleştirileceğine dair görüş, düşünce ve öğütleri incelenip değerlendirildi. Bu noktada çalışma ile ulaşılmak istenen amacın, geçmişte kalmış ancak geleceğe ışık tutan büyük bir eserden istifade etmek olduğunu belirtmek gerekir. "Eserin içine girip, zevkine varacak kadar sabır ve sebat edenler, şüphesiz, Kutadgu Bilig'i, yalnız yazıldığı devir içinde değil, bugünkü şartlar içinde de seveceklerdir. Yusuf Has Hâcip'in beşeri meseleleri ele alış tarzı ve bunu yaparken gösterdiği samimilik hâlâ gönüllere hitap etmekte ve insanı düşündürmektedir (Arat, 2006: 31)."

Yöntem

Çalışmada tarama yöntemi kullanılmıştır. Kutadgu Bilig'de yer alan ve çocuk eğitimi ile ilgili açıklama, öğüt ve bilgi içeren beyitler tespit edilmiştir. Bu beyitlerin, eserin yazıldığı dönem için olduğu kadar günümüz için de taşıdıkları değer ortaya konulmuştur.

Bulgular ve Tartışma

Türk edebiyatının ilk öğüt kitabı olan Kutadgu Bilig, pek çok konuda günümüze ışık tutan bilgi ve öğütlerle doludur. Siyasetten felsefeye tasavvuftan eğitime kadar birçok alanda kayda değer görüş, öneri ve tavsiyeler içerir. Kitaptaki eğitimle ilgili beyitlerden özellikle çocuk eğitimini kapsayan görüşlerin ele alınması ve incelenmesi gerekir. Bu çalışmada Kutadgu Bilig'de yer alan ve çocuk eğitimiyle ilgili olan görüş ve düşünceler tespit edilmiş ve eser, beyit numaraları ile birlikte, ilgili beyitlerin içeriğinden hareketle çeşitli başlıklar altında incelenerek değerlendirilmiştir.

Kutadgu Bilig ile ilgili pek çok kitap yazılmıştır. Ayrıca eser üzerinde çeşitli seçmeler, tercüme ve uyarlamalar (Erdoğan, R.[3]; Çağbayır, Y.[4]; Silahdaroğlu, F.[5] vb.) bulunmaktadır. Çalışmada ise beyitlerin açıklamasında Arat (2006) tan yararlanılmıştır.

1- Çocuk Eğitiminde Anne ve Babanın Görev ve Sorumlulukları

"Oğul kız sebebi ata ol ana

Kılınç artasa ya itilse yana"

1486- Çocukların iyi veya kötü olmalarına anne ve babaları sebep olur.

[2] Tablo, *tr. wikipedia. org* adresinden alınıp düzeltilerek çalışma için uyarlanmıştır.
[3] Recep Erdoğan, (1997). *Kutadgu Bilig'den Seçmeler, Yusuf Has Hacip*, İstanbul: Marmara Kitabevi Yay.
[4] Yaşar Çağbayır, (2001). *Kutadgu Bilig-Yusuf Has Hacip*, Ankara: Diyanet Vakfı Yay.
[5] Fikri Silahdaroğlu, (1996). *Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çocuk eğitiminde hem annenin hem de babanın önemli görev ve sorumlulukları vardır. Anne çocuğun bakımını, hayata hazırlanmasını, geliğimini sağlarken; baba çocuğun alacağı temel eğitimleri, görgüyü ve bilgiyi temin eder. Bu anlamda, büyük oranda, çocuğun eğitiminden anne, öğretiminden baba sorumludur denilebilir. Anne çocuğun duyuğsal, baba ise daha çok biliğsel geliğimine katkı sağlar.

Her ebeveyn çocuklarının en güzel çekilde yetiğmesini, geliğmesini; ailesine ve topluma faydalı birer birey olarak hayata atılmasını ister. Ancak bu, sadece istemekle olmaz. Hem annenin hem de babanın üzerine düçen sorumlulukları yerine getirmesi, dikkat, özen, sabır ve emek göstermesi gerekir. Bu nedenle şair tespitinde oldukça haklıdır. Çocukların akademik, kiğisel, sosyal ve ruhsal yönden iyi veya kötü yetiğmeleri, toplum tarafından iyi veya kötü olarak bilinmeleri, aldıkları eğitime bağlıdır. Anne ve babalar çocuklarının geliğmeleri yönünde emek sarf etmeli, ellerinden gelen her türlü çabayı ortaya koymalı, bu iği sadece öğüt vermekle sınırlı tutmayıp davranığlarla çocuklarına en iyi örneği oluğturmalıdır.

Çocuk eğitimi anne baba eğitiminden ayrı düğünülemez. İyi yetiğmiğ anne ve babaların çocuklarının da iyi yetiğmeleri olasıdır. Şairin çocukların iyi veya kötü yetiğmelerinde sorumluluğu anne ve babaya yüklemesi, eserin yazıldığı yüzyıl için olduğu kadar günümüz için de geçerlidir. Çünkü insan tabiatı değiğmemiğtir. Anne ve babanın çocuk üzerindeki etkisi her çağda aynıdır. Eserde annenin özellikle kültür aktarımı bakımından önemi dile getirilir. "Kutadgu Bilig'de anne kavramı daha çok baba ile birlikte çocuk terbiyesinde kendini gösterir. Çocuk eğitiminin temelinde ailenin, özellikle kadının kültürleyicilik rolü vurgulanır. (Tural, 2000: 85; Akt. Anıl.)

Hem anne hem de babanın sosyal hayata atılmığolduğu, çalığan ailelerde çocuk bakımı ve çocuğun ihtiyaçları daha fazla önem kazanmaktadır. Özellikle de çalığan anneler için bu durum önemsenmelidir. "Çeğitli faktörler sonucu kadının daha fazla iğ dünyasına girdiği günümüzde küçük yavrucaklar, annesinin korumasına ve sevgisine en fazla ihtiyacı olduğu bir zamanda bundan mahrum kalıyorlar. Çocukların ev dığında anne zenginliğini oluğturan duygulara eriğmelerine ve bunlardan gıda almalarına imkân yoktur." (Kara, 1995: 65) Bu tür ailelerde annenin çalığma saatlerinin dığında çocuğuna zaman ayırması, çocuğundan yoksun geçirdiği saatleri bir çekilde telafi etmesi gerekir.

2- Çocukların Eğitiminde Babanın Rolü

"Ata emgeki bolsa oglı öze

Ol oglı bilir ötrü kılk yang tüze"

1218- Baba oğlunun yetiğmesi için emek sarf ederse, oğlu o terbiye ile iyi yetiçebilir.

Çocuğun eğitiminde ebeveynlerin ortak sorumlulukları olduğu gibi, tek tek üzerlerine düçen sorumlulukları da bulunmaktadır. Annenin çocuk üzerindeki etkileri saymakla bitmez. Çocuğun istenilen çekilde geliğip büyümesi annenin emeğine bağlıdır. Benzer çekilde babanın da kendine ait bazı sorumlulukları bulunur. Özellikle çocuğun iyi yetiğmesinde, eğitilmesinde, akademik, biliğsel ve sosyal geliğiminde babanın önemi inkâr edilemez. Bu anlamda "anne sığınılacak sıcak bir yuva iken baba ise örnek alınacak bir öğretmendir." (Demirel vd. 2010: 98) Yukarıda geçen biliğsel kelimesinin zihinle ilgili olduğu bilinmelidir. "Biliğsel terimi, bilgiyi, belleği, akıl yürütmeyi, sorun çözmeyi, kavramları ve düğünmeyi, yani zihni içine alır." (Gander ve Gardiner, 2001: 166). Şairin de işaret ettiği gibi baba gerekli emeği sarf eder ve oğlunu iyi bir terbiyeden geçirirse çocuk iyi bir çekilde yetiğip hayata atılabilir.

Yusuf Has Hacib'in tespiti yazıldığı dönem için olduğu kadar günümüz için de önemini koruyan bir gerçektir. Ancak günümüzde babalığın annelik kadar önemli olduğu ve çocuğun biliğsel, duyuğsal ve psikomotor geliğiminde anne kadar babanın da önemli bir payı bulunduğu

sıklıkla vurgulanmaktadır. Eskilerin otoriter baba figürü yerini çocuğuna zaman ayıran, onunla ilgilenen, çocuğun ihtiyaçlarını bilen ve bunları halletmeye çalışan, çocukla bir arkadaş gibi zaman geçiren daha esnek ve hoşgörülü bir babaya bırakmıştır. Ancak burada şairin oğul kelimesi ile kız ve erkek çocuklarını kastettiği de bilinmelidir. Çünkü o dönemde oğul kelimesi hem kız hem de erkek çocuğu için kullanılıyordu. Buradan babanın hem kız hem de erkek çocuğuyla aynı oranda ilgilenmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu nedenle toplumdaki babanın sadece erkek çocuğuyla ilgilenmesi kız çocuğuyla ilgilenmeyi anneye bırakması biçimindeki inancın doğru olmadığını da belirtmek gerekir. Uzmanlar da bu konuya dikkat çekerler ve babanın sevgisi, ilgisi ve emeğini çocuklarına kız erkek ayrımı gözetmeden eşit bir şekilde dağıtması gerektiğini vurgularlar; "Babanın oğlan çocuğuyla, annenin de kız çocuğuyla ilgilenmesi gerektiği inancı yanlıştır. Çünkü kız çocuklar babalarını gözleyerek ve onunla etkileşime girerek karşı cinse nasıl tepkide bulunduğunu ve nasıl davrandığını öğrenirler. Yani erkekler kadar kızlar da duygusal gelişimleri açısından babaya muhtaçtırlar." (Saygılı ve Çankırılı, 2002: 61)

Çocuklar annelerini olduğu kadar babalarını da model alırlar. Hatta özellikle sosyal ortamlarda babanın tutum, davranış ve tepkileri çocukların daha fazla dikkatini çeker ve rol geliştirirken çocuk için bunlar örnek oluşturur. Bu nedenle babanın çocuğuna davranışlarıyla uygun bir model oluşturması gerekir.

Çocuğun kişisel, ruhsal ve duygusal dünyasına hitap eden annenin yanında çocuğun ilmi, mesleki ve sosyal gelişiminde babanın önemli bir payı vardır. Kutadgu Bilig'le aynı dönemde yazılan Kaşgarlı Mahmud'un ünlü eseri Divanü Lugati't-Türk'te de çocuğun mesleki ve ilmi eğitimiyle daha çok babanın ilgilenmesi gerektiğine dair söz ve öğütlerin bulunduğu görülür (Batur ve Beşata,2011). Yine benzer şekilde Türk kültür ve medeniyetinin yapıtaşlarından biri olan Dede Korkut Hikâyeleri'nde de anne babanın ve özellikle de babanın, eğitimiyle ilgilendiği, değer verdiği, yücelttiği çocukların müspet bir kişilik geliştirdikleri ortaya konmuştur (Yalçın ve şengül, 2004).

"Kısa tutsa oglın kör edgü bolur

Atası anası yarugu bolur"

1219- Baba çocuğunu sıkı bir terbiye altında yetiştirirse, annesi ve babası bundan dolayı mutluluk duyar.

İyi yetişmiş bir çocuk, aile için kıvanç kaynağı olacak, ailenin mutluluğunu sağlayacaktır. Bu bakımdan çocuğun iyi bir terbiyeden geçmesi, annesi ve babasının yüzünü güldürecek eğitim ve öğretimi alması gerekir. Gelecek için yapılan belki en riskli yatırım denilebilecek çocuk eğitimi, bu anlamda ciddiye alınmalı ve dikkatle yerine getirilmelidir.

"Kalı kıstaçı bolmasa ol ogul

Yava boldı sen ol oguldın töngül"

1220-Eğer onu sıkı bir terbiye altında yetiştirecek biri bulunmazsa, o çocuk heder olur; sen artık ondan ümidini kes.

Bu noktada babanın, eğitici bir rol üstlenmesi dışında çocuğun eğitiminde söz sahibi olacak kimseleri; öğretmenleri, mürebbiyeleri vs. iyi seçmesi gerekir. Aksi halde babanın vereceği eğitim yeterli olmayacaktır. Ayrıca çocuk, anne ve babasından çok hocalarını, eğitmenlerini daha fazla dikkate alacak ve onların söz ve davranışlarını daha fazla önemseyip benimseyecektir. şairin konuya dikkat çekmek için abartılı bir biçimde (heder olur) ifade ettiği bu gerçek, bir çocuğun akademik eğitiminin önemini vurgulamaktadır.

"Ogulluk ata bolsa bilge tetig

Kısa tutgu tutçı emi bu itig"

1221- Oğulun babası bilge ve zeki ise, oğluna daima sıkı bir terbiye vermelidir; bunun usulü, çaresi budur.

Bu beyit de yukarıdaki beyitleri destekler mahiyettedir. Babanın çocuğun eğitimindeki belirleyici rolü, görevi ve sorumluluğu ifade edilmektedir. Ayrıca babanın çocuğunu eğitebilecek yeterli donanıma sahipse çocuğun eğitimini üstlenebileceği de belirtilmektedir. Fakat baba, bu donanımdan yoksunsa çocuğun eğitimini gerçekleştirecek kimseleri bulmalı, ilgili kişilerden yardım almalıdır. Günümüzde ebeveynler çocuklarını yetiştirmek için erken yaşlardan itibaren harekete geçmekteler. Kitaplardan, internetten, dergilerden, uzmanlardan fikir almakta, çocukları okul çağından önce kreşlere veya anaokullarına göndererek en güzel şekilde yetişmeleri için çaba göstermektedirler.

"Kiçigde ata ıdsa oglın yava

Oguldın yazuk yok atadın cefa"

1224- Baba çocuğunu küçüklüğünde başıboş bırakırsa, kabahat ve suç çocukta değil, babadadır.

"Yava ıdma boşlag yıga tut kısa

Yıga tutsa oglan bulur kut basa"

1491- Serbest ve başıboş bırakma, sıkı tut ve kötü hareketlerine engel ol, çocuk sıkı bir terbiye altında bulundurulursa, sonunda bahtiyar olur.

"Kamug erdem ögret ogulka tükel

Ol erdem bile bu tere birge mal"

4508- Oğulu başıboş dolaşmağa bırakma; başıboş kalırsa, her tarafa gider ve yazık olur.

Yukarıdaki üç beyit benzer bir konuya değinmektedir. Başıboş bırakılan, ilgilenilmeyen, eğitilmeyen bir çocuğun ailesine, toplumuna ve milletine zararlı olması çocuğun değil başta babası olmak üzere ebeveynlerin suçudur. Bu sorumluluğu almayan, çocuğunu iyi yetiştirmeyen, onun ihtiyaçlarını gözetmeyip kendi haline bırakan bir babanın suçu ve sorumluluğu başkalarında araması beklenemez.

Çocuk boş bir tuval gibidir. Ebeveynlerin çocuğa kazandıracakları tutum ve davranışlar renk ve çizgilere benzer. Arzulanan güzellikte etkili ve kalıcı desenlerin oluşturulması; ilgi, emek, dikkat, çalışma ve sabır gerektirir. Bu nedenle anne ve babalar, çocuklarına şekil verirken onlara ilgisiz kalmamalı, ellerinden gelenin en iyisini ortaya koyarak çocuğun gelişimini sağlamalıdırlar.

"Ogul kız isiz bolsa kılkı yangı

Ol isiz ata kıldı ıdtı ongı"

1225- Çocukların tavrı, hareketi kötü ise, o kötülüğü baba yapmıştır; çocuğu iyi olmaktan mahrum eden odur.

Baba bir çocuğun önündeki en önemli liderdir ve çocuğun gelişiminde sözlerinden çok davranışlarıyla etki sahibidir. Çocuğunun sorunlarını görmeyen bir baba, bir anlamda sorumlulukları anneye yıkar. Çocuk da babasından beklediği şeyleri annesinde arar fakat bulamaz. Çünkü annenin misyonu farklıdır. O, daha çok çocuğun gelişimi ve hayata hazırlanmasıyla ilgilenir, çocuk üzerinde bir babanın olduğu kadar liderlik pozisyonu yoktur. Bu nedenle babanın sorumlulukları daha fazladır. Çocuğun tavır ve hareketlerindeki olumsuzluklar daha çok babadan

kaynaklanır. Bu nedenle Yusuf Has Hacib'in tespiti doğrudur. Bir anlamda, baba çocuğuna kötülük yapmakta, onu iyilikten mahrum etmektedir. Özellikle günümüzde babaların çocuklarına karşı gösterdikleri en büyük zaaf ve hatalar olarak çocuklarına karşı fazla hoşgörülü davranmaları, onları başıboş bırakmaları, çocuklarına sağlayacakları özgürlüğün derecesini tam olarak tayin edememeleri, çocukları doyumsuz olmaya sevk edecek nitelikte her ihtiyacını karşılayan bir davranış sergilemeleri, çocuğa sevgi ve ilgi göstermek yerine onu avutacak ve oyalayacak maddi ihtiyaçlar sunmaları vs. örnek verilebilir. Bu gibi yanlış davranışlar, doğal olarak çocukların tavır ve hareketlerine yansıyacaktır.

"Kısa tutsa oglın ata ögretü

Ulug bolsa sevnür ogul kız yetü"

1226- Baba çocuğunu sıkı bir terbiye altına alıp, ona her şeyi öğretirse, çocuğu yetişip büyüyünce, sevinir.

Yukarıda bahsedilenler dışında bir çocuğun gelecekte ailesinin kendisine kattıklarını takdir edebilmesinin yolu da çocukken aldığı eğitimle ilgilidir. İyi bir çocukluk dönemi geçirmiş, gerekli gelişimi ve eğitimi gerçekleştirmiş, sevgiyle ve ilgiyle büyütülmüş bir çocuk büyüyüp bir yetişkin olduğunda anne ve babasının emeklerini ve çabalarını takdir edecektir. Böylece çocuk, gelecekte anne ve babasının değerini bilen, yetiştireceği evlatlara geçmişin bu güzel değerlerini aktaran bir yetişkine dönüşecektir. Bu durum Yusuf Has Hacib'in de belirttiği gibi çocuğun hem kendisini hem de ailesini mutlu kılacaktır.

Çocuğun toplumda edineceği yer, ailenin mutluluğunu da temin eder. Bu nedenle topluma zararlı, olumsuz tavır ve davranışlara sahip kimseler, ailelerini de olumsuz bir şekilde temsil ederler. Şair bunu şu şekilde belirtir:

"Ogulug kısa tut ata bolguçı

Sanga külmesüni kidin kelgüçi"

1227-Ey baba olan, çocuğunu sıkı terbiye et; arkadan gelenler sana gülmesinler.

3-Çocuk Eğitimi Küçük Yaşta Başlar.

"Negü ter eşitgil karı köklemiş

Sınamış ukup hem bilip sözlemiş"

"Kiçig erken ögret ogulka bilig

Kiçigde bilig bilse kötrür elig"

"Kiçiglikte bilse ogul kız neni

Karıp ölmegince unıtmaz anı"

1492- Tecrübe ile anlayarak, bilerek söyleyen ve işin aslına vâkıf olan pir ne der, dinle.

1493- Oğula bilgiyi henüz küçük iken öğret; küçüklüğünde bilgi öğrenirse hayatta başarılı olur.

1495- Oğul kız küçüklükte ne öğrenirse, yaşlanıp ölünceye kadar onu unutmaz.

Bir insanın eğitimi çok küçük yaşlardan itibaren başlar. Hatta denilebilir ki eğitim anne karnında başlar. Eskiler bunun için ağaç yaşken eğilir demişlerdir. Çünkü çocuklar küçük yaşta iken daha kolay eğitilirler; hafızaları, algılamaları ve kavrayışları bu dönemde eğitim için oldukça müsaittir. Henüz ön yargıları ve değer yargıları gelişmemiş olan çocuk kendisine verilen veya gösterilen bilgi, tutum ve davranışları kolayca algılayıp uygulayabilir. Şair Yusuf Has Hacib de bu gerçeğe işaret etmekte, küçük yaşta eğitilen kız ve erkek çocuklarının gelecekte, hayatta başarılı olacakları ve öğrendiklerinin kalıcı olacağını vurgulamaktadır.

Çocuk eğitiminde sözden çok davranışın daha etkili olduğu bilinmelidir. Anne ve babalar çocuklara sürekli olarak "Şunu yap, bunu yapma; şuiyidir, bu kötüdür." tarzında öğütler vermek yerine onlara model olup olumlu ve güzel davranışlarda bulunarak eğitim vermelidirler. Çocuğun ahlaklı, iyi eğitilmiş, kişiliğinin farkında, kendisine ve topluma yararlı bir birey olmasının yolu böyle bir eğitimden geçer. "Çocuk güzel ahlakın insana nasıl yakıştığını, insanın üzerinde ne kadar güzel durduğunu görebilmelidir. Ona nefis bir orman manzarası önünde saatlerce ormanın güzelliğinden, ağacın, yeşilliğin faydalarından bahsedebilirsiniz. Ama onu bu konuda derinden etkilemek, çıplak bir tepeye ağaç fidanları dikmekle mümkün olacaktır. Konuşmak yerine yaşadığınızda çocuk güzel ahlakın hayatı nasıl değiştirdiğini görür." (Aydın, 2008: 117).

Çocuğa davranışlarla örnek olmanın çocuğa nasihat verilmeyeceği anlamına gelmediğine de dikkat etmek gerekir. Özellikle günümüzde pek çok ebeveynin bu yanlışa düştüğü görülür. Ebeveynler çocuklarını kırmamak, üzmemek için onlara söz söylemekten, emir vermekten çekinmektedirler. Çok az anne baba, günümüzde öğüt metodunu kullanmaktadır. Geçmişlerin, ataların yorucu hayat tecrübelerini barındıran öğütlerinin çocuklara ve genç kuşaklara daha az yansıtıldığı görülmektedir. Ancak öğüt metodunun da eğitimde ne kadar etkili olduğu bu noktada hesaba katılmalıdır.

Aileler bu anlamda dengeli olmalı, hem öğüt metodundan faydalanmalı hem de davranışlarıyla kalıcı bir eğitim gerçekleştirmelidirler.

Şair yukarıdakilere benzer beyitlerle küçük yaşta eğitimin kişinin büyüdüğünde isteklerine ulaşması bakımından önemini şu şekilde dile getirmektedir:

"Takı bir sebeb kolsa oglan bilig
Kiçigde tegürgü biligke elig"

"Kiçig oglan erken bilig ögrenür
Ulug bolsa ötrü tilekke tegür"

1822- Bir şart daha var; çocuk bilgi isterse öğrenmeğe küçük yaştan başlamalıdır.

1823- İnsan, küçük çocuk iken bilgi öğrenir ve büyüyünce, dileğine kavuşur

Yusuf Has Hacib, küçük yaşta eğitimin dışında bir başka önemli konuya daha değinmektedir; yetenekli çocukların potansiyellerinin erken yaşta farkına varılması ve bu doğrultuda eğitim almaları. Kutadgu Bilig'de bununla ilgili şu beyitleri görürüz:

"Ulug bolgu oglan ne ersig togan
Kiçigde bolur barca belgü nişan"

"Mungar mengzer emdi bu beytig okı

Uka barsa ma'nî açılgay takı"

"Kamug bolgu nengke bolur belgü teng

Kiçigde bedüginçe ol bolgu teng"

"Yimiş yigü ni'met çiçekinde kör

Kamug nengke yangzag mum bilgü teng"

1648-Doğuştan mert ve insan olup, yükselecek olan çocuğun daha küçükken bütün alâmetleri belirir.

1649-Şimdi buna benzeyen şubeyti oku; düşününce, manası da anlaşılır.

1650-Bütün olacak şeylerin olacağını gösteren bir belirtisi vardır; küçüklükten itibaren büyüyünceye kadar belirti hep kendisini gösterir.

1651-Meyveyi, yiyecek nimetleri, çiçekte iken görmeli; her işe misal olarak, bunu örnek tutmalı.

Yukarıdaki beyitlerle küçük yaştan itibaren çocuğun dikkatle gözlenmesi zekâ, ilgi ve yeteneklerinin tespit edilerek bu doğrultuda eğitilmesi gerektiği belirtilmektedir. Eskilerin "adam olacak çocuk" dedikleri biçimde daha henüz çok küçükken becerikli, zeki ve yetenekli olduğu görülen çocukların özel bir eğitime tabi tutulmaları ve böylece çocuktan maksimum düzeyde verim alınması gerektiği ifade edilmektedir. Çocukta küçükken görülen belirtiler onun büyüyünce ulaşacağı noktalara ait işaretlerdir. Örneğin erken yaşlardan itibaren el işlerinde ustalık gösteren, konuşabilen veya okuyabilen çocuklar erken yaşlarda fark edilmelidir. Yetenekli bireyler erken yaşta yönlendirildiklerinde gelişimleri hızlandırılabilir, kolaylaştırılabilir ve dolayısıyla yarattıkları katma değer arttırılabilir (MEB, 2011) Dolayısıyla bunu iyi görmek, iyi okumak lazımdır. Yetenekleri doğrultusunda eğitilmiş vatandaşlara sahip toplumların dünya üzerinde söz sahibi oldukları ve diğer toplumlara hükmettikleri açık bir gerçektir. Şairin belirttiği gibi küçüklükten itibaren bu belirtiler kendini gösterir. Bu çocukları seviyelerinin altında bir ortamda eğitime ve öğretime tabi tutmak yeteneklerinin körelmesi anlamına gelecektir. Bu yüzden söz konusu çocukların özel bir eğitime ihtiyacı vardır. Şairin pedagojik açıdan ortaya koyduğu bu tespit günümüz için de değerini korumakta ve bu doğrultuda çalışmalar yapılmaktadır.

4-Çocuk Eğitiminde Yapılan Yanlışlar

"Negü ter eşitgil ogullug kişi

Başında keçürmiş yetilmiş yaşı"

"Kiming oglagu bolsa oglı kızı

Angar yıglagu bol di munglug özi"

1222- Tecrübeli, yaşını başını almış ve çocuk sahibi kişiye der, dinle:

1223- Kimin çocukları naz içinde yetiştirilirse, o kimseye ağlamak düşer, keder ona yazılıdır.

Şair, çocuk eğitiminde önemsenmesi, dikkate alınması gereken bir hususa işaret etmektedir. Çocukların nazlı, kırılgan, pasif ve hayat karşısında zayıf olarak yetiştirilmesi, çocuğun

aleyhine olduğu kadar ailenin de aleyhine olacaktır. Günümüzde bu sorun oldukça fazla yaşanmakta, her ihtiyacı karşılanan çocukların şımarık, nazlı, kırılgan oldukları ve hayatın getirdiği olay ve olgular karşısında zayıf bir kişilik geliştirdikleri görülmektedir. Ebeveynlerin, kendilerinin yaşayamadıkları mutlu ve ferah ortamları çocuklarına yaşatmak adına onların her isteğini karşıladıkları ve bu durumun çocuklarda zayıf kişiliklerin gelişmesine sebep olduğu, çocukların nazlı, şımarık ve en küçük engel karşısında bile dağılabilen bir karakter geliştirdikleri görülmektedir. Elbette ki bu durumda suçlu olan çocuk değil ebeveynlerdir.

Anne ve babalar çocuklarını çok sevebilirler ancak bu çocuklarını eğitmeyecekleri, onlar üzerinde söz sahibi olmayacakları anlamına gelmez. Her şeyden önce anne baba çocuğunu olduğu gibi kabul etmeli, onların çocukluklarının farkında olmalıdır. Çocuklarına doğal davranmalı, abartılı tavır, hareket, tutum ve davranışlardan uzak bulunmalıdırlar. Aşırı yermeden kaçındıkları kadar aşırı övgüden de kaçınmalıdırlar. Çocuğun, yaptıklarının sonuçlarını görmesine imkân tanımalı, başarıdan mutlu olmak kadar yenilgiyi de hazmetmeyi öğrenmeleri için de yardımcı olunmalıdır. Çocuğun özgüveni yüksek bir birey olmasının sağlanması gerektiği bilinmeli ancak bunun boş bir özgüven olmayıp arkasında bilgi, tecrübe ve düşünce barındıran bir özgüven olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Çocuklarına aşırı derecede bağlı, onların üzerine titreyen ebeveynlerin çocuklarını kendilerine benzettiklerini fark etmeleri gerekir. Çocukların yapacağı her işi anne babalar yapmamalıdır, onlara görev ve sorumluluklar yüklemeli, nazlı, şımarık veya kırılgan bir yapıya sahip olmalarını engellemeye çalışmalıdır. Çocuklara iş yaptırmalı ve el becerilerini kullanmaları, düşünmeleri öğretilmelidir.

5-Çocuk Eğitiminde Geleneklerin Etkisi

"Ogul kız törüse sening ay tengin
Evingde igidgil igidme öngin"

"Avurtası edgü kişi tut arıg
Ogul kız arıg kopga turgay karıg"

"Ogulka kisi al kızıg erke her
Sakınçsız tirilgil aya kutlug er"

"Kızıg tutma evde uzun begsizin
Ökünç birle ölgey özüng igsizin"

4504- Senin ay gibi bir oğlun veya kızın doğarsa, onu kendi evinde terbiye et, bu işi başka ellere bırakma.

4505- Sütninesi olarak iyi ve temiz bir kadın tut; oğlun kızın temiz büyür ve uzun ömürlü olur.

4507- Oğula kız al, kızı ere ver; ömrünü dertsiz geçir, ey mutlu insan.

4510- Kızı çabuk evlendir, uzun müddet evde tutma, yoksa hastalığa lüzum kalmadan, yalnız bu pişmanlık seni öldürür.

şair Yusuf Has Hacib, çocuk eğitimiyle ilgili görüşleri arasında yaşadığı dönemin bazı gelenekleri ve bakış açılarını da yansıtmıştır. Yukarıya aldığımız ilk beyitte şair "ay gibi oğul ve

kız" benzetmesiyle yetenekli, güzel ve alımlı çocukların eğitiminin ihmale gelmeyeceğini, bununla bizzat ebeveynlerin alakadar olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu beyitte ebeveynlerin, çocuklarını nazardan koruma, çocukların başka ellerde harcanıp körelmesinden uzak tutma endişesi de anlaşılmaktadır. Özellikle yetenekli, zeki ve algısı yüksek kız ve erkek çocuklarının eğitimlerinin özel olması gerektiği düşünülmelidir.

Yine bu döneme ait bazı değer yargılarının diğer beyitlere yansıdığı görülmektedir. Örneğin çocukların sütanneye verilmesi, kız ve erkek çocukların genç yaşta evlendirilmeleri ve el değmemiş olarak birleştirilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.

6-Bilgi ve Ahlak Eğitimi

"Mutluluk veren bilgi" anlamına gelen Kutadgu Bilig, bilimi ön plana çıkaran, edebi olduğu kadar bilimsel bir kitaptır. Eserde somut örneklerle çeşitli bilimlere ilişkin açıklama, düşünce ve yaklaşımlar sunulmakta, bilginin önemi her fırsatta vurgulanmaktadır.

Yorı yılkı bolma bilig bil ukuş

Bilig birle sözle yorık tut tilig

1846- Yürü, hayvan olma, akıllı ol ve bilgi öğren; bilgiyle söyle, sözün güvenilir olsun.

İnsanın tüm hayatı bir öğrenme ve öğretme içinde geçer. Yerine göre insan öğrenci veya öğretmen olabilir. Önemli olan ise kişinin bu noktada istekli olmasıdır. Kişi bilmiyorsa bilgiyi aramalı, biliyorsa bilgisini yaymalı ve bundan çevresinin de istifade etmesini sağlamalıdır. Bilgiye, görgüye, düşünceye, yardıma muhtaç insanlara bir şeyler öğreten kimse kendisini de hayat karşısında bir öğrenci olarak hissetmeli ve gelişimine katkı sağlayacak bilginin, düşüncenin peşinde olmalıdır. Yusuf Has Hacip, bu vasıfta olmayan kimselerin insan olamayacağını dile getirir:

Kişi iki türlüg kişi atanur

Biri ögretigli biri ögrenür

İkide naru barca yılkı sanı

Tilese munı tut tilese anı

3217- İki türlü insana insan derler: biri öğreten, biri öğrenen.

3218- Bu ikisinden başkasını hep hayvan kabul et, hangisini istersen onu seç.

Eserde bilginin insan hayatına kattığı olumlu sonuçları ve bilgiden uzak kişilerin yaşadıkları sorunları vurgulayan pek çok beyit bulunur. Günümüze de hitap eden eserin yazıldığı dönem için bu bakımdan eşsiz bir eser olduğu görülür. "Denilebilir ki Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönemde bilime bu kadar yüksek değer veren başka bir eser gösterilemez. Yusuf Has Hacip bundan yaklaşık bin yıl önce bütün sorunların bilimle çözülebileceğine dikkat çekmiştir." (Arslanoğlu, 1995: 45)

Eserde bilginin çocuklara aktarılmasında şair, bilgi ve erdemin birlikteliğini dile getirmektedir:

"Ogul kızka ögretgü erdem bilig

Bu erdem bile bolsu kılkı silig"

"Bilig erdem edgü kılınç ya kılık

Kişi ögrenür ötrü tüzlür yorık"

1228- Çocuklara fazilet ve bilgi öğretmeli ki, onlar iyi ve güzel yetişsinler.

1824- Bilgi, fazilet, iyi tavır ve hareketi insan öğrenir ve böylece gidişi düzelir.

Bu beyitlerin önemli olduğu belirtilmelidir. Çünkü çocuklar hem eğitilmeli hem de çeşitli bilgilerle donatılarak öğrenim görmelidir. Hayata uyumlu bir bireyin sadece bilgili olduğu düşünülemez. Akademik zekâ kadar duygusal zekâ da aranmalıdır. Çocuk eğitiminde bu hususun ihmal edilmemesi gerekir. Günümüzde giderek önemi arttığı üzere çocuklara maddi, somut eğitimler dışında manevi eğitimlerin verilmesi, onları topluma uyumlu bireyler kılacak değerlerin aktarılması bir zorunluluktur. Çocuktan, ebeveynlerini memnun edecek düzeyde, okulda gösterdiği başarı kadar; çocuğun yardımseverliği, cömertliği, krizi yönetebilecek özgüven geliştirmesi, dikkatli ve temkinli oluşu,olay ve durumlara göstereceği sabır, hoşgörü vs. özellikleri geliştirmesi beklenir. İyi ve güzel yetişmiş bir insanın hem maddi hem de manevi bir eğitimden geçmiş olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Burada şair edilgen bir ifadeyle çocuklara bilgi ve faziletin öğretilmesi gerektiğini vurgulamakta, sorumluluğu çocuk üzerinde söz sahibi olan başta anne baba olmak üzere öğretmen ve yetişkinlere yüklemektedir. Çocuğun eğitiminden sorumlu olan kimseler, "ne ekersen onu biçersin" kabilinden, çevrelerinde iyi ve güzel vasıflara sahip, olgun, erdem sahibi ve aynı zamanda bilgili bir neslin olduğunu görmek için gerekli yatırımı yapmak, çocuklara hem ruh dünyalarının hem de beyinlerinin gelişimine hitap edecek bir eğitim öğretim sunmak durumundadır.

"Ogul kızka ögret bilig hem edeb

Angar iki ajun anıng asgı tap"

"Kamug erdem ögret ogulka tükel

Ol erdem bile bu tire birge mal"

4506- Oğul kıza bilgi ve edep öğret; bu her iki dünyada onlar için faydalı olur.

4508- Oğula bütün faziletleri tam olarak öğret; o bu faziletler ile ileride mal sahibi olur.

Bilişsel ve duyuşsal eğitimin, çocuk üzerinde önemli etkileri olacak, çocuk büyüdüğünde kâmil bir insanın tutum, tavır ve davranışlarına sahip olarak toplumuna ve insanlığa yararlı bir birey haline gelecektir. Aynı zamanda böyle bir eğitim, çocuğun kendisini de mutlu kılacaktır. Her iki dünyada mutluluğun yolunu öğreten kitap olan Kutadgu Bilig, kişinin sadece dünya mutluluğu değil, ahiret mutluluğu için de bunun gerekli olduğunu dile getirmektedir.

Yusuf Has Hacib, 4508. beyitte kemal sahibi olmayı, mal sahibi olmaya yeğleyen nesiller yetiştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Eğitimin önceliğini belirten bu beyitle şair, kişinin iç disiplini ve bütünlüğünün maddi varlık sahibi olmaya yeğ tutulacağını ileri sürmektedir. Maddi varlık sahibi olmak asıl endişe olmamalıdır. Zaten gerekli eğitimlere ulaşan kimse bir şekilde varlık edinir. Dolayısıyla önceliği eğitime vermek gerekir.

Bilig erdem öğren agır tut anı

Agır kılgay ahır ol erdem seni

3013- Bilgi ve erdem öğren, ona hürmet et; bu erdem sonra sana da hürmet getirir.

7-Çocuk Eğitiminde Batıl İnançlar

"Ayama ogul kızka berge yetür

Ogul kızka berge bilig ögretür"

1494- Gerekirse oğula kıza acımadan dayak at; dayak oğula kıza bilgi öğretir.

Geçmişe ait bu tür nasihatnameleri kendi döneminin değer yargıları ve bakış açısı ile değerlendirmek doğru olacaktır. Ancak günümüzün bakış açısıyla yaptığımız değerlendirmede şairin bu beyitte ortaya koyduklarının tartışmaya yer bırakmayacak biçimde yanlış olduğunu görürüz. Dayakla, şiddetle eğitim olmaz. Korkuyla, yıldırmayla aktarılan bilgi kalıcı bilgi değildir. Çocuğu pasif, korkak, içine kapanık ve özgüvenden yoksun kılan böyle bir yaklaşımın modern bir eğitimde yeri olmaz. Dayak, şiddet, yıldırma ve korkutmalar çocukta çeşitli davranış bozukluklarına yol açar. Çocuğun çekingen, pasif ve uyum sorunları yaşayan bir birey olmasına neden olur. Eskilerin ortaya koyduğu bu batıl inanç, günümüzde önemini yitirmiştir. Çünkü her insanın bir öğrenme şekli olup başarı kişinin yetenek ve ilgisine bağlıdır. Zorla ve kaba kuvvetle bilgi aktarımı mümkün olmaz. Bu şekilde yetiştirilen kimseler topluma yarar sağlamak yerine zarar verirler.

Dayak veya şiddet çocukta sadece psikolojik açıdan kalıcı zararlar oluşturmaz. Bunun yanında çocuğun zekâsı üzerinde de olumsuz etkiler oluşturur. Bu konuda bazı araştırmalar bulunmakta olup dayak yiyen çocukların zekâlarının daha düşükolduğu tespit edilmiştir. Örneğin bu araştırmalardan biri fiziksel cezalandırmanın çocuklar üzerindeki etkisi üzerinde araştırmalar yapan ABD'deki New Hampshire Üniversitesinden Murray Straus'a aittir. Araştırmasında 32 ülkedeki çocuklar arasında karşılaştırma yapan Straus, ebeveynlerin fiziksel cezaya daha meyilli oldukları ülkelerde çocukların IQ'sunun daha düşük olduğunu tespit etmiştir (Milliyet.com.tr). Bu nedenle ebeveynlerin hiddetin şiddete dönüşmesine izin vermeden kendilerini kontrol etmeleri, çocuğun zekâsını olumsuz etkileyen ve bilgi öğretmek bir yana çocuğu bilgiden soğutan böyle bir yanlıştan uzak olmaları gerekir.

Kutadgu Bilig bir öğüt kitabı olup, öğüt kitaplarında bazen bu tür olumsuz görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Bazen şairlerin yaşadıkları dönemde oluşan anlayışları, batıl inançları, gelenekleri, toplumsal önyargıları tutulması, yerine getirilmesi gereken olumlu şeylermiş gibi okuyucuya sundukları görülür. Yaşadıkları dönem itibariyle olumlu karşılanan bu görüşlerin günümüzün bakışaçısıyla irdelendiğinde bir değerinin olmadığı ve hatta olumsuz yönlendirmeler olarak bilinmesi gerektiği açıklanmalıdır.

Netice olarak çocukları "gören gözün nuru" olarak tarif eden Yusuf Has Hacib onların yetiştirilmesi (eğitim ve terbiyesi) için aileye mühim vazifeler düştüğünü, arkadaş seçimine dikkat edilmesini, toplumda iyi bir yer edinmeleri için gurura, kibre kapılmamalarını, bunun için de ahireti düşünmelerini, kısaca yetiştirmekteki amacın adam etmek olduğunu ifade etmiştir. (Çağıran, 1995: 31)

Sonuç

En pahalı yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsan diğer canlılar gibi dünyaya bazı bilgilerle donanımlı olarak gelmez. Eğitime ve öğretime ihtiyacı vardır. Bu faaliyet bir yaşam boyu devam etse de insanın özellikle çocukluk dönemi, alacağı eğitim ve öğretim bakımından en kritik aşamadır. Hayata kişisel, sosyal, zihinsel ve manevi anlamda iyi yetişmiş bireyler kazandırmak için çocukluk döneminin iyi değerlendirilmesi ve bu dönemde gerçekleştirilecek eğitimin çocuğun ilgi, yetenek ve algısına uygun olması gerekir. Türk edebiyatının ilk manzum nasihatnamesi olan Kutadgu Bilig, sözünü ettiğimiz hususları irdeleyen görüş,bilgi, öneri ve nasihatler içermektedir. Şairin açıklamalarını kapsayan bu beyitler üzerinde yaptığımız incelemede eserin çocuk eğitiminin ihmal edilmemesi gerektiğini vurguladığı dikkati çekmektedir.

Yusuf Has Hacib'in çocuk eğitimiyle ilgili olarak ortaya koyduğu öneriler ebeveynlere yöneliktir. Eğitimin ailede başladığını, hem annenin hem de babanın çocuk üzerinde önemli görev ve sorumlulukları bulunduğunu belirtmektedir. Çocuğun başıboş bırakılmamasından küçük yaşta eğitimine; anne ve babanın dışında çocuğun eğitimiyle ilgilenecek kişilerin seçiminden hem zihinsel hem de duygusal bir eğitim verilmesine kadar günümüz çocuk eğitiminde de dikkate alınan hususlarda şöyle formunda dikkate değer öneri ve bilgiler sunulmuştur.

Şairin günümüzün modern eğitimine ışık tutacak nitelikte kayda değer ve önemli görüşlerinin yanında kendi dönemine ait bazı değer yargılarını içeren düşünce ve tavsiyelerinin bulunduğu görülmüştür. Bazı öğütlerinin ise, örneğin çocuğa bilgi vermek için dayak atmak gerektiği gibi, batıl inançlar kapsamında değerlendirilmesi gereken ve pedagoji ile ilgisi olmayan yanlış telkinler olduğu açıklanmalıdır.

Teknolojinin ilerlediği, insan hayatının kolaylaştığı günümüzde eğitim ve özellikle çocuk eğitimi, sistemli bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar, yazılan eserler uygulamalar ve stratejiler ileriye dönük daha iyi bir nesil yetiştirme kaygısını taşımaktadır. Ancak şu unutulmamalıdır ki hangi devirde yaşanırsa yaşansın insan gerçeği değişmemektedir. Yaklaşık bin yıl kadar öncesinden günümüze seslenen Kutadgu Bilig, insan ilişkilerinin, aile hayatının ve çocuk eğitiminin nasıl gerçekleştirileceğine dair sunduğu bilgelerle kalıcı olmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Hüseyin (2002). *Kutadgu Bilig'de Sosyo-Pedagojik ve Siyasal Söylemler*. Erzurum: Eser Ofset.

ANIL, Adile Yılmaz (Kış 2004). "Kutadgu Bilig'de Kadın", *Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 32, s. 91-99.

ARAT, Reşit Rahmeti (2006). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ARSLANOĞLU, İbrahim. 1996, "Kutadgu Bilig'de Eğitim, Bilim, Akıl", *Yeni Forum Dergisi*, 17 (331): 43-48.

BATUR, Zekeriya ve BEĞTAŞ, Merve (2011). "Divanü Lugat'it Türk'te Çocuk Dünyası ve Çocuk Eğitimi", *Turkish Studies*, Volume 6/2, Spring, s. 247-262.

BİNARK, Naile (Aralık 1970). " Kutadgu Bilig'de Evlenme, Aile ve Çocuk Terbiyesi", *Türk Kültürü* IX/98, (106-110), s. 174- 178.

ÇAĞBAYIR, Yaşar (2001). *Kutadgu Bilig-Yusuf Has Hacip*. Ankara: Diyanet Vakfı Yay.

ÇAĞIRAN, Levent (1995). *Kutadgu Bilig'de Eğitim ve Öğretim*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

DEMİREL, Şener vd. (2010). *Edebi Metinlerle Çocuk Edebiyatı*. Ankara: PegemA Yayıncılık.

ERDOĞAN, Recep (1997). *Kutadgu Bilig'den Seçmeler. Yusuf Has Hacip*, İstanbul: Marmara Kitabevi Yay.

GANDER, Mary J. ve GARDINER Hary. W. (2001). *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Ankara: Ünge Kitabevi.

KARA, Mehmet (1991). "Kutadgu Bilig'de Aile", *Türk Aile Ansiklopedisi 1*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

KAYMAZ, Zeki (2009) "Kutadgu Bilig Hakkında Türkiye'de Yapılan Yayınlar Üzerine Bir Deneme", *Turkish Studies*, Volume 4/3, Spring, s. 1408-1422.

SAYGILI, Sefa ve ÇANKIRILI, Ali (2006). *Babacığım Neredesin? / Çocuk Eğitiminde Babanın Rolü*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları.

Milli Eğitim Bakanlığı I. Türkiye Yeteneklerin Geliştirilmesi Stratejisi ve Uygulama Planı, (2012-2016).

Milliyet.com.tr, *Dayak, çocuğun zekâ seviyesini düşürüyor.*, 27 Eylül 2009. Erişim t. 30 Ocak 2012.

SÜLAHDAROĞLU, Fikri (1996). *Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YALÇIN, Süleyman Kaan ve ŞENGÜL, Murat (2004). Dede Korkut Hikâyelerinin Çocuk Eğitimi Açısından Öne Sürdüğü Değerler ve Ortaya Çıkarmak İstediği Tip Üzerine Bir Değerlendirme, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2), 209-223.

http://tr.wikipedia.org/wiki/Kutadgu_Bilig (erişim tarihi: 22 Ocak 2012).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1043-1072 , TURKEY

ELBİSTAN AĞZI
(KAHRAMANMARAŞ AĞIZLARI - II)

Mehmet Dursun ERDEM[*]
Esra KİRİK[**]

ÖZET

Türk dilinin yapısını, işleyişini ve özelliklerini anlamak, sadece standartlaşan ve yazı dili özelliğini kazanan resmi dili incelemekle mümkün değildir. Dolayısıyla Türk dilinin yerel ağızlarının araştırılması ve incelenmesi birçok anlaşılamayan noktaya ışık tutmaktadır. Ayrıca ağız çalışmaları doğrudan Türk dili için kaynak niteliği taşıyan veriler olmakla birlikte, bunun yanında etnoloji, etimoloji, sosyoloji, tarih, folklor gibi birçok bilime de dolaylı katkı sağlamaktadır.

Elbistan'ın tarihî ve stratejik konumu göz önünde bulundurulduğunda Dulkadiroğlu Beyliğine başkentlik yapmış olması, bu bölgeyi incelemeye değer kılmaktadır. Çünkü Elbistan etnolojik karışımın yoğun olduğu tarihi bir merkezdir. Buraya yerleşen Türk unsurlarının incelenebilmesi için bölgenin ağız özelliklerinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Elbistan ağzının incelenmesi ile ortaya çıkacak veriler, tarihî bilgilerin gerçekliğinin sorgulanmasını sağlayacaktır.

Bu makalede Elbistan ağzı üzerine yapılan çalışmanın sonuçları ortaya konulmuştur. Çalışma kapsamında Elbistan merkez ve köylerinin tamamına ulaşılıp derlemeler yapılmıştır. Metot olarak dar saha yöntemi benimsenmiş olup, kayıtların elden geldiğince ayrıntılı bir şekilde yapılmasına özen gösterilmiştir. Çalışmada ise kaynak metin olarak kullanılmak üzere 10 metin seçilmiştir. Makalede, Elbistan ağzının özellikle fonolojik verileri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu fonolojik verilerin çevre ağızlar ve Türkiye Türkçesi ağızları ile karşılaştırılması yapılıp; fonolojik anlamda diğer ağızlarla Elbistan ağzının birleşen yönleri ve farklılaşan varyasyonları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ağız, Anadolu Ağızları, Türkiye Türkçesi Ağızları, Türk Dili, Elbistan, Dulkadiroğulları.

THE DIALECT OF ELBİSTAN
(DIALECTS OF KAHRAMANMARAŞ II)

ABSTRACT

It is not possible to understand the structure of the Turkish language, its'function and characteristics by only investigating it through recognised official written and standardised language. Therefore studying and searching the local language of the Turkish language brings light to questions not understandable. Additionally dialect studies not only being source of a direct reference for the Turkish language but also has an

[*] Doç. Dr., Ondokuzmayıs Ü. Eğitim Fak. Türk Dili ve Ed. Eğitimi Böl. El-mek: mdursunerdem@gmail.com
[**] Arş. Gör., Sakarya Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: esrakirik@gmail.com

indirect input for the sciences such as ethnology, etymology, sociology, history and folklore.

When considering the history and the strategic position of Elbistan and since being the capital of the Dulkadiroglu Princapality, it is worth studying this region. Because Elbistan is a centre where the ethnologic mixture is intensely populated. In order to study the Turkish tribes who settled here need to identify the region's dialect efficently. As a result of the data that will be gathered through the Elbistan dialect analysis, will enable to question the correctness of the information of the history.

With this announcement we will be showing the results of our study on Elbistan dialectDuring the study in Elbistan central and reached the whole villages where the data gathered. Method of narrow field selected, the entries have been considered in as much detail as possible.

In our study we selected 10 essays as our main referenceto be used for the purposeIn our study, particular attention will be given to Elbistan dialect's phonologic results. Also these phonological results will be compared with the surrounding dialects and the Turkish of Turkiye; in phonologic context other dialects and Elbistan dialect's smilarity and differences variations will be demonstrated.

Key Words: Dialect, Anatolian dialects, Turkish dialects of Turkiye Turkish, Turkish Language, Elbistan, Dulkadirogullari.

1. GİRİŞ

Elbistan, Kahramanmaraş ilinin kuzeydoğusunda, Elbistan Ovası'nda Şar Dağı'nın eteğine kurulmuştur. Yüz ölçümü 2546 km^2 dir. Gelişmişlik, ekonomik ve coğrafi bakımdan ilin en büyük ilçesidir. Akdeniz, İç Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinin kesiştiği noktada 38 derece 12 dakika enlem, 37 derece 12 dakika boylamları arasında yer alır, rakımı 1137 metredir. Doğu Anadolu bölgesinin Yukarı Fırat bölümündedir. İlçenin iklimi karasaldır. Bitki örtüsü bozkırdır. Bu ovayı 2200 m ile Şardağı, 2935 m ile Binboğa, 3054 m ile Berit, 3091 m ile Nurhak ve 2256 m ile Hizanlı dağları çevrelemiştir. Ovada her türlü tahıl ürünü, şekerpancarı, ay çekirdeği, baklagil, sebze, bağ ve bahçe ürünleri yetişmektedir. Ceyhan, Söğütlü, Hurman, Sarsap ve Göksu akarsuları bölgenin önemli akarsularıdır.[1]

Kazılarda çıkan eski şehir enkazları ve Hitit devrine ait höyüklerden anlaşıldığına göre Elbistan çok eski çağlarda kurulmuş, büyük tarihî olaylara, birçok muharebe ve isyanlara sahne olmuştur. Aynı zamanda büyük bir kültür ve bilim merkezi olan medreselerinden değerli bilginler yetişmiştir. Bizanslılar, Araplar, Türkler arasında birçok defa el değiştiren Elbistan, Dulkadirli Beyliği zamanında bir ara bu beyliğin merkezi olmuş; nihayet Kanuni Sultan Süleyman zamanında Zu'l-Kadriya eyaletinin Maraş Livasına bağlı bir kaza haline gelmiş ve Kahramanmaraş'tan tayin edilen müsellimler tarafından idare edilmiştir. 1847'de müsellimlik usulü kaldırıldığında müdürlük haline konmuş, bilahare müdürlük unvanı kaymakamlığa çevrilmiştir[2] .

Elbistan'da, Selçuklu, Dulkadiroğlu ve Osmanlı Devletleri döneminde yapılan, dini eğitime yönelik kuruluşlar ya da sosyal vakıflar mevcuttur (BAŞ ve TEKİN 2007, 125-154).

[1] **Elbistan Kaymakamlığı 2011 İlçe Brifingi,** Elbistan Kaymakamlığı Yazı İşleri Müdürlüğü Kayıtları., s.1.
[2] **Cumhuriyet'in 50. Yılında Kahramanmaraş İl Yıllığı 1973,** Kahramanmaraş Valiliği Yayınları, Kahramanmaraş 1974, s. 101.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi'nin 2010 nüfus sayımı sonuçlarına göre ilçenin toplam nüfusu 137.283'tür[3].

İlçede 9 belde, 69 Köy, 50 mezra vardır. İlçede Merkez dâhil, Akbayır, Bakış, Büyükyapalak, Demircilik, Doğan, Izgın, İğde, Karaelbistan ve Söğütlü beldelerinde belediyelik teşkilatı vardır. Ayrıca ilçe merkezi 14 mahalleden oluşmaktadır[4].

Elbistan ağzı Türkiye Türkçesi ağızları içerisinde Batı Grubu ağızlarına dâhil edilmektedir. Batı grubu ağızları Adana, Adıyaman, Afyon, Amasya, Ankara, Antalya, Aydın, Balıkesir, Bartın, Bilecik, Bolu, Burdur, Bursa, Çanakkale, Çankırı, Çorum, Denizli, Eskişehir, Gaziantep, Giresun, Hatay, Isparta, İçel, İzmir, İzmit, Kahramanmaraş, Kastamonu, Kayseri, Kırşehir, Konya, Kütahya, Malatya, Manisa, Muğla, Nevşehir, Niğde, Ordu, Sakarya, Samsun, Sinop, Sivas, Tokat, Uşak, Yozgat ve Zonguldak ağızları (KARAHAN 1996, 2) olarak sınıflandırılmıştır. KARAHAN dokuz alt gruba ayırdığı Batı Grubu ağızları içerisinde, Kahramanmaraş'ı yedinci alt gruba dâhil eder (KARAHAN 1996, 117). Bu gruptaki il ve ilçeler, Tarsus (İçel), Ereğli, Konya merkez ilçesinin bazı yöreleri, Adana, Hatay, Gaziantep, Adıyaman, Darende, Alçadağ, Doğanşehir (Malatya), Birecik, Halfeti (Urfa) ağızlarıdır. Elbistan ise bu grupta ikinci derecedeki alt gruplar içerisinde zikredilmektedir (KARAHAN 1996, 178).

Maraş bölgesinde Dulkadirli Beyliğini kuranlar, Moğolların istilası üzerine Batı'ya yani Anadolu'ya gelen bir Türkmen aşiretine bağlı idiler. Oğuzların Bozok kolunun Bayat boyundan olan bu aşirete bağlı olan Türkmenler cesaret ve yiğitlikleri ile tanınmışlardı (AHMET CEVDET PAŞA 1972, 564). XVI. yüzyılda Anadolu'da Oğuz Boylarına ait yer adlarına bakıldığında Avşar, Bayındır ve Kınık boylarının adının geçtiği köy, nahiye ve ekinlik isimlerinin olduğu görülmektedir (bk. SÜMER 1999, 405-427). XVI. yüzyılda Anadolu'da Oğuz boylarına ait yer adlarına bakıldığında Maraş Sancağı'nda Avşar Ömer, Bayındır, Çepni, Kınık-Kuzu, Büyük-Kınık boylarının bir arada yaşadığı görülmektedir (bk. SÜMER, 1999: 411-415-417-426). Bunlardan Avşarlara ait bir köy, Bayındırlara ait bir nahiye, Çepnilere ait bir köy ve Kınıklara ait bir köy ve bir ekinlik tespit edilmektedir. Yine Anadolu ve Suriye'deki Türkmen oymakları ile ilgili listelere bakıldığında, Maraş bölgesinde beylik olarak kurulmuş ve iki yüz yıla yakın hakimiyet kurmuş olan Dulkadiroğullarının (1337-1522) Oğuzların Boz-Ok kolunun Bayat boyuna dâhil olduğu görülmektedir (bk. SÜMER, 1999: 429-432, 242). Bunlarla beraber Sümer, Dulkadiroğullarının çoğunlukla Bayat, Avşar, Beydili boylarından olduğunu tespit etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki Kahramanmaraş'ın Türkleşmesinde Dulkadirli Türkmenlerinin temel etkisi söz konusudur. Bu boylara bakılarak Dulkadiroğlu Devletine başkentlik yapmış olan Elbistan'ın etnik yapısının yöre ağzına etkileri ile alakalı görüş öne sürmek mümkündür. Nitekim bölge ağzının oluşumunda boyların büyük tesiri olduğunu belirten KORKMAZ, yukarıda bahsi geçen boyları, ağızların oluşumunda rol oynayan başlıca boylar arasında göstermiştir (bk. KORKMAZ 1971, 21-32).

Bölgeyi etnik yapı bakımından etkileyecek tarihî, coğrafi, kültürel ve sosyal özellikler başlıca bunlardır. Elbistan'da Sünni Türkler, Alevi Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşaması dilin gelişim ve değişim sürecini etkilemektedir.

Elbistan ilçesine ait 32 belde ve köy derlenmiş olup, bu köylerden toplamda 44 kayıt alınmıştır. Dar saha yöntemiyle yapılan bu derleme çalışmalarında bazı yerleşim yerlerinden en az bir kayıt alınmış, çalışmanın daha sağlıklı yürütülebilmesi açısından elden geldiğince çok ve uzun süreli kayıtlar alınmaya dikkat edilmiştir. Ses özelliklerinin daha doğru tespit edilebilmesi için, daha çok bayan konuşurlar tercih edilmiştir. Bu çalışmada ise ağız özelliklerinin birbirinden farklı

[3] **(bk. Türkiye İstatistik Kurumu(TUIK),** Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi(ADNKS), 2010 Nüfus Sayımı Sonuçları, www.tuik.gov.tr, ET: 13.04.2011)

[4] **Elbistan Kaymakamlığı 2011 İlçe Brifingi,** Elbistan Kaymakamlığı Yazı İşleri Müdürlüğü Kayıtları., s.2.

yönlerinin bulunduğu 10 yerleşim yeri seçilmiş, bölgeye ait ağız unsurları belirlenerek ağız haritasının çizilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın metinlerini oluşturan belde ve köyler; Doğan, Izgın, Karaelbistan, Söğütlü kasabaları ile Akbayır, Çiçekköy, Dağdere, Güplüce, İncecik ve Ovacık köyleridir. Elbistan'da derleme yapılan bölgeleri, aşağıdaki haritada görmek mümkündür:

2.SES BİLGİSİ

2.1.ÜNLÜLER

2.1.1.Ünlü Çeşitleri

Ünlüler, ses organlarında herhangi bir engelle karşılaşmadan çıkarılan sesler olarak tanımlanır (KARAAĞAÇ 2010, 41). Elbistan ağzında, yazı dilinde kullanılan a,e, ı, i, o, ö, u, ü temel ünlülerinin dışında, konuşma dilinde dil, dudak ve çenenin aldığı şekle göre oluşum arz eden başka ünlüler de kullanılmaktadır. Elbistan ağzında görülen sekiz ana ünlü haricindeki diğer ünlüler şöyle gösterilebilir: *á, ȧ, å,* ã, *ä, ė, é, ȩ̊, í, i̊, í, ó, ȯ, ő, ú,* õ.

[a] ünlüsü ve çeşitleri([á], [ȧ], [å], [ã]):

[á]: /a/ ile /e/ arası bir sestir. Bu ses bölge ağzının tamamında tespit edilmiştir. Sistemli olarak görülür. Özellikle y'nin önlüleştirici tesiriyle kendini gösterir. maḷatyayá, ıḫdíyáḷḷıġ yī̃hıyáḳ, ayázda, büyá, maḥálleniñ, ilá̰a, zahár, müráda, imkán, deá̰şdirince.

[ȧ]: /a/ ile /ı/ arası dar bir ünlüdür. /a/ sesine nazaran çene daha dar durumdadır (ERDEM-DAĞDELEN 2012; 47). Sistemli değildir. Genellikle ikinci hecelerde ortaya çıkar. ȧmme, toprānȧn, yaşındaȧ̰m, dışardaȧ̰, danışȧḷḷar, hayȧr, yıȧ̰ḷḷardı.

[å]: /a/ ile /o/ arası yuvarlaklaşmış bir ünlüdür. Sistemli bir görünüm arz etmez. Dudak ünsüzlerinin yanında kısmen bulunmaktadır. Yuvarlak ünlülerin yanında kullanımına rastlanmamıştır. Şahsi kullanımlara bağlı olarak görülmektedir. åndan, dåvarınan.

[ã]: Damak n'si ñ'nin yanında görülen genizsileşmiş a ünlüsüdür. Türkçede dilin arka tarafının yumuşak damağa teması ile genizden söylenen bir ŋ̃g sesi vardır ki, buna genelde nazal n adı verilmektedir. Yazı dilinde kaybolduğu halde, hemen hemen bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan nazal n'ler hece kaynaşması ve ünsüz düşmesi gibi durumlarda kaybolurlarken, fonksiyonlarını yanlarındaki ünlülere yükleterek, bunlara genizellik özelliği kazandırırlar. İşte bu nitelikteki ünlülere geniz ünlüleri adı verilir (GÜLENSOY, 1988: 28-29). Nazal n'yi damak n'si olarak nitelendirmek de mümkündür. Yalnızca birinci ve ikinci teklik şahısları 'ben, sen'in, yönelme hali ekini alması sırasında, kelime ortasında kalan n'nin damaksıllığını kendinden önce gelen a ünlüsüne bırakması sonucu ortaya çıkar. Yöre ağzında sadece "sa͡a, ba͡a" örneklerinde tespit edilmiştir.

[e] ünlüsü ve çeşitleri ([ä], [ė], [é], [ê]):

[ä]: Bu ünlü sözcüklerin ilk hecelerinde görülür. Açık /ä/ ünlüsü normal /e/'den biraz daha açık söylenir (OLCAY 1995, 20). Elbistan ağzında bu ses yaygın olmasa da kullanılmaktadır. äsgerde, säkizinde, säkizde, älli.

[ė]: /e/ ile /i/ arası, önlüleşmiş bir ünlüdür. Elbistan ağzında sıkça rastlanır. Kapalı /ė/ ünlüsü olarak adlandırılır (bk. ERDEM ve GÜL 2006, 111-148). ėlbisdan, ėvet, dėf‿ėtdiler, mėzelliġ, ėvi, dėvlet, yėtmiş.

[ê]: /e/ ile /ö/ arası yuvarlaklaşmış bir ünlüdür. Dudak ünsüzlerinin yuvarlaklaşmaya sebep olması veya yuvarlak ünlülerin düzleşmesi sonucu görülmektedir. dêru, vêrmuşḷarımış, êyle, bê̲le, biçiyê, bê̲yle, şê̲le.

[é]: /e/ ile /i/arasında daralmış, i sesine daha çok yaklaşmış bir ünlüdür. Elbistan ağzında kişisel kullanımlara bağlı olarak ortaya çıkar. y sesinin önlüleştirici özelliği de bu sesin oluşumunda etkilidir. mehéy, bõléce, tomatés, horantéemiş, fiẖaréémiş, kõdéédik.

[ı] ünlüsü ve çeşitleri ([í],[ĺ]):

[í]: /ı/ ile /i/ arasında /i/'ye daha yakın, yarı art bir orta damak ünlüsüdür (ERDEM-SİLAHŞOR 2012;49). y sesinin önlüleştirici tesiri burada da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca diş ünsüzlerinin yanında sıkça görülmektedir. Elbistan ağzında bu ses yaygın olarak kullanılmaktadır. çíẖarıġ, yapíyır, yaşíyúr, varídı, annatíyóm, ġocíye, ġayímbabam.

[ĺ]: /ı/ ile /u/ arası, yarı yuvarlak bir sestir. Bu ses, yuvarlaklaşmanın başlıca nedenlerinden olan dudak ünsüzlerinin yanında sıkça görülmektedir. Yine şahsi kullanımlara bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. savĺıñ, baẖıyĺm, çabĺġ, yĺz, dapĺ, şanḷ̲urfa, ġavĺz.

[i] ünlüsü ve çeşitleri ([ĺ]):

[ĺ]: /i/ ile /ü/ arası, dar yuvarlak bir sestir. Dudak ünsüzlerine ve kişisel kullanımlara bağlı olarak ortaya çıkan bu sesin kullanımı yaygın değildir. bĺrem bĺrem, dĺy̲ġm, birĺ, zorsınĺyór, inceĺk, alevĺler, ġatḷĺ.

[o] ünlüsü ve çeşitleri ([ó], [ò], [õ]):

[ó]: /o/ ile /ö/ arası önlüleşmiş bir sestir. /ġ/, /k/, /ñ/ ünsüzlerinin artlılaştırıcı tesiriyle veya /y/ ünsüzünün önlüleştirici etkisiyle oluşmuştur (bk. ERDEM ve BÖLÜK 2011, 406-447). gõnúm, nõlúyór, bú̲ótdüm, óḳúzleri, o‿óz, oḥõñ, yėliñ‿õnde, sóó̲tlü.

[ȯ]: /o/ ile /u/ arası bir sestir. Boğumlanma sırasında /o/ sesine nazaran çenenin daha dar durumunda /u/ sesine yakın olarak boğumlanır (ERDEM-KİRİK 2011;67). Diş ünsüzlerinin yanında sıkça görülmektedir. Bununla beraber şahsi kullanıma bağlı olarak kullanılmaktadır. sa‿ȯḷasıñ, çaḷışȯñ, mocȯa, kǭȯñ, ġohȯşop, ḫȯnun, Şȯrda.

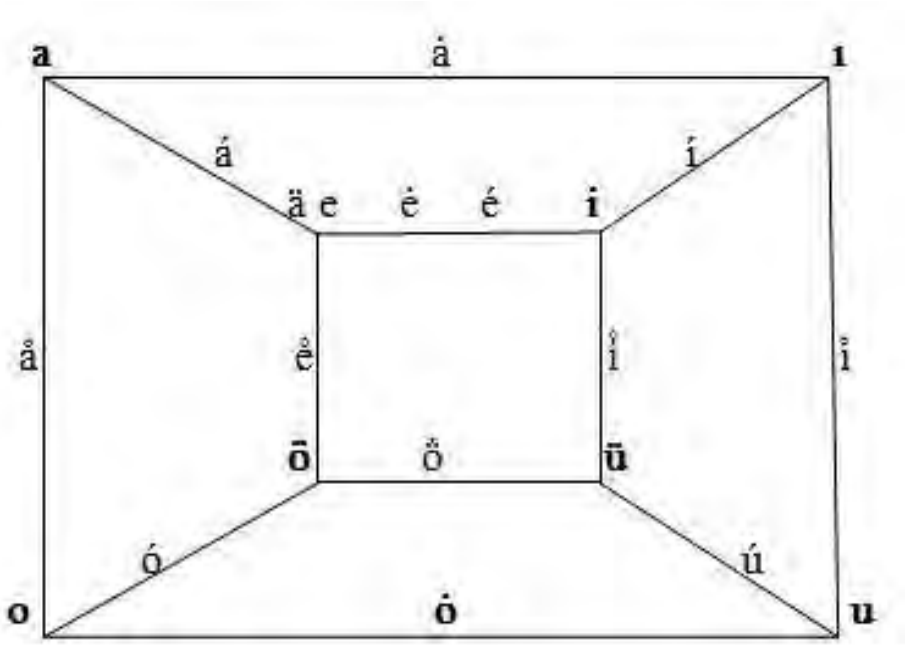
[õ]: Damak n'sinin yanında görülen, genizsileşmiş /o/ ünlüsüdür. Sadece "sonra" kelimesinde sistemli olarak görülen bu ünlü, damak n'sinin o sesiyle kaynaşması sonucu meydana gelir. sõnadan.

[ö] ünlüsü ve çeşitleri ([ȏ]):

[ȏ]: /ö/ ile /ü/ arası oynaklanan Türkiye Türkçesi ağızlarında pek rastlanmayan zayıflamış /ö/ ünlüsüdür (SAĞIR 1997a, 386). /ö/ ünlüsünün daralması sonucu ortaya çıkmıştır. bȏ̄tdüm, ȏyle, ȏldür, bȏ̄düm, kȏ̄ñ.

[u] ünlüsü ve çeşitleri ([ú]):

[ú]: Yöre ağzında /u/ ile /ü/ arasında kullanılan yarı ön – yarı art bir orta damak ünlüsüdür (ERDEM-BÖLÜK 2011;59). /ġ/, /ḳ/, /ñ/ ünsüzlerinin boğumlanma noktasını geriye kaydırması sonucunda ortaya çıkmıştır. búazını, bú‿adār, fasúlye, ġózúñü, oḫúyüp, úúdüyóñ, dúúrcűne, usúlümüz, ġorumúyór.



Tablo: Elbistan Ağzındaki Ünlüleri Gösterir Şema

2.1.1.2. Ünlülerde Uzunluk Kısalık

Bilindiği üzere teşekkülü normal ünlülerin sürelerinden daha uzun olan yahut normal uzunluktaki iki ünlünün teşekkül süresini içine alan ünlülere uzun ünlüler diyoruz (ŞANLI 1990, 21). Ünlülerin söyleniş süresi ile ilgili olan ünlü uzunluğu ve kısalığı, ancak birbirine komşu olan ünlülerin karşılaştırılması suretiyle tespit edilebilir (AYDIN 2002, 14). Günümüz Türkçesinde bazı ağızlarda kısmen ve sistemsiz bir şekilde tespit edilebilen ve Ana Türkçede ilk hecede var olduğu

tasavvur edilen ünlü uzunluklarını (GABAİN 1988, 33) en iyi şekilde koruyan Türk lehçesi Türkmen Türkçesidir. Bunun yanında uzun ünlüler Irak'taki bütün Türk ağızlarında, Kabil Avşar ağzında, Afganistan Türkmen ağzında, Kuzeydoğu Bulgaristan Türk ağızlarında da tespit edilmiştir[5]. TİMURTAŞ Türkçe'de bazı lehçelerin dışında uzun ünlü olmadığı görüşünü savunur (TİMURTAŞ 1977, 46). Bunun aksine KORKMAZ Batı Anadolu ağızlarında aslî uzun ünlü tespit etmiştir (bk. KORKMAZ 1995, 123-127). Elbistan ağzında görülen uzunluk-kısalıkların nedenlerini şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

2.1.1.2.1. Birincil Uzun Ünlüler

Türkçedeki birincil uzun ünlüler Yakut, Türkmen ve Halaç lehçelerinde sistemli olarak korunmuştur (ALKAYA 2008a, 21). Türkçedeki uzun ünlüler geçen yüzyılın ortalarından bu yana bir hayli tartışılmış ve bu konuda çok ciddi çalışmalar yapılmıştır (ERDEM 2008, 503). Özellikle Talat Tekin, Türkçede aslî uzun ünlüler meselesi üzerinde durmuştur (bk. TEKİN 1975).

Elbistan ağzında birincil uzun ünlülere üç kelimede rastladık. çāḷış, çē̄kdim, çō̄ġ,

2.1.1.2.2. Aslında Uzun Olan Ünlülerin Normalleşmesi

Türkiye Türkçesinde, özellikle aydınların konuşmasında yabancı dillerden, özellikle Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerde ünlü uzunlukları korunur (ERDEM 2001, 28). Elbistan ağzında bunların çoğu korunurken nadiren de olsa kısalan kelimeler görülmektedir:

avḷıya < evliyā,

düvanayĭdi < divāneydi

hoca < hāce

tane < tāne

canım < cānım

hātıraḷarım < hātırāḷarım

rāfızı < rāfızī

2.1.1.2.3. Alıntı Kelimelerdeki Uzunluklar

Bölge ağzında alıntı kelimelerdeki asli uzunluklar genellikle korunmaktadır. fātih, fenā, rāzı, ġāzḛ̄antep, tārifi, sėyāb, māni, murtazā, sülālesini, mā̱jde, iġāmetler.

2.1.1.2.4 Normal Uzunlukta Olan Ünlülerin Kısalması

Bir kısım fonetik faktörler veya kişisel kullanımlara bağlı olarak bazı ünlülerin, bir sesin açık ve duyulur bir biçimde boğumlanabilmesi için gerekli olan ortalama süreyi tamamlamadan teşekkül ettikleri görülür (bk. EREN 1997, 23). Ünlüler vurgusuz durumda ve çabuk konuşma sırasında kısalma eğilimi göstermektedir (DOERFER 1989, 5). Türkiye Türkçesi ağızlarında, vurgusuz orta hece ünlüsünün olması gerekenden daha kısa süreli boğumlanmasıyla ortaya çıkar. Elbistan ağzında bu duruma sıkça rastlanmaktadır. Bunun yanında ulamalarda, hızlı konuşma endişesi sonucu kişisel kullanımlarda, son hece ünlüsünün belli belirsiz söylenişinde kısa ünlülerle karşılaşılmaktadır. Çabuk konuşma esnasında ortaya çıkan bu kısalmanın örneklerini şöyle gösterebiliriz: donŭna, bŏle, müsādĕ, bā̄hcĕ, nḗyĕ, aşşādayĭdı, orayĭ, tarḷasĭdĭ, mahallesĭ, nasĭsiñ?, hayatĭnı.

[5] Daha geniş bilgi için bk. ALKAYA 2008b, TABAKLAR 1996, 145; BULUÇ 1972, 181; BOZKURT 1978, 206-207; BOZKURT, 1981, 39-79; DALLI 1991,72.

Ayrıca ünlüyle biten bir kelimeden sonra ünlüyle başlayan bir kelime gelirse birinci kelimenin sonundaki ünlü kısalma eğilimi göstermektedir. sėnĕ‿oḷur, ėlbisĕ‿oḷm̦asıñ, ġāzĕ‿ntep.

2.1.1.2.5. Hece Kaynaşmasıyla Oluşan Uzun Ünlüler

Elbistan ağzında hece kaynaşmasıyla oluşan uzun ünlüler oldukça çoktur. Bazı ünsüzler iki ünlü arasında yumuşayıp eriyerek bu iki ünlüyü bir uzun ünlü biçimine sokarlar (DOERFER 1989, 24). Bölge ağzındaki /y/, /ñ/, /ġ/, /g/, /ḳ/ ünsüzleri hece kaynaşmasına sebep olmaktadır. Bu kaynaşma neticesinde uzun ünlüler meydana gelmektedir. naḫıbōḷarı, yapū̆ler, dú̱u̱rcū̆ne, gėtirsēz, haşḷamāmı, mārá, parmām, ėkmā, sancāḫan, mutfā̆ñ, bŏ́dúḳ, bŏ̄düm.

2.1.1.2.6. Ünsüz Düşmesiyle Oluşan Uzun Ünlüler

Elbistan ağzında /y/, /r/, /n/, /ñ/, /k/, /g/, /ġ/, /h/, /l/ ünsüzlerinin düşmesi ile oluşan uzun ünlüler sıkça görülmektedir. Ünsüz düşmesinden dolayı uzayan ünlü örneklerine bakıldığında en fazla uzamanın /y/ sesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

/y/ düşmesi ile: çī̆le, şī̆le, rē̆hán, lē̆li, kŏ̄, ē̆lēdik.

/h/ düşmesi ile: māmuduñ, mūsine.

/ġ/ düşmesi ile: ėlembāda.

/k/ düşmesi ile: gŏ̄sün, ŏ̄süz.

Bölge ağzında kullanılan kimi örneklerde düşen ünsüzle uzayan ünlünün komşu olmadıkları görülür. Bu durum ünsüz düşmesiyle ortaya çıkan ünlü uzamasının sınırları hakkında fikir vermesi bakımından ilgi çekicidir (GÜNAY 2003, 45).

/l/ düşmesi ile: gŏ̄nü< gönlü

2.1.1.2.7. Ünlü Kaynaşması ile Oluşan Uzun Ünlüler

Araştırma konusu olan sahada, *Türkçenin ünlü karşılaşmasını önleyici kuralına uygun olarak* (ÖZTÜRK 2009, 63) karşılaşan iki ünlü birleşir ve ünlü uzamasına neden olur.

ee>ē: nēt < ne et.

eo>ó: nŏ́lúyór < ne oluyor.

ai>ē: horantēmiş < horanta imiş.

2.1.1.2.8. Vurgu ve Tonlamaya Bağlı Olarak Oluşan Uzun Ünlüler

Söze kuvvet vermek ve sözlerin anlamını daha da pekiştirmek için bazı hecelerin ünlülerinin uzun söylenmesiyle doğmuş olan ünlü uzunluklarıdır (ÖZTÜRK 2009, 63). Elbistan ağzında sözü kuvvetlendirmek amacıyla söylenen kelimeler çoğunluktadır. ŏ̄sesiyé, ḳavaşōp, bē̆yle.

Bunun yanında soru cümlelerinde son seste vurgulu söylenen uzun ünlü, soru sorma vazifesi görmektedir. bilyŏ̄?, biliyŏ̄?, aḷū̆?, bī̆yle, bilī̆?, ölā́?.

2.1.1.3. İkiz Ünlüler

Aynı nefes baskısı altında boğumlanan (GEMALMAZ 1995, 119) iki ünlünün birbirleriyle sıkı sıkıya birleşmesi sonucunda oluşan ikiz ünlüler, yalın ya da ekler ile genişletilmiş kelimelerin iç seslerinde ve ünlüler arasında bulunan ġ, h, v, y ünsüzlerinin eriyip kaybolmaları sonucunda oluşurlar (GÜNŞEN 2000, 29-30). Bünyesinde iki ünlü bulunduğu halde ayrı hece meydana getirmeyen fonemlere "ikiz ünlü" denir (ERCİLASUN 1983, 61). İkiz ünlüler Türk dilinin yapısına uygun düşmez (CAFEROĞLU 1989a, 18). Bu nedenle ikiz ünlüler genellikle alıntı kelimelerde

görülmektedir. Bölgemiz ağzında yükselen, eşit ve alçalan ikiz ünlü örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

2.1.1.3.1. Yükselen İkiz Ünlüler

İkinci unsuru birinciye göre geniş olan ikiz ünlülere yükselen ikiz ünlüler diyoruz (BURAN 1997, 30). Elbistan ağzında y, ġ, k ünsüzlerinin düşmesiyle yükselen ünlü ikizleşmesi meydana gelmektedir. tā́niḗdi, aliḗküm, ariḗfet, diérbaḫırıñ, hasdiem, isdiéciler, ġoynundiédik, dinniécek, búazını, búótdüm.

Bölge ağzında, -ki aitlik ekinin ortadan kalkmasıyla, -ki'den önce gelen ünlüye eş olan bir ünlünün yükselen ikiz ünlüyü oluşturduğu görülmektedir. dışardaȧ, sādȧa, soḷdȧa.

Bir diğer ikizleşme ise ünlüyle biten ve ünlü ile başlayan iki kelimenin birleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. niédellerdi< ne edellerdi.

2.1.1.3.2. Eşit İkiz Ünlüler

Boğumlanma süresi eşit olan aynı türden iki ünlünün oluşturduğu ikiz ünlü türüdür (YILDIRIM 2006, 65). Elbistan ağzında özellikle aa ikizleşmesi sıkça görülür.

Elbistan ağzında, eşit ikiz ünlülerin alıntı kelimelerin bazılarında korunduğunu görmekteyiz. īnsaat, maaşīnan.

Bazı kelimelerde /y/, /ġ/, /g/, /h/, /ḳ/ ünsüzlerinin düşmesiyle eşit ikiz ünlü meydana gelir. ġuḷaam, maállesi, kaad, baar, aḷḷaa, baaḷım, yapaḷaa, burdaa, ḷaabım, erzaa.

2.1.1.3.3. Alçalan İkiz Ünlüler

İkinci öğeleri birincilerine göre daha dar olan ikiz ünlü türleridir (KORKMAZ 1956, 26). Elbistan ağzında alçalan ikiz ünlü örneklerine nadiren rastlanmaktadır. bajm, ismajller, sauḷ, ġurpéjrdi.

2.1.1.4. Ünlü Uyumları ve Ünlü Benzeşmeleri

Türkçede diğer dünya dillerinin çoğunda olmayan ünlü uyumu kuralı vardır. Bu kural doğrultusunda ünlüler, kelime içinde, nitelikleri bakımından, kendilerine benzeyen ünlüleri takip ederler (COŞKUN 2008, 45). Anadolu'nun pek çok ağzında ünlü uyumu dikkati çekecek kadar belirgin ve kuvvetlidir (GÜLENSOY 1987, 99). Elbistan ağzında üç farklı ünlü uyumu vardır:

1. Önlük-Artlık Uyumu
2. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu
3. Genişlik-Darlık Uyumu

2.1.1.4.1. Önlük- Artlık Uyumu

Önlük-artlık uyumu, Türkçede her devirde sağlamdır. (TİMURTAŞ 1977, 27). Kalınlık-incelik uyumu ya da *dil benzeşmesi* (bk. KORKMAZ 1994a, 45) olarak da bildiğimiz önlük- artlık uyumu, Elbistan ağzında zaman zaman bozulmasına rağmen yerleşmiş durumdadır. Hatta bu uyuma uymayıp da uyuma sokulan kelime sayısı oldukça fazladır. Bu uyum kelime kök ve gövdelerinde görülebilmektedir. isdambi̊ḷdānıñ, sorīm, nēdiyelár, oḷūm, ġonuşūm.

Elbistan ağzında özellikle Arapça, Farsça hatta İngilizceden alıntılanan sözcükler Türk ağızlarına yerleşirken ünlü benzeşmesine uğramıştır. Bu benzeşme bölgemiz ağzında iki şekilde olmuştur:

İlerleyici Benzeşme: sülemen, tıraFıḴ, sáabı, ġayfā, ırahmatḷıḳda, ġıdamḷısı, ġamaríyá, mėcbür, gȫsün, rāfızı, saḫar, satan, usúḷusu, zahar, mėzelliġ, ihdiyéci, ėvliyé.

Gerileyici Benzeşme: roportaj, ıḫdíyáḷḷıġ, bárābar, ısdanbuḷda, avḷıya, canġama, máfāt, níşanda.

Önlük-artlık uyumunun bozulmasında en büyük etken /y/ ünsüzüdür. /y/ fonemi, genel dilde belli kurallara göre kendisinden evvelki /e/, /a/ seslerini /i/, /ı/ seslilerine çevirir (AKSOY 1945, 87). Türk yazı dilinde uyuma aykırı olan eklerden –yor şimdiki zaman eki, Elbistan ağzında bu uyumu bozan başlıca unsurdur. Bu ekin uyuma aykırı oluşu, ekin, yeni bir gelişme sonucu meydana gelmesiyle de açıklanabilir (bk. MANSUROĞLU 1988, 87).

-yor: yėtmiyír, duymuyö, daḫīñ, savíyek.

Bunun aksine uyuma aykırı eklerden -ken, -ki ekleri ise bölge ağzında kimi zaman uyuma dâhil olmuştur.

-ken: yaşındāḫana, sancāḫan.

-ki: sādȧa, soḷdȧa, isdambi̊ḷdānıñ.

Bu eklerin uyuma uymadığı örneklere az da olsa rastlanmaktadır. bunuñki.

Elbistan ağzında önlük-artlık uyumunun bozulduğu sözcükler azımsanamayacak kadar çoktur. Bu uyumun daha çok fiil çekim eklerine, hal eklerine ve yapım eklerine bağlı olarak bozulduğunu söylemek mümkündür:

Gelecek zaman ekinin kimi kullanımlarında önlük-artlık uyumu bozulmaktadır. ġonuşücūm, vėricíñ, gidecām, oḫuducūm, nāt̄ıcīm, ġılıcīdim.

Duyulan geçmiş zaman ekinin kullanımında da uyumun bozulduğu örnekler görülmektedir. vėrmuşḷarımış.

Görülen geçmiş zaman kullanımında önlük artlık uyumu bozulabilmektedir. başḷadīdi, annayíşlīdi, orúşlūdú çalíşdīni.

Olumsuzluk eki –me'nin ekleşmesi sırasında önlük-artlık uyumunun bozulduğu görülmektedir. ayrílmiyá, yápmiyecek, ġaynatmiyé, ḫeyecanḷanmíyóm.

"ile" bağlacı, Elbistan ağzında –nen ya da -ne şeklinde görülmekte ve genellikle uyuma uydurulmaktadır. Uyuma uymadığı örneklere sık olmasa da rastlanmaktadır. onūnán, anasīne, nāmine, dúu̇rcūne, puánīnen.

-ınca zarf-fiil eki de önlük-artlık uyumuna uymayan ekler arasındadır. ölüncúḳ.

Kimi zaman da /y/ sesinin önlüleştirici ve daraltıcı tesiriyle uyuma aykırı düşülen durumlar görülmektedir. /y/ sesi, genel dilde, belli kurallara göre kendisinden evvelki /e/, /a/ seslerini /i/, /ı/ seslerine çevirir (AKSOY 1945, 87). çantíye, bilmiyórduġ, doḷmiyé, odiyé, oḫumíyeni, savmiyé.

Yine /y/ sesinin ortadan kalkmasıyla /y/'nin önündeki sesin kendi ses değerini koruyarak uzamasıyla uyum bozulmaktadır. yaşíndēdıḳ, ġoynundi̯édik, cėhállikdi̯édi.

Bölge ağzında -/y/- ve -/c/- ünsüzlerinin darlaştırıcı ve önlüleştirici tesirleri sonucu çeşitli uyum dışı ekleşmeler ortaya çıkmaktadır (ERDEM, KİRİK, ÜST ve DAĞDELEN 2009, 2531). āriyén, ġoccíye, çantíye.

Hece kaynaşmasından dolayı uyum bozulabilmektedir. baḫale < bak hele, nōtu̯m < ne utayım, nā‿áder < ne kadar, ayçiçā< ay çiçeği, doḷanīsīz < dolanıyorsunuz, dirāñ< direğin.

Elbistan ağzında fiillerin bileşik zamanlı çekimlerinde de önlük-artlık uyumunda aykırılaşma görülür. ġótürürdúġ.

Cevher fiilinin üzerine geldiği ismin son hecesindeki ünlü üzerinde uzayarak ortadan kalkmasıyla, önlük-artlık uyumu bozulmuştur. horantēmiş < horanta imiş, fiẖareḛmiş < fukara imiş, yėrkā̆dik < erkek idik, orúşlū̆dú < oruçlu idi.

Bunların yanı sıra, Türkiye Türkçesi ağzılarında önlük-artlık uyumuna uyarken, Elbistan ağzında şahsi kullanımlar sonucu bazı kelimelerin uyuma uymadığı görülmektedir. sábebi, ġiredi, köşġáridi, müráda, kimlíĵm, ō̆süz, säkizde, ġaysimiz, büyóķ, temam.

2.1.1.4.2. Düzlük -Yuvarlaklık Uyumu

Dudak benzeşmesi de denilen düzlük-yuvarlaklık uyumu, yalın ya da ekler ile genişletilmiş kelimelerde ünlülerin düzlük-yuvarlaklık bakımından ilk hece ünlüsüne göre ayarlanması olayıdır (KORKMAZ 1994a, 53). Bu uyum, kelimenin ilk hecesinde düz bir ünlü varsa, sonraki hecelerde de düz, yuvarlak ünlü varsa sonraki hecelerde dar-yuvarlak veya düz-geniş ünlülerin kullanılması şeklinde ortaya çıkar (DEMİR ve YILMAZ 2006, 161). Düzlük-yuvarlaklık uyumunun, Orta Osmanlıca devresinde hızlı bir biçimde gelişmeye başladığı tahminleri doğrudur (DEVELİ 1995, 49). Bununla beraber XIX. yy. başında yazı lehçesi konuşmasında dudak uyumu tam olarak tespit edilmektedir (BANGUOĞLU 2007, 89). Söz konusu uyum artık Türkiye Türkçesinde belirli bir şekilde yerleşmiştir (ERGİN 2004, 72).

Elbistan ağzında bu kuralı bozan kelime sayısı oldukça fazladır ve düzlük-yuvarlaklık uyumu sağlam bir görünüm arz etmez. Ancak kimi zaman uyuma uymayan bazı kelimelerin bölge ağzında uyuma sokulduğu görülmektedir. davi̊l̤nan, isdambi̊l̤dānıñ, gėliyírsıñIs.

Bölge ağzında -yor şimdiki zaman ekinin, düzleşme yoluyla ya da kendisinden önceki "i" zarf-fiil ekini uzatarak, yine uyuma uymayan kelimeleri zaman zaman uyuma soktuğu görülür. yīẖıyíl̤ār, yėtişiyír, gėliyi̊r, biçiyė, ėdīm, dī, duyū̆, annī, dū̆m.

Çoğu zaman, bu kullanımın aksine -yor ekinin yuvarlak şekilleri kullanılmakta ve düzlük-yuvarlaklık uyumunun bozulduğu görülmektedir. ėvleniyol̤ar, duyōm, ġórúyordum, nēdiyoñ, görsediyör, çíẖartmıyórdu, nīdiyoz, yėtmüyō̆, ėdiyóllár.

Bölgede dikkat çeken unsurlardan biri ise yanındaki sesi yuvarlaklaştırma temayülünde bulunan dudak ünsüzlerinin (b, v, m) bölge ağzında çoğu zaman yanındaki düz ünlülerle kullanılmasıdır. savi̊l̤ıñ, savırsıñ, tāvıķ̤ar, ısl̤ambi̊l̤dā, savi̊rıl̤lardı, ġavi̊z, çabi̊ġ, avi̊dırdım.

Çok az örnekte, özellikle (m) sesinin yanında yuvarlaklaşma görülmektedir. aẖamüyör, kėsmū̆ñ, gėçmüyö, yėtişemüyöm, vėrmuşl̤arımış.

Yine dudak ünsüzünün tesiriyle görülen yuvarlaklaşma örneklerinde uyuma aykırılık görülmektedir. mėcbür, isdambul̤a, ġavuz.

Elbistan ağzında tespit edilen bu örneklerden yola çıkılarak dudak ünsüzlerinin yanında düz ünlülerin varlığı baskın olarak görülmekte iken, kısmi olarak niteleyebileceğimiz birkaç örnekte de yuvarlaklaşma görülmektedir. Dudak ünsüzlerinin yanındaki ünlülerin genelde düz-dar olarak tespit edilmesi yöre ağzının karakteristik bir özelliğidir. Düzlük-yuvarlaklık uyumu özellikle fiil yapım ve çekim eklerinde bozulmaktadır.

-ki eki uyuma aykırı bir özellik arz etmektedir. bunuñki, ossuñki.

Yine -y sesinin daraltıcı ya da önlüleştirici tesirinden dolayı dudak benzeşmesinin bozulduğu örnekler tespit edilmiştir. ūriyécik, oẖumíyeni, sōliyen, odiyé, öliyédi, buríyá, ġórmiye, dol̤miyé.

2.1.1.4.3. Genişlik-Darlık Uyumu

Genişlik-darlık uyumu bazı Türkiye Türkçesi ağızlarında karşımıza çıkan bir uyumdur[6]. Hem Türkçe hem de alıntı kelimelerde rastlanabilen bu uyum; kalınlık-incelik, düzlük-yuvarlaklık uyumları kadar yaygın değildir. Daha çok genişleme yönünde kendini hissettirir (GÜLSEREN 2000, 57). Elbistan ağzında ise bu uyum yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. są̊abı, dą̊ą̊l̨, so̧o̧durdu, ta̧a̧ñ, g̊ul̨a̧am, do̧om, nȩ̇ȩm.

2.1.1.5.Geniz Ünlüleri

Türkçede dilin arka tarafının yumuşak damağa teması ile genizden söylenen bir n͡g sesi vardır ki, biz buna nazal n adını vermekteyiz. Yazı dilimizde kaybolduğu halde, hemen hemen bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan nazal n'ler hece kaynaşması ve ünsüz düşmesi gibi durumlarda kaybolurlarken, fonksiyonlarını yanlarındaki ünlülere yükleterek, bunlara genzellik özelliği kazandırırlar. İşte bu nitelikteki ünlülere geniz ünlüleri adı verilir (GÜLENSOY 1988, 28-29). Bölgemiz ağzında bahsedilen bu genizsileşme sadece /a/ ve /o/ ünlüsü üzerinde karşımıza çıkmaktadır. sa͡a, ba͡a, sõnadan.

2.1.1.6. Ünlülerde Düşme ve Türeme

2.1.1.6.1.Ünlü Düşmesi

Hece kuruluşları, ünlü karşılaşmaları, kelimeler arasındaki ulamalar, çabuk konuşma gibi etkenler ünlüleri düşüren nedenlerdir (SAĞIR 1995, 66).

Eklerle genişletilen ve en az üç heceli kelimelerdeki orta hecenin ünlüsü düşer. Çünkü Türkçede orta hecenin vurgusu diğer hecelere nazaran az olduğundan kelime ortasındaki vokalin düşmesi oldukça yaygındır (TİMURTAŞ 1977, 40). Elbistan ağzında tespit ettiğimiz *iç seste, vurgusuz orta hecede* (ÖZÇELİK ve BOZ 2001, 53) ünlü düşmesi görülmektedir. orda, burda, şurdan, Şȯrda, nėrdenisiñ.

Birincisi ünlü ile biten, ikincisi ünlü ile başlayan iki kelime arasında çabuk konuşma yüzünden bazen bağlantı kurulmakta, bu sırada birinci kelimenin son ünlüsü düşmektedir (ERCİLASUN 2002, 96). g̊adañ‿al̨ık̨, nayl‿onusa, ik‿üç, dah‿ėyï.

Hece kaynaşması yoluyla da ünlülerin düştüğü görülmektedir. /k/, /g/, /g̊/, /k̨/, /y/ ve /r/ ünsüzlerinin erimesiyle yanyana gelen iki ünlüden dar olanı düşmüştür (ERDEM ve BÖLÜK 2011, 417). musl̨ūñu, bak̨tīndan, sancāha͟n, ėyīm, kimlīmde, mutfa͡ñ, ayçiç̄.

Yan yana gelen iki ünlüden biri eriyerek kaybolurken, diğer ünlünün süresini uzatır. nēt< ne et, nō̜lúyór< ne oluyor, nē̜dim < ne edeyim, şimdīse < şimdi ise.

Ayrıca i- fiilinde ve vasıta hâli eki ekleşirken ünlü düşmesi görülür (ERDEM, KİRİK, ÜST ve DAĞDELEN 2009, 2532). ėmrīnen, onūnen.

2.1.1.6.2. Ünlü Türemesi

Elbistan ağzında ünlü türemeleri kelime başında, ortasında ve sonunda görülebilmektedir. Örneklere bakıldığında, ya alıntı kelimelerde ya da kelime başındaki r ünsüzünün bulunduğu bazı kelimelerde ünlü türemesi görülmektedir. Diğer Türk lehçelerinde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında kelime başında akıcı, özellikle sızıcı ünlüler kurallı bir şekilde bulumaz (bk. GEMALMAZ 1995, 143; ŞANLI 1996, 119). ırahmatl̨ık̨.

[6] Geniş bilgi için bk. AYDIN 2002, 21; ERCİLASUN 1983, 82; GÜLSEREN 2000,57; SAĞIR 1995,46.

Kelime başında, ortasında veya sonunda çift ünsüz bulunan alıntı kelimelerde, bu iki ünsüz arasına genellikle dar bir ünlü girer. orkestıra, fıransızlarıñ, ġıredi, mètire.

Ayrıca i- cevher fiilinin düşmeyip, ünlü uyumlarına uydurularak kullanıldığı durumlar, bölge ağzında göze çarpmaktadır. Ayrıca cevher fiilinin ünlü uyumlarına tabi tutulduğu görülmektedir. varamazımıssıñ, ġaḷmışıdıġ, bişerimiş.

Elbistan ağzında son seste türemeye nadir de olsa birkaç kelimede rastlanmaktadır. yaşındāḫana, çocūḫana.

Bölge ağzında sözcüğün aslî şeklini koruduğu bir örnek tespit edilmiştir. yaḷıñız.

2.2.ÜNSÜZLER

2.2.1. Ünsüz Çeşitleri

Türk yazı dilinde bilinen 21 ünsüz bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Elbistan ağzında karşımıza çıkan ünsüzleri şöyle gösterebiliriz: *C, Ç, F, B, S, T, K, Ḳ, ġ, ḳ, ḷ, ñ, v̇, y̰, m̰, ḷ, r̰, ḫ, ḫ, z̰.*

C: /ç/ ünsüzü ile başlayıp /c/ ünsüzü ile tamamlanan, ortak boğumlanmalı, yarı ötümlü bir ünsüzdür. bahCeyé, göC, zamanaCı, kėCe.

Ç: Katı, patlamalı, tonlu diş eti ünsüzü /c/ ile yine katı, patlamalı, tonsuz diş eti ünsüzü /ç/ arasında boğumlanan, bir bakıma /c/ ile başlayıp /ç/ ile tamamlanan müşterek boğumlanmalı bir ünsüzdür (SAĞIR 1997b, 394-395). ġoÇaḷlardı, Çėyi.

F: /v/-/f/ arası boğumlanan ve daha çok /f/'ye yönelik bir sestir (SAĞIR 1999, 995). Yarı ötümlü, katı, patlayıcı bir diş dudak ünsüzüdür. tıraFıḴ,hėriFim.

B: /b/ ile /p/ arasında, daha çok /b/ ünsüzünün boğumlanma noktasına yakın, yarı ötümlü çift dudak ünsüzüdür. Bölge ağzında kullanımı yaygındır. doḷaB, hėB, ġótürüB, ėkiB, öB, münāsiB.

S: /s/ ile /z/ arasında boğumlanan, katı, sızıcı, yarı ötümlü bir diş sesidir. ġıS, yüS, söSüm, biS, gėtmiS, ıSġın.

T: /t/ ile /d/ arasında boğumlanan, katı, patlayıcı, yarı ötümlü bir diş ünsüzüdür. dörT, aletTiríġ, Toḷdururduḳ, işTe, duTdu, aTmaḷarı, dėsTuruñ.

ġ: Elbistan ağzında sistemli olarak görülen, katı, patlayıcı, ötümlü bir art damak ünsüzüdür. ġazāsinden, ayaġġabı, aġḷīma, yaşḷıḷıġ, ġūḷaḳ.

K: /k/ ile /g/ ünsüzü arasında boğumlanan, katı, patlayıcı bir ön damak ünsüzüdür. hėKme, ėsKihi, şindiK, içeceK, gėçindiK, Kez.

ḳ: Bölge ağzında sistemlilik arz eden katı, patlayıcı, ötümsüz bir art damak ünsüzüdür. ḳóḳlü, uzaḳ.

Ḳ: /ḳ/ ile /ġ/ arsında boğumlanan, katı, patlayıcı, yarı ötümlü bir art damak ünsüzüdür. baḲma, oḷacaḲ, accıḲ, bardaḲḷar, topraḲdan, ġapaḲḷardīḲ.

ḷ: Bölge ağzında art sıradan ünlülerle birlikte sistemli bir şekilde kullanılan ünsüzdür. Gevşek boğumlanmalı ve akıcı bir sestir (AYDIN 2002, 26). aḷıyoḷḷarsa, ōḷur, doo̰mḷuyŭm, yapaḷarmış.

l̰: Belli belirsiz söylenen akıcı l ünsüzüdür. Bölge ağzında sistemli değildir. Şahsi kullanımlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. şe̿l̰e.

ñ: Türk dilinin bilinen en eski dönemlerinden beri dikkati çeken seslerinden biridir. Hemen hemen bütün Eski, Orta ve Yeni Türkçe dönemlerinin yazı dili durumundaki lehçe ve şivelerinden kalma metinlerdeki imlâları dolayısıyla, Türkoloji dünyasındaki çevriyazılarında [ng], [ŋ] veya [ñ] gibi şekillerde tespit edilen bir sestir (ERSOYLU 2000, 97). Eskiden adı "sağır nun" olan dil ardı [ñ] sesi, Türkiye Türkçesi ağızlarında oldukça yaygındır (BOESCHOTEN 2000, 96). [ñ] ünsüzünün boğumlanması, dil sırtının yumuşak damakta kapanması ile oluşur (SAĞIR 1997b, 402). annatıñ, bunuñki, ahmeTleriñ, oñarıñ, ġoñşuydu, gėdemedĭñi, báñzere, yėñi.

y̰: Yarı ünlü, akıcı, düşmek üzere olan /y/ ünsüzüdür. bö̰yötdük, dḛ̇yi, bilmüy̰öm, ḛ̇y̰i.

m̰: Akıcı, patlayıcı, çift dudak ünsüzü /m/ 'nin belirsizleşmesiyle ortaya çıkan ötümlü bir ünsüzdür. oḷm̰asıñ.

h̰: Ötümsüz, katı, sızıcı /h/ ünsüzünün belli belirsiz söylenmesiyle ortaya çıkan bir ünsüzdür. Elbistan ağzında şahsi kullanımlara bağlı olarak görülmketedir. tāriḥ̰.

r̰: Akıcı, sızıcı ve titrek olan /r/ ünsüzünün belirsizleşmesiyle ortaya çıkan ötümlü bir ünsüzdür. Bölge ağzında sistemli değildir. maṛ̰din, yīṛ̰mi, nėṛ̰em, oḷuṛ̰.

h̲: Katı, sızıcı, ötümlü bir art damak ünsüzüdür. Bölge ağzında şahsi kullanımlara bağlı olarak görülmektedir. sıḫ̲ıntısı, baḫ̲ıyĭm, yīḫ̲ıyíḷār, şaḫ̲a, arḫ̲a, ḫ̲onun.

z̲: Katı, sızıcı bir diş sesi olan /z/'nin, patlayıcı /n/ sesinin boğumlanma noktasına çekilerek söylenmesiyle ortaya çıkan bir ünsüzdür. Bölge ağzında kişisel kullanımlarda tespit edilmiştir. ġız̲ım, ġuz̲usu, biz̲im.

v̇: Katı, sızıcı, ötümlü bir diş dudak ünsüzü olan /v/'nin yuvarlak ünlülerle kullanılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bulunduğu sözcükte, şayet varsa yanındaki düz ünlüleri de yuvarlaklaştırma gibi bir özelliğe sahiptir. sav̇ırĭyoḳ̰.

2.2.2. Ünsüz Değişmeleri

2.2.2.1.Ötümlüleşme

Kelimelerin başında, ortasında ve sonunda olmak üzere üç şekilde ötümlüleşme meydana gelir.

2.2.2.1.1.Kelime Başında Ötümlüleşme

Elbistan ağzında, kelime başında görülen ötümlüleşme, sistemlilik arz eder.

/ḳ-/>/ġ-/ değişimi:

Bölge ağzında en sık görülen kelime başı ötümlüleşmedir. ġurban, ġadın, ġapıda, ġardaşı, ġaşdı, ġocama, ġolyá, ġızıyím, ġāfiliye.

/k-/>/g-/ değişimi:

Eski Türkçe'deki /k-/'nin Güney-Batı lehçelerindeki tarihi seyri içerisinde Batı Türkçesinde de tonlulaşıp /g-/'ye dönüşmesi bir kural niteliği kazanmıştır (KORKMAZ 1994a, 79 ve TİMURTAŞ 1977, 49). gėndi.

/t-/>/d-/ değişimi:

Eski Türkçe'de /d-/ sesi bulunmaz. Bu değişim Batı Türkçesi devresinin başında görülen bir ötümlüleşme eğiliminin sonucudur (CAFEROĞLU 1964, 21). damam, doḲdura, daşlar.

/p-/>/b-/ değişimi:

Eski Türkçe'de kelime başında /p-/ ünsüzü yer almaz (AYDIN 2002, 28). Bazı alıntı kelimelerde /p-/'ler /b-/'ye dönüşmüştür. Eski Türkçedeki bazı kelimelerdeki /b-/'ler ise korunmuştur. bişiriñ, buḷub, batḷıcan.

2.2.2.1.2. Kelime Ortasında Ötümlüleşme

/-t-/>/-d-/ değişimi:

Bu değişim Batı Türkçesi'nde oldukça yaygındır (bk. AYDIN 2002, 29). gèçmişden, mısdafa, ètdim, hatırḷamışdır, isdiyerek, işde, unuduu̲m, èkmekden, şubadıñ.

/-ḳ-/>/-ġ-/ değişimi:

Elbistan ağzında kelime içinde /-ḳ-/'ların /ġ/'ya dönüşmesi, en sık görülen değişmelerdendir. anġaradan, aġbayır, çocuġḷarı, ayaġġabı, başġaydı, aḷışġın.

/-k-/>/-g-/ değişimi:

Alıntı kelimelerde ve Türkçe kelimelerde kelime ortasındaki /-k-/'nin /-g-/'ye dönüştüğü görülmektedir. èsgileri, tèrgledik, teşgilātī, èsgi, köşgerliġ, ilkingi.

/-ḳ-/>/-Ḳ-/ değişimi:

/-ḳ-/ sesinin ötümlüleşerek /-Ḳ-/'ya dönüşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Elbistan ağzında sıkça görülen bir ötümlüleşmedir. aḲbayır, baḲma, baḲma, doḲdura, aḲḷīma.

/-k-/>/-K-/ değişimi:

Bölge ağzında bir kelimede /-k-/'nin /-K-/ye dönüştüğü görülmüştür. èsKihi.

/-ç-/>/-C-/ değişimi:

Kısıtlı sayıda tespit edilebilmiştir. Yine bahCeyé , kèCe.

/-t-/>/-T-/ değişimi:

Şahsi kullanımlara bağlı olarak karşılaşılmaktadır. yoġTu, gèşTi, aTmaḷarı.

/-f-/>/-F-/ değişimi:

Nadir tespit edilebilen ötümlüleşmelerdendir. hèriFim, aFat.

2.2.2.1.3. Kelime Sonunda Ötümlüleşme

/-ḳ/>/-ġ/ değişimi:

Kelime sonunda görülen bu değişim, özellikle /-ḳ/ ile biten bir kelimeden sonra, ünlü ile başlayan bir kelimenin gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. farġ‿etmez, sādıġ‿inek, doḷduruduġ‿èvlerimize.

Yine bazı kelimelerde bu kurala uyulmadığı da görülmektedir. Elbistan ağzında bu durumun örneklerine sıkça rastlanmaktadır. çoġ duymaz, oḷaraġ buradaḷar, yoġ torunum, uzaġ deḁldi, sıddıġ yaprakḷı.

/-k/>/-g/ değişimi:

/-k/ ile biten bir kelimeden sonra ünlü ile başlayan bir kelime geldiğinde ötümlüleşme meydana gelir. Kelime sonunda sadece bir örnekte bu değişim görülmektedir. èrkeg‿ismi.

/-ķ/>/-Ķ/ değişimi:

Alıntı ya da Türkçe kelimelerde nadiren görülen bir değişimdir. müstą̇aĶ, anaḷıĶ.

/-k/>/-K/ değişimi:

Şahsi kullanımlara bağlı olarak görülen bir değişimdir. ėrkeK, sürerdiK.

/-ç/>/-C/ değişimi:

Sert sessiz /-ç/ ile biten bir kelimeden sonra yine ünlü ile başlayan bir kelime geldiğinde ötümlüleşme meydana gelir. göC‿ėlbisdanda.

/-t/>/-T/ değişimi:

Kelime sonundaki /-t/ ötümlüleşmesi ulama ile ortaya çıkmaktadır. Elbistan ağzında sadece bir örnekte görülmektedir. nohuT‿ȯnnar.

/-p/>/-B/ değişimi:

Bu değişim de kelime sonunda hem ulama ile hem de belli bir kurala bağlı olmaksızın karşımıza çıkmaktadır. ġótürüB‿ú̧údüyóķ, öB‿öB, ėdiB, hėB.

2.2.2.2. Ötümsüzleşme

Elbistan ağzında ötümsüzleşme, ötümlüleşmeye göre daha nadir görülmektedir. Bu durum Batı Türkçesinin ötümlüleşme yönündeki eğimlinden kaynaklanır (AYDIN 2002, 29).

2.2.2.2.1. Kelime Başında Ötümsüzleşme

/z-/>/s-/ değişimi:

Sadece bir alıntı kelimede karşımıza çıkmaktadır. satán.

/c-/>/ç-/ değişimi:

Yine bölge ağzında, şahsi kullanıma bağlı olarak tespit edilmektedir. çėkedimiñ.

/b-/>/p-/ değişimi:

Yalnızca bir kelimede rastlanılan bir değişimdir. pütün.

2.2.2.2.2. Kelime Ortasında Ötümsüzleşme

/-b-/>/-B-/ değişimi:

Sadece bir örnekte görülmüştür. Şahsi kullanıma bağlı olarak ortaya çıkmıştır. yáBayí.

/-b-/>/-p-/ değişimi:

Bir örnekte karşımıza çıkmıştır. áplám,

/-z-/>/-S-/ değişimi:

Sıkça görülen bir değişimdir. Yalnızca kişisel kullanımlarda görülmektedir. söSüm, ıSġın, bāSı.

2.2.2.2.3. Kelime Sonunda Ötümsüzleşme

Kelime sonunda ötümsüzleşme, Türkçenin genel eğilimine uygun düştüğü için (GEMALMAZ 1995,177) bölge ağzında pek sık görülmez.

/-z/>/-S/ değişimi:

Bölge ağzında karşımıza çıkan tek kelime sonu ötümsüzleşmesidir. sėkiS, yüS

2.2.2.3. Sızıcılaşma

2.2.2.3.1. Kelime Başında Sızıcılaşma

/b-/>/m-/ değişimi:

Sadece bir kelimede karşımıza çıkmıştır. muñarıñ.

2.2.2.3.2. Kelime Ortasında Sızıcılaşma

/-ḳ-/>/-ẖ-/ değişimi:

Elbistan ağzında, art damak ünsüzü /ḳ/ yerine gırtlak ünsüzü /ẖ/'nin daha sık kullanıldığı görülmektedir. En sık görülen sızıcılaşmadır. toẖa, baẖanḷụndan, sıẖıntısı, şaẖa, oẖúyüp, yòẖarı, di̯érbaẖırıñ.

/-b-/>/-m-/ değişimi:

Bölge ağzında pek görülmeyen bu değişim, sadece "gimi" kelimesinde sistemli olarak karşımıza çıkmaktadır.

/-k-/>/-h-/ değişimi:

Sıfat yapan –ki'nin /h/'li kullanımına rastlanılmaktadır. Bu kullanım zaman zaman göze çarpar. ėsKihi.

/-ç-/>/-ş-/ değişimi:

Bölge ağzında pek de yaygın olmayan bir değişimdir. Kelime içinde, hece sonunda sızıcı ya da patlayıcı bir ünsüzden önce meydana gelir (AYDIN 2002, 31). gėşdi, orúşlữdú, ġaşdı.

2.2.2.3.3. Kelime Sonunda Sızıcılaşma

/-ç/>/-ş/ değişimi:

Genellikle tek heceli kelimelerde görülmektedir. gėş, ġaş, hiş, üş.

2.2.2.4.Sürekli Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

2.2.2.4.1. Kelime Başında Sürekli Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/v-/>/m-/ değişimi:

Bölge ağzında, yalnızca bir kelimede tespit edilen bir değişimdir. mėfạat

Bunun dışında ilerleyici benzeşme yoluyla da bu değişimin görüldüğü örneklere rastlanmaktadır. gėlinim mar.

/h-/>/f-/ değişimi:

Yalnızca bir kelimede karşımıza çıkmaktadır. fortumunan.

2.2.2.4.2. Kelime Ortasında Sürekli Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/-m-/>/-ñ-/ değişimi:

Örneklerine pek sık rastlanılmayan bir değişimdir. "ġoñşumuz" kelimesinde, kelimenin Eski Türkçedeki kullanımının halen yaşıyor olduğu görülmektedir. Yine "bemiñkilerĩ" örneğinde damak

ünsüzü /k/'den önce gelen /n/'nin damaksıllaştığı, genizsi bir ses olan /ñ/'ye dönüştüğü görülmektedir.

/-n-/>/-ñ-/ değişimi:

Diş ünsüzü /n/'nin ön damak ünsüzü /ñ/'ye dönüşmesidir. Bölge ağzında, iyelik eklerinde görülen bir değişmedir. mahálleniñ, onuñ.

/-n-/>/-m-/ değişimi:

Bölge ağzında şahsî kullanım sonucu görülmektedir. bemiñkilerī.

/-ş-/>/-s-/ değişimi:

Diş eti sesi olan /s/'nin kendisine yakın olan diş sesi /s/'ye dönüşmesidir. Bir kelimede karşımıza çıkmaktadır. īnsa̱at.

/-z-/>/-s-/ değişimi:

Tonlu olan /z/ sesinin tonsuz /s/'ye dönüşmesidir. Bölge ağzında bir kelimede karşımıza çıkmaktadır. yüsüg.

/-r-/>/-l-/ değişimi:

Türkiye Türkçesi ağızlarında sık rastlanılan değişimlerdendir (KORKMAZ 1994a, 91). Elbistan ağzında sistemlilik arz eden bir değişimdir.

Genellikle ses benzeşmesiyle meydana gelen bir değişmedir. dėller, oḷabililler, vėrillerdi, gėdellerdi, gėliller.

"ġuleşe" kelimesindeki değişim ise şahsi kullanıma bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

/-l-/>/-r-/ değişimi:

Bir kelimede şahsi kullanıma bağlı olarak görülmektedir. soruḳ.

Bölge ağzında "fėrc" kelimesinde görülmüştür.

/-ḷ-/>/-r-/ değişimi:

Bu değişim de ses benzeşmesi sonucu görülen değişimlerdendir. topḷaḷḷar, aḷıyoḷḷarsa, soraḷar, aríyoḷḷarımış, yapaḷḷarmış, yapíyoḷḷardı, çaḷaḷḷardı.

Ayrıca bu değişim, "burġur" kelimesinde, kelimenin kolay söylenişine bağlı olarak görülmektedir.

/-v-/>/-y-/ değişimi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak, sadece bir örnekte karşımıza çıkar. sėyāb.

/-ġ-/>/-v-/ değişimi:

Bölgenin karakteristiğini yansıtan kelimelerdendir. savi̊ḷıñ.

/-r-/>/-n-/ değişimi:

Bir kelimede şahsi kullanıma bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. onayí.

/-r-/>/-y-/ değişimi:

Pek yaygın olmayan bir değişimdir. Bir kelimede görülmektedir. giydim

/-g-/>/-y-/ değişimi:

Bölge ağzında /g/ sesi düşerken yerini y sesine bırakmıştır. Çok fazla örneğine rastlanılmamıştır. diyál< değil.

/-h-/>/-y-/ değişimi:

Bir örnekte karşımıza çıkar. ġayfaḷtı.

/-v-/>/-f-/ değişimi:

Bölge ağzında bir kelimede karşımıza çıkmıştır. ġayfaḷtı.

2.2.2.4.3.Kelime Sonunda Sürekli Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/-h/>/-f/ değişimi:

Bir kelimede karşımıza çıkmaktadır. siftaf.

/-n/>/-m/ değişimi:

Diş sesi olan /n/ ile biten bir kelimeden sonra dudak seslerinden birinin gelmesi sonucu, /n/ sesi yerini dudak sesi olan /m/'ye bırakmıştır. om bėş.

/-ş/>/-s/ değişimi:

Her iki sesin boğumlanma noktalarının birbirine yakın olmasından ötürü bu değişime bölge ağzında zaman zaman rastlanmaktadır. gėlimis, ėvlenmis, ėtmis.

/-s/>/-ş/ değişimi:

Bir kelimede görülmektedir. hėrkeş.

/-ş/>/-S/ değişimi:

Bir örnekte karşımıza çıkmaktadır. gėtmiS.

/-r/>/-l/ değişimi:

Bölge ağzında yalnızca bir örnekte, şahsi kullanıma bağlı olarak tespit edilmiştir. Sıvál.

2.2.2.5. Süreksizleşme

Süreksizleşme, Türkiye Türkçesi ağızlarındaki genel temayüle uygun olarak (AYDIN 2002, 32) Elbistan ağzında pek yaygın değildir. Ama bazı örneklerine rastlamaktayız.

2.2.2.5.1.Kelime Başında Süreksizleşme

/m-/>/b-/ değişimi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak, bir örnekte karşımıza çıkmaktadır. bėseḷa.

/v-/>/b-/ değişimi:

Yalnızca "burdı" örneğinde, kişisel kullanımla birlikte görülmektedir.

2.2.2.5.2.Kelime Ortasında Süreksizleşme

/-m-/>/-b-/ değişimi:

Dudak ünsüzlerinin birbiri yerine kullanımı, kişisel kullanımlara bağlı olarak görülebilmektedir. Bölgede, bunun örneklerinden biri de süreksizleşme olayında tespit edilmiştir. ġórbi̊yüm.

/-ş-/>/-Ç-/ değişimi:

Nadir görülen değişimlerdendir. Yine boğumlanma noktaları yakın olan /ş/ ve /Ç/ seslerinin birbiri yerine kullanılması söz konusudur. ġoÇaḷlardı.

/ş-/>/ç-/ değişimi:

Bir örnekte karşımıza çıkmaktadır. çe̅miz.

/-h-/>/-ġ-/ değişimi:

Bir örnekte, sistemsiz olarak görülmektedir. baġçíyá.

/-h-/>/-ḳ-/ değişimi:

Bölge ağzında, "mıḳdar" kelimesinde tespit edilen bir değişmedir.

/-r-/>/-ġ-/ değişimi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yalnızca bir örnekte görülmektedir. buġaya.

2.2.2.6. Süreksiz Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

2.2.2.6.1. Kelime Başında Süreksiz Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/-b/>/-p/ değişimi:

Elbistan ağzında yalnızca "paḳḷa" örneğinde sistemli olarak söylendiği tespit edilen bir değişimdir.

/ḳ-/>/c-/ değişimi:

Yöre ağzında bir kelimede tespit edilmiş, nadiren görülen bir değişmedir. caynatíyóm.

2.2.2.6.2. Kelime Ortasında Süreksiz Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/-ḳ-/>/-t-/ değişimi:

Bölge ağzında "ayıtḷañ" kelimesine özel olarak tespit edilmiş bir değişimdir.

/-b-/>/-p-/ değişimi:

Bir örnekte karşılaşılan, boğumlanma noktası birbirine yakın olan seslerin kullanımından doğan bir değişmedir. apḷaḷar.

2.2.2.6.3. Kelime Sonunda Süreksiz Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/-p/>/-B/ değişimi:

Bölge ağzında, alıntı kelimelerde görülen kelime sonundaki ötümlünün yeniden ortaya çıkmasına bağlı olarak görülmektedir. Kelimenin aslî kullanımına uygun olarak görülen bir değişimdir. Bir kelimede görülmektedir. münāsiB.

/-p/>/-b/ değişimi:

Bir kelimede, şahsi kullanıma bağlı olarak tespit edilmiştir. küb.

2.2.2.7. Kelime İçinde Ünsüz Benzeşmesi

Bir kelimede yan yana gelen veya söyleyişte birbirini takip eden iki kelimeden birinin sonunda bulunan ünsüzle, diğerinin başında bulunan ünsüz birbirlerine tesir ederler (BANGUOĞLU 1959, 6). Dolayısıyla boğumlanma noktaları birbirine yakın olan iki ünsüz birbirine benzeşir (ERDEM VE BÖLÜK 2011, 424).

İçses ünsüz benzeşmelerine sıkça rastlanan Türkiye Türkçesi ağızları benzeşme yönünden zengin bir malzemeye sahiptir (CAFEROĞLU 1988a, 2).

-rl->-ll- benzeşmesi:

Elbistan ağzında sistemli olarak görülen, sıklıkla karşılaşılan bir benzeşmedir. /r/ ünsüzü ile biten bir kelimenin ardından /l/ ile başlayan bir ek gelirse, /r/ ünsüzü benzeşme yoluyla /l/'ye dönüşür. Avurt-diş sesi olan /l/ ünsüzü önündeki ünsüzle çok defa benzeşir (BOEV 1972, 216). dėller, gėdellerdi, diyȯḷḷar, soraḷḷar, bıraḳıḷḷar, aḷıyoḷḷarsa, mėzelliġ.

-rl->-rr- benzeşmesi:

Bölge ağzında nadiren görülen bir benzeşmedir. Sadece "tarrada" örneğinde görülmektedir.

-nḷ->-nn- benzeşmesi:

Elbistan ağzında yaygın olarak görülen benzeşmelerdendir. Ekleşme sırasında kelime sonundaki /n/ ünsüzü, gerileyici benzeşme yoluyla /l/ ünsüzüne dönüşür. annadī?, oḷannar, bunnarı, annaşıp, onnar, müslümannıḴ, dinneyiñ, gėlinnik.

-nl->-ll- benzeşmesi:

Sadece bir örnekte görülen, sistemli olmayan ilerleyici bir benzeşmedir. güller.

-ls->-ss- benzeşmesi:

Yine nadiren görülen bir benzeşmedir. "ossuñ" kelimesinde sistemli kullanıldığı tespit edilmiştir.

-sl->-ss- benzeşmesi:

Şahsi kullanım sonucu ortaya çıkan bir benzeşmedir. assa < aslı.

-şs->-ss- benzeşmesi:

Yalnızca öğrenilen geçmiş zaman eki –miş'e şahıs ekleri getirildiğinde görülebilen bir değişmedir. Ekleşme sırasında /ş/ sesi ilerleyici benzeşme yoluyla /s/ sesine dönüşür. duymamıssıñ, aḷmıssım, varamazımıssıñ.

-kt->-tt- benzeşmesi:

Sadece bir örnekte karşılaşılan bu benzeşme, "álettirig" alıntı kelimesinin kullanımında sistemli olarak görülmektedir.

-rs->-ss- benzeşmesi:

/r/ ile biten bir kelimeden sonra /s/ ile başlayan bir kelime geldiğinde, /r/ sesi ilerleyici benzeşme yoluyla /s/ sesine dönüşür. Bu benzeşme, bölge ağzında bir örnekte görülmektedir. bis sirke.

2.2.2.8. Benzeşmezlik

Benzeşmezlik bir kelime içinde, birbirine bitişik ya da uzak olan ve boğumlanma yerinde birbirinin eşiti iki ayrı boğumlanma hareketinin, iki ayrı boğumlanma yerinde iki ayrı boğumlanma hareketi haline girmesi demektir (GÜLENSOY 1987, 130).

Yazı dilinde ünsüzler ötümlülük ötümsüzlük bakımından uyuma girerler. Ancak bu durum Elbistan ağzında tamamen yerleşmiş değildir. bāḫcede, isdersem, ėhdiyácı, sınıfdan, yėtmişden.

Bölge ağzında /ç/ sesinin yerini /ş/ sesine bırakması benzeşmezliğe neden olur. Bu nedenle süreklilik süreksizlik yönünde bir benzeşmezlik meydana gelmektedir (bk. ERDEM ve BÖLÜK 2011, 425). gėşdi, orúşlȗdú, ġaşdı.

2.2.2.9. Ünsüz İkizleşmesi

Bir ünsüzün çeşitli nedenlerden dolayı iki defa söylenmesidir. Kelime şekillerinin bir özelliği, her unsurun tek bir fonksiyona sahip olmasıdır. Gramer fonksiyonu unutulmuş veya değişmiş olurken onu ifade eden başka bir unsur kelimeye katılır (SÇERBAK 1996, 123). Elbistan ağzında /b/, /c/, /n/, /ş/, /z/ ünsüzlerinin ikizleştiği görülmektedir. dėBbōmuz, güccük, yanna, aşşāya, azzıḳ.

2.2.2.10. İkiz Ünsüzlerin Tekleşmesi

Elbistan ağzında ünsüz tekleşmesi, ünsüz ikizleşmesine göre daha az görülmektedir. Birkaç alıntı kelimede ve ekleşme sırasında aynı ünsüzlerden birinin kaybolduğu görülmektedir. ėvel < evvel, ama < amma, çocūn̲ana < çocukken.

2.2.2.11. Ünsüz Düşmesi

Kelime başında, ortasında ve sonunda olmak üzere, üç şekilde ünlü düşmesi görülmektedir.

2.2.2.11.1. Kelime Başında Ünsüz Düşmesi

Ünsüzlerin kelime başında tamamen düşmesi Türk dillerine geniş ölçüde yayılmamıştır (SEVORTYAN 1972, 543).

/y-/ düşmesi:

Elbistan ağzında, ünlü ile biten bir kelimeden sonra /y/ sesi ile başlayan bir kelime geldiğinde, ikinci kelimedeki /y/ sesi düşme eğilimi gösterir. Ulama ya da hece kaynaşmasıyla ortaya çıkar. ötá‿ánında < öte yanında, bo‿óz < bu yüz.

/h-/ düşmesi:

Alıntı bir isim olan "Hüseyin" isminin kullanımında /h-/ sesinin düştüğünü görüyoruz. üseyin.

2.2.2.11.2. Kelime Ortasında Ünsüz Düşmesi

Elbistan ağzında kelime ortasında ünsüz düşmesine sıkça rastlanmaktadır. /-g-/, /-h-/, /-k-/, /-ḳ-/, /-ḷ-/, /-l-/, /-m-/,/-n-/, /-ñ-/, /-r-/, /-y-/ ünsüzlerinin kelime ortasında düştüğü görülmektedir.

/-g-/ düşmesi:

Kelime ortasındaki /-g-/ ve /-ġ-/ ünsüzleri sızıcılaşarak düşer. gėldi̯inde, do̯an, ba̯añ, ci̯érĭm, sa̯o̯lasıñ, çocu̯um, bú̯azını, ká̯at.

/-h-/ düşmesi:

Bazı alıntı kelimelerde kelime ortasındaki /-h-/ ünsüzünün düştüğü görülmektedir. Elbistan ağzında karakteristik olarak görülen bu düşmeye sıkça rastlanmaktadır. ilá̯a, za̯ar, müstá̯aḲ, mūsine, mėmet.

/-k-/ düşmesi:

Bölge ağzında genellikle hece kaynaşması sırasında, kelime ortasında /-k-/ ve /-ḳ/'nın sıklıkla düştüğü görülür. ufādıġ, yōdŭ, yōsa, ḷa̯abım, ba̯aḷım, güççücük.

/-l-/ düşmesi:

Kelime ortasında /-l-/ ya da /-l̩-/ düşmesi Elbistan ağzında sıkça görülen düşmelerdendir. muñarıñ, ḳaḫíyö, atmış.

Bazı örneklerde ise /-l-/ düşerken, kendinden önce gelen ünlüyü uzatmıştır. gō̤núm, dīniyék, ānamıyom, ānadīm.

/-m-/ düşmesi:

Yalnızca "bizīki" örneğinde görülen, sistemli olmayan bir düşmedir.

/-n-/ düşmesi:

Türkçede, konuşma dilinde, hece sonunda iki ünsüzün söyleniş zorluğundan dolayı bu seslerden biri düşer. Elbistan ağzında, bu durumlarda varsa, genellikle kelime ortasındaki /-n-/'nin düştüğü görülür. gėş, gėç, ireçber.

/-ñ-/ düşmesi:

Yöre ağzında, "sonra" kelimesinde ya da kimi şahıs çekim eklerinde /-ñ-/'nin düştüğü görülmektedir. sōra, dėdi̤z, ba̤a,

/-r-/ düşmesi:

Elbistan ağzında kelime ortasındaki /-r-/ ünsüzünün sıkça düştüğü görülmektedir. Bunda /r/ sesinin eriyiciliğinin payı büyüktür. Özellikle geniş zaman eki –r'nin kelime ortasında düştüğü gözlemlenir. ölüyomuş, taníyöduġ, sōna, durmuyomuş, ölüyomuş, vėriler, dė́ė́şdidi, diyósañi, durusañ, doḷduruduġ, yatırıdığ.

"sonra" kelimesinde /-r-/'nin düştüğü örnekler de yöre ağzı için karakteristiktir.

/-y-/ düşmesi:

Elbistan ağzında sıklıkla görülen düşmelerdendir. Bölge ağzı için sistemlilik arz eder. /-y-/ sesi düşme olayı sırasında kendinden önce gelen ünlüyü uzatarak kaybolur. rē̤hán, mādanız, bō̤le.

Alıntı bir kelime olan "televzonnara" örneğinde, /-y-/ ünsüzü sistemli olarak düşer.

Bazı Türkçe kelimelerde, ekleşme sırasında iki ünlü arasında kalan akıcı /-y-/ ünsüzü kimi zaman düşer. şė̤e, buralı̤m, burda̤ám, bö̤ötdüm.

2.2.2.11.3. Kelime Sonunda Ünsüz Düşmesi

Elbistan ağzında kelime sonunda ünsüz düşmesi, kelime ortasındaki ünsüz düşmesine göre daha az görülmektedir.

/-k̩-/ düşmesi:

Bölge ağzında sadece "anca" örneğinde sistemli olarak görülen bir düşmedir.

/-l/ düşmesi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak sadece bir kelimede düştüğü görülmektedir. dė̤e < değil.

/-n/ düşmesi:

Bölge ağzında karakteristik özellik arz eden ancak nadiren görülen bir düşmedir. Çıkma hali eki –den ile Eski Türkçede vasıta hal eki olarak görülen –nen eklerinde örneklerine rastlanmıştır. yapaḷakda, anasī̤ne.

/-r/ düşmesi:

Kelime sonunda /-r/ düşmesi yöre ağzında sıkça görülen düşmelerdendir. Yöre ağzında bazı alıntı ve Türkçe kelimelerde karşımıza çıkmaktadır. hambīgė, zahā, ġaynatmiyö, durúyó,

/-y/ düşmesi:

Birkaç kelimenin sonunda /-y/'nin düştüğü görülmektedir. düve, şė.

2.2.2.12. Ünsüz Türemesi

Ünsüz düşmesi, ünsüz benzeşmesi, hece kaynaşması gibi bazı ses olaylarından anlaşılacağı üzere, boğumlanma bakımından basitleşme niteliği gösteren Güney-Batı Anadolu ağızları, herhangi bir yapı özelliği bulunmayan ve boğumlanmada normalden fazla emek isteyen parazit ünsüzlere dayanıklı değildir (KORKMAZ 1994b, 82-83). Ünsüz türemesi Elbistan ağzında, kelime başında, ortasında ve sonunda olmak üzere üç şekilde görülebilmektedir.

2.2.2.12.1. Kelime Başında Ünsüz Türemesi

Elbistan ağzında kelime başında /b-/, /h-/, /y-/ ünsüzlerinin türediği görülmektedir.

/b-/ türemesi:

Kişisel kullanıma bağlı olarak, yalnızca bir örnekte görülmektedir. bilacī.

/h-/ türemesi:

Bölge ağzında sıkça ve sistemli olarak görülen türemelerdendir. İşaret sıfatı ya da işaret zamirlerinden önce geldiği örneklere rastlanmaktadır. hėlbet, hadamı, ẖonun.

/y-/ türemesi:

Kelime başında /y-/ türemesi, yalnızca "yėrkā̆dik" kelimesinde sistemli olarak görülür.

2.2.2.12.2. Kelime Ortasında Ünsüz Türemesi

Elbistan ağzında en az rastlanan türeme, kelime ortasında görülen ünsüz türemesidir.

/-r-/ türemesi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak yalnızca "ō̄rertmenner" kelimesinde görülmektedir.

/-y-/ türemesi:

Yine yalnızca tek konuşurda karşılaşılan bir türemedir. yiyéynim.

2.2.2.12.3. Kelime Sonunda Ünsüz Türemesi

/-y/ türemesi:

Sadece bir kelimede sistemsiz olarak görülmektedir. arpáy.

/-ç/ türemesi:

Sistemlilik arz etmez. Bölge ağzında "hafdaç" kelimesinde görülmektedir.

/-f/ türemesi:

/-f/ türemesi Elbistan ağzında "hē̄rif" yani "yok artık" anlamına gelen bir kelimede sistemli olarak tespit edilmiştir. Bu kelimenin "hēri"li kullanımlarına da rastlanmıştır.

/-ġ/ türemesi:

Şahsi kullanıma bağlı olarak görülmektedir. haḷaġ.

2.2.2.13. Göçüşme

Genellikle iki komşu ünsüzün birbiriyle yer değiştirmesidir (AYDIN 2002, 36). Telaffuz cihazlarının fizyolojik örgüsünden doğma bir gelişmesi olan göçüşme fonetik bir olaydır. Ayrıca söz ve deyim zenginliği açısından dilimiz için büyük öneme sahiptir (CAFEROĞLU 1988b, 1). Elbistan ağzında pek sık rastlanmamaktadır. havḷa < helva.

2.2.2.14. Hece Kaynaşması

Hece kaynaşması, iki ünlü arasında bulunan /g/, /ġ/, /k/, /ḳ/, /n/, /ñ/, /r/, /y/ ünsüzlerinin erimesiyle ortaya çıkmaktadır. Hece kaynaşması çoğu zaman ekleşme sırasında meydana gelir. Hece kaynaşmasında kaybolan sesler fonksiyonlarını yine uzunluk şeklinde, kalan hecenin üstüne yüklerler (GÜLENSOY 1987, 127). Elbistan ağzında hece kaynaşmasına sıkça ve sistemli olarak rastlanmaktadır. gėldīz, bilīm, sürmī, duyōm, ġuḷā, ėyīm, bē̄le, kimlī, vėricīz, yírtīna, gėdemedīñi, bėnīḷer, dirā̄ñ, aşşāya, mutfā̄ñ, yėmā̄ñı, ayçiçā́, sõnadan, ūriyécik, aşşā.

Elbistan ağzında hece kaynaşmasının, iki komşu kelimenin yan yana gelmesiyle görülen örnekleri de mevcuttur. nōtịm < ne utayım, şīdeñ < şey eden, ėsgikīmi < eskisi gibi, sabahādar < sabaha kadar, bō‿ădar < bu kadar.

Yine yöre ağzında rastlanan bir diğer kaynaşma türü ise soru ekinin soru soran fiile kaynaşmasıdır. Kaynaşma esnasında soru ekleri, fiilin son ünlüsünü uzatarak kaybolur ve cümlede soru vurgusuyla kendini gösterir. bilyō̄? < biliyor musun, unutdū < unuttun mu.

2.2.2.15. Hece Düşmesi

Elbistan ağzında sıkça rastlanan ses olaylarındandır. vaḷlā, şȯra, hėraḷ, yim<yirmi, icik, bura, ġórbi̯yüm, ayıtḷañ. çaḷışíy, ėdicíñ.

2.2.3. Ünlü-Ünsüz Uyumunun Bozulması

Türkçede bazı ünsüzler ön damak ve arka damak olmak üzere ikiye ayrılırlar. Ön damak ünsüzleri sadece ön ünlülerle, arka damak ünsüzleri ise sadece art ünlülerle birlikte bulunur. Buna ünlü ünsüz uyumu denir (ERCİLASUN 1983, 104). Elbistan ağzında birkaç kelimede damak ünsüzleri olan /ḳ/, /ġ/ ünsüzleri, /o/, /ö/, /ü/ ünlüleriyle hece kurarken bu ünlüleri artlılaştırır. ḳóḳlü, ḳóprüden, böyúḴ, heraḷda, haḷımī, aḷbısdan, ġórúyordum, ġórmez, ġúzel, köşġáridi, sarıġúzel, sarıġól.

3. SONUÇ

1. Tarihi kayıtlara bakıldığında, Maraş ve Elbistan civarında 1337-1522 yılları arasında hüküm süren Dulkadiroğlu Devleti'ni oluşturan Oğuz boylarının başta Bayat olmak üzere Avşar ve Beydili boyları olduğunu biliyoruz. Buna bakarak Elbistan'ın çok eski tarihlerden beri bir Türkmen yurdu olduğu görülmektedir. Yöre ağzının oluşumu ve gelişimi noktasında bu boyların tesiri büyüktür.

2. Elbistan ağzında Batı Grubu ağız özelliklerine uygun olarak ilerleyici benzeşme, gerileyici benzeşmeden daha kuvvetlidir. sülemen, ırahmatḷıḳda.

3. ė>i değişmesi Batı Grubu ağızlarında görüldüğünün aksine nadiren görülmektedir. Kapalı ė bölge ağzının karakteristik özelliğidir. yėtmiş, mėzelliġ.

4. /r/, /l/ akıcı ünsüzlerinin önünde, kurallı ve düzenli olarak ı, i ünlülerinin türediği görülmektedir. ırahmatḷıḳ. /r/ ünsüzü diğer bölge ağızlarının aksine Elbistan ve yöresinde düşmemiştir. ġapaḴḷardīḴ, Toḷdururduḳ.

5. /g/, /ġ/ ünsüzleri iki ünlü arasında erimiştir. Ayrıca hece kaynaşmalarında da bu ünsüzlerin ortadan kalktığını görmekteyiz. kimlī, mutfā̃ñ.

6. " k>g, ḳ>ġ, t>d " değişmeleri yani ötümsüz ünsüzlerin ötümlüleşmeleri, bölge ağzı için karakteristiktir. ġapıda, ėsgi, ėkmekden.

7. Bölge ağzında genizsi /n/ (ñ)'ler sıkça kullanılmaktadır. Kelime ortasında ve sonunda kullanılan ñ ünsüzü iyi korunmuştur. annatıñ, yėñi.

8. Elbistan ağzında birincil uzun ünlülere az da olsa rastlanmıştır.

9. Batı Grubu ağızlarında görülen son seste /r/ ünsüzün düştüğü örneklere, bireysel kullanımlara bağlı olanlar haricinde rastlanmamaktadır.

10. Bölge ağzında ön damak ve orta damak ünsüzlerinin yanındaki yuvarlak ön ünlüler, orta damakta boğumlanma neticesinde yarı yuvarlak art ünlülere dönüşürler. Bu durum Batı Grubu ağızlarından Elbistan'ın bulunduğu yedinci grupta görülmemekteydi. Metinlere bakıldığında, Elbistan ağzında bunun karakteristik olarak var olduğu tespit edilmektedir. ḳóprüden, sarıġúzel.

11. Yöre ağzında /b/, /m/, /p/, /v/ gibi dudak ünsüzlerinin yanındaki yuvarlak ünlüler düzleşerek, önlük-artlık uyumuna tabi olurlar. savırı̊yoḳ, çabı̊ġ.

12. Elbistan ağzında "-ecek/ -acak" gelecek zaman ekindeki geniş orta hece ünlüsü /a/ ve /e/ nin düşmediği gözlenmektedir. ūriyécik, ġonuşacaḴmış.

13. /c/, /ç/, /ş/, /y/ ünsüzleri yanındaki ünlülerin genellikle önlüleştiği görülmektedir. ihdiyéci, accíḴ.

14. Elbistan ağzında önlük-artlık uyumu, düzlük-yuvarlaklık uyumuna göre daha baskındır.

15. Ön damak ünsüzü /k/'nin orta damakta boğumlanmasına ilişkin örneklere, bölgemiz ağzında nadiren rastlamaktayız.

16. İncelemeye tabi tutulan araştırma sahamızda, patlayıcı bir ses olan art damak ünsüzü /ḳ/'nın, sızıcı bir ses olan art damak ünsüzü /h̲/'ya, sıklıkla dönüştüğünü görüyoruz. (ḳ>h̲). sıh̲ıntısı, şah̲a.

17. Elbistan ağzında görülen hece düşmelerinin çoğu sistemlilik arz eder. En dikkat çekici düşme, istek eki "-e/-a"nın yanındaki /y/ sesiyle beraber görülen düşmedir.

18. Hece kaynaşmasını doğuran seslerin çoğunlukla /y/, /ġ/ seslerinin olduğu görülmektedir. Bunların yanında /g/, /k/, /ḳ/, /ñ/, /r/ seslerinin de kaynaşmalara sebep olduğu görülmektedir. yírtīna, bilīm.

19. Sürekli ünsüzler arasındaki değişimlerin çokluğu dikkat çekicidir.

20. Kelime başı /h-/, /y-/ türemeleri sistemlilik arz eder. Kelime sonunda ise /-f/ türemesi Elbistan ağzında dikkat çekici bir türeme olarak tespit edilmiştir. yėrkā̆dik, hėlbet.

21. Elbistan ağzında görülen bu hususiyetler, KARAHAN'ın Anadolu ağızlarını sınıflandırırken ölçü aldığı niteliklerle karşılaştırıldığında, araştırma sahasında bölgeye ait farklı bulgular ortaya çıkmıştır. İnceleme sonuçlarının, hâlihazırdaki sınıflandırmayla örtüşen tarafları da azımsanamayacak kadar çoktur.

22. Elbistan'da, ağız özelliklerinin farklı olduğu düşünülerek seçilen on köyden alınan kayıtların, bir bölgenin incelenebilmesi için yeterli olduğu bilinmektedir. Bununla beraber incelemeye tabi tutulan araştırma sahasında başka farklı bölgelerden yeni derleme kayıtlarıyla çalışmayı zenginleştirmek gerekmektedir. Böylece daha sağlam sonuçlar alınacağı kesindir.

4. KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa 1972. **Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa C.II,** İstanbul.

AKSOY Ömer Asım, **Gaziantep Ağzı,** C.I, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 1945.

ALKAYA Ercan 2008a. " Sibirya Tatar Türkçesindeki Uzun Ünlüler Üzerine Bir Değerlendirme", **Turkish Studies,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/4 Summer 2008, s. 19-42.

ALKAYA Ercan 2008b. "Sibirya Tatar Türkleri ve Dilleri", **Turkish Studies,** International Periodical forthe Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Fall 2008 Volume 3/7, p. 1-16.

AYDIN Mehmet 2002. **Aybastı Ağzı,** TDK Yay., Ankara.

BANGUOĞLU Tahsin 1959. **Türk Grameri,** Birinci Bölüm: Sesbilgisi, TDK Yay., Ankara.

BANGUOĞLU Tahsin 2007. **Türkçenin Grameri,** TDK Yay., Ankara.

BAŞ Yaşar ve TEKİN Rahmi 2007. **Maraş Vakıfları (Dulkadirli ve Osmanlı Dönemi),** Konya-Ereğli Oğuz Dulkadiroğlu Bektik Kültürünü Yaşatma Derneği Yay., Konya- Ereğli.

BOESCHOTEN Hendrik 2000. "Avrupa Türkçesinde Anadolu Ağızlarının Yansımaları", **Türkçenin Ağızları Çalıştay Bildirileri,** Haz.: A. Sumru Özsoy ve Eser E. Taylan, Boğaziçi Yay., İstanbul, s. 93-97.

BOEV Emil 1972. "Bulgaristan Tük Ağızlarında İçses Konson Benzeşmesi", **Bilimsel Bildiriler 1972,** TDK Yay., Ankara, s.215-228.

BOZKURT M. Fuat 1978. "Kabil Avşar Ağzı", **TDAY-B 1977,** TDK Yay., Ankara, s. 205-261.

BOZKURT M. Fuat 1981. "Afganistan'da Bir Türkmen Ağzı", **TDAY-B 1978-1979,** TDK Yay., Ankara,s. 39-79.

BULUÇ Sadettin 1972. "Mendeli (Irak) Ağzının Özellikleri", **Bilimsel Bildiriler 1972,** TDK Yay., Ankara, s. 181-183.

BURAN Ahmet 1997. **Keban Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

CAFEROĞLU A. 1964. "Anadolu Ağızlarında Konson Değişmeleri", **TDAY-B 1963,** TDK Yay., Ankara, s. 1-32.

CAFEROĞLU A. 1988a. "Anadolu Ağızlarında İçses Ünsüz Benzeşmesi", **TDAY-B 1958,** TDK Yay., Ankara, s. 1-11.

CAFEROĞLU A. 1988b. "Anadolu Ağızlarındaki Metathese Gelişmesi", **TDAY-B 1955,** TDK Yay., Ankara, s. 1-7.

CAFEROĞLU A. 1989a. "Anadolu ve Rumeli Ağızları Ünlü Değişmeleri", **TDAY-B 1964,** TDK Yay., Ankara, s.1-33.

COŞKUN Volkan 2008, **Türkçenin Ses Bilgisi,** IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul.

Cumhuriyet'in 50. Yılında Kahramanmaraş İl Yıllığı 1973, Kahramanmaraş Valiliği Yayınları, Kahramanmaraş 1974.

DALLI Hüseyin 1991. **Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağızları Üzerine Araştırmalar,** TDK Yay., Ankara.

DEMİR Nurettin ve YILMAZ Emine 2006. **Türk Dili,** Grafiker Yayınları, Ankara.

DEVELİ Hayati 1995. **Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar,** TDK Yay., Ankara.

DOERFER Gerhard 1989. "İran'daki Türk Dilleri", **TDAY-B 1969,** TDK Yay., Ankara, s. 1-11.

Elbistan Kaymakamlığı 2011 İlçe Brifingi, Elbistan Kaymakamlığı Yazı İşleri Müdürlüğü Kayıtları.

ERCİLASUN A. B. 2002. **Kars İli Ağızları,** TDK Yay., Ankara (veya 1983. **Kars İli Ağızları,** GÜ Yay., Ankara).

ERDEM Mehmet Dursun – BÖLÜK Ramazan 2011. **Antalya ve Yöresi Ağızları**, Gazi Kitabevi Yayınları, Ankara.

ERDEM Mehmet Dursun – DAĞDELEN Güner 2012. **Karabük ve Yöresi Ağızları**, Karabük Valiliği Yayınları, Karabük.

ERDEM Mehmet Dursun – KİRİK Esra 2011. **Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları**, Kahramanmaraş Valiliği Yayınları, Kahramanmaraş.

ERDEM Mehmet Dursun – SİLAHŞÖR Ebru 2012. **Amasya ve Yöresi Ağızları**, Turkish Studies Yayınları, Ankara.

ERDEM Mehmet Dursun 2001. **Asarcık Ağzı,** On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.

ERDEM Mehmet Dursun 2008. "Anadolu Ağızlarında Görülen Birincil Ünlü Uzunlukları Üzerine", **Turkish Studies,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/3 Spring 2008, s. 502-562.

ERDEM Mehmet Dursun ve BÖLÜK Ramazan 2011. "Kaş (Antalya) Ağzı Ses Özellikleri Üzerine", **Turkish Studies,** International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/1 Winter 2011, s. 406-447.

ERDEM Mehmet Dursun ve GÜL Münteha 2006. "Kapalı /e/ (ė) Sesi Bağlamında Eski Anadolu Türkçesi – Anadolu Ağızları İlişkisi", **Karadeniz Araştırmaları, Balkan, Kafkas, Doğu Avrupa ve Anadolu İncelemeleri Dergisi,** S. 11, Güz 2006, Karam Yay., Çorum, s. 111-148.

ERDEM Mehmet Dursun ve KİRİK Esra ve ÜST Sibel ve DAĞDELEN Güner 2009. "Türkoğlu Ağzı (Kahramanmaraş Ağızları-I)", **Turkish Studies,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/8 Fall 2009, s. 2522-2565.

EREN M. Emin 1997. **Zonguldak-Bartın-Karabük İlleri Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

ERGİN Muharrem 2004. **Türk Dil Bilgisi,** Bayrak Basım-Yayın, İstanbul.

ERSOYLU Hâlil 2000. "Türkçenin Bazı Yabancı Kökenli Kelimelerindeki Damaksı Genizsileşme", **İlmî Araştırmalar,** İlim Yayma Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 97-104.

GABAIN A. Von 1988. **Eski Türkçenin Grameri,** Çev. Mehmet AKALIN, TDK Yay., Ankara.

GEMALMAZ Efrasiyap 1995, **Erzurum İli Ağızları,** TDK Yay., C. 1, Ankara.

GÜLENSOY Tuncer 1987. "Rumeli Ağızlarının Sesbilgisi Üzerine Bir Deneme", **TDAY-B 1984,** TDK Yay., Ankara, s. 87-147.

GÜLENSOY Tuncer 1988. **Kütahya ve Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

GÜLSEREN Cemil 2000. **Malatya İli Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

GÜNAY Turgut 2003. **Rize İli Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

GÜNŞEN Ahmet 2000. **Kırşehir ve Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

KARAAĞAÇ Günay 2010. **Türkçenin Ses Bilgisi,** Kesit Yayınları, İstanbul.

KARAHAN Leyla 1996. **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması,** TDK Yay., Ankara.

KORKMAZ Zeynep 1956. **Güney Batı Anadolu Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

KORKMAZ Zeynep 1971. "Anadolu Ağızlarının Etnik Yapı İle İlişkisi Sorunu", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, Ankara, s. 21-32.

KORKMAZ Zeynep 1994a. **Nevşehir ve Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

KORKMAZ Zeynep 1994b. **Güney-Batı Anadolu Ağızları Ses Bilgisi (Fonetik**), TDK Yay., Ankara.

KORKMAZ Zeynep 1995. "Batı Anadolu Ağızlarında Aslî Ünlü Uzunlukları Hakkında", **Türk Dili Üzerine Araştırmalar,** C II, TDK Yay., Ankara, s. 123-127.

MANSUROĞLU Mecdut 1988. "Türkiye Türkçesinde Ses Uyumu", **TDAY-B 1959,** TDK. Yay., Ankara, s. 81-93.

OLCAY Selahattin 1995. **Erzurum Ağzı,** TDK Yay., Ankara 1995.

ÖZÇELİK Saadettin ve BOZ Erdoğan 2001, **Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

ÖZTÜRK Erol 2009. **Silifke ve Mut'taki Sarıkeçili ve Bahşiş Yörükleri Ağzı**, TDK Yay., Ankara.

SAĞIR Mukim 1995. **Erzincan ve Yöresi Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

SAĞIR Mukim 1997a. "Anadolu Ağızlarında Ünlüler", **TDAY-B 1995,** TDK Yay., Ankara, s. 377-390.

SAĞIR Mukim 1997b. "Anadolu Ağızlarında Ünsüzler", **TDAY-B 1995,** TDK Yay., Ankara, s. 391-409.

SAĞIR Mukim 1999. "Anadolu Ağızlarında Ünlüler Ünsüzler", **3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996,** TDK Yay., Ankara, s. 987-996.

SÇERBAK A.M. 1996. "Tarihî Bakımdan Türkçe Kelimelerin Şekil Yapısı", **TDAY-B 1994,** TDK Yay., Ankara, s. 123-130.

SEVORTYAN Yervant V. 1972. "Türk Dillerinde Kelime Başındaki Ünsüzlerin Düşmesi", **Bilimsel Bildiriler 1972,** TDK Yay., Ankara, s. 543-550.

SÜMER Faruk 1999. **Oğuzlar (Türkmenler),** Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul.

ŞANLI Cevdet 1990. **Kırklareli İli Merkez İlçe Köyleri Ağızları**, Trakya Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne.

ŞANLI Cevdet 1996. "Kırklareli Ağızlarında Ses Olayları", **TDAY-B 1994,** TDK Yay., Ankara, s. 117-122.

TABAKLAR Özcan 1996. "Türkmen Türkçesi'nde Ünlülerin Uzun Okunmasını Gerektiren Durumlar ve Eklerdeki Uzun Ünlüler", **TDAY-B 1994,** TDK Yay., Ankara, s. 145-155.

TEKİN Talat 1975. **Ana Türkçede Aslî Uzun Ünlüler,** Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara.

TİMURTAŞ Faruk K. 1977. **Eski Türkiye Türkçesi,** İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul.

Türkiye İstatistik Kurumu (TUIK) 2011. Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi(ADNKS), 2010 Nüfus Sayımı Sonuçları, www.tuik.gov.tr, ET: 13.04.2011).

YILDIRIM Faruk 2006. **Adana ve Osmaniye İlleri Ağızları,** TDK Yay., Ankara.

YİNANÇ Refet ve ELİBÜYÜK Mesut 1988. **Maraş Tahrir Defteri,** Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Cild I, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1073-1095 , TURKEY

MESLEKLERİ VE İLGİ ALANLARI AÇISINDAN MECÂLİSÜ'N-NEFÂYİS'TEKİ ŞAİRLERİN SOSYAL HAYATTAKİ YERİ

Filiz Meltem ERDEM UÇAR[*]

ÖZET

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanoğlunun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan meslekler, ait olduğu toplumun yaşam biçimini yansıtır. Bu sebeple bir toplumda icra edilen mesleklerin tespiti, o toplumun siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısının belirlenebilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu çalışmada, Ali Şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* adlı eserindeki şairlerin yetenekleri, ilgi alanları ve meşgul oldukları işlerden hareketle XIV.-XVI. yüzyıl Orta Asya Türklerinin sosyal ve kültürel yapısı incelenmiş ve söz konusu şairlerin bu yapı içindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mecâlisü'n-Nefâyis, Ali Şir Nevâyî, Timurlular, meslekler, şairler.

THE POSITION OF THE POETS OF MECÂLISÜ'N-NEFÂYIS IN SOCIAL LIFE IN REFERENCE TO THEIR PROFESSIONS AND INTERESTS

ABSTRACT

Since the earliest days of human history, the professions resulted from the need of mankind, reflect the way of life of the human population, they belong to. For this reason, the ascertainment of the professions that are practised in a human population plays a major role in identification of the political, social, economic and cultural constitution in the society. In this research, the social and cultural structures of Central Asian Turks in the 14th-16th century and the positions of the poets in question within these structures are aimed to be determined considering the capabilities, the interests and the missions of the poets in Ali Şir Nevai's Mecâlisü'n-Nefâyis.

Key Words: Mecâlisü'n-Nefâyis, Ali Şir Nevâyî, Timurids, professions, poets.

0. Giriş

Kültür, bir milletin tarihî süreç içinde ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı her türlü maddi ve manevi özelliklerin bütünüdür. Bir milletin hafızası olarak da nitelendirebileceğimiz kültür, oluşmaya başladığı en eski dönemlerden bu güne "dil" vasıtasıyla taşınır, varlığını yine "dil" sayesinde korur. Bu durumda, tarihin derinliklerinde saklı olan gerçekleri tespit etmek ve böylece

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Ü. Fen-Ed. Fak. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Böl. E-mek: filiz.ucar@nevsehir.edu.tr

geçmiĢile aramızda kurulacak bağı sağlamlaĢtırmak hususunda bize en doğru ipuçlarını gösterecek olan kaynaklar, Türklüğün ortak mirası konumundaki yazılı belgeler olacaktır. Türklerin siyasi ve kültürel tarihini yansıtan, Türk dilinin gramer inceliklerini ortaya koyan bu eserler üzerinde yapılmıĢ ve yapılacak olan çalıĢmalarla, Türk siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatına ayna tutulacak, böylece Türkler hakkında objektif bakıĢ açılarının geliĢmesi sağlanacaktır.

Türklerin tarihine, sosyal ve kültürel hayatına ıĢık tutan önemli eserlerden biri de Ģair tezkireleridir. Ģair tezkireleri, çağının bir edebiyat ve kültür ürünü oldukları kadar içerikleri açısından da o devir üzerine günümüzde yapılan çeĢitli araĢtırma ve incelemeler için yeri doldurulmaz birer belge ve kaynak durumundadır (Kılıç 2005, 9).

ÇalıĢmamıza veri teĢkil eden Ali Ģîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* adlı eseri, Türk diliyle yazılmıĢ ilk Ģairler tezkiresidir. Nevâyî, Türk edebî hayatını tanıtmak, Mollâ Câmî'nin *Bahâristân*'ı ile Devlet Ģâh tezkiresinde yer almayan Türkçe yazan Ģairleri unutulmaktan kurtarmak, Türkçe yazmayı teĢvik etmek ve yeni yetiĢenlere öncülük etmek amacıyla kaleme aldığı ve H 896 (M 1490/1) tarihinde tamamladığı tezkiresinde Hüseyin Baykara'nın doğumundan saltanatının sonuna kadar süren devre içinde Orta Asya ve Ġran'da yetiĢen, Türkçe ve Farsça Ģiirler yazan veya Ģiirle ilgilenen 461 kiĢiye yer vermiĢ, ana hatları ile bunların öz geçmiĢlerini anlatmıĢ, özellikle matlalarından örnekler vermiĢ, Ģairlerin sanat kabiliyetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuĢtur (Eraslan 2001a, XI-XXXVII).

Herat Mektebi ve Herat[1] kültürünün en canlı tanığı konumundaki Tezkire'de bir yandan dönemin Ģair, düĢünür ve devlet adamları anlatılırken bir yandan sosyal olaylara, çağın eğilimlerine, kültür ve sanat hayatına ıĢık tutulmuĢtur. Eserden anlaĢıldığı kadarıyla Herat, birçok âlim, mutasavvıf, Ģair ve sanatçıyı bünyesinde barındıran oldukça canlı ve mamur bir Ģehirdir. Yine Tezkire'de, Herat'a bilim, sanat ve edebiyat alanında öğrenim görmek ya da ders vermek için gelen veya getirtilen birçok isimden söz edilmektedir (Çetindağ 2011, 224).

Toplam sekiz bölümden oluĢan eserin bölümlerinin içerikleri Ģu Ģekildedir: 1. Bölüm, Nevâyî'den önce yaĢayıp Nevâyî doğmadan önce vefat etmiĢ 46 Ģairi içermektedir. 2. Bölüm, Nevâyî'nin çocukluk ve gençlik döneminde hayatta olan ve görüp tanıĢtığı, ancak *Mecâlisü'n-Nefâyis*'in tamamlandığı H 896 (M 1491) tarihinde hayatta olmayan 93 Ģairi anlatmaktadır. 3. Bölüm, Nevâyî'nin zamanında üne kavuĢan ve Nevâyî'nin yakından tanıyıp dostluk kurduğu 173 Ģairi kapsamaktadır. 4. Bölüm, ünlü bilgin kiĢiler oldukları gibi Ģiir söylemekle de ün kazanmıĢ 72 kiĢiyi tanıtır. 5. Bölüm, Horasanlı mîrzâları ve Timurlular ailesine mensup 23 Ģairi kapsamaktadır. 6. Bölüm, Horasan dıĢında yaĢayan Ģair ve bilim adamlarından 31 kiĢiyi içermektedir. 7. Bölüm, sultan ve Ģehzadelerden olup Ģiirden hoĢlanan ve güzel Ģiir okuyan 22 kiĢiden bahsederken 8. Bölüm, tamamen Sultan Hüseyn-i Baykara'ya tahsis edilmiĢtir (Eraslan 2001a, XXXII).

1. Amaç ve Yöntem

Tarih öncesi devirlerden itibaren aletler yapmaya baĢlayan insanlar, daha sonraki zamanlarda bu yeteneklerini geliĢtirerek meslek grupları oluĢturmuĢlardır (Merçil 2000, 1). Nitekim M.Ö. 2 bin yılının ilk çeyreğinde ticaret amacıyla Anadolu'ya gelen Asurlu tüccarlardan kalan çivi yazılı kil tabletlerden anlaĢılmaktadır ki, Anadolu halkları, bundan yaklaĢık 4 bin yıl önce kurdukları Ģehir devletlerinde güçlü bir idari ve mesleki yapılanma oluĢturmuĢlardır (Erol 2007, VI).

GeliĢmiĢliğin göstergesi olarak çoğalan mesleklerin tespiti, dönemin sosyal ve kültürel hayatının belirlenebilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, bu çalıĢma ile Ali Ģîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* adlı eserinde sözü edilen 461 Ģairin ilgi alanları, sanat

[1] Tezkirede Herat için Horasan ifadesi kullanılmaktadır (bk. Eraslan 2001a, 6; 2001b, 317).

kabiliyetleri ve meşgul oldukları işlerden hareketle dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı incelenmeye çalışılmıştır.

Söz konusu eserden tespit edilen meslek isimleri, uğraşılanlarına ve içeriklerine göre bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuş, ayrıca köken ve yapı bakımından da incelenmiştir. Sınıflandırma işleminde ağırlıklı olarak Serkan Şen'in *Orhun, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü* adlı çalışmasında izlediği yol dikkate alınmıştır. Meslek isimlerinin gerek biçim gerek içerik bakımından açıklanmasında daha çok Kemal Eraslan'ın *Alî-Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis II (Çeviri ve Notlar)* adlı eseri dikkate alınmış, ayrıca Burhan Paçacıoğlu'nun *VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı*'ndan, Agah Sırrı Levend'in *Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler IV*'ünden, Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'inden, Arif Etik'in *Farsça-Türkçe Lûgat*'inden, Hasan Bey Hadi'nin *Şeyh Süleyman Efendi, Luğati Ciğatayi- Türki Usmani* adlı eserinden, Clauson'un *Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* adlı sözlüğünden ve Ignaz Kunos'un hazırladığı *Šejx Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch* adlı eserden yararlanılmıştır. İsimlerin sıralanmasında ise alfabetik sıralama yolu tercih edilmiştir.

2. Mecâlisü'n-Nefâyis'teki Meslek İsimleri

2.1. Giyim ve Tekstil ile İlgili Meslek İsimleri

İnsanların hava şartlarına göre korunma ihtiyacından ortaya çıkan giyim ve tekstil ile ilgili mesleklerin geçmişi oldukça eskidir (Merçil 2000, 17). Nitekim Babil ve Geç Asur kaynaklarında "dokumacı" anlamındaki *i/ušparum* sözünün çokça geçtiği bilinmektedir (Erol 2007, 133).

Hayvan yetiştiriciliğinin son derece yaygın olduğu eski Türk toplumlarında da giyim ve tekstil, hayvancılığın yan kolu olarak gelişmiş ve zamanla Türklerin uzmanlık alanlarından biri hâline gelmiştir (Şen 2007, 75). Bu sebeple giyim ve tekstil ile ilgili meslekler, Eski Türklerden beri çeşitlilik göstermektedir[2].

Bozkır Türk giyim eşyasının başlıca malzemesi, koyun, kuzu, sığır, tilki ve az miktarda ayı derisi ile koyun, keçi ve deve yünüdür. Eski Türkler bez dokumuşlar, giyecek için kendir yetiştirmişlerdir. Yün kumaş ve bezden iç çamaşırını giyen Türkler, soğuk ve sıcak havalarda ayrı ayrı giyilen pelerinler kullanmışlar, ayaklarına çizme, başlarına börk giymişlerdir. Bugünkü modern giyinmenin ilk tipi olan ve daha Hunlar döneminde komşularını etkilemeye başlayan bu bozkır tarzı, Köktürk ve Uygur dönemlerinde Çin sarayında da oldukça rağbet görmüş, Türk usulüne göre yapılan askerî ıslahat neticesinde de bütün dünyaya yayılmıştır (Kafesoğlu 2011, 306; Şen 2007, 75-76).

Giyim ve tekstil alanındaki bu gelişmeler, XIV.-XVI. yüzyıllarda Türkistan'da da devam etmiş; özellikle dericilik ve dokumacılık alanında dikkate değer ilerlemeler kaydedilmiştir. Nitekim Abbasiler zamanından itibaren dokumacılık, özellikle de halıcılık ve seccade dokumacılığı ile isim yapan Herat (Çetindağ 2011, 38, 47) derileri ile, Semerkand kırmızı kadifesi ile, Güney İran'daki Yezd şehri de saten ve müskin kumaşları ile meşhur olmuş, Cam şehrinin yünlü dokumaları ve kepenekleri buradan her tarafa gönderilmiştir. Yine kaynaklarda Semerkand'da pek çok dokuma imalathanesinin bulunduğuna işaret edilmiştir (Aka 2002, 530).

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. ŞEN Serkan (2007), **Orhun, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü,** On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Samsun. AYDIN Erhan, "Eski Türklerde Meslek Adları (Eski Türk Yazıtlarına Göre)", **Journal of Turkish Linguistics,** volume 2, nu. 1, March 2008, s. 49-66. MERÇİL Erdoğan, **Türkiye Selçukluları'nda Meslekler,** TTK Yay., Ankara 2000. GÜNER Galip, "Kıpçak Türkçesindeki Meslek Adları Üzerine Şekil ve Yapı Bakımından Bir Sınıflandırma Denemesi", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** volume 5/3, Summer 2010, s. 1416-1448.

İnsanların temel ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan giyim ve tekstil alanındaki gelişmelerle ülke ekonomisi ciddi boyutlarda canlanmış, böylece ilk dönemlerden itibaren bu tür mesleklere gösterilen ilgi artmıştır.

Giyim ve tekstil alanındaki bu durumun yansımalarını incelediğimiz *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te de açıkça görmek mümkündür. Söz konusu eserde adı geçen şairlerden Mevlânâ Kâni'î (MN I, 45) kemer dikiciliği, Mevlânâ Necmî (MN I, 248) kumaş dokumacılığı, Mevlânâ Hâverî (MN I, 116) terzilik, Mevlânâ Tâhirî (MN I, 245) de ayakkabıcılık gibi dönemin oldukça ilgi gören giyim ve tekstil alanındaki meslekleriyle meşgul olmuşlardır. Eserde Farsça isimleriyle geçen bu meslek isimleri şunlardır:

câme-bâflık: < Far. + Far. + T. "kumaş dokuma mesleği, dokumacılık" (Far. *câme* "elbise, çamaşır", Far. *bâf* "dokuyan, dokuyucu", T. *+lık*) (Eraslan 2001b, 583; Develliođlu 1993, 63, 125) (MN I, 248)

derzîlik: < Far. + T. "terzilik mesleği" (Far. *derzi* "dikiş ile yiv yapan, terzi", T. *+lık*) (Eraslan 2001b, 585; Develliođlu 1993, 178) (MN I, 116)

kefş-dûzluk: < Far. + Far. + T. "ayakkabıcılık" (Far. *kefş* "ayakkabı, pabuç", Far. *dûz* "dikici, diken", T. *+luk*) (Eraslan 2001b, 604; Develliođlu 1993, 192, 502) (MN I, 245)

kemer-dûzluk: < Far. +Far. + T. "kemer yapımcılığı" (Far. *kemer* "bele takılan kumaş kayış", Far. *dûz* "dikici, diken"+T. *luk*). (Eraslan 2001b, 604, Develliođlu 1993, 192, 506) (MN I, 45)

2.2. İnşaatçılık ve Mimarlık ile İlgili Meslek İsimleri

Türklerin şehir hayatına geçişleri, Türk tarihinin başlangıcından aşağı yukarı bin sene sonrasına denk gelir. Türkler, siyasi hâkimiyeti ele geçirme ve sürdürmenin sadece göçebe yaşayışla mümkün olabileceğine inanmakla birlikte, hemen her meselede olduğu gibi, şehir kurmak ve şehirlerde oturmak fikri de ilk olarak Türk topluluklarının yüksek idareci zümresinden, özellikle de hanlardan çıkmış ve onlar tarafından uygulamaya konulmuştur. Moğolistan'da yapılan arkeoloji araştırmaları, Hunların bazıları surlarla çevrilmiş birçok yerleşim merkezlerine sahip olduklarını göstermiştir. Köktürklerde şehir kurma fikri daha VI. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış (Sümer 2006, VII); çoğu Moğolistan sınırları içinde olmak üzere, onlara ait birçok anıt, yazıt ve şehir kalıntısı bulunmuştur (Alyılmaz 2004, 182). Uygurlar döneminde de Üçüncü Bilge Kağan, Orhun Irmağı kıyısında Ordu Balık'ı kurmuştur. Yine Batı Köktürk Hanedanının halefleri olan Türgiş kağanlarının VIII. yüzyılda Sûyâb ve Taraz (Talas) şehirlerinde oturdukları bilinmektedir. IX. yüzyılın ortalarında on altı şehre sahip oldukları ifade edilen Türkler arasında X. yüzyıldan itibaren yerleşik hayata geçme ve şehirlerde oturma kayda değer bir gelişme göstermiş; XI. ve XII. yüzyıllarda da bu hareketler daha fazla hız kazanmıştır (Sümer 2006, VIII).

Eski Türklerin kurdukları kasabalarda binalar çoğunlukla çamur-toprak (kerpiç) ile yapılmıştır. Çin kaynaklarında Asya Hunlarının evlerini "dövülmüş toprak"tan yaptıklarına işaret edilmiştir. Öte yandan Eski Türklerin ahşap meskenler yapmayı tercih ettiklerine dair deliller de bulunmaktadır. Nitekim Hazarların evleri hep ahşap olup yalnız hakan sarayı ile Şarkel Kalesi taş ve tuğladan yapılmıştır. Hatta Eski Türklerin, Asya Hunlarından batıda Avarlara kadar uzanan şehir surlarını bile ahşap (kalın ağaç kütüklerinden çit şeklinde) inşa ettikleri bilinmektedir (Kafesoğlu 2011, 308-312).

Mimaride daha Hunlar döneminde başlayan bu gelişme, Timurlular döneminde üst seviyeye ulaşarak değerli eserler ortaya konulmuştur. Hatta bu durum, Avrupa'da "Timurlu Rönesansı" deyiminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Saraylar, camiler, medreseler, kervansaraylar, türbeler, köprüler, hanlar ve hastaneler, bu dönemde yapılan mimari eserlerin başlıcalarıdır. Yine

Timurlular dönemindeki bazı sanatkârlara ait mimari eserler ve onların duvarlarını süsleyen bazı duvar resimleri kaynaklarda zikredilmektedir. Öte yandan Arabşah, Timur döneminin en büyük nakkaşı olarak Bağdatlı Abdülhayy'ı göstermektedir (Aka 2002, 526-527, 530).

Timurlular döneminde vücuda getirilen ve birçoğu günümüze kadar gelen mimari eserlerde daha çok İran yapı geleneğine bağlılık göze çarpmaktadır. Bu yapılarda dikkat çeken diğer bir özellik de Uzak Doğu etkisidir. Şahruh zamanında inşa edilen ve Klasik Herat üslubunun ilk ürünleri olarak nitelendirilen eserlerde binaların dış cephesini kaplayan çinilerin oluşturduğu müthiş bir renk zenginliği görülmektedir (Çetindağ 2011, 48-49).

XIV.-XVI. yüzyıllarda Orta Asya'nın kültürel, sosyal ve edebî hayatına ışık tutan *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te tanıtılan şahsiyetlerden Mevlânâ Dervîş-i Dihekî (MN I, 422), Kazvîn vilayetinden olup kerpiç işçisidir: *Kazvîn vilâyetidindür. Hişt-mâllık sanatığa mensûbdur* (Eraslan 2001a, 183). Horasanlı olan ancak uzun yıllar Hisar'da bulunan Mevlânâ Sâlihî (MN I, 421) de bir dönem inşaatçılık (mimarlık) yapmış, fakat sonraları Hisar'da padişahın kütüphanecisi olmuştur: *Egerçi Horâsânlığdur, ammâ köp yıldur kim Hişâr'dadur. Hemânâ ki evvel **râzelık** san'atığa mensûb irdi… Andaḳ işitilür kim Hişâr'da pâdişâhnıŋ kitâb-dârıdur* (Eraslan 2001a, 183). Eserde şairlerin uğraştığı söz konusu meslek isimleri aşağıda gösterilmektedir:

Ḫişt-mâllık: < Far. + Far. +T. "kerpiç, tuğla yapma sanatı, kerpiççilik" (Far. *ḫişt* "1. kerpiç, 2. tuğla", *-mâl* "süren, sürülen, takılan, sarılan" manalarıyla terkipler yapar.", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 596; Devellioğlu 1993, 364, 577) (MN I, 422)

râzelık: < Far. + T. "inşaatçılık, mimarlık" (Far. *râze*[3] "inşaat ustası", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 619) (MN I, 421):

2.3. Ev Eşyası veya Aletlerinin Yapımı ve Onarımı ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türk toplumunda, özellikle de yerleşik hayatı benimsemiş olanlar arasında, gündelik hayatta kullanılan eşyaların üretimi için birçok zanaat erbabı bulunmuştur (şen 2007, 101). Eşya üretiminde daha çok madenlerden yararlanan (şen 2008, 163) Eski Türklerin gelişmiş ve sanatkârane maden işçilikleri olduğu, Birinci Köktürk Kağanlığı'nı ziyaret eden Bizans elçileri Zemarchos ve Valentinos'un kayıtlarından anlaşılmaktadır (Rasonyı 1971, 102). Altın, gümüş, demir, bakır gibi madenlerden eşya üretimi daha sonraki dönemlerde de gittikçe ilerlemiştir. Nitekim Timurlular döneminde, firuze, elmas, demir, kurşun gibi madenler işletilmiş; Herat halıcılık, ciltçilik, hat sanatı, tezhip, bakır işçiliği, ipek mensucat, seccade dokumacılığı ve minyatür sanatının geliştiği bir yer olarak şöhret bulmuştur. Öyle ki yabancı ülkelere giden elçilerle gönderilen hediyelerin başında firuze taşı gelmektedir. Bu dönemde Türkler maden üretimi ve işletiminin yanında taşçılığında da oldukça ustadır (Aka 2002, 527-530; Çetindağ 2011, 47).

Gerek madenlerden gerekse taş, toprak, bez gibi çeşitli malzemelerden farklı amaçlarla kullanılan ev eşyası ve aletlerinin üretimi, *Mecâlisü'n-Nefâyis*'teki şairler arasında da meslek olarak kabul görmüştür. Diğer nazım şekillerinden ziyade *muamma* söylemeye meyilli olan Mevlânâ Mîr Arğun (MN I, 100) çadırcılık sanatına mensuptur: ***Ḫayme-dûzlık** san'atığa mensûb irdi… Sâyir naẓmlardın mu'ammâ ayturğa köprek mâyil irdi* (Eraslan 2001a, 57).

Üstâd Muhammed-i Evbe'î (MN I, 297), bıçakçılık sanatıyla meşguldür: ***Kârd-gerlik** ṣanatığa mensbdur* (Eraslan 2001a, 127). Dervişmizaçlı Mevlânâ Maşrıkî (MN I, 95), Mevlânâ Sa'îdî (MN I, 99) ve Nevlânâ Hem-demî (MN I, 247) Meşhedli olup kâsecilik sanatına mensupturlar.

3 Far. *Râz* kelimesinin "sır, gizli şey" anlamı yanında "mimar" anlamı da bulunmaktadır. *Râze*, kelimenin Arapçalaşmış şekli olup "inşaat ustası" anlamına gelmektedir (Eraslan 2001b, 619).

Kendi zamanının Çin mizaçlılarından biri olarak gösterilen Mevlânâ Zeyn (MN I, 40) ise kesme dikme işi ile uğraşmaktadır: ***Kîse-dûzluḳ*** *ṣan'atıġa mensûb irdi. Ve öz zamânınıŋ şûḫ ṭab'larıdın bir anı tutarlar irdi* (Eraslan 2001a, 27). Söz konusu meslek isimleri aşağıda belirtilmiştir:

ḫayme-dûzluḳ: < Ar. + Far. +T. "çadırcılık, çadır yapma sanatı" (Ar. *ḫayme* "çadır", Far. *dûz* "dikici, diken"+T. +*luḳ*) (Eraslan 2001b, 595; Devellioğlu 1993, 192, 347) (MN I, 100)

kârd-gerlik: < Far. +Far. + T. "bıçakçılık" (Far. *kârd* "bıçak", Far. –*ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T. +*lik*) (Eraslan 2001b, 602; Etik 1968, 330; Devellioğlu 1993, 285) (MN I, 297)

kâse-gerluḳ: < Far. + Far. + T. "çanakçılık" (Far. *kâse* "çiniden, fağfurdan, billurdan, porselenden, madenden veya topraktan yapılmış çanak", Far. –*ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T. +*luḳ*) (Eraslan 2001b, 603; Devellioğlu 1993, 285, 492) (MN I, 95, 99, 247) ***kâse-ger:*** < Far. "çanakçı" (*kâse-ger*) (Eraslan 2001b, 603) (MN I, 170)

kîse-dûzluḳ < Far. + Far. +T. "kese dikiciliği, kesecilik" (Far. *kîse* "kese, küçük, büyük torba, kap", Far. *dûz* "dikici, diken"+T. +*luḳ*) (Eraslan 2001b, 605; Devellioğlu 1993, 347, 522) (MN I, 40)

2.4. Gıda ve Beslenme ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türklerin esas gıdası et ve süt ürünleridir (Rasonyı 1971, 54). O dönemde en çok at ve koyun eti yenmiştir. Bol miktarda et tüketen Türkler, bunu uzun müddet muhafaza edebilmek için konserve yapmayı öğrenmişlerdir. Konserve et, Çin'e ihraç edilen başlıca ürünler arasındadır. Hunlardan beri en ünlü Türk içeceği, kısrak sütünden yapılan kımızdır. Oğuzlar boza da yapmışlardır. Sütlü darı, peynir, yoğurt bozkır yemeklerindendir. Türk bozkırlarından dünyaya yayılan yoğurdun kiraz veya kaysı ile tatlılaştırılması şeklinde hazırlanan ve Çincede *lo* adı ile geçen bir içki, Hunlar arasında yaygındır. Yağ yemesini Çinliler Türklerden öğrenmişlerdir. Uygurlar, Türkistan'da üzüm yetiştirmişler, pekmez ve şarap üretmişlerdir (Kafesoğlu 2011, 305-306).

İlk dönemlerden başlayarak tarımla uğraştığını bildiğimiz Türk toplumları, her dönemde farklı gıda ve beslenme yöntemleri kullanarak bu alandaki gelişmişliklerini artırmışlardır. Timurlular döneminde de verimli tarım alanları mevcut olup bu alanlarda, tahıl başta olmak üzere pamuk, pirinç, elma, üzüm, erik, kavun, şeker kamışı ve portakal gibi ürünler yetiştirilmiştir (Aka 2002, 528)

Mecâlisü'n-Nefâyis'te ise gıda ve beslenme alanında ustalaşmış şairimiz neredeyse yok gibidir. Eserde sadece helvacılık sanatına mensup olduğu ifade edilen Mevlânâ Âfetî'den (MN I 184) söz edilmektedir: ***Ḫalvâ-gerlikke*** *mensûb ḳılurlar. Faḳîr anı körmey-min, ammâ şi'rin işitip-min* (Eraslan 2001a, 96). Bu meslek ismi aşağıda gösterilmiştir:

ḫalvâ-gerlik: < Far. +Far. + T. "helvacılık" (Far. *ḫalvâ* "helva", –*ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T.+*lik*) (Eraslan 2001b, 593; Etik 1968, 153; Devellioğlu 1993, 285) (MN I, 184)

Ayrıca Mevlânâ Sâhib-i Belhî'nin (MN I, 19) tanıtıldığı bölümde geçen *âş-pez* "aşçı" ve *nân-vâ* "fırıncı" kelimeleri, dönemin gıda ve beslenme alanındaki çalışmalarını göstermesi açısından önemlidir: ***Âş-pez*** *ile* ***nân-vâdın*** *âş ve nân tilep yir idi* (Eraslan 2001a, 18). "**Aşçı** ve **fırıncıdan** yemek ve ekmek dilenerek geçinirdi." (Eraslan 2001b, 330).

2.5. Silah Yapımı ile İlgili Meslek İsimleri

Savaşmanın var olmakla eşdeğer sayıldığı dönemlerde yaşam sürmüş olan Eski Türk topluluklarında silah hayati bir ihtiyaçtır. Savaşların kazanılmasında, askerin elindeki araç gereç son derece önemli rol oynar. Bu durum, Türkler arasında başta değişik türdeki silahlar olmak üzere çeşitli madenî eşyaların üretimine zemin hazırlamıştır (şen 2008, 163). Başlıca meslekleri demircilik ve madencilik olan Bozkır Türk topluluğunda mükemmel kılıç, kalkan, kargı, mızrak, temren imal edilmiştir. Türk kılıçlarının hayvan figürlü kabzaları altın levhalarla kaplanmış ve kıymetli taşlarla süslenmiştir (Kafesoğlu 2011, 307-308).

Silahın hayati bir ihtiyaç olarak görüldüğü Eski Türklerde bu alanla ilgili meslekler daha çok Türklerin temel silahları olan ve maharetle kullandıkları ok ve yay yapımı üzerinedir. *Okçı* "ok imalatçısı" ve *yaçı* "yay ustası" Köktürk, Uygur ve Karahanlı dönemlerinde görülen başlıca meslek türleridir (şen 2007, 121-123).

İncelediğimiz *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te silah yapımcılığını kendine işçi edinmiş şairlerimiz de yok denecek kadar azdır. Sadece ok atıcılığı ve yay yapımcılığı üzerine uzmanlaşmış olan Mevlânâ Bekâyî'den (MN I, 176) bahsedilmektedir: ***Kemân-gerlikke*** *meşhûrdur… Dirler ki tîr-endâzlıḳ fennide ṣâḥib-i vuḳûfdur, biz bilmes-biz* (Eraslan 2001a, 94). şairin uğraştığı bu meslek ismi aşağıdadır:

kemân-gerlik: < Far. +Far. + T. "yay yapımcılığı" (Far. *kemân* "yay", Far. *–ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T. *+lik*) (Eraslan 2001b, 604; Devellioğlu 1993, 285, 505) (MN I, 176)

2.6. Haberleşme ve İletişim ile İlgili Meslek İsimleri

İnsanoğlunun en temel ihtiyaçlarından biri de haberleşme ve iletişimdir. Eski Türk toplumunda gerek kişiler gerekse devletler arasında haberleşmeyi sağlayan görevliler bulunmuştur. Türk devletinin komşu devletlerden isteklerini hükümdar adına dile getiren elçiler, yakınlar arasında mektup, hediye vb. taşıyan postacılar, hükümdarın emirlerini halka duyuran tellallar, farklı dilleri konuşan insanların anlaşmalarını sağlayan tercümanlar, söz getirip götüren sözcüler eski Türk toplumlarında haberleşme ve iletişim alanında faaliyet gösteren çalışanlar olarak karşımıza çıkar (şen 2007, 158).

Mecâlisü'n-Nefâyis'in ikinci bölümünde tanıtılan Seyyid Kâzımî (MN I, 77), diplomatik anlamda iletişim sağlamakla görevli bir şairdir. Dönemin padişahı tarafından Hâce Cihân'a elçi olarak gönderilmiştir: *Pâdişâh ḥażretidin Ḫâce Cihân'ġa* ***risâletḳa*** *barıp andın kilürde 'İraâḳ'da ḳaldı* (Eraslan 2001a, 47).

"Tufeylî" mahlasını kullanan Hüseyn-i „Alî Celâyir (MN I, 385), Alî Celâyir'in oğludur. Dünyaya değer vermeyen, gösterişi, hoşa tabiatlı bu şairin kuşa divanında mühür bastığı ve aynı zamanda *pervânçı* "haberci" olduğu belirtilmiştir: … *ḳuş dîvânıda mühr bastı ve* ***pervânçı*** *boldı* (Eraslan 2001a, 168).

Eserde haberleşme ve iletişimle ilgili olarak herhangi bir meslek ismi tespit edilememiş; sadece habercilik mesleğinin icracısı olan ve "haberci" anlamına gelen *pervânçı* kelimesi görülmüştür:

pervânçı: < Far. + T. "haberci, hükümdarın emirlerini bildiren memur" (Far. *pervâne*[4] "haberci, kılavuz", T. *+çı*) (Eraslan 2001b, 68) (MN I, 385)

Ayrıca Timur Küregen'in tanıtıldığı bölümde geçen ve "haberci" anlamında kullanılan *tavaçı* kelimesi de dönemin haberleşme ve iletişim ile ilgili mesleklerine dikkat çekmesi

[4] şey Süleyman Efendi, sözlüğünde kelimeyi *pervâneçi* şeklinde almış ve "fermân-ber, mâbeyenci, ser-kurenâ, başvekil, sadrazam, kaymakam ve muavini" şeklinde açıklamıştır (Kunos 1902, 161).

bakımından önemlidir: *Ḥükm boldı kim* ***tavaçı*** *mi'âd bile çapıp/barıp üçelesiniŋ başın kitürgey* (Eraslan 2001a, 191). "**Haberci** varıp ikisinin cezasını yerine getirdi." (Eraslan 2001b, 513):

tavaçı: T. + T. "padişah ve kumandanlar tarafından içlerle ilgili verilen hükümleri ulaştıran kişi, haberci" (T. *tava*[5] + T. *çı*) (Eraslan 2001b, 629) (MN I, 439)

2.7. Eğitim, Kültür ve Sanat ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türklerin hayat tarzları, eğitim anlayışlarını da etkilemiş; toplumun töresi, çocukların ve gençlerin eğitilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu devirlerdeki Türklerin eriştikleri uygarlık ve kültür düzeyi, onlarda örgün eğitim kurumlarının bulunduğuna kesin bir delil ise de bu kurumlar hakkında elde net bir bilgi bulunmamaktadır (Akyüz 2008, 5).

Öte yandan çok eski dönemlerden itibaren yazının Türkler arasında yaygınlaştırılmış olması, geniş bir eğitim-öğretim teşkilatının varlığını ortaya koyan sağlam delillerdir. Yalnız o zaman için değil, nesiller boyunca tarihten ibret alınması düşüncesi ile taşlara kazılarak oluşturulan kitabeler, Türk toplumu içerisinde kalabalık bir okuryazar kitlenin varlığına da işaret etmektedir (Kafesoğlu 2011, 325).

Türklerin İslamiyet'i benimsemeleriyle değişen hayat tarzları eğitim sistemlerini de etkilemiş, Türk toplumlarında ilk kez ortaya çıkan medreseler kısa sürede her tarafa yayılmıştır. Farabî, İbnî Sînа, Birûnî gibi eğitim ve bilim tarihinde önemli yer tutan bilim adamları yetişmiştir (Akyüz 2008, 19-21).

İşark-İslam dünyasında, her yeni devletle beraber yeni bilim ve kültür merkezleri kurulmuş; zaman içinde gelişme gösteren ekol ve tarzlar, bu merkezlerin isimleriyle birlikte anılmaya başlamıştır. XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyılın ilk yarısında Orta Asya'da İslam bilim ve düşüncesi son parlak dönemini Türkistan'da yaşamaya başlamış; Türk-İslam dünyasının yeni cazibe merkezi, bilimde Semerkand, sanat ve edebiyatta ise Herat olmuştur (Çetindağ 2011, 33). Fethedilen şehirlerdeki bilim adamları ve sanatkârlar Semerkand'a getirilerek bunların çalışmaları hükümdarlarca desteklenmiştir (Aka 2002, 520).

Mecâlisü'n-Nefâyis de dönemin eğitim ve kültür hayatına ışık tutan bir eser niteliğindedir. Nevâyî, eserinde âlim, mutasavvıf, şair ve sanatkârların yeni uğrak yerinin Horasan ve Semerkand olduğuna, âlim ve sanatkârların hükümdarlar tarafından korunup desteklendiğine sık sık değinmiştir. Mesela eserde Baysungur Mirzâ'nın (MN I, 445) hattat, nakkaş, sâzende ve gûyendeleri koruduğu, hatta bu konuda onun kadar hassas başka bir padişahın bulunmadığı ifade edilmiştir (Eraslan 2001a, 194).

Timur'un torunu, şahruh'un oğlu Uluğ Bey (MN I, 444) de bilim ve sanat adamlarını korumuş; Buhara'da dönemin büyük âlimlerini toplattığı bir medrese inşa ettirmiştir. Medresenin kapısına da ilim tahsis etmenin kadın-erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu ifade eden hadisi yazdırarak bilime verdiği önemi açıkça göstermiştir. Ayrıca astronomi bilimi de en parlak dönemini Uluğ Bey zamanında yaşamıştır. Ana dili olan Türkçeden başka Arapça ve Farsça bilgisi de olan Uluğ Bey, kendisini astronomi ve matematiğe adamıştır (Aka 2002, 520).

İncelediğimiz Tezkire'de Nevâyî, sık sık Uluğ Bey'in himayesinde yetişen âlim ve sanatkârlardan bahsetmiştir. Mesela, Hâce Hurd (MN I, 409), Uluğ Bey Medresesinin müderrisidir.

[5] *Hasan Bey Hadi, Şeyh Süleyman Efendi, Luğati Ciğatayi- Türki Usmani, Tebriz 2005* adlı çalışmada *tava* kelimesi için "**tavaçı > deveçi** (atıcı, çapar kimi bir deyim). Deveni sekirdib, çav, heber çatdıran. Ulakçı." açıklaması yapılmıştır (Hadi 2005, 411). Aynı kelime, Şejx Sulejman Efendi'ş Čagataj-Osmanisches Wörterbuch adlı eserde ise "tellal, muhbir, çarçi" şeklinde açıklanmıştır (Kunos 1902, 184).

Diğer yandan Şahruh'un eşi Gevherşad, Timur'un eşi Saray Mülk ve Tuman Aga, Halil Sultan'ın eşi Şad Mülk, Baykara'nın annesi Firuze Begim ile eşi Hatice Begim de ülkenin kültür hayatına büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Gevherşad zamanında Herat, hem hükümdarlığın hem de edebiyat, minyatür, tezhip, hat ve resim gibi klasik İslam sanatlarının merkezi hâline gelmiştir (Çetindağ 2011, 39).

Meşhur bir hattat olan Baysungur Mirzâ, Herat'taki konağını zamanın akademisi hâline getirmiştir. *Baysungur Akademisi*'nde hattat, ressam, nakkaş, minyatür üstatları gibi birçok sanatkâr, çeşitli çalışmalar yapmıştır. Hat, tezhip, tasvir, ciltçilik gibi kitapla ilgili konularda yapılan çalışmalar, çağın hareketlerine önemli bir hız kazandırmıştır. İçinde Timurlu hükümdarlarının resimleriyle, Mirzâ Baysungur ve İbrahim'in hatlarının bulunduğu 823/1420 tarihli bir albüm, Topkapı Sarayı Hazine Bölümünde hâlen korunmaktadır (Çetindağ 2011, 40).

Nevâyî de *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te Baysunğur Mîrzâ'dan (MN I, 445) başka Seyyid İbrâhîm-i Muşa'şa' (MN I, 93), Hâfız Muhammed Sultân şâh (MN I, 334) gibi hattatlardan; Mevlânâ Yârî (MN I, 432), Mevlânâ Nevâyî (MN I, 96), Mevlânâ Fazlî (MN I, 263), Üstâd Kul Muhammed (MN I, 366), Mevlânâ şerbetî (MN I, 367), Mevlânâ Fiğânî (MN I, 251) gibi nakkaşların varlığından söz etmiştir.

Hüseyin Baykara dönemi (1469-1506) ise edebiyat ve sanatın üst seviyelere ulaştığı bir dönemdir. Baykara da şahruh Mirzâ ve Baysungur Mirzâ'nın yolundan giderek bilim ve sanata çok önem vermiştir. *Şifahiye* adı verilen tıp okulu ve hastane onun zamanında açılmıştır (Çetindağ 2011, 44).

Nevâyî'nin tezkiresinde adı geçen şahsiyetlerin önemli bir kısmının da fizik, kimya, tıp gibi alanlarda çalışmaları bulunmaktadır. Nitekim Mîr İslâm Gazzâlî (MN I, 13), Mevlânâ şâmî (MN I, 148), Mevlânâ Dervîş Alî (MN I, 269), Mevlânâ Muhammed-i Nâyînî (MN I, 349), Mevlânâ Behlûl (MN I, 356), Mevlânâ Ğıyâsu'd-dîn (MN I, 359) tıp ile meşgul olmuşlardır. Mîr İslâm Gazzâlî (MN I, 13), tıbbın yanında fizikte de uzmanlaşmıştır. Mevlânâ Abdu'l-Kahhâr (MN I, 57) kimyagerdir. Mevlânâ Dervîş Alî (MN I, 269) ise ilaç yapımında ustadır.

Diğer yandan Mevlânâ Abdu'r-Rezzâk (MN I, 58), Mevlânâ Mîr-Hând (MN I, 325), onun oğlu Mevlânâ Hând-Mîr (MN I, 326), Hâce Mahmûd (MN I, 362), Mevlânâ şerbetî (MN I, 367) ve Uluğ Bey Medresesinde müderris olan Hâce Hurd'un (MN I, 409) tarih alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır.

Çeşitli meziyetleri olmakla birlikte özellikle tarih alanında meşhur olan Mevlânâ Abdu'r-Rezzâk'ın (MN I, 58) tarih sahasında üç eser yazdığı belirtilmektedir: *... be-taḫṣîṣ târîḫ 'ilmi kim anda muṣannefâtı bar, meşhûrdur. Her kişi bu fende anıŋ maḫâretin biley dise, öz târîḫidin bile alur* (Eraslan 2001a, 38).

Eserde, Mevlânâ Mîr-Hând'in (MN I, 325) Nevâyî'nin ricası üzerine yaradılıştan zamanına kadar geçen dönemi içine alan genel bir tarih yazmakta olduğu, yazılmış tarihler arasında onunkinden daha faydalı bir eser bulunmadığı ifade edilmektedir: *Bu faḳîr iltimâsı bile evvel-i âferînişdin bu küngeçe târîḫ-i câmi'î bitipdür kim nışfığaça bitipdür, inşâ'allâh tüketürige muvaffaḳ bolğay kim tevârîḫ arasıda andın müfîdraḳ târîḫ bolmağusıdur* (Eraslan 2001a, 140).

Ayrıca devletin ya da kişilerin mektuplarını yazan kâtipler; şairler; öğrenciler; medreselerde ders veren hocalar, müderrisler, âlimler; şehzadelerin eğitimlerini üstlenen atabeyler de eserde eğitim ve kültür alanında faaliyet gösteren çalışanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te eğitim ve kültür alanında tespit edilen meslek isimleri aşağıda sıralanmıştır:

feylesûf-veşlıḳ: < Yun. +Far. + T. "feylesofluk, filozofluk" (Yun. *feylesûf* "filozof", *veş* "gibi manasını veren bir benzetme edatı", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 466; Türkçe Sözlük 2005, 694; Devellioğlu 1993, 1149) (MN I, 338)

kâtiplik: < Ar. + T. "kâtiplik" (Ar. *kâtib* "kitâbet eden, yazan, yazıcı, usta yazıcı", T. *+lik*) (MN I, 61)

ḳıṣṣa-ḫᵛânlıḳ: < Far. +Far. + T. "hikâye anlatma" (Far. *ḳıṣṣa* "fıkra, hikâye, rivayet", Far. *-ḫᵛân* "okuyan, okuyucu, çağıran", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 605; Devellioğlu 1993, 517, 323) (MN I, 296)

kîmiyâ-gerlik: < Ar. + Far. + T. "kimya ilmiyle meşgul olma, kimyacılık" (Ar. *kîmiyâ* "kimya", Far. *–ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T. *+lik*) (Eraslan 2001b, 605; Devellioğlu 1993, 521, 285) (MN I, 57)

kitâbet: < Ar. "kâtiplik" (Eraslan 2001b, 431) (MN I, 246)

mücellidlıġ: < Ar. + T. "ciltçilik" (Ar. *mücellid* "kitap ciltleyen, ciltçi", T. *+lıġ*) (Eraslan 2001b, 433; Devellioğlu 1993, 704) (MN I, 251)

naḳḳâşlıḳ: < Ar. + T. "süslemecilik" (Ar. *naḳḳâş* "nakış yapan, süslemeci" T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 616) (MN I, 96, 263, 366, 367, 432)

naḳş-berlıġ: < Ar. + Far. + T. "nakışçılık" (Ar. *naḳş* "süsleme sanatı", Far. *-ber* "alan, getiren, götüren", T. *+lıġ*) (Eraslan 2001b, 433; Devellioğlu 1993, 802, 85) (MN I, 251)

şâ'irlik: < Ar. + T. "şairlik" (Ar. *şâ'ir* "şair, ozan", T. *+lıḳ*) (Devellioğlu 1993, 976) (MN I, 418)

Ayrıca eserde bazı mesleklerin isimleri doğrudan yer almamış, sadece bu meslekleri icra edenlerin isimleri verilmiştir. Söz konusu isimler aşağıda gösterilmiştir:

atabig: < T. + T. "Selçuklular devrinde kullanılmaya başlayan ve "şehzadelerin vârisi, mürebbisi" anlamında kullanılan bir unvan ve aynı zamanda bir rütbedir." (*ata* "ata, baba, cet" + *big* "bey") (Eraslan 2001b, 581); "lala, süt baba, amca" (Levend 1968, 278) (MN I, 390)

bitigçi: < Çin. + T. "yazıcı, kâtip" (Eraslan 2001b, 583); "kâtip, yazıcı, hattat, mirza, nüvîsende, divan, sâhib-i kalem" (*bitig*[6]+T. *çi*) (Kunos 1902, 29) (MN I, 291)

ḫâce: < Far. "hoca, efendi, müderris" (Devellioğlu 1993, 305) (MN I, 4, 48, 70, 76, 79, 81, 198, 290, 291, 318, 362, 368, 373, 374, 375, 377, 378, 380, 381, 382, 409, 411, 426, 427)

ḫattât: < Ar. "hattat, güzel yazı yazan" (Eraslan 2001b, 594) (MN I, 93, 334, 351, 445)

kâtib: < Ar. "yazan, yazıcı, usta yazıcı" (Devellioğlu 1993, 495) (MN I, 75, 172, 354, 419)

kitâb-dâr: < Ar. + Far. "kütüphaneci; saray kütüphanesinin idaresi ile görevli kimse, memur" (Ar. *kitâb* "kitap", Far. *–dâr* "tutan") (Eraslan 2001b, 606; Devellioğlu 1993, 165) (MN I, 421)

müderris: < Ar. "ders veren kimse, medrese muallimi" (Eraslan 2001b, 614) (MN I, 317, 372, 409)

'ulemâ: < Ar. "âlimler" (Eraslan 2001b, 328) (MN I, 16, 50)

2.8. Maliye ile İlgili Meslek İsimleri

[6] Clauson, bu kelimenin Çince "fırça" anlamındaki *pita* kelimesi ile ilişkili olduğunu belirtir (Clauson 1972, 299-300).

Bozkır devletinin maliyesi, mağlup edilen ve bağlı olan devletlerden altın, madenî para veya aynî olarak alınan yıllık vergiler ve hediyelerden başka, halktan tahsil edilen vergilerle destekleniyordu. Asya Hun İmparatorluğunda vergi toplamakla görevli hususi memurlar bulunmaktaydı. Köktürklerde, Hazarlarda, Uygurlarda, Avarlarda ve Volga Bulgarlarında iktisadi ve mali işleri yürüten ve *tudun* olarak adlandırılan görevlilerin olduğu bilinmektedir. Oğuzların maliye ve tahsil memurları *amga* veya *ımga*; devlet hazinesi de *ağılık* olarak adlandırılmaktaydı. Tahsilat genellikle her yerde aynî olarak yapılırdı (Kafesoğlu 2011, 314-315).

Eski Türklerden beri son derece önemli olan devlet maliyesinin idaresi, Timurlular döneminde de önemini korumuştur. Şöyle ki o dönemde merkezde yani Semerkand'da askerî, mali ve idari işlere bakan iki divan bulunmaktaydı. Maliye ile ilgilenen divana *Divan-ı Mal* "Maliye Divanı" adı verilirdi. Bu divanın başında divan beyi bulunurdu. Görevi vergi işlerini yürütmek, tarım üretimini artırıcı tedbirler almak, şehirlerin imarını sağlamak, para bastırmak, gelir gider hesaplarını tutmak ve bu konularla ilgili şikâyetleri çözümlemekti (Aka 2002, 525-526).

Mecâlisü'n-Nefâyis'te maliye işlerinin yürütülmesinde görev almış iki şairimiz bulunmaktadır. Bunlardan Mevlânâ Abdu'l-Vahhâb (MN I, 91), Endhôd'a vergi tahsili için gönderilmiştir: *Andın ma'zûl bolganda Estarâbâd'ka* ***iḫtisâb*** *emrin anga rucû' ḳılıp yiberdiler* (Eraslan 2001a, 54). "O görevden azledilince Endhôd'a ihtisap için (**vergi tahsili için**) gönderdiler." (Eraslan 2001b, 368).

Mevlânâ Şeyhî (MN I, 254) de Tıbs'taki vakıflar idaresini ve şeyhliğini yürütmüştür: *Tıbs'dagı* ***evḳâf ve tevliyyet*** *ve şeyḫlıġın ḳabûl ḳılıp hâlâ ol işke meşġûldur* (Eraslan 2001a, 116).

2.9. Din ile İlgili Meslek İsimleri

Bozkır Türk halkı, dinî bir cemiyetten ziyade siyasi karakterde bir topluluk teşkil etmekteydi. Ancak bu durum, eski Türk toplum hayatında bir inanç sisteminin mevcut olmadığı anlamına gelmez (Kafesoğlu 2011, 285). Aksine dünyanın en eski ve köklü milletlerinden biri olan Türkler, son derece renkli, zengin ve çeşitli bir dinî mirasa sahiptir (Günay ve Güngör 2007, 12). İslamiyet'in kabulüne kadar Türkler arasında Gök Tanrı inancının yanı sıra Taoizm, şamanizm, Maniheizm, Budizm gibi dinler yayılmıştır. Bu çeşitlilik dinle ilgili mesleklerin çeşitliliğini de beraberinde getirmiş; farklı dinlere mensup görevliler inançlarının gereğini yerine getirmişlerdir.

Örneğin Eski Türklerde *nomçı* "vaiz, din bilgini", *şamnanç* "kadın Buda rahibi", *toyın* "Budist rahip", *törüçi* "vaiz" Budizme mensup meslekler olarak tasnif edilirken *kam* "şaman, kam; büyücü, üfürükçü, kâhin, halk hekimi" Gök Tanrı inancı ile ilgili, *mojak* "Maniheist din adamı, baş rahip" Maniheizm ile ilgili meslekler olarak değerlendirilmektedir (şşen 2007, 192-204).

Bu çeşitlilik Kıpçak Türkleri arasında da görülebilmektedir. Güner, çalışmasında Kıpçaklar döneminde görülen dinî meslekleri Müslümanlık, Hristiyanlık ve Gök Tanrı inancıyla ilgili olarak üç başlık altında ele almıştır. *Fakîh* "fıkıh âlimi", *hatîb* "hatip, hutbe okuyan", *imâm* "namazda kendisine uyulan kimse", *mü'ezzin* "müezzin, ezan okuyan", *müftî* "fetva veren, müftü", *vâ'iz* "vaaz veren, vaiz" Müslümanlıkla ilgili meslek grubuna dâhil edilmiş; *bapas/papas/papaz* "Rum din reisi, rahip, papaz", *keşiş* "rahip, papaz", *mollâ* "molla, hoca, papaz" Hristiyanlıkla ilgili, *kam* "şaman" ise Gök Tanrı inanışıyla ilgili meslekler olarak tasnif edilmiştir (Güner 2010, 1441).

Mecâlisü'n-Nefâyis'te tanıtılan şairler arasında da zahirî ve bâtınî bilimleri tamamen öğrenmiş, Kur'ân-ı Kerîm'i okuma ve anlamada uzman, tasavvuf ehli şairlerin sayısı oldukça fazladır. Hâfız Sa'd (MN I, 3), Hâce Ebu'l-Vefâ-yi Hârizmî (MN I, 4), Hâce Fazlu'llâh-i Ebu'l-Leysî (MN I, 50), Hâfız Alî-i Câmî (MN I, 66), Hâfız Yârî (MN I, 82), Mevlânâ Hüseyn-i Vâ'iz (MN I, 323), Mevlânâ Mu'în-i Vâ'iz (MN I, 324) bu şairlerden bazılarıdır. *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te din ile

ilgilenen şairlerin sayısının çok olmasına rağmen bu alanla ilgili olarak sadece *şeyḫlıḳ* "şeyhlik" meslek isminin tespit edilebilmesi ilginçtir:

şeyḫlıḳ: < Ar. + T. "şeyhlik" (Eraslan 2001b, 626) (Ar. *şeyḫ* "yaşlı, ihtiyar, pir, önder, reis; Tasavvuf anlayışında bir tarikatın ulusu, reisi; nefsini fâni kılıp Hak'ta baki olan veli; keşif ve keramet sahibi kimse" T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 626) (MN I, 254)

Sınırlı sayıda tespit edilen dinî meslek isimlerine karşılık bu tür meslekleri icra edenlerin isimlerinin sayısı oldukça fazladır:

ḥâfıẓ*[7]*: < Ar. "Kur'an-ı Kerim'i tamamen, eksiksiz ve kusursuz şekilde ezberleyen kimse" (Eraslan 2001b, 592) (MN I, 3, 281, 320, 334, 344)

ḫaṭîb: < Ar. "güzel ve düzgün konuşan, hutbe okuyan" (Eraslan 2001b, 594) (MN I, 344, 369)

imâm: < Ar. "namazda kendisine uyulan kişi" (Eraslan 2001b, 600) (MN I, 112, 344, 369)

mîr-i ḥac: < Far. + Ar. "hac emiri; padişah tarafından görevlendirilen hacılar kafilesinin reisi" (Eraslan 2001b, 612) (MN I, 426)

mürîd: < Ar. "bir şeyhe bağlanıp iradesini ona bırakan kimse" (Eraslan 2001b, 615) (MN I, 1, 3, 5, 106)

vâ'iẓ: < Ar. "vaaz eden, dinî ve ahlaki nasihatte bulunan" (Eraslan 2001b, 634) (MN I, 324)

2.10. Sağlık ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türkler, tıp konusunda oldukça köklü bilgi ve deneyime sahiptirler. Savaşlarda yaralananları tedavi edecek ehil kimselere duyulan ihtiyaç, Türk tıbbındaki bu gelişmenin temelinde yatan ana etkendir. Ayrıca Türklerin İpek Yolu gibi tıbbi bilgi ve malzemenin akışını sağlayan bir güzergâha hâkim olmaları, onların tıp konusunda hatırı sayılır birikime ulaşmalarını sağlamıştır. Öyle ki Doğu Çin'deki Yang-cu şehrine, Süy (581-618) ve Tang (618-907) sülaleleri döneminde çok sayıda Türk hekimi geldiği tarihî belgelerde görülmüştür. Uygurlardan kalan pek çok tıp metni de Eski Türklerde sağlık bilgisinin gayet ileri seviyede olduğu, son derece gelişmiş tedavi yöntemleri bulunduğu fikrini güçlendirmektedir (Şen 2007, 211).

Türklerin tıp alanındaki bilgileri, İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemlerde de artarak devam etmiştir. Geleneksel ve kümülatif bilgiye dayalı olarak gelişen Türk tıbbı İbn-i Sina ile zirveye ulaşmış ve yüzyıllar boyu dünya tıbbının öncüsü olmuştur (Güner 2010, 1442).

İncelediğimiz *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te de Türk tıbbındaki bu gelişmelerin izlerini görmek mümkündür. Zira söz konusu eserde tıp ile uğraşan şairlerin çokluğu dikkat çekecek sayıdadır. Mîr İslâm-i Gazzâlî (MN I, 13), Mevlânâ Şâmî (MN I, 148), Mevlânâ Dervîş Alî (MN I, 269), Mevlânâ Muhammed-i Nâyînî (MN I, 349), Mevlânâ Behlûl (MN I, 356), Sûfî Pîr-i Sî-sad-sâle (MN I, 357), Mevlânâ Ğıyâsu'd-dîn (MN I, 359) tıp alanında uzmanlaşmış şairlerdendir. Mevlânâ Dervîş Alî, ilaç yapımında da uzman kabul edilmiştir.

Mecâlisü'n-Nefâyis'te sağlık alanı ile ilgili tespit edilen tek meslek ismi *ṭabâbet*tir:

ṭabâbet < Ar. "hekimlik doktorluk" (Eraslan 2001b, 474) (MN I, 357)

Hekimlik mesleğinin icracısı anlamına gelen *ṭabîb* kelimesi de eserde yer almaktadır.

ṭabîb: < Ar. "hekim, doktor" (Devellioğlu 1993, 1011) (MN I, 34, 148)

[7] Kelime manası "hıfz eden, saklayan, koruyan, ezberinde tutan"dır (Eraslan 2001b, 592).

2.11. Yöneticilik ve İdari Hizmetler ile İlgili Meslek İsimleri

Topluluk hâlinde yaşayan kimseleri sevk ve idare etmek özel bir mesleki birikim gerektirir. Bu birikimin oluşmasında tecrübe kadar kişinin kabiliyetlerinin de payı büyüktür. Eski Türklerde yöneticilik mesleği özel veya tüzel kurumlar adına icra edilmiştir. Yönetici olarak nitelendirilen kimseler, bazen kendi işlerinin başında, bazen zengin veya itibarlı bir beyin hizmetinde, bazen bir tapınağı çekip çevirmede, bazen de bizzat devleti temsilen görev yapmışlardır (Şeşen 2007, 276-278).

Timurlular döneminde devlet yönetimine eski Türk anlayışı hâkim olmuş ve ülke hükümdar ailesinin ortak malı sayılmıştır. Timur Cengiz soyundan olmadığı için *emîr* unvanını kullanmış, Cengiz ailesinden birisini çeşitli şekilde de olsa hükümdar yapmıştır. Devletin başında bulunan hükümdardan başka, devlet yönetiminde hanedana bağlı diğer erkek üyeler de görev almış, Mirza denilen bu hanedan üyeleri, eyalet merkezine gönderilmiştir. Timur, devlet yönetiminde hem Türk idari geleneklerini hem de Cengiz Yasası'nı beraberce kullanmıştır. Daha sonraki hükümdarlar zamanında İslamiyet'in kabulüyle birlikte devlet yönetiminde İslami kurallar da etkili olmuştur. Bu dönemde şehir ve bölgelerin idari ve askerî işlerinden *daruga*lar sorumludur (Aka 2002, 524-525). *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te adı geçen şairlerden Muhammed Ca'fer'in babası da *daruga*dır (Eraslan 2001a, 173). Bunun dışında eserde, hem devlet yönetiminde bizzat görev almış hem de saray ve devlet işlerinde çalışmış ve çeşitli hizmetleri yerine getirmiş şairler yer almaktadır. Öyle ki toplam sekiz bölümden oluşan eserin beşinci, yedinci ve sekizinci bölümleri sultan, hakan, emir, bey gibi devletin üst düzey yönetiminde görev almış şairleri kapsamaktadır. Beşinci bölümde Horasanlı mirzalar ve Timurlular ailesine mensup 23 şair anlatılmış; yedinci bölümde sultan ve şehzadeler konu edinilmiş; sekizinci bölüm ise Sultan Hüseyin Baykara'ya tahsis edilmiştir (Eraslan 2001a, XXXII). Söz konusu şairlerin mensup olduğu bu meslek isimleri aşağıda gösterilmiştir:

emâret: < Ar. "emirlik" (Eraslan 2001b, 586) (MN I, 390, 405, 408, 412)

sadâret: < Ar. "vezirlik" (MN I, 314)

vezâret: < Ar. "vezirlik makamı" (Eraslan 2001b, 634) (MN I, 134, 143, 380, 381, 426)

Yöneticilik ve idari hizmetler ile ilgili meslekleri icra edenlerin isimleri ise aşağıda gösterilmiştir:

big: < T. "bey" (Paçacıoğlu 2006, 84) (MN I, 395, 408, 444)

daruğa: < Moğ. "vali, askerî vali, bir bölgenin idare ve inzibatıyla görevli memur, muhafız; idare amiri" (Eraslan 2001b, 584) (MN I, 400)

emîr: < Ar. "bir kavmin reisi, bir hanedana mensup olan" (Eraslan 2001b, 586) (MN I, 384)

emîrü'l-ümerâ: < Ar. "emirler emîri; mülki unvan olarak paşalık" (Eraslan 2001b, 586) (MN I, 385)

ḫâḳân: < T. "hükümdar" (Devellioğlu 1993, 323) (MN I, 439, 461)

ḫân: < Far. "hükümdar, hakan" (Devellioğlu 1993, 323) (MN I, 461)

mîr: < Far. "amir, başkumandan; bey; vali" (Devellioğlu 1993, 651) (MN I, 1, 2, 54, 274, 314, 321, 322, 325, 326, 328, 329, 330, 333, 338, 386, 393, 394, 399, 413)

mu'arrif: < Ar. "emir ve sultan huzurunda herkesi layık olduğu yere oturtan ve tanınmayan kişileri emir ve sultana takdim eden teşrifatçı." (Eraslan 2001b, 613) (MN I, 369)

mühr basḳan: < Far. + T. + T. "eskiden vezirler divanında alınan kararların altına mühür basmakla görevli kimse, mühür-dâr" (Far. *mühr* "mühür, imza", T. *bas* "bas-", T. +*ḳan*) (Eraslan 2001b, 614; Devellioğlu 1993, 715) (MN I, 385, 388, 412)

müşrif: < Ar. "vakıf mallarının bakımı, korunması ve kullanılmasına nezaret eden kimse, bakan, nazır" (Eraslan 2001b, 615) (MN I, 115)

pâdişâh: < Far. "padişah, hükümdar" (Devellioğlu 1993, 852) (MN I, 444, 445)

ṣadr: < Ar. "sadrazam" (Devellioğlu 1993, 908) (MN I, 113)[8]

sultân: < Ar. "sultan, padişah" (Devellioğlu 1993, 963) (MN I, 72, 439, 440, 442, 443, 451, 452, 458, 460, 461)

şâh: < Far. "padişah" (Devellioğlu 1993, 974) (MN I, 72, 147, 424, 439, 440, 461)

vezîr < Ar. "vezâret makamında bulunan kimse" (Eraslan 2001b, 634) (MN I, 39, 133, 134)

2.12. Adalet ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türk devletlerinde kağan, en üst kanun koyucudur. Devleti kurduktan sonraki ilk işlerinden biri "törü"yü yürürlüğe koymaktır (Golden 2006, 173). Aslında bozkırlarda fiilen yaşanan hayatın zamanla hukuki-sosyal değer kazanmış davranışlarını ihtiva eden *törü* "töre", eski Türk sosyal hayatını düzenleyen *mecburi kurallar* (normlar) bütünü idi. Töre hükümleri değişmez kalıplar değildi. Çevre ve imkânlara uygun yaşayabilmenin gerekli kıldığı yeniliklere açıktı. Devletlerin teorilerle değil, sosyal gerçeklere uygun şekilde idare edilebileceğinin bilincine varmış Türk hükümdarları, yerine ve zamanın ihtiyaçlarına göre ve "meclis"lerin onayı alınarak töreye yeni hükümler getirilebiliyordu (Kafesoğlu 2011, 227-238).

Yaptırım gücü oldukça etkili olan töreye dayalı Türk adalet sistemi, özellikle Uygurların Turfan bölgesine yerleşmelerinden sonra daha da gelişmiş ve yazılı bir hukuk terminolojisi oluşmuştur. Böylece pek çok suç kayıt altına alınarak fertlerin hakları garantilenmiştir. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra, adaletin sağlanması hususunda daha da hassas davranmışlardır. Zaman içinde Müslüman Türk devletlerinin adalet teşkilatlanması *örfî* ve şer'i *yargı* olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Şeşen 2007, 240-241).

Timurlular döneminde daha önce de değinildiği gibi şehir ve bölgelerin idari, adli ve askerî işlerinden *daruga*lar sorumludur. Darugaların başlıca görevleri, bulundukları yerlerdeki adli işleri yürütmek, savaşa katılmak, bazen de vergi toplamaktır (Aka 2002, 526). Mecâlisü'n-Nefâyis'teki şairler arasında adaleti sağlamakla görevli olan kadılar, hâkimler bulunmaktadır. Kadı Muhammed el-Ġmâmî (MN I, 15), Horasan'ın şeriat kadısı (kadılar kadısı) makamında bulunuyordu. Mîr Ġhtiyâru'd-dîn (MN I, 329), kadı olan Mevlânâ Nizâmu'd-dîn'in mahkemesinde ve dâru'l-kazâsında siciller, ipotek senetleri ve şer'î kayıtlarla ilgilenirdi. Ahmed Hâcî Big (MN I, 408) ise bir süre Semekand'da hâkimlik yapmıştır. Eserde adaletle ilgili tespit edilen meslek ismi aşağıdadır:

ḳâdi'l-ḳudatlıġ: < Ar. +Ar. + T. "şeriat kadılığı (kadılar kadısı)" (Ar. *ḳâdi* "kadı, şeriat esaslarına göre davalara bakan ve şer'î hüküm veren kimse", Ar. *ḳudat* "kadılar", T. +*lıġ*) (Eraslan 2001b, 602; Devellioğlu 1993, 525) (MN I, 15)

Bu tür meslekleri icra edenlerin isimleri ise şunlardır:

daruġa: < Moğ. "vali, askerî vali, bir bölgenin idare ve inzibatıyla görevli memur, muhafız; idare amiri" (Eraslan 2001b, 584) (MN I, 400)

8Kelimenin manası "göğüs, yürek" demektir. Ayrıca "bir şeyin önü, başı; başkan; itibarlı olma; mevki" manalarına da gelir (Eraslan: 2001b, 621).

ḥâkim: < Ar. "kadı; vali; âmir; emir" (Devellioğlu 1993, 313) (MN I, 408)

ḳâdî: < Ar. "kadı, Şeriat esaslarına göre davalara bakan ve Şer'î hüküm veren kimse" (Eraslan 2001b, 602) (MN I, 49, 91, 230, 273, 410, 423)

2.13. Güvenlik ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türk devletlerinin temelini ordu oluşturmuştur. Bozkırdaki hayat tarzının gereği olarak her Türk savaşa hazır durumdadır; bu sebeple Türk ordusu ücretli değildir, askerliğe özel meslek gözü ile bakılmaz. Türk ordusu temelde süvarilerden kuruludur. Çoğunlukla yardımcı kuvvetler olarak işe gördürülen *yaya*lar ise sayıca azdır (Kafesoğlu 2011, 270-271).

Türklerin askerlikteki mukavimliği, kanaatkârlığı, savaş araçlarını kullanmadaki maharetleri, çok eski çağlardan beri batılı ve doğulu komşuları arasında ün salmıştır. Basralı Câhiz, IX. yüzyıl ortalarında kaleme aldığı *Risale*'sinde övgüyle bahsettiği Türkler hakkında şöyle der: "Eyer üstünde dayanmaya gelince sınır eri, postacı, muhafiz, mutaassıp bir harici (mezhep mensubu) bütün meziyetlerini bir araya getirseler bile alelâde bir Türk ile boy ölçüşemezler." (Rasonyı 1971, 63).

Timurlularda da ordu atlı (süvari) ve yaya birliklerden meydana gelmiştir. Orduda disiplin ve eğitime büyük önem verilmiştir. Sefere çıkmadan önce sefer yapılacak ülkeye casuslar gönderilerek o ülke ile ilgili çeşitli bilgiler elde edilir ve ona göre hazırlıklar yapılırdı (Akar 2002, 525).

Mecâlisü'n-Nefâyis'te Seyyid Alî-i Hâşimî (MN I, 14), Mevlânâ Tarhanî (MN I, 89), Seyyid Hancer (MN I, 307) ve Sâkî (MN I, 407) sipahiliği yaşam biçimi hâline getirmişlerdir. Bunun dışında Seyyid Kâzımî (MN I, 77), Mevlânâ Kavsî (MN I, 190), Mîr Haydar (MN I, 386), Abdu'l-Vahhâb (MN I, 387), Muhammed-i Alî Celâyir (MN I, 396), Ahmed Hâcî Big (MN I, 408) ve Mevlânâ Sadru'd-dîn'in (MN I, 416) doğrudan asker olmasa bile sipahilikte oldukça yetenekli oldukları ifade edilmektedir.

Ayrıca çalışmamızın "Spor ile İlgili Meslek Adları" bölümünde de belirtildiği gibi yay yapımındaki maharet ile tanınan Mevlânâ Bekâyî'nin (MN I, 176) okçulukta da usta olarak kabul edildiği belirtilmiştir. *Mecâlisü'n-Nefâyis*'teki güvenlik ile ilgili meslek isimleri şunlardır:

sipâhîlıḳ < Far. + T. "süvari askerliği" (Far. *sipâhî* "timar sahibi süvari asker", T. + *lıḳ*) (Eraslan 2001b, 624) (MN I, 14, 77, 89, 105, 190, 307, 386, 387, 396, 407, 408, 416)

tîr-endâzlıḳ: < Far. + Far. + T. "ok atıcılık, okçuluk" (Far. *tîr* "ok", Far. *–endâz* "atıcı", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 633; Devellioğlu 1993, 1110, 222) (MN I, 176)

2.14. Ticaret ile İlgili Meslek İsimleri

Eski çağlardan itibaren ticaret, milletlerin siyasi ve iktisadi kalkınmalarının temelini teşkil etmiş, çeşitli alanlarda içte ve dışa yapılan ticari faaliyetler, milletler arasındaki sosyal ve siyasi ilişkileri de geliştirmiş ve yönlendirmiştir. Eski Hun çağından itibaren kaynaklara dayalı olarak takip edilebilen Türk ticaret hayatı, tüm usul, teknik ve araçlarıyla takip edilen Türk devletlerinde geliştirilerek yayıldıkları geniş coğrafya temelinde uygulanmış, dünya ticaretinde önemli, etkin bir yere sahip olmuştur (Özyetgin 2004, 91).

Türk devletleri komşu milletlerle başta at olmak üzere canlı hayvan, konserve et, deri, kösele, kürk, hayvansal gıdalar satmışlar, karşılığında hububat ve giyim eşyası almışlardır. Asya Hunları, Köktürkler, Uygurlar Çin ile; Batı Hunları da Bizans ile ticari anlaşmalar yapmışlardır. Türklere Çin'den pirinç, ipek, ipekli kumaş, hububat; Roma ve Bizans'tan da diğer ihtiyaç maddeleri gelmiş; Türkler de onların eksiklerini tamamlamıştır. Türklerin yayıldığı geniş

coğrafyanın İpek Yolu gibi önemli ticaret yolları üzerinde bulunması da onların ticaretle uğraşmalarında etkili olmuştur (Kafesoğlu 2011, 312). Ticari faaliyetlerdeki bu durum, Türklerin Orta Doğu coğrafyasına gelmeleriyle iyice hız kazanmış ve ticaret, özellikle Kıpçaklar ve Oğuzlar arasında önemli bir geçim kaynağı olmuştur (Güner 2010, 1434).

XIV.-XVI. yüzyıllarda Semerkand ve Herat'ta da ticari faaliyetler oldukça ileri durumdadır. Bunda, söz konusu şehirlerin önemli ve güvenli bir ticaret yolu üzerinde bulunmasının etkisi büyüktür. Kervanlardan alınan vergiler, önemli gelir kaynaklarındandır. Hazar Denizi kıyılarından Tebriz'e getirilen ipekler, Cenevizli ve Venedikli tüccarlar eliyle Suriye, Anadolu ve Karadeniz'e ulaştırılırdı. Hürmüz ve civarındaki adalar ise uluslararası ticaretin merkeziydi. Farklı dinlere mensup tüccarlar buraya gelerek mal alıp satarlardı. Küçük sanayi olarak dericilik, dokumacılık, şeker üretimi ve taşçılığı gelişmişti. Firuze, elmas, demir ve kurşun işletilen madenler arasındaydı (Aka 2002, 527-530).

Ticaretin böylesine geliştiği bir ortamda bu alanı kendisine işgedinen insanların çokluğu oldukça doğal bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Dönemin sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik özelliklerini yansıtan *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te de ticaretle uğraşan şairlerimiz bulunmaktadır. Mevlânâ Kabûlî'nin (MN I, 97) pazarda iplikçi dükkânı vardır. Mevlânâ Zülâlî (MN I, 185) de iplikçilik yapmaktadır. Mîr Hâşimî (MN I, 187), kuyumculuk sanatıyla meşhurdur. Mevlânâ Mîr-i Karşî'nin (MN I, 114) ise pazarda sahaflık dükkânı bulunmaktadır. Ayrıca Mevlânâ Dâ'î (MN I, 193), Mevlânâ Âsımî (MN I, 242), Mevlânâ Fazlu'llâh (MN I, 434) ve Hâce Şemâd (MN I, 436) da ticaretle uğraşan şairlerdendir. Eserde bu alanla ilgili tespit edilen meslek isimleri aşağıda gösterilmiştir:

ġazel-furûşluḳ: < Ar. + Far. + T. "iplikçilik, iplik satma işi" (Ar. *ġazel* "iplik", Far. *furûş* "satma" + *luḳ*) (Eraslan 2001b, 591) (MN I, 97, 185)

kûft-gerlik: < Far. + Far. + T. "kuyumculuk" (Far. *kûft*[9] "incinme, dayak, vuruş, eziyet" (Levend 1968, 298), Far. *–ger* "isimlerin sonuna eklenen ve yapıcılık bildiren bir edat", T. *+lik*) (Eraslan 2001b, 415) (MN I, 187)

ṣaḥḥâflıḳ: < Ar. + T. "kitap alıp satma, kitapçılık" (Ar. *ṣaḥḥâf* "(eski) kitap alıp satan kimse, kitapçı", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 621; Devellioğlu 1993, 911) (MN I, 114)

2.15. Müzik ve Eğlence ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türklerin hayatında müzik ve eğlencenin önemi büyüktü. Çin kaynakları 28 çeşit Hun halk türküsünden bahsetmiştir. Türk müzik aletleri arasında Çinlilerin *Hyu-pu* adını verdikleri kopuzun ayrı bir yeri vardı. Destanlar, kahramanlık menkıbeleri, aşıktürküleri, acı tatlı hatıralar saz şairleri tarafından kopuz çalınarak söylenirdi. Bunun dışında Çin kaynaklarında Asya Hunlarına ait olan ve *k'ung-hou, bi-li, p'i-p'a, ku-sie* şeklinde adlandırılan telli, nefesli ve darbe sazlarından bahsedilmektedir. Yine Köktürk ve Uygur bandolarında askerî mızıka, davul (kövrüg) gibi çalgılar bulunuyordu. Eski Türkler söyledikleri besteye *ır* (veya *yır*), sazlarla çalınan melodiye *küg* diyorlardı. Daha sonraki zamanlarda ordugâhlarda, hakanlar huzurunda bu *küg* ve *ır*lardan her gün 9 tanesinin icrası gerekirdi. Bu, hâkimiyet alametlerindendi (Kafesoğlu 2011, 326-328).

Eski Türkler, eğlenme ihtiyaçlarını gidermek için çeşitli şölen ve festivaller düzenlerlerdi. Bu şölen ve festivallerde insanların hoşvakit geçirmelerini ve eğlenmelerini sağlayan ve bu işi belli bir ücret karşılığı yapan insanlar bulunmaktaydı (Şen 2007, 318).

[9] Bu kelime ile ilgili olarak Etik'in hazırladığı *Farsça-Türkçe Lûgat* adlı çalışmada *kûfte kerden* "altun ile işlemek, kakma yapmak, altunla bezemek" sözüne rastlanmıştır (Etik 1968, 348).

Timurlular, minyatür ve edebiyatta gösterdikleri üstün başarıyı musikide de göstermişlerdi. Bunda Timur'un şiraz, Tebriz gibi İran memleketlerinden getirdiği musiki üstatlarının payı büyüktür. Semerkand'a gelen bu musikişinaslar sayesinde şehirde devamlı çalgılar çalınır, şarkılar söylenir ve toy meclisleri düzenlenirdi (Çetindağ 2011, 51). Zamanlarının büyük bir kısmını seferlerde geçiren hükümdar ve beyler de sık sık sazlı-sözlü eğlenceler düzenlerlerdi. Timur'un seferleri sırasında ele geçirdiği Semerkand'ın musikişinasları o kadar meşhur olmuşlardı ki onların diğer şehirlerin zenginleri tarafından davet edildikleri de olurdu (Aka 2002, 531).

Dönemin musiki ile ilgili bu özelliği *Mecâlisü'n-Nefâyis*'e de yansımıştır. Eserde musiki ile meşgul olan şairlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Hâce Yûsuf-i Burhân (MN I, 92), Mevlânâ Bennâyî (MN I, 144), Mevlânâ Sâlimî (MN I, 162) ve Mevlânâ Şeyhî (MN I, 254) kendi şiirlerini bestelemişlerdir.

Hâce Kemâl-i Ûdî (MN I, 318), Alî Kermâl (MN I, 319), Mîr Habîbu'llâh (MN I, 399) ut çalmada ustadırlar. Udun yanında Mevlânâ Sâlimî (MN I, 162) tanbur, Üstâd Kul Muhammed (MN I, 366) şıçek[10] ve kopuz, Hâce Abdu'llâh-i Sadr (MN I, 381) kanun, Muhammed Alî (MN I, 136) de pek çok sazı ustaca çalmaktadır.

Ayrıca Hâce Ebu'l-Vefâ-yi Hârizmî (MN I, 4), Mevlânâ Sâhib-i Belhî (MN I, 19), Mevlânâ Kadîmî (MN I, 35), Mevlânâ Muhammed-i Câmî (MN I, 41), Üstâd Kul Muhammed (MN I, 366), Hâce Kemâlu'd-dîn Hüseyn (MN I, 380), Hâce Abdu'llâh-i Sadr (MN I, 381) da eserdeki musiki ile meşgul olan diğer şairlerdendir.

Mecâlisü'n-Nefâyis'te müzik ve eğlence ile ilgili olarak bir meslek ismi tespit edilmiştir:

ḳânûnlıḳ: < Ar. + T. "kanun çalıcılığı" (Ar. *ḳânûn* "Farabî tarafından icat edildiği kabul edilen telli bir tür saz", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 511, 602) (MN I, 438)

Ayrıca *'ûdî* "ut çalan" ismi de eğlence hayatı içerisinde görev yapan meslek erbabına dair bir kelimedir:

'ûdî: < Ar. "ut çalan" (Eraslan 2001b, 455) (MN I, 319)

Diğer yandan Baysunğur Mîrzâ'nın (MN I, 445) *hattat*, *nakkaş, sâzende* ve *gûyende*leri koruması da dönemin eğlence anlayışına ve bu alanda icra edilen mesleklerine dikkat çekmesi açısından önemlidir: *Ḫattât ve naḳḳâş ve sâzende ve gûyendedin munça bî-nazîr kişi kim anıŋ terbiyetidin araġa kirdi* (Eraslan 2001a, 194).

2.16. Spor ile İlgili Meslek İsimleri

Spor, tarihin ilk dönemlerinden itibaren zevk için yapıldığı gibi meslek dalı olarak da var olmuştur. Türklerin hayat tarzlarının belirlenmesinde ilgilendikleri spor dallarını tespit etmek son derece faydalıdır (Güner 2010, 1430).

Tabiat ile sürekli mücadele içinde olan Eski Türkler, doğaya, kuvvete tutkun karakteristik özellikleriyle asırlar boyunca pehlivanlığı başta tacı yapmışlardır. Ölen yiğitlerin silahlarıyla gömüldüğü, mezarları çevresinde dokuz gün dokuz gece süren güreşler düzenlendiği rivayet edilmektedir. Yiğitlerin ölüm yıldönümlerinde de yine üç gün üç gecelik güreş müsabakaları düzenlendiği bilinmektedir. Eski Türklerde güreş, binicilik ve okçuluk sporlarıyla birlikte yapılmıştır. Türklerin kendi aralarında savaşmak istemedikleri, aralarında çıkan anlaşmazlıkları, iki pehlivanın kıyasıya güreşinin sonucuna bağladıkları, yenen pehlivanın tarafının galip yenilen

[10] Kemençeye benzer, fakat ondan az büyük gövdeli ve sekiz telli yaylı saz. Orta Asya Türkleri arasında eskiden kullanılan bu sazın sesi pek güzel değildir (Eraslan 2001b, 591).

pehlivanın tarafının da mağlup sayıldığı ifade edilmektedir (http://www.turklerprogrami.com/TurklerV3.exe) (05.01.2012).

Mecâlisü'n-Nefâyis'teki şairler arasında da sporun, özellikle de Türklerin ata sporu olan güreşin önemli bir yeri vardır. Öyle ki "pehlevân" unvanıyla anılan Pehlevân Muhammed-i Küşî-gîr (MN I, 313), Pehlevân Dervîş-i Muhammed (MN I, 363) ve Pehlevân Sultân Alî-i Küşî-gîr (MN I, 404) adlı şairler, bu alanda üstün meziyetlere sahiptirler. Diğer yandan Ferîdûn Hüseyn Mîrzâ (MN I, 456) ve Mevlânâ Bekâyî (MN I, 176) de yay çekmede ve ok atmada uzmandır. Eserde sporla ilgili olarak tespit edilen tek meslek ismi aşağıda gösterilmiştir:

tîr-endâzlık: < Far. + Far. + T. "ok atıcılık, okçuluk" (Far. *tîr* "ok", Far. *–endâz* "atıcı", T. *+lık*) (Eraslan 2001b, 633; Devellioğlu 1993, 1110, 222) (MN I, 176)

Pehlevân kelimesi ise pehlivanlık mesleğinin icracısı anlamına gelmektedir: ***pehlevân:*** < Far. "pehlivan, güreşçi, yiğit" (Devellioğlu 1993, 856) (MN I, 313, 363, 404)

2.17. Hizmet ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türklerde hükümdar otağlarında, saraylarda ya da konaklarda yanlarında çalıştıkları kimselerin belli alanlardaki hizmetlerini görmekle yükümlü çalışanlar mevcuttu. Bu kimselerin sorumluluk ve görevleri önceden belirlenmişolup hizmetlerini bu alanlarda en iyi şekilde sunmaya gayret gösterirlerdi (şen 2007, 294).

Timurlular döneminde de gerek hükümdarların, gerekse mirzaların ve büyük beylerin hizmetlerini gören görevliler bulunuyordu. Bunlar, sarayda veya askerî hizmetlerde bulunup devlet içerisinde yüksek mevkilere gelebiliyorlardı. Sarayda mutfağa ve yemeklere nezaret eden, yemeklere zararlı maddeler konulup konulmadığını denetleyen *bukavul,* aşçı olarak çalışan *bavurçi,* hükümdar elini yıkarken ibrik tutan *aftabeci,* hükümdar bağlantıdan ayrılınca çadırını kuran *ferraşlar,* teşrifat işlerini gören *şigavul, hâcib* ve *eşikağası* ile hükümdarın çetirini taşıyan *şökürcü,* atlar ve ahırlardan sorumlu olan *ahtacı,* eğerler, gem ve yem torbaları ile hayvanlara dair malzemeye bakan *rikabdâr,* hâkimiyet alametlerinden olan nevbetin çalınması ve bunun için kullanılan aletlerin bulunduğu Tablhane ve Nekkarehane'ye bakan *nekkareci* ile av hayvanlarının yetiştirildiği kuşhaneye bakan *kuşhane emiri* veya *kuş begi*nin var olduğu bilinmektedir (Aka 2002, 526).

Mecâlisü'n-Nefâyis'teki şairler arasında da hükümdarın, mirzaların ve beylerin belirli alanlardaki hizmetlerini gören *mülazim*lerin sayısı oldukça fazladır. Diğer yandan Mevlânâ Müşrifî'nin (MN I, 177) *kûş-ḫâne müşrifi* "vakıf malı muhafızı" olduğu bu sebeple de *Müşrifî* mahlasını kullandığı ifade edilmiştir. Mevlânâ Kadîmî (MN I, 35) ise *naḳḳareçilıḳ* "dümbelekçilik" ile meşhurdur. Eserde bu alanla ilgili tespit edilen meslek ismi aşağıdadır:

naḳḳareçilıḳ: < Ar. + T. + T. "dümbelekçilik" (Ar. *naḳḳare* "dümbelek", T. *+çi*, T. *+lık*) (Eraslan 2001b, 616; Devellioğlu 1993, 802) (MN I, 35)

Aşağıdaki isimler ise hizmet ile ilgili mesleklerin icracıları olarak tespit edilmiştir:

kûş-ḫâne müşrifi: < Ar. + Far. + Ar. "vakıf malı muhafızı, av hayvanlarının yetiştirildiği yerle ilgilenen kişi" (Eraslan 2001b, 412) (MN I, 177)

muṣâḥib: < Ar. "büyük bir zatın yanında bulunarak onu sözüyle, sohbetiyle eğlendiren kimse" (Eraslan 2001b, 614) (MN I, 158)

mülâzim: < Ar. "birine bağlanıp hizmetinde olan, yüce bir kişinin terbiyesi altında bulunup ona hizmet eden kimse" (Eraslan 2001b, 614) (MN I, 38, 141, 158, 163, 226, 306, 311, 371, 416)

mütevellî: < Ar. "bir türbenin hizmetine bakan kimse" (Eraslan 2001b, 615) (MN I, 314)

naḳîb: < Ar. "tekke Şeyhinin yardımcısı" (Eraslan 2001b, 616) (MN I, 316, 338)

2.18. Avcılık ile İlgili Meslek İsimleri

Göçebe yaşam tarzını benimseyen Eski Türklerde okçuluk ve avcılık, hayati bir önem taşımaktaydı. Türkler, bulundukları yer ve yaşadıkları doğal koşulların zorluğuna alışmak ve çocukları da ona göre yetiştirmek gerektiğinden kız ve erkek çocuklarını ok atma, avlanma ve ata binme eğitimine tabi tutarlardı. Çocuklar çobanlık yaparken küçük yay ve oklarla kuş, sıçan avlamasını öğrenirler, yaşları ilerledikçe yay ve okları da ona göre geliştirirlerdi. Daha ağır savaş araçlarını kullanma yeteneğine eriştikleri ve savaşa katılıp kendilerini gösterdikleri zaman da toplumda yerlerini almış olurlardı. Türkler Müslüman olduktan sonra, sahip oldukları kültürde bazı değişiklikler yapmakla birlikte, temel örf ve âdetlerini terk etmemişlerdir. Avcılık da Türkler arasında geleneksel bir faaliyet olarak devam etmiş, hatta Selçuklu Devleti'ne ilk şeklini kazandıran Tuğrul Bey tarafından Avcılık Teşkilatı resmî bir kurum hâline getirilmiştir (Güven ve Hergüner 1995, 33).

Mecâlisü'n-Nefâyis'te ġâh Ġarîb Mîrzâ'nın (MN I, 455) avcılıkla ilgilendiği belirtilmektedir: ***Av*** *ve ḳuş ḫâtırıġa merġûb ve ḳırâ'at ve uḳuş küŋlige maḥbûb* (Eraslan 2001a, 199). Mevlânâ Bekâyî (MN I, 176), okçulukta usta olarak kabul edilmiştir.

Çalışmamızın "Spor ile ilgili Meslek İsimleri" ve "Güvenlik ile İlgili Meslek İsimleri" bölümlerinde de ele alınan *tîr-endâzlıḳ* "ok atıcılık, okçuluk" mesleği bu bölümde avcılıkla ilgili meslek ismi olarak gösterilmiştir. Bu durum, Türklerin sosyal yaşamında okçuluk mesleğinin yerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Eserde avcılık ile ilgili tespit edilen tek meslek ismi *tîr-endâzlıḳ*'tır:

tîr-endâzlıḳ: < Far. + Far. + T. "ok atıcılık, okçuluk" (Far. *tîr* "ok", Far. *–endâz* "atıcı", T. *+lıḳ*) (Eraslan 2001b, 633; Devellioğlu 1993, 1110, 222) (MN I, 176)

2.19. Hayvan Yetiştiriciliği ile İlgili Meslek İsimleri

En eski zamanlardan beri tarım ve hayvancılık ile meşgul olan Türklerde ekonominin temelini, Bozkır coğrafyasının iklim şartları gereği, çobanlık ve hayvan besleyiciliği teşkil etmiştir. Yetiştirilen hayvanlar arasında ilk sırada, Türk sosyal ve kültürel hayatında önemi büyük olan at, daha sonra koyun yer almaktadır (Kafesoğlu 2011, 304-305). Ünlü Sinolog Eberhard'ın bu konudaki tespitleri şöyledir: "Onları ilk tanıdığımız en eski zamanlarda bile bilhassa at yetiştirirler ve insanlarla hayvanların kışlık yiyimlerini temin için ziraatla meşgul olurlardı. Göçebe kavimlerin yalnız hayvan besledikleri gibi fikirlerden ayrılmamız lazımdır. Hemen bütün göçebeler kışlık yiyeceklerini temin maksadı ile ziraat ile de meşgul olmak zorundadırlar ve bunu yapmayan kavimler istisna teşkil ederler." (Eberhard 1943, 22).

Mecâlisü'n-Nefâyis'te tarım ve hayvancılıkla uğraşan herhangi bir şaire rastlanmamıştır. Sadece Hâce Kutbu'd-dîn Ahmed'in (MN I, 378), kuş yetiştirip bunları uçurduğu ifade edilmiştir: *Çün Ḫˇâce Aḥmed Câmî* ***ḳuş asrap salur****, alar dağı taḳlîd ḳılıp durlar* (Eraslan 2001a, 163).

2.20. Büyü, Fal ve Kehanet ile İlgili Meslek İsimleri

Eski Türkler, tabiatta dağ, tepe, kaya, vadi, ırmak, deniz, mağara, ağaç, orman gibi doğa unsurlarının bünyesinde barınan birtakım gizli güçlerin varlığına inanırlardı. Bunlar aynı zamanda birer ruh idiler. Ayrıca Güneş, Ay, yıldız, yıldırım, gök gürültüsü, şimşek gibi ruh-tanrılar tasavvur edilmişti. Ruhlar, iyilik seven ve fenalık getiren ruhlar olmak üzere iki gruba ayrılıyordu (Kafesoğlu 2011, 290).

Aslında ruhlara inanma tarihteki tüm uluslar için geçerlidir. Maddenin sırrını çözmede bilimin yetersiz kaldığı çağlarda, insanlığın dünyayı kavrayabilmek için madde ötesi güçlere

müracaat etmesi, bu eğilimin temelinde yatan başlıca sebep olmalıdır (şen 2007, 220). Bu durum da ister istemez doğaüstü güçlerle iletişim kurmayı bir meslek biçimi olarak ortaya çıkarmıştır.

Mecâlisü'n-Nefâyis'te adı geçen şairler arasında da mistik iletişim biçimi ile ilgilenen kişiler bulunmaktadır. Örneğin Mevlânâ Kevkebî'nin (MN I, 283) müneccim olduğu ifade edilmektedir. Sultân Mahmûd (MN I 292), *nücûm* "yıldızlar" ilmini sonuç çıkaracak kadar iyi bilmektedir. Hâce Evhad-i Müstevfî (MN I, 48) de *felekiyyat* "gök bilimi, astronomi" alanında ün kazanmıştır. Ayrıca Mevlânâ Kâsım (MN I, 403), *nücûm* "yıldızlar" hakkında verdiği isabetli hükümlerle tanınan Mevlânâ Abdu'r-Rahîm-i Müneccim'in torunudur. şairin kendisinin de nücum ilmini iyi bildiği belirtilmiştir. Hâce Alâu'd-dîn (MN I 427) de Bibiçe-i Müneccime'nin küçük kardeşidir.

Diğer yandan eserde, Dervişşuhûdî'nin (MN I, 413) keşf ve keramet sahibi olduğu, öyle ki bir kimsenin sakalındaki kıl sayısını bile hatasız bir şekilde tahmin ettiği dile getirilmiştir: *Ança keşf ü kerâmet ḫâṣıl ḳılıpdur kim eger birevniñ saḳalın tutup aytsa kim yigirmi ikki miñ tört yüz siksen biş tügdür, ser-i mûyî taḫallüf ḳılmas* (Eraslan 2001b, 180). Eserde bu alanla ilgili olarak herhangi bir meslek ismi tespit edilememiş sadece bu tür bir mesleği icra eden isim görülmüştür:

müneccim: < Ar. "yıldızları inceleyip onların hâl ve hareketlerinden mana ve hüküm çıkaran; yıldız ilmiyle uğraşan, astrolog" (Eraslan 2001b, 615) (MN I, 283, 403).

2.21. Dilencilik ile İlgili Meslek İsimleri

Tarih boyunca başkalarının yardımıyla geçinen ve bu durumu kendisine meslek edinmiş insanlar bulunmuştur. Bu tür insanlar, eski dönemlerden itibaren sosyal dayanışmanın son derece yüksek olduğu Türkler arasında da varlığını sürdürmüştür.

Gök Tanrı inancı, Budizm ve Maniheizm, din adamlarına halktan sadaka toplamayı ve bu sadakayla geçinmeyi salık vermiştir. Bu sebeple bu dinlere mensup olan eski Türk topluluklarında din adamlarının sadaka toplaması son derece yaygındır (şen 2007, 205).

Daha sonraki dönemlerde de Türkler arasında başkalarının yardımıyla geçinen ve bunu bir yaşam biçimi hâline getiren insanları görmek mümkündür. *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te şair Mîr Serbürehne'nin (MN I, 314) hiç ihtiyacı olmadığı hâlde gençliğinde zaman zaman *küngür* "dilenciler" zümresine katıldığı ifade edilmiştir: *Yigitlikde 'âḳıl-, **Küngür**'e müte'allıḳ bolup 'âfiyet tarîḳın terk ḳılp...* (Eraslan 2001a, 133).

küngür / 'âḳıl-i küngür: < Far. "ellerine koyun boynuzundan yapılmış bir boru alarak kapı kapı dolaşarak çalan bir dilenci taifesi" (Eraslan 2001b, 579) (MN I, 314)

Ayrıca Mevlânâ Sâhib-i Belhî'nin (MN I, 19) de şiirde ve musikide oldukça yetenekli bir şair olmasına rağmen aşçı ve fırıncıdan yemek ve ekmek dilenerek geçindiği dile getirilmiştir: *Âşpez ile nân-vâdın âş ve nân tilep yir idi* (Eraslan 2001a, 18).

3. Sonuç

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanoğlunun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan meslekler, ait olduğu toplumun siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısının belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Yazıldığı döneme ışık tutan şair tezkireleri de bir toplumun sosyal ve kültürel yapısının tespitinde önemli birer belge ve kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda Ali şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* adlı tezkirsindeki şairlerin yetenekleri, ilgi alanları ve meslekleri, XIV.-XVI. yüzyıllarda Türkistan'da yaşayan Türklerin sosyal ve kültürel yapısını ve söz konusu şairlerin bu yapı içindeki yerlerini belirlemesi açısından dikkate değerdir.

461 Şairin tanıtıldığı *Mecâlisü'n-Nefâyis*'te toplam 273 Şairin Şairlik dışındaki ilgi alanları, yetenekleri ve meşgul oldukları işlerle ilgili bilgi verilmişolup bunlar içerisinde 34 meslek ismi ve 45 meslek erbabı ismi tespit edilmiştir.

Eserde tespit edilen meslek isimlerden 4'ü giyim ve tekstil, 2'si inşaatçılık ve mimarlık, 4'ü ev eşyası veya aletlerinin yapımı ve onarımı, 1'i gıda ve beslenme, 1'i silah yapımı, 9'u eğitim, kültür ve sanat, 1'i müzik ve eğlence, 1'i din, 3'ü yöneticilik ve idari hizmetler, 1'i sağlık, 2'si güvenlik, 1'i adalet, 3'ü ticaret, 1'i hizmet, 1'i avcılık ve 1'i spor ile ilgilidir. Bunlardan *tîr-endâzlık* "ok atıcılık, okçuluk" mesleği güvenlik, spor ve avcılık ile ilgili meslekler olarak üç ayrı başlık başlığı altında incelenmiştir. Bu da okçuluğun siyasi ve sosyal hayattaki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Söz konusu meslek isimleri kökenleri bakımından incelendiğinde ise bu isimlerin 12'sinin Farsça + Farsça + Türkçe (ek), 3'ünün Farsça + Türkçe (ek), 5'inin Arapça, 6'sının Arapça + Türkçe (ek), 1'inin Arapça + Arapça + Türkçe (ek), 2'sinin Arapça + Türkçe (ek) + Türkçe (ek), 4'ünün Arapça + Farsça + Türkçe (ek) ve 1'inin Yunanca + Farsça + Türkçe (ek) yapısında olduğu görülmüştür. Bu durum, Arapça ve Farsçanın XIV.-XVI. yüzyıl Orta Asya Türklerinin sosyal ve kültürel hayatı üzerindeki etkisini açıkça göstermesi bakımından önemlidir. Ancak köken ayırt etmeksizin Türkçe eklerle (*+lıḳ, +lik, +luḳ, +lığ*) türetilmiş22 meslek ismi dikkate alındığında ise bu dönemde Türkçenin kurallarına riayet edildiği de gözden kaçmamaktadır.

Mecâlisü'n-Nefâyis'te tanıtılan Şairlerin yaptıkları işlere bakıldığında söz konusu Şairlerin sosyal hayattan kopuk olmadıkları, toplumun her kesimi ile iç içe yaşadıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu iç içe yaşayışın şiirlerine de bire bir yansımıştır. Yine bu meslekler, XIV.-XVI. yüzyıllarda Orta Asya Türkleri arasında son derece hareketli bir sosyal hayatın bulunduğunu göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

Kısaltmalar:

Ar.: Arapça

bk.: bakınız

C: Cilt

Çin.: Çince

Far.: Farsça

H: Hicri

M: Miladi

MN I: ERASLAN Kemal, **Alî Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis I (Giriş ve Metin)**, TDK Yay., Ankara 2001a.

Moğ.: Moğolca

M.Ö.: Milattan Önce

M.S.: Milattan Sonra

Nu.: Numara

S: Sayı

s.: Sayfa

T.: Türkçe

TDK: Türk Dil Kurumu

TTK: Türk Tarih Kurumu

vb.: ve benzeri

Yay.: Yayınları

Yun.: Yunanca

KAYNAKÇA

AKA Gümail, "Timurlular", **Türkler,** C: 8, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 517-533.

AKYÜZ Yahya, **Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2008,** Pagem Yay., Ankara 2008.

ALYILMAZ Cengiz, "Çpek Yolu ve Orhun Yazıtları", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,** S: 24, 2004, s. 181-189.

AYDIN Erhan, "Eski Türklerde Meslek Adları (Eski Türk Yazıtlarına Göre)", **Journal of Turkish Linguistics,** volume 2, nu. 1, March 2008, s. 49-66.

CLAUSON Sir Gerard, **Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish,** Oxford 1972.

ÇETİNDAĞ Yusuf, **Ali Şir Nevaî,** Kaynak Yay., İstanbul 2011.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Aydın Kitabevi Yay., Ankara 1993.

EBERHARD W., "Eski Çin Kültürü ve Türkler", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, S: 4 1943, s. 19-29.

ERASLAN Kemal, **Alî Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis I (Giriş ve Metin)**, TDK Yay., Ankara 2001a.

ERASLAN Kemal, **Alî Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis II (Çeviri ve Notlar)**, TDK Yay., Ankara 2001b.

EROL Hakan (2007), **Eski Asurca Metinlerde Meslek Adları ve Unvanlarla Geçen Şahıs İsimleri,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ETİK Arif, **Farsça-Türkçe Lûgat,** Salâh Bilgi Kitabevi Yay., İstanbul 1968.

GOLDEN B. Peter, **Türk Halkları Tarihine Giriş,** Karam Yay., Çorum 2006.

GÜNER Galip, "Kıpçak Türkçesindeki Meslek Adları Üzerine İçerik ve Yapı Bakımından Bir Sınıflandırma Denemesi", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** volume 5/3, Summer 2010, s. 1416-1448.

GÜNAY Ünver, GÜNGÖR Harun, **Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi,** Rağbet Yay., İstanbul 2007.

GÜVEN Özbay, HERGÜNER Gülten, "Türk Kültüründe Avcılığın Temel Dayanakları", **Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** S: 5, 1995, s. 32-49.

HADİ Hasan Bey, **Şeyh Süleyman Efendi, Luğati Ciğatayi-Türki Usmani,** Tebriz 2005.

KAFESOĞLU İbrahim, **Türk Millî Kültürü**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011.

KILIÇ Filiz, **Şefkat Tezkire-i Şuara,** Bizim Büro, Ankara 2005.

KUNOS Ignaz, **Šejx Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch,** Budapest 1902.

LEVEND, Agâh Sırrı, **Ali Şir Nevaî, Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler IV**, TDK Yay., Ankara 1968.

MERÇİL Erdoğan, **Türkiye Selçuklularında Meslekler,** TTK Yay., Ankara 2000.

ÖZYETGİN A. Melek, "Eski Türklerde Ödeme Araçları", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,** C: 1, S: 1, Kasım 2004, s. 90-105.

PAÇACIOĞLU, Burhan, **VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı**, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2006.

RASONYI Laszlo, **Tarihte Türklük,** TKAE Yay., Ankara 1971.

SÜMER Faruk, **Eski Türklerde Şehircilik,** TTK Yay., Ankara 2006.

şEN Serkan (2oo7), **Orhun, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü,** On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Samsun.

şEN Serkan, "Eski Türklerde Maden Çeşitliğine Bir Bakış", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,** C: 5, S: 3, Eylül 2008, s. 162-172.

(http://www.turklerprogrami.com/TurklerV3.exe) (05.01.2012).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1095-1106 , TURKEY

YAPISÖKÜCÜLÜK VE NECİP FAZIL'IN "BEKLENEN" ŞİİRİNE BİR UYGULAMA DENEMESİ

Osman EROĞLU[*]

ÖZET

Yapısalcılığın sonu/ karşıtı/ parçalayıcısı olarak algılanan yapısökücülük, okur merkezli bir yorumlanışın sahasıdır. Yapısalcılara ve yapısökücülere göre metin her şeyden yücedir, en soyludur. Onun dışındakiler 'öteki' kavramıyla ifade edilmektedir. Yapısökme kuramında okura düşen, metnin merkezine ya da iç realitesine olduğu kadar; onun dışında kalan, söylenmese de çağrışımlarla kavranabilinen, asıl yönlendirici olan bilinmeyenleri de anlamaya çalışmaktır.

Bu çalışmada, Necip Fazıl'ın Beklenen adlı şiirinde susarak konuştukları, bireysel okuma denemesiyle anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Derrida, Necip Fazıl, Beklenen, yapısökücülük, göstergesiz anlam.

DEKONSTRUKSIYON AND ITS APPLICATION FOR A TRIAL TO THE NECİP FAZIL'S POEM OF BEKLENEN

ABSTRACT

Dekonstrüksiyon which he end/ anti/ disintegrator of structuralism, a literacy-based course interpretion. According to the structuralists and dekonstrüvists, the text is exalted above all. So it is the most sacreb object. Its other than the 'alternate' concept is expressed. At this theory to reader's task, as well as the center of text or the inner reality, its outside, even if unspoken connotations that it can understand, which is the main router to try to understand the mysteries.

In this study, at the Necip Fazıl's poem of *Beklenen*, her talked about his silence, with individual effort to read, will try to explain in meaning.

Keywords: Derrida, Necip Fazıl, *Beklenen*, dekonstrüksiyon, no indicators of meaning.

[*] Gaziantep Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. Yeni Türk Ed. ABD Yüksek Lisans Öğrencisi. El-mek: o.eroglu@windowslive.com

GİRİŞ

1. Yapısökücülük/ Yapıçözümlemecilik ve Jacques Derrida

Modern felsefe, söylemek istediğini de istemediğini metin aracılığıyla dile getirmektedir. Bunu yaparken de bilineni yorumlamakta ve var olan adlandırmalara uyarak tasnif etmektedir. Yapısökücülük/ yapıçözümlemecilik de buradan bağla(makta) ve tüm bu sistemleri yık(maktadır). Kaosu ve saptanmış düşünceleri aşarak görünmeyeni dahi açıklamak iste(mektedir).[1] Çünkü metnin temeli görünenler kadar görünmeyenlerde de yatmaktadır.

Okurken bir başka kimsenin (yazarın) düşündükleri, zihin süreci takip edilir; göstermek istedikleri kadarıyla yetinilir. Ancak söylenmeyenlerin de değeri için düşünmeye başlayınca okuma alanının genişlediği ve hatta bu kurama göre sınırsızlaştığı görülür. Bu sınırsızlık okuyucu tarafından gerçekleştirilir ve bundan dolayı da yapıçözümlemecilik, okurun pasiflikten aktifliğe geçişidir.

Yapısalcılara göre nasıl dilbilimde somut ve bireysel olan *söz*'ün arkasında onu belirleyen soyut ve toplumsal bir yapı varsa, edebiyatta da *söz*'e tekabül eden somut ve bireysel, tek tek yapıtların arkasında bir sistem vardır. Saussere dili incelemek için ne tarihe ne de dış gerçekliğe bakılmasını savunmuştu; çünkü sistem ancak eş-zamanlı bir yaklaşımla bulunabilirdi ve gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntı da keyfî ya da saymacaydı. Başka bir deyişle sistem, gerçeklikten bağımsız, kendi başına işleyen bir bütündür. Todorov, Barthes, Greimas gibi yapısalcılar da edebiyata böyle eş-zamanlı olarak yaklaşırlar; ne yazarla ne de metindışı gerçek dünya ile edebiyat yapıtı arasında bir bağ kurmak gereğini görmezler.

Yapısalcılık bu haliyle kalmamış, özellikle Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault ve Roland Barthes gibi düşünürlerin etkisiyle değişikliğe uğramıştır. Bu düşünürler bir bakıma yapısalcılığı sürdürmüşlerdir; ama bunu yaparken yapısalcılığı mantıksal sonuçlarına doğru yürütmüşler ve post-structuralism (yapısalcılık-ötesi) diye anılan bir düşünce tarzını oluşturmuşlardır.[2] Özellikle Derrida'nın görüşleri, yapısökme/ yapıbozma/ yapıçözümleme olarak adlandırılan yeni bir eleştiri sistemini temellendirmiştir.

Jacques Derrida, Batı'nın akılcı düşünce sisteminin karşısında yapıçözümcü mantığıyla durmuştur. O, özellikle Batı felsefesinin merkezindeki "akıl" varsayımını hedef almıştır. Ona göre, bu kavrama „mevcudiyet metafiziği" egemendi. Bu yaklaşım, aklı biçimlendiren, dürüst olmayan bir kesinlik anlayışıdır. Sözün ete kemiğe bürünmesini garanti eden bir sözmerkezciliktir.[3] Ancak bu düşünce görünmeyenler, ete kemiğe bürünmeyenler, söylenmek istense de sözcükleştirilmemiş olanların varlığına ihanet olur.

Derrida'nın kaynak analizlerini sözün arkasında yatan, kapalı, fraktalize edilmiş, kaşifini bekleyen bir gizem çeşitlerinde anlamları deşifre etmek oluşturur. Derrida, yazılarında; sürekli olarak kaynaklara geri gitmeye, bazı merkezler bulmaya, referans noktaları saptamaya, bir yazarın eğilimlerini doğrulamaya ya da bir metnin anlamının özünü ve/ya esas anlamını bulup çıkarmaya çalışan bir düşünce sistemine yardımcı olarak İncil'de dile getirilmiş "Önce söz (logos) vardı." cümlesinde ifadesini bulan ve tanrıya, kendine ve evrenin düzenine ortak bir inanç besleyen, çokluk ile belirlenemeyenin üzerinde tekil ve belirli olanın ayrıcalığına olan yönelimi pek güzel özetler.[4] Bu ifadesi aslında düşüncelerinin disiplinize edilmesine alt yapı oluşturur ki; kendisi yapısökücülüğün sistemlerle örülü bir kuram değil bir okuma biçimi olduğunu savunmuştur.

[1] Hasan Akay. Şiiri Yeniden Okumak/ Bir Yapıçözümleme Girişimi. Kitabevi Yay. İst. 2003. s. 7
[2] Berna Moran. Edebiyat Kuramları ve Eleştiri. İletişim Yay. 19. Bas. İst. 2009. s.198
[3] Nejat Bozkurt. 20. yy. Düşünce Akımları,Yorumlar ve Eleştiriler. Morpa Yay. İst. 2008. s.442
[4] Nejat Bozkurt, **age.,** s.461

Derrida'nın öteki postmodernistlerle birlikte temelden çürütmeye çalıştığı şey metafizik olup bu yalnızca herhangi bir sözün garanti ettiği, bütünüyle bilinçli ve ussal bir görüş ya da birleştirilmiş bir anlamın geriye doğru izi sürülerek özgün yönelimine gitmenin arkasındaki biricik "ben" değil; aynı zamanda sözcüklerde ve imgelerde bulunan, önceden var olan gerçekliğe doğrudan göndermede bulunan tasarımın grafik modlarıdır. Derrida, genel anlamı ile ifade edilen post-modern bakışıyla, merkez konumda olan düşünürün hakimiyetini yerle bir etmiş (…), onu merkezsiz bir hâle getirmiştir. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi ise birbirinin yerini alan (üstünlük kurmadan) ve sonsuzca süren bir oyun hâline getirmiştir. Bir anlamı ile anlam tözsel niteliğini kaybetmiş, dilin gerisinde olan derin boyut olmaktan çıkmış ve duyusal olana çevrilmiştir.[5] Derrida, sözün ve dünyanın (gerçekliğin) çakıştığı, üst üste geldiği ya da sözün ve eylemin bir ve aynı olduğu kabulüne karşı çıkmış ve bu sorunu sorgulamıştır.

Derrida yapısöküm ile moderniteyi üreten tüm Batı düşünce sistemine çok temel nitelikte bir eleştiri/vurgu yapmıştır. Bu vurgu post-modern kavramlara temel teşkil edebilecek bir düşünce pratiği sunmaktadır. Derrida yapısökümcü felsefesini "gramatoloji" diye adlandırdığı yazı bilimi üzerinden yapar. Bu konuda özellikle Saussure'ün semiyolojik analizleri üzerinde uzun uzun durarak dilbilim felsefesi ve pozitivist temellerini eleştirmiştir.[6]

Derrida, incelenen metin tarafından sunulan kaynaklar üzerinde yalnızca çalışıldığında, yapıçözümsel okumanın bitmemiş anlamlar ağının ne kadar metinsellik sergilediğini, her metnin ötekinden farklı olduğunu ve bu yüzden "differ-ance" (ayırt edici, farklı) terimini koyduğunu, her metnin sürülecek bir izinin olduğunu ve 'öteki'lere sonsuzca göndermede bulunabileceğini; bunun Roland Barthes'in "metinler arası" teriminden kaynaklandığını gösterir. Latince *differre* farklılık ve erteleme anlamlarına gelir. Böylece Yunanca *diapherein* sözcüğünde eksik olan ertelenme sarkma, zamanın akışının hesaba katılması, bunun sonucunda oluşan gecikme *differre* sözcüğüyle bize ulaşır. Dilin kendisi bir işaretleşme sistemi olarak oluşun (present) yerine geçen, onun yokluğunda (absence) onu varmış gibi temsil eden (represantation) ve böylece oluşun ertelenmesi olarak yer alan bir oyundur, işaret, sözcük, şeyin yokluğunda onun, bulunuşunun yerine geçen yedek bir oyuncuya benzer. Bulunuşun yer tutması, meydana gelmesi ertelenmiştir. Öyleyse, sözcük, ertelenmiş bulunuştur. Nesnenin kendisiyle karşılaşma deneyiminin ertelenmesi, nesnenin bulunuş anının ertelenmesi ve ancak bu erteleme olanağıyla temsil (re-present) edilmesidir.[7] Ona göre, differance, metin incelemelerinde anlamı karşılayan göstergelerin gerçek anlamı tam olarak karşılayamamasının ve onu daha da kapalılaştırmasının ifadesidir.

Derrida'nın 'sonsuzca gönderme'de bulunulabileceğine inandığı differance terimi, insanları, var olan durumun ve içinde bulunulan sınırlanmışlığın sınırlarını sorgulamaya yöneltir. Varlığın sorgulanmasından çok farklılığın ve farkındalığın bir sorgusu başlar. Derrida işaret etmenin ikincil, *yerine geçen* anlayışı ile *differance*'ı karşıkarşıya getirmenin önemli bir sonucu olarak birbiriyle ilişkili iki noktayı göz önüne almamız gerektiğini söyler.[8] Yani söylenmeyenlerin de varlığına inananların metnin yüzüne karşı tepkisini haykırmasını, sınırsızlığı yakalayan okuyucunun sonsuzluk heyecanını dışavurması gerektiğini söyler.

Toparlanacak olduğunda, Jacques Derrida'nın sözcüklerin kavram alanları ve anlam çakışmalarına paralel olarak sürdürdüğü *'sonsuza göndermelerde bulunabilme'* lüksüne sahip yapısökücülük/ yapıbozuculuk/ yapıçözümlemecelik yöntemi, sırlarla dolu bir piramidin bilinmeyenlerini açığa vurmaya rağmen onu bayağılaştırmak yerine ona olan ilgiyi arttırmayı

[5] Taylan Altuğ. Dile Gelen Felsefe, YKY Yay. İst. 2001. s.216-217
[6] Taner Timur. Derrida: Yazı Bilimi (Gramatoloji) ve Yapısöküm. Felsefi Çözümler. Ank. 2005. s.157-175
[7] Cihan Camcı. Heidger ve Derrida'nın Farkı: Differance, Metafiziğin Sınırındaki Oyun. Felsefe Dünyası. 2008. Sayı 47. s.71-92
[8] Cihan Camcı. **agm.,** 71-92

sağlamak gibidir. Açıklamalar bilgiyi ve sonuç olarak hayranlığı arttırmaktadır. Kısacası bu teknik, okur merkezli geliçen ve eserlerde, görünenin „öte“sini vurgulayan pozitif deçifre yöntemidir.

2. Yapısökme Tekniğinin Necip Fazıl'ın "*BEKLENEN*"[9] Şiirinde Uygulanışı

Yapısökme, kiçisel bilgi-birikim, kültür, yaçam algısı ve geçmiç deneyimlerle çekillenebilmeye müsait olan bir tekniktir. Yazarın elinden çıktıktan sonra okurların olan bir eser, onların birikimleri ve okuma edinimleri ile farklı algılamalara müsait olarak yeni anlamlar kazanabilir. Her çairin aynı çiiri yazamayacağı gibi, her okurun da bir çiirden aynı çeyleri anlaması beklenemez. Bu noktada okura ve eleçtirmenlere yeni bir nefes alma sahası olarak yapısökme tekniği ve onun disiplinlerine paralel olarak serbest yorumlama algısı çıkıçyolu olur.

Edebî metinler –özellikle çiir- genel geçer anlamlandırmalarla sınırlandırılamayan evrensel ve özgür yapılanmalara sahiptirler. Öyle ki bir çairin / sanatçının dahi kendi yapıtını açıklamaya hakkı ve kabiliyeti yoktur. Ççsel birikimin bir takım çevresel ve ruhsal etkilerle dıçavurumu olan bu tür metinlerde anlamı üst baçlıklarla sınırlandırmak metnin ruhuna ve okuyucunun duygusal beklentilerine müdahale sayılır. Necip Fazıl'ın yaçarken tasnif ettiği *Çile* adlı eserinde incelemeye tabi tutulacak *Beklenen* çiiri beçerî açkın anlatıldığı "Kadın" baçlığı altına konulmuçtur. Bu sınırlandırmaya rağmen yapısökme tekniğinin „anlamı sonsuzlaçtırma" mantığına bağlı kalarak, çalıçmanın sınırlarının elverdiği ölçüde, çiir birkaç baçlık altında yeniden okunmaya çalıçılacaktır. Ancak dikkat edilecek husus tespitlerin de çiiri sınırlamayacak ölçüde sadece çahsî oluçudur. Aksi takdirde genel tavra uzak biçimde hüküm vermiçolunur ki bu tamamen yapısökücülüğe aykırı bir tutum olur.

2.1. Şiirdeki Gramatolojik Yapı ve Anlam Arkası

Necip Fazıl, Türkçeyi iyi kullanan ve onun anlam derinliklerini en iyi bilen çairlerin baçında gelir. Onun, dile olan hâkimiyeti ve eserlerinde anlattıkları çiirine sağlam bir bütünlük katar. Ççeriğe ait unsurları, *kütük* kelimesiyle adlandıran Necip Fazıl; estetik ve fonetik unsurları, *nakış* kelimesiyle karçılar. Büyük çairin her iki unsura gereken önemi vermesi gerektiğini belirtir.[10] Yani ses ve çizginin imkânlarının kullanılarak estetik bir birleçim (Apollo-Dyonysos diyalektiği) kurulması gerektiğini savunur.

Necip Fazıl, kendi çiirini; "çiirin gayesi bence üstün idraktir. O, mutlak hakikati arar. çiirde müzik, eda, nakıç, işçilik gibi kıymetler, bütün bunlardan evvel bulunması icap eden bir cevhere bağlı olmak, iktiza eder."[11] ifadeleriyle üç özlü baçlık altında en yalın haliyle toplamıçtır.

Beklenen çiirinde ise çair, baçlıktan itibaren okuyucuları sorgulamaya yöneltir. "bekle-" fiilinden baçlayarak baçlıkta tam bir sınırsızlık hakimdir. Anlam olarak pasifliği ifade eden bekle- fiili, çairinin içinde bulunduğu çözümsüzlüğün ifadesi midir? Bekle- diği kimdir? Bekle- diği nedir? Neden çiire, çiiri aksaklaçtıran bir fiille baçlamıçtır? Neden seçtiği fiil çiire dinamizm katmak yerine onu dinginleçtiren bekle- fiilidir? Bekle- fiili kabullenilmiç çaresizlik metaforu olarak neden tercih edilmiçtir?

Beklemek insanoğlunun içinde bulunduğu durum ve konumda sabit kalmasıdır. Çaresizlik içinde nereye gideceğini kestiremeyen insan için en güven verici eylemdir. Bazen mutluluk beklenir, bazen bir sevgili yahut kötü biri; bazense sonucu önceden bilinen bir kötülük. Bu durumlarda fevri davranıçlardan uzak durmayı tercih eden insan, en emin tavra, yani beklemeye

[9] Necip Fazıl Kısakürek. (2002). Çile, Büyük Doğu Yayınları, (46. baskı).
[10] R. Korkmaz ve diğerleri. Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000/ Cumhuriyet Dönemi Türk çiiri. s. 215-310. Grafiker Yay. Ank. 2004. 1. Bas. s. 233
[11] Osman Selim Kocahanoğlu. (1938). Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek. Ağrı Yayınları. s. 476

geçer. Gelen iyi ya da kötü ne ise önceden hazırlıklı olma eğilimi güdülür. Bu yolla da sonuçlardan doğacak olumsuzluklar en asgari seviyeye indirgenebilir.

Anlam alanında bir pasiflik barındıran bekle- fiili, eylemin karşıdan gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Bu duruma iki şey sebep olur ki; bunlardan ilki bekleyenin çaresizliğidir. Başarma yetisine sahip olmayan kişi, eylemin hareket ve heyecanını başkalarına devreder. Asıl kişi bu pozisyonda sadece edilgen tavırdadır ve etkinleşen eylemden ilk etkilenen olmaktadır. Ikinci durumda ise şahsî kanaatler sonucunda eylemin gerçekleştirilmesi başkasına devredilmiştir. Burada eylemin sonucunun olumlu olması, bekleyenin en büyük arzusudur.

Şiirin geneline yayılmış olan ve özellikle ilk bendinde baskın olarak kendisini hissettiren pasiflik, şairin, içinde bulunduğu durumdaki kabullenilmiş çaresizliğinin sözcüklerle tezahürü gibidir. Tek yapılan eylem, umarsızca ve kaygı ile beklemektir ki yukarıda da belirttiğimiz gibi bu eylem bir hareketten ziyade "duruş"tur, bir tepkidir. Tepkinin sahibinin belirsizliği okuyucuyu sonsuza gönderimler yapmaya zorlar ve sonunda bireysel muhayyilenin elverdiği anlamlarla karşılaşılır. Şahsî sınırsızlık…

Bekle- fiilinden sonra getirdiği "-n" edilgenlik eki ise bekleyişteki pasifliği iyice belirginleştirmekte ve eylemin asıl kişinin rızası ile bir başkasına devredildiğini ifade etmektedir. Bu ek ile çaresizliğin derecesi arttırılmak ve okuyuculara da yansıtılmak istenmiştir. Fiilin sonundaki "-en" sıfat fiil eki ise bu bağlığın sadece bir kelimeden oluşmadığını, bağlığın bir sıfat tamlaması olduğunu ve beklenen ifadesinden sonra bir ismin bu eksikliği gidereceği anlamını vermiştir. Yapısökücülük tekniğinde var olan, sanatçının sustuğunu anlama algısı sonucunda bu boşluğu okur kendi dünyasından esinlenerek doldurabilmektedir. Var olan göstergeler kadar olmayanların da anlamlandırılmasına yardım eden bu okuma tarzı, şiirin bilinmeyenlerini, şairinin sustuklarını okuyucunun, göstergeleri zihninde tamamlamasına bağlı olarak yeniden ve sonsuzca anlamlandırır.

Bekle-n-en (…) nedir? Necip Fazıl'ın beklediği Allah mıdır? Mutlak hakikat algısı mıdır? Peygamber midir? Hayat mıdır? Ölüm müdür? Bir kadın veya herhangi bir insan mıdır? Tüm bu sorular onun beklemesiyle alakalı akla ilk gelenlerdir.

Necip Fazıl, kendi poetikasını "mutlak hakikati arama işi"[12] olarak görür ve bu düzlemden hareketle dinî temelli yeni bir şiir algısı oluşturmaya çalışır. Onun "arayış"[13] olarak nitelendirdiği mutlak hakikat Allah'tır. Şair, mutlak varlığı Allah olarak kabul etmekte ve şiirin de bu yolda ancak bir araç olabileceğini vurgulamaktadır.[14] Bu yüzden Necip Fazıl'ın şiiri "içine renk renk, çizgi çizgi, yankı yankı cihanlar sığdırılmış birer esrarlı billur zerreleri"dir.[15]

Necip Fazıl, aradığı ve beklediğini anlamlandırabilir mi? Yine kendi poetikasında belirttiği "Arı bal yapar, fakat balı izah edemez."[16] sözleri onun içinde bulunduğu karmaşık durumun özeti gibidir.

Necip Fazıl'ın yaşadığı dinsel değişim onu bir hayli etkilemiş ve iniş çıkışlı, sıkıntılı bir süreç sonunda tamamlanabilmiş, sonucunda hem psikolojik hem de sosyal olarak birçok değişime neden olmuştur[17]. Bu psikolojik ve sosyal değişimler ise onun şiirinin alt yapısını kuran önemli etmenler olmuşlardır.

---

[12] Necip Fazıl Kısakürek. age.s. 473
[13] Necip Fazıl Kısakürek. age.s. 473
[14] M. Orhan Okay. Necip Fazıl Kısakürek. Şule Yay. İst. 1989. s. 70
[15] Necip Fazıl Kısakürek. age.s.484
[16] Necip Fazıl, **age.,** s. 471
[17] Nesibe Esen. (2009). Necip Fazıl Kısakürek'te Dini Yaşayış (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana. s. 48

Yapısökücülük metin merkezli bir teknik olmasının yanında bilgili ve araştırmacıdır. Okuyucudan bilgi ve araştırmaya dayalı bir arka plan kültürüne sahip olmasını bekler. Ayrıca çevresel tüm etmenlerin şiiri anlamlandırmada yaralı olacağı kanısındadır. Bu bağlamda Necip Fazıl'ın hayatıyla ilgili önemli bilgiler şiirin açıklanmasında/ yorumlanmasında okuyucuya önemli olanaklar sağlayabilir.

Hayatının 1934'e kadar olan ilk devresinde Necip Fazıl; hızla değişen cemiyetin problemlerini yaşamış ve bir arayış içine girmiştir. Yaşadığı metafizik kriz nedeniyle hayatını kendini tamamen Allah'ı bulmaya adayan Kısakürek, ruhanî bir lider olmadan bu amacına ulaşamayacağını anlamıştır. 1934'te bütün hayatını, fikirlerini ve ruhunu etkileyen ve bütün bunlarda kendisine yön verecek olan Seyyid Abdülhakim Arvasî ile tanıştıktan sonra yaşayıştarz olarak değişmemiş ise de eserlerinde gittikçe berraklaşan tercihler görülmüş, tasavvufi ve metafizik konularını işlemeye başlamıştır.[18] Böylece o mutlak varlığın bilincine inanmıştır. Ayrıca mistisizm çevresinde hayatını yönlendirmesi, onu geçmişiyle de hesaplaşmaya götürmüştür.

Necip Fazıl'ın hayatına dair yukarıda da belirtilen bilgilerden yola çıkarak onun 1934 sonrası şiirinin mistik eğilimlere sahip olduğunu söylenebilinmektedir. Şairi ilahî bir emanetçi olarak gören Necip Fazıl, şiiri, dinî ve mistik bir formülle açıklar.[19] Bu dönemden sonra hayatını Allah'ı aramaya adayan sanatçının *Beklenen* şiirini ise 1937'de yazdığı görülüyor. Ancak söz konusu şairin bir insan olduğu; hayatının önemli bir bölümünde çelişkiler, hafakanlar ve inaçsızlıklar yaşamış olduğu unutulmamalıdır. Nitekim onun şiiri her döneminde bir arayışı, azemin olmaktan kurtulamamış ve şair her zaman bir bekleyiş içinde olmuştur. Necip Fazıl'ın şiiri, bu yüzden büyük bir varoluş mücadelesinin şiiridir ve şairin asıl amacı; mutlak hakikati (Allah'ı) büyük helezonlar çizerek aramaktır.[20]

Beklenenin Allah olduğunu söylemek, eserin yazılış tarihi ile çelişmekte olsa bile şairin bilinçaltında bir yerlerde bir dönemine ait çaresiz bekleyişinin bir yansıması olabilir. Zira uzun bir süreç olarak bu sıkıntıyla yaşayan şairin birkaç yılda tüm geçmişini, bilgi, fikir ve duygu birikimini değiştirmesi olanaksızdır. Kabullenmek istememesi doğal olmakla beraber burada sadece olabilirlerin yorumlamasının yapıldığı unutulmamalıdır.

Beklenenin Allah oluşuna dair bir bakış açısı da şathiye[21] söyleyişe dayanan bir düşünce olabilir. Yaklaşık otuz yaşından itibaren İslam mistisizmine yakınlaşan sanatçının bir anlık ruhî kırılma sonrası, uzun zaman alan bekleyişini hastanın sabahı, taze ölünün mezarı ve şeytanın günahı beklemesi gibi imgelerle mukayese etmiş olması da yine muhtemeldir.

Şiirinde ise iki farklı söyleyiş ve hareket içinde olan tavrı onun kırılmalarının ve olumsuz tutumunun yansıtıcısı durumundadır. Aşağıda sistematize edilen şiirin, genel anlamda pasif ve aktif olmak üzere tasnif edildiği görülecektir. Yine bu analitik yaklaşım sonucu şairin bekleyişinin olumsuz bir umut imgesi oluşturduğu da saptanacaktır.

[18] Şiyas Ersoy. (2007). Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesinin Felsefi Yönü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ank. s. 13

[19] Orhan Okay, **age.,** s. 70

[20] R. Korkmaz ve diğerleri, **age.,** s. 232

[21] Şathiyeler, mutasavvuf şairlerce söylenmiş ya da yazılmış tasavvufi inançları dile getiren, anlaşılması yorumlanmasına bağlı şiirlerdir. Şathiye çok derin tasavvufi konular içeren felsefi şiirlerdir. http://tr.wikipedia.org/wiki/Şathiye

"BEKLE"-N-EN (…?)

Ne hasta bekler sabahı, (endişeli/ tezlik)
Ne taze ölüyü mezar. (vecibe/ tezlik)
Ne de şeytan, bir günahı, (kaçınılmaz/ tezlik)
Seni beklediğim kadar.

u m u t

PASİF/BEKLEYİŞ

Geçti, istemem gelmeni.
Yokluğunda buldum seni;
Bırak vehmimde gölgeni,
Gelme, artık neye yarar.

AKTİF/TECELLÎ

şiirde altını çizerek vurguladığımız "Ne" bağlacı mısraları birbirine bağlamakla beraber ayrıca bir içsel yoğunluğun haykırışa dönüşmesi için de aracı olan bir gösterge konumundadır. Mısra başlarında tekrarlanarak ve vurgulanarak şiire dinamik bir ses katan bağlaç, şairin içindeki volkanın patlayışının seslerden örülü gramatolojik karşılığı olmuştur.

Yine yukardaki bendlerden yola çıkarak Necip Fazıl'ın sert ünsüzleri (ç, f, h, k, p, s, ş,t) yoğun olarak kullandığı görülmektedir. Bu sesler şiire akıcılık katmak yerine söyleyişi dikleştiren ve kesikleştiren ünsüzlerdir. Bu sayede şiir tam bir haykırışa halini almıştır.

2.2. Söylenmeyenlerin Dile Dökülmesi/ Göstergesiz Anlamlar

"Şiir, söylemekten ziyade bir susma işidir."

A. H. Tanpınar[22]

şiir, sonsuz göstergelerin sonsuz olasılıklarla yan yana gelerek anlam sağladığı bir edebî sahadır. Göstergelerin sözcük ve harf düzeylerindeki dizilişleri, varlıkları ve hatta yoklukları metne yeni anlamlar kazandırma adına şairin/ şiirin olanaklarıdır. Bu açıdan bakıldığında şiirde yazılmasa da göstergeler arası çağrışımlarla kavrayabildiğimiz anlamlar da bulunmaktadır ve bu tür anlamlara *yayılgan imge*[23] demek hiç de yanlış olmayacaktır.

Necip Fazıl, müşahhas bir plan üzerine mücerret bir şiir anlayışını yerleştirir. Bu anlayışa göre kelimeler görünenin ötesindeki görünmeyenin sembolleridir.[24] Onun kurguladığı ve susarak anlattıkları bize yeni anlamları sorgulama şansı vermiştir. Bekleyen hangi duygulara sahiptir?

[22] Mehmet Kaplan. (2001). Tanpınar'ın şiir Dünyası / Antalyalı Genç Kıza Mektup. Dergah Yayınları. İst.
[23] Ramazan Korkmaz. Oktaros'un Yeni Yüzü/ Cahit Sıtkı Tarancı. Akçağ Yay. Ank. 2002. s.276
[24] R. Korkmaz ve diğerleri. age.s. 233

Beklemenin sancılı evresi nelerdir? Beklemenin sonucunda ne vardır? Bekleyenin tepkisi nedir? Daha bunlar gibi çoğaltılabilecek birçok soru metne sorulabilmektedir.

Beklenen şiirindeki baskın hassasiyet "umut" olarak çizilmiştir. Ancak bu bekleyenin beklediğine kavuşması sonucu ortaya çıkacak olumsuz bir umuttur. Umut kelime anlamı olarak optimist bir tavırdır. İyimser düşüncelerin beklemeyle ilintilenmiş bir yansımasıdır. Ancak anlatılmak istenen kötümser bir umut olunca bu anlamı karşılayacak bir gösterge bulunmamakla beraber şairin imge kurma becerisi kendini göstermiştir. Hastanın sabahı, taze ölünün mezarı ve şeytanın günahı beklemesini bekleyişin zamansal boyutu şöyle şekilde kurduğu çağrışımlarla olumsuz bir umut imgesi oluşturmayı başarmıştır.

Hasta birinin, sabahı, yalnız kalmışlığının verdiği tedirginlikle beklemesi, yeni ölmüş birinin dini vecibeler üzerine hemen gömülmesinin gerekliliği ve şeytanın her an varlığının günah olmasına rağmen günahı beklemesi farklı anlam çağrışımları ile bekleyişin psikozunu anlatmak için kullanılmıştır. Hepsinin ortak noktası eylemlerde bir tezlik ve yalnızlık anlamını barındırmasıdır. Hasta gecenin, yalnızlığın, ürpertinin tez geçmesini ve yeni günün doğmasını beklerken şeytanın günah işlemede kaçınılmazlığı tezliği çağrıştırmakta ve ölünün dinin gerekliliği olarak hemen toprağa salınması imgesi de yine bu tezlik fikrini desteklemektedir.

Bir hastanın yalnızlık ve korku dolu psikolojisine sahip olan bekleyen, şizofrenik bir bağdaştırma ile kendi ruhsal çöküntüsünü anlatan pesimist bir umut imgesi oluşturmaya çalışırken aslında içinde bulunduğu hafakan ve arayışbunalımlarını yansıtmıştır.

İkinci bendle birlikte ise, pasiflikten aktifliğe doğru bir tutum görülmektedir. Bekle- fiilinin pasif anlam alanına karşın; "*geçti*", "*istemem*", "*buldum*" gibi etken fiiller görülmektedir. Bu ifadeler açık olarak bekleme sonrası bıkkınlığı ve vazgeçmeyi ifade eden fiillerdir. Endişeli, kaçınılmaz ve zorunlu bir şekilde beklenene karşıdeğişen bu tutum bekleyenin büyük bir kırılma yaşadığını göstermektedir. "*Geçti*, *istemem gelmeni*." ifadesindeki reddedici tavır bu kırılmanın olumsuz ya da kapalı bir boyutta gerçekleştiğinin göstergesidir.

Beşerî bir boyutta algılanırsa gecikmiş bir sevgiliye sitem; ilahî boyutta algılanırsa bekleme esnasında işlenen günahlardan duyulan utanç sonrası siteme yorumlanabilecek mısralarda; kapalı bir anlatım ile tasavvufî boyutta, vuslatı arzulanan sevgiliye kavuşma sonrası ona yapılan naz anlamı çıkarılabilmektedir.

Necip Fazıl, bu karışık anlamlara karşılık gelecek sözcükleri kendi kurduğu göstergeler arası ilişkilerle karşılayarak yeni imgeler oluşturmuş ve şiirinin anlam arkalarını genişletmiştir.

2.3. Dinî-Tasavvufî Örüntüler

Beklenen şiiri, sanatçının bireysel eğilimleri ile paralel olarak dinî-tasavvufî imgeler içermektedir. Bu imgeler şairin kendi şiir algısında belirttiği "mutlak hakikat" anlayışına hizmet eder nitelikte olup şiirin içerisine yer yer serpiştirilmiştir. Bu şiirde beklenen imajıyla tasavvuf inancındaki varlık-yokluk ilişkisine ve tecelli anlayışına göndermeler yapılmıştır.

Tasavvuftaki varlık-yokluk anlayışının onun şiirine yansıması "*Yokluğunda buldum seni*." dizesi ile olmuştur. Tasavvufi bir birikime sahip olan Necip Fazıl, somut alemi yokluklar dünyası olarak göstermiş ve Allah'ın bu alemden olmayışını onun yokluğu olarak değerlendirmiş denilebilir. Mutlak hakikati bulma yolunda arayışı içerisinde olan şair, belki de Allah'ı, asla aslî olarak layık görmediği, yok'ların mevcut olduğu bu alemde bulduğunu belirtmiştir. Mevlana'nın da dediği gibi; varlığın aynası nedir? Yokluk. Varlık yoklukta görülebilir.[25] Bu mantıkla

[25] Abdulbaki Gölpınarlı. (1989), Mesnevi ve şerhi. Kültür Bakanlığı Yay. Ank. c:1-533.

değerlendirildiğinde Necip Fazıl'ın, varlığı yoklukta bularak dinî-tasavvufî düşüncelerini şiirinde yansıtmayı başardığı söylenebilir.

Bu dizede geçen "*bul-*" fiili de yine bu sancılı arayış ve bekleyişin ifadesidir. Bul- fiilinden gelen anlamla beklenenin bulunan bir cevap olması gerektiğini dahi çıkarabilmek mümkündür. Ve bulmak tasavvuftaki *tecellî* kavramının yansıtıcısı bir fiil olarak görülebilmektedir. Tecellî, görünmeyenin gönülde görünür hale gelmesidir; gaybın zahir olmasıdır. Kalp, aşkın heyecanı ve coşkusu ile ilahî âlemin sırlarının belirdiği aynadır.[26] Bu aynada yansıyan görüntü aslında yok olan alemdir ki şair bu yoklukta varlığı bulabilmiş; yani yokluk içinde tecellî yaşanmıştır. Bul- fiili bu manada şiirde oldukça önemli bir ifadeyi karşılamaktadır ki bu anlam Necip Fazıl'ın tüm arayışlarına da nitelik kazandırmaktadır.

Şiirin devamında görülen "*Bırak vehmimde gölgeni*" mısrası ise şirdeki tecelligâhın göstergesi durumundadır. Vehm yani kuruntu/ hayal içindeki gölgenin yeterli olduğunu savunan şair bu düşünceler ile varlığa olan inancını sürdürebileceğini savunmakta ve bunun devam etmesini istemektedir. Tasavvufta, Allah'ın görüntüsü olması bakımından âlem, güneşin düz bir su yüzeyinde (aynada) yansıyan hayaline (imgesine) benzetilmiştir. Bu aksi, bu imgeyi görmekle güneşin varlığı hakkında bilgiye sahip oluruz; ama görüntü ile görüntünün kaynağı birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü kaynak vücuda sahiptir, vardır; ama görüntü sadece bir hayal. Bu hayali, imgeyi hissetmek, sezmek yeterlidir. Asıl ve mutlak varlığı görmek zaten mümkün değildir.[27] Mümkün olmayanı yeterli kılmak isteyen şair hayaldeki gölge ile yetinmeye razı olmuştur.

Necip Fazıl'ın şiir genelinde kullandığı tüm ifadeler karşısında bir muhatabı varmış gibi kurgulanmıştır. Bu ifadeler bir insana yönelik kullanılan benzetmeler ve fiillerle şekillenmiştir. Ancak şiirin dinî-tasavvufî örüntüleri çerçevesinde değerlendirilmesi yapılırken bunu tasavvuftaki "âlem-i ekber ve âlem-i asgar" kavramlarıyla karşılamak da yine mümkün olmaktadır.

Allah'ın halifesi olan insan, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır.[28] İnsan Allah'ın eksiksiz bir görüntüsü ve O'nu gösteren bir aynadır. Âlemde bulunan her şeyin insanda da bir örneği vardır. Allah kendisinde bulunan bütün isimlerden insana da vermiştir. O, isimlerini insanda göstererek insan vasıtasıyla âlemde görünmüştür. Yani toptan âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıtıcısı olduğu gibi insanda kâinatın bir küçük nüshası olarak Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının yekûnudur.[29] Onun için Hz. Peygamber "Allah âdemi kendi suretinde yarattı." demiştir. İnsanda bütün tanrı isimleri zuhur ettiğinden insan, gökte değil dünyada halife olmuştur.[30] Allah'ın isim ve sıfatları diğer varlıklarda, âlemde ayrıntılı, fakat dağınık bir şekilde bulunduğu halde, insanda öz, fakat tam olarak toplanmıştır. Âlemde olan her şey insanda da vardır. İnsan görünüşü bakımından âlem-i asgar, iç dünyası, gönlü bakımından âlem-i ekberdir.[31]

Şiirinde yoğun tasavvufî izler görebildiğimiz Necip Fazıl'ın kendi iç dünyasını yansıtmadığını söylemek inkar olur. Kapalı bir şekilde şiirin geneline ve göstergelerin ardına yayarak belirttiği ifadeler onun dinî-tasavvufî algısının sonucu olabilir.

Görüldüğü üzere Necip Fazıl'ın imgelerle kurduğu örüşük anlam dizgeleri, şairin göstergeler düzeyinde karşılığı olmayan anlamları ifadesine oldukça yararlı olmuştur. Onun

[26] Zülfi Güler. (2004). Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt:14. Sayı:1, s.109. Elazığ
[27] Zülfi Güler. **agm,.** s. 107
[28] Mustafa Kara. (1990). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. Dergah Yay. İst. s.142
[29] Zülfi Güler, **agm,.** s. 112
[30] Süleyman Ateş (1992). İslam Tasavvufu. Elif Matbaacılık. Ank. s. 88
[31] Agah Sırrı Levend. (1980). Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar). Enderun Kitabevi. İst. s. 20-21

tasarladığı remzî ve sırrî söylem biçemi şiirinde farklı ve sonsuz anlamların açımlanmasına vesile olmuş, şiirine farklı anlamlandırmalara müsait bir tutum kazandırmıştır.

2.4. Metinlerarasılık ve Fikirlerarasılık

Metinlerarasılık ve fikirlerarasılık, edebî metinlerin kurgulanışında sanatçının birikimlerinin esere yansımasıdır. Her sanatçı daha önce okuduğu metinden iyi ya da kötü etkilenir. Bu etkileşim şairin eserini oluştururken yararlandığı edebî alt yapının bir parçası hatta oluşturucusu durumundadır. Özellikle şairlerin imge oluşturumu ve sanatlı söyleyişleri daha önceki okumalarının şiirlerine bir yansımasıdır.

Metinlerarasılık ve fikirlerarasılık, yapısökücülükte iki boyutta incelenebilir. Biri, sanatçının sanatsal birikimini teşkil eden boyuttur. Şair düzeyinde bakılırsa; bir şairin hayatı boyunca sağlamış olduğu her türlü bilgi ve gözlem ile tahlil yeteneğidir. Her türlü edebî zevk, sanatlı söyleyiş ve dili kullanma tarzı bu birikimin oluşmasında önemli yer tutar.

Necip Fazıl'ın çocukluk dönemindeki sancılı kaotik ortam ve ailesindeki ölümler onu yalnızlığa, karamsarlığa ve buhrana iten önemli etmenlerdir.

Necip Fazıl'ı ilk etkileyenlerin başında büyük babası gelmektedir ki şaire ilk dini bilgilerini ve Anadolu bilincini kazandırmıştır. Şairin kendi ifadesiyle; "En küçük yaşta aldığım telkinler arasında Maraşlılık, Anadoluluk şuuru… Büyük babam, oğlunun ve torununun İstanbul'da olmalarına rağmen, beni kökümle, kök nispetimle alakalanmaya davet ederdi."[32]

Yine okul döneminde Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Yahya Kemal'in onun arı dil ve sehl-i mümteni'ye varan şiir algısının oluşmasında etkileri yadsınamaz derecededir.[33] Ahmet Hamdi, Yahya Kemal ve İbrahim Akşit Bey'den ders aldığı Bahriye Mektebi'nde ilk şiirini yazmıştır. Özellikle İbrahim Akşit Bey'in etkisi onun tasavvuf eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Hocasının tavsiye ettiği kitapları okuyarak tasavvufla ilk teması gerçekleşmiş, İslam mistisizmiyle ilgili tavsiye ettiği iki kitap onu özellikle etkilemiştir.[34] Mansur İbrahim Ethem ve Nakşi alemi.[35]

Bütün bunlara ek olarak ve hatta onun için en önemli fikirlerarası etkileşimin 1934'ten sonra Abdülhakim Arvasî ile olduğu bir gerçektir. Necip Fazıl 1934 yılında Beyoğlu'nda Ağa Cami'nde cumaları ders vermekte olan Seyyid Abdülhakim Arvasî ile tanışmıştır. Bu kişi onun dinsel değişiminde çok büyük etkiye sahiptir. Kısakürek, ilk kez karşılaştığı bu zattan ve anlattıklarından oldukça etkilenmiştir. Abdülhakim Arvasî ders bitiminde şairi evine davet etmiştir. Bir müddet sonra Kısakürek bu davete icabet etmiş ve daha sonraları üstadı olacak zatın evine gitmiştir. Bu ziyaret Necip Fazıl'ı sarsmış ve dinsel değişimini fiilen başlatan hadise olmuştur. O gün kendisine Arvasî'nin yazdığı "Riyazet-üt Tasavvufiye" adlı eser hediye edilmiştir. Kısakürek bu ziyaretten sonra büyük sıkıntılar çekmiştir. Uzun bir bunalım devresi geçirdikten sonra bu sıkıntılara çare olacağı düşüncesiyle yine Abdülhakim Arvasî'ye başvurmuş, ona tâbi olmuştur. Ancak Necip Fazıl yaşadığı bunalımı çok sonra atlatabilmiştir. 1943 yılında üstadı vefat edene kadar ondan ayrılmamıştır. Bu dönemde dinî konularla ilgili ondan ders almış, tavsiye ettiği kitapları okumuş ve kendisine eskisinden farklı yeni bir dinî yaşayış ve din anlayışı edinmiştir.[36]

Görüldüğü üzere sanat boyutundaki metinlerarasılık ve fikirlerarasılık sanatçı hakkında elde edilen detaylı bilgilerle ortaya konulabilmektedir.

[32] Necip Fazıl Kısakürek. (1974). O ve Ben. Büyük Doğu Yayınları. İst. s. 18
[33] http://tr.wikipedia.org/wiki/Necip_Fazıl_Kısakürek
[34] Ahmet Cuma. Rainer Maria Rilke ve Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde İmgesel Anlatım Biçimleri. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ank. s.59
[35] Hasan Cebi. (1987). Necip Fazıl Kısakürek'in şiirleri. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ank. s. 13
[36] Muzaffer Uyguner. (1994). Necip Fazıl Kısakürek Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler. Bilgi Yayınevi. Ank.

Metinlerarasılık ve fikirlerarasılığın ikinci boyutu ise okur merkezlidir. Bu açıdan bakıldığında eser yorumlamalarında bireysel eğilimlerin sanatsal birikime bağlı kalığı görülmektedir. Şiir düzeyinde bakılırsa; şairin bünyesinde yatan imge düzeyinin okuyucunun birikimine göre şekillendiği açıkça görülecektir.

Necip Fazıl'ın *Beklenen* şiirine metinlerarası ve fikirlerarası bir bakışla, dinî-tasavvufî bir alt yapıyı, uzun süreli ve yorucu bir bekleyiş sürecini ve bunun sonunda beklenenin geldiğini gözlemlemek mümkündür. Şiirin ikinci bendinde şair tarafından dile getirilen "*geçti*" ve "*Yokluğunda buldum seni*." ifadeleri bekleyişin olumsuz da olsa gerçekleştiğini göstermeleriyle beraber; şairin şiirini adadığı "*mutlak hakikat*" algısından yola çıkarak bu ifadelerin tasavvufi dayanaklarının olduğu da söylenebilir. Ancak bu açıdan bakmak okuyucunun sanatsal birikiminin ufkuyla sınırlı olduğundan çıkarılabilecek tüm anlam ve imgeler yapısökücülüğe göre geçerlidir; ancak asla hiçbiri net değildir.

SONUÇ

Beklenen; Necip Fazıl'ın, ruhani kırılmaları ve poetikasında belirttiği "mutlak hakikati arama" algısını harmanlayan ve bu sayede büyük sanatkarlık vasfını perçinleyen önemli bir şiirdir.

Şiirin bünyesindeki dış yapı unsurları/ sesler/ göstergeler şair tarafından şiire bir ritim ve heyecan katmak amacıyla seçilmiş, işlenmiş bir şekilde iken şairin anlam çözümlemesinde şairinin değişken psikolojisi, ani kırılmaları, dinî-tasavvufî yaklaşımları gibi birçok farklı özelliğini yansıtan niteliktedir.

Necip Fazıl tarafından "kadın" başlığı altında tasnif edilen bu eserin yapıçözümleme yönteminin sağladığı sonsuz sayıda anlamlandırma olanağıyla, beklenenin kim ya da kimler olduğunun sorgulandığı bu çalışmada, metin içindeki değişkenler ve ifadeler tahlil edilerek, şairin metinlerarası ve fikirlerarası bağlantıları da düşünülerek çıkarımlarda bulunulmuş ve bu çıkarımlar şiir içindeki ifadelerle desteklenmeye çalışılmıştır. Necip Fazıl'ın *arayış*'larını sonlandıran gerçek ile beklediği/ bulduğu gerçeğin aynı olduğu kanaatine varılmıştır. Ve son olarak Beklenen şiirinin bekleyiş ve tecelli olmak üzere iki ayrı yaklaşım üzerine kurgulandığı saptanmıştır.

KAYNAKÇA

AKAY Hasan. (2003) *Şiiri Yeniden Okumak/ Bir Yapıçözümleme Girişimi*. Kitabevi Yay. İst.

ALTUĞ Taylan. (2001). *Dile Gelen Felsefe*. YKY Yay. İst.

ATEş Süleyman. (1992). *İslam Tasavvufu*. Elif Matbaacılık, Ank.

BOZKURT Nejat. (2008). *20. yy. Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*. Morpa Yay. İst.

CAMCI Cihan. (2008). *Heidger ve Derrida'nın Farkı: Differance, Metafiziğin Sınırındaki Oyun*. Felsefe Dünyası. Sayı 47

CEBİ Hasan. (1987). *Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri*. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ank.

CUMA Ahmet. (2002). *Rainer Maria Rilke ve Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde İmgesel Anlatım Biçimleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ank.

ERSOY İlyas. (2007). *Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesinin Felsefî Yönü.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ank.

ESEN Nesibe. (2009). *Necip Fazil Kisakürek'te Dinî Yaşayiş.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana.

GÖLPINARLI Abdulbaki. (1989). *Mesnevi ve Şerhi*. Kültür Bakanlığı Yay. Ank.

GÜLER Zülfi. (2004). *Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt:14. Sayı:1. Sayfa:103-121. Elazığ.

GÜR Alim, Bedia Koçakoğlu. *Yeni Türk Edebiyatında Kaynak Olarak Poetika*. Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkıch. www.turkishstudies.net. (Ed. Doç. Dr. Atabey KILIÇ-Sibel ÜST). Volume 4 / 1-I Winter 2009

KAPLAN Mehmet. (2001). *Tanpınar'ın Şiir Dünyası/ Antalyalı Genç Kıza Mektup*. Dergah Yay. İst.

KARA Mustafa. (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. Dergah Yay. İst.

KISAKÜREK Necip Fazıl. (2002). *Çile*. Büyük Doğu Yayınları. İst. (46. baskı).

KISAKÜREK Necip Fazıl. (1974) *O ve Ben*. Büyük Doğu Yayınları. İst.

KOCAHANOGLU Osman Selim. (1983). *Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek*. Ağrı Yayınları.

KORKMAZ Ramazan. (2002). *İkaros'un Yeni Yüzü/ Cahit Sıtkı Tarancı*. Akçağ Yay. Ank.

KORKMAZ Ramazan ve diğerleri. (2004). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı* 1839-2000/ *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri*. s. 215-310. Grafiker Yay. Ank. 1. Baskı

LEVEND Agâh Sırrı. (1980). *Divan Edebiyatı* (*Kelimeler ve remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*). Enderun Kitapevi. İst.

MORAN Berna. (2009). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İletiŞim Yay. 19. bas. İst.

OKAY M. Orhan. (1989). *Necip Fazıl Kısakürek*. Şule Yay. İst.

TİMUR Taner. (2005). *Derrida: Yazı Bilimi (Gramatoloji) ve Yapısöküm*. Felsefi Gelenimler. Ank.

UYGUNER Muzaffer. (1994). *Necip Fazıl Kısakürek Yasamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*. Bilgi Yayınevi. Ank.

e-kaynak:

http://tr.wikipedia.org/wiki/Necip_Fazıl.Kısakürek

http://tr.wikipedia.org/wiki/Şathiye

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1107-1117 , TURKEY

ATTİLÂ İLHAN'IN SİSLER BULVARI ŞİİRİ ÜZERİNE BİR TAHLİL DENEMESİ

Ertan EROL[*]
Halis Ahmet ÖZER[**]

ÖZET

Attilâ İlhan, Cumhuriyet devri önemli çağdaş şairlerimizden biridir. Şiirle ilgilenmeye başladığı 1941 yılından itibaren önemli şiirler kaleme almıştır. Bu şiirler ilk olarak Duvar adlı kitapta 1948 yılında toplanmıştır. Sanatçının şiirle uğraşının ikinci ürünü Sisler Bulvarı şiir kitabı, 1954 yılında Seçilmiş Hikâyeler yayınevince basılmıştır. Yayımlandığı kitaba adını veren ve bu yazıda incelenecek olan şiir, kitabın Kaptan adlı ikinci bölümünde yer almaktadır. Bu çalışmada, Attilâ İlhan'ın Sisler Bulvarı başlıklı şiirinin anlam evreni üzerinde okura yeni pencereler açılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Attilâ İlhan, Modern Türk şiiri, Attilâ İlhan şiiri, şiir incelemesi.

AN ANALYSIS OF SİSLER BULVARI BY ATTİLÂ İLHAN

ABSTRACT

Attilâ İlhan is one of the leading contemporary poets of the Republic era Turkish literature. From 1941, when he started an interest in poetry, he wrote remarkable poems. These poems were first collected in 1948 in a book titled Duvar. The second work of his poetry career, Sisler Bulvarı, was published in 1954 by Seçilmiş Hikâyeler publishing house. The poetry that gave its name to this book appeared in the second part of it titled Kaptan. This study aims to give readers a new perspective on the meaning universe of the poem Sisler Bulvarı by Attilâ İlhan.

Key words: Attilâ İlhan, modern Turkish poetry, poetry of Attilâ İlhan, poetry analysis.

Giriş

Attilâ İlhan, 1941 yılından başlayarak hayatını kaybettiği 2005 yılına kadar yaşamının her devrinde şiirle uğraşmıştır. İlhan, yaklaşık 64 yıllık bir zaman sürecinde Türk şiirinin içinde yer almış, bu şiir evreni içinde kendisine müstesna bir yer edinmiş ender şairlerimizden biridir. Şiirle uğraştığı bu dönemde toplam on iki şiir kitabı çıkaran Attilâ İlhan; 1950'li yıllardan itibaren şiirleri aranan, okuyucu kitlesi oluşan ve diğer şairlerce takip edilen bir sanatçı, bir fikir adamı olmuştur (Çelik 2003).

[*] Yrd. Doç. Dr., Kara Harp Okulu. El-mek: ertanrl@gmail.com
[**] Marmara Ü. Türkiyat Araştırmaları Ens. Yeni Türk Ed. Doktora Öğrencisi. El-mek: halisahmetozer@yahoo.com.tr

Bir şiir incelenirken şairin niyeti, şiire yansıyan biyografik ve psikolojik unsurlar ile kuramsal eleştiri yaklaşımları son derece önem taşımaktadır. Attilâ İlhan yaşadığı dönemin tanığı olarak hem de kendi hayat tecrübelerini şiirine yoğunlukla aksettiren bir şairdir diyebiliriz. Dolayısıyla, Attila İlhan'ın şiirlerinin incelenmesinde, klâsik eleştiri yaklaşımlarının yanında biyografik ve psikolojik okumalara daha fazla yer verilmesi gerektiği bir gerçektir. Bu bakımdan Sisler Bulvarı şiiri, çoğunlukla bu açılardan değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra okurun eseri algılaması boyutuyla da kişisel değerlendirmelere yer verilecektir.

Attilâ İlhan, 1954 yılında "Sisler Bulvarı" adıyla yayımladığı eserinde "Kaptan" başlığı altında topladığı şiirler arasında kitaba da ismini veren bu şiire yer vermiştir. Aslında bu bölüme bakıldığında Attilâ İlhan'ın ideolojisinin, toplumcu gerçekçi (sosyal gerçekçi) dünya görüşünün bu şiirlere pek de yansımayan şiirlerin bir araya getirilmiş olduğu görülmektedir. Daha ziyade "ben" duygusunun hâkim olduğu bu şiirlerde "gerilim, coğrafyadan kaçış ve aşk" duygularının ön plana çıktığı gözlenmektedir. Ancak her ne kadar "ben" duygusunun hâkim olduğu şiirler olarak ifade etmiş olsak da burada karşımıza çıkan "ben" toplumun gerçeklerinden büsbütün sıyrılmış bir ben değildir. Şiirin kaleme alındığı dönem itibarıyla şairin içinde bulunduğu sosyolojik ve siyasi şartlar ile büyük şehirlerin insan üzerindeki yalnızlaştırıcı etkisi aslında şiirde ferdin, "ben"in kaygıları ve gerilimi içinde karşımıza çıkmaktadır.

Yakup Çelik, Sisler Bulvarı adlı şiirde yer verilen ben'in kaygıları ve gerilimi bir başka ifadeyle teması etrafında şu görüşlere yer verir: *"„Sisler Bulvarı" ve „Yasak Sevişmek" arasındaki bu dönem şiirlerinde büyük şehir yaşantısı içerisinde aşklar, isyanlar, toplumcu mücadeleden ve büyük şehir hayatının karanlık dünyasından kaynaklanan gerilimler işlenir. Ben'in ön planda olduğu şiirlerde, toplumcu gerçekçi düşünce, imajlar yumağı içerisinde, insanın yaşadıklarının arkasında sezdirilir. Ben'in hür yaşama arzusunun arkasında siyasal baskıların, yerleşmemiş bir hürriyet ortamının varlığı dikkatlere sunulmaktadır. Attilâ İlhan, büyük şehir hayatının problemleriyle bunalan, gerilimi ve imkânsız aşkı yaşayan insanı, temelini 1951'in sonunda attığı sosyal realizm düşünceleri doğrultusunda ele alır." (Çelik 2003)*

Attilâ İlhan'ın 1950'li yıllardaki şiir anlayışını ortaya koyan Sisler Bulvarı adlı eseri, Başka Yerde Olmak ve Kaptan bölümleriyle başlar. Bu şiirlerinde İlhan büyük şehir yaşamının sıkıntılarını, o günkü insanın içinde bulunduğu sıkıntıları ve düştüğü çelişkili durumları ele alır. Bu konuları ele alırken izlediği yöntem bireyden yola çıkarak toplumcu gerçekçiliği okurun gözleri önüne sermek olmuştur. Bireyden topluma uzanan bu anlayışta estetik kaygı da önemli bir yer işgal etmiştir. Sisler Bulvarı adlı şiirde, böyle bir estetik endişeyle, şehir hayatını temsil etme misyonuna sahip olan ben'in aşk ve maceraya düşkün karakteri, ben'in gerilimi, korkuları ele alınmıştır (Çelik 2003).

Attilâ İlhan bir söyleşisinde Sisler Bulvarı adlı eserinde Evazyon yani kendinden kaçış temasının ağırlıklı olduğunu belirtir. Hatta bir adım daha ileri giderek "kendinden kaçıp gitmek" temasının Türk şiirinde Sisler Bulvarı adlı eserle başladığı görüşünü ileri sürer (Aliye 1999).

Sisler Bulvarı şiirinin sahip olduğu özelliklere göre, şiire biyografik okuma ve psikanalitik bakışla yaklaşmamız gerekecektir. Zira siyasi duruşu sebebiyle ciddi kovuşturmalara maruz kalmış, hakkında açılan davalar sonucunda sürekli yakalanma korkusu yaşamış ve mahkûmiyetin ıstırabını bütün acımasızlığıyla benliğinde hissetmiş olan şairin bu şiirde yer alan ve şiirin içerik katmanlarını da oluşturan "gerilim ve coğrafyadan kaçış" temaları "aşk "temasını da gölgeleyen ve aşkın sınırlarını belirleyen bir şekil almıştır.

Şiirin kurgulanışında ve anlatımında sinematografik bir bakış ve anlatımcı tekniğin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Zira şairin aynı zamanda bir senaryo ve roman yazarı olduğu dikkate alındığında, onun bu yanının şiirin anlatımında etkili olduğunu, sinematograf bakışına sahip bir

romancının tasvir ve öyküleme yaklaşımını sezmek çok da zor olmasa gerektir. Şiirin bütününe yansıyan bu anlayış, şiirde anlatılanların bir film şeridi gibi gözümüzün önünde canlanmasına yol açmaktadır. Şiirde anlatımcı bir üslubun varlığını aynı zamanda kullanılan dil bakımından da söylemek mümkündür. Şiirin anlatımında her ne kadar mazi ile gelecek duygusu iç içe ise de daha ağır basan kısmı mısra sonlarında yer alan ve görülen geçmiş zaman kipiyle kurulmuş "duruyordu, kasımdı üşüyorduk, gülüyordu, öpüşüyorduk," vb. fiillerin varlığıdır.

Şiirin ana örgesi[1] "sis"tir ve "sis" şiirin içerik katmanlarını da oluşturan "gerilimi, belirsizliği, tehlikeyi, kaçışı ve yalnızlığı hatta bir tablo gibi çizilen ölüm sahnesini" temsil etmektedir. Bu çerçevede her ne kadar şair daha sonra bu mekâna açıklık getirecekse de bu ana örge bütün bu içerik katmanlarının birleştiği bir mekân olan bulvara da adını verecektir.

Şiirde seçilen zaman da bu "sis" ana örgesini destekleyecek şekilde verilmiştir. Havaların henüz yeterince soğumadığı ve güneşin cılız da olsa varlığını hissettirdiği kasım ayında sisin görülmesi olasılığı çok daha yüksektir. Güneşin etkisiyle bir nebze de olsa ısınan hava yüksek basıncın tesiriyle fazlaca yükselemeden soğuk hava katmanıyla karşılaştığı için sise dönüşür ve zaman zaman şehrin üzerini bir tül gibi örter. Tevfik Fikret'in meşhur "Sis" şiirine ilham kaynağı olduğu gibi İstanbul'da sıkça rastlanan bir durumdur ve sis, İstanbul için özel bir anlam ifade eder. Şehir normalde bile bu kadar büyük ve korkutucu iken bir de sislere büründüğü zaman çok daha ürpertici ve boğucu bir hâl alabilmektedir.

Şair, "Meraklısı İçin Notlar" adını verdiği ve kitabın son bölümünde yer alan yazılarında, eserde yer alan şiirlerine dair bilgilere yer vermiş, her bir şiirin hangi duygu ve düşünceler içinde yazıldığını anlatmıştır. Aslında yazının bu şiire ait bölümünde şairin özel yaşantısına dair bazı bilinmeyenlere, daha doğrusu yanlış bilinenlere de ışık tuttuğunu görmekteyiz.

Attilâ İlhan "Meraklısı İçin Notlar" başlıklı yazısında "Sisler Bulvarı" için şunları söylemektedir:

"Bu pek ünlü şiiri, çoğu, Paris'te yazdığımı, adı geçen bulvarın Paris bulvarlarından birisi olduğunu sanır, öyle değildir. Şiiri Paris dönüşü, Lâleli'de Şair Nigâr Sokağı'nda, emekli öğretmen Melahat Hanım'ın evinde pansiyoner kalırken yazdım, o zaman Günseli Pastahanesi diye bir pastane vardı. Akşamları oraya düşer, sonbahar sisleri basıp sokak lambaları puslu puslu yandı mı, yürüyerek taa Atatürk köprüsüne kadar inerdim. Demek yürüyüşlerde bir yandan Paris günlerini düşünüyormuşum, bir yandan sevdiğim kızı, bir yandan da gerilimli hayatı. Daha önce „Ben Sana Mecburum"daki bazı şiirler dolayısıyla yazdığım gibi gizli komitacılık hayatı uzunca bir süre bıçağın ağzında yaşamamı gerektirmişti, bu yaşantının izlenimlerini dolaylı olarak böyle gerilim şiirlerinde söylemeye çalıştım. O zaman ciddi olasılıklar hâlinde beliren bazı şeyleri, sonraki kuşakların, gündelik ve acımasız gerçekler olarak yaşamasına ne demeli?

Kırmızı Melek şarkısı merak edilmiştir, yeri gelmişken söyleyeyim; Porte d'orlen'da bir öğle sonu sinemaya gittik, sıradan bir Fransız filmi oynuyordu. Adı I'ange rouge/ kırmızı melek, film önemsiz ama aynı adı taşıyan şarkıyı unutmak ne mümkün!.. Müzik dükkânlarına girer,

[1] **Ana Örge:** İçerik unsurlarından biri olan "İzlek"in belirlenmesinde yararlanılan yardımcı unsurlardan biridir. Nurullah ÇETİN, "Şiir Çözümleme Yöntemi" adlı eserinde bunu şöyle açıklar: "*Ana Örge: „Leitmativ, leitmotif, laytmotif." Bu, esasında bir operada / müzikli dramada zaman zaman tekrarlanan nağme, ana düşünceyi vurgulayan ögedir. Bir şiirde veurgulanmak istenen duygu ve düşüncenin etkisini artırabilmek için sık sık tekrar edilen çarpıcı ifadeye „ana örge" denir. Ana örgeye „nağme-i asliyye"de denir. Bunun ahenk sağlayıcı unsur olarak kullanılan ifade tekrarlarından farkı, kendisine ahenk sağlama işlevi vberilebildiği gibi aynı zamanda temel iletiyi pekiştirme amacına dönük olarak da kullanılmasıdır. Mesala Ahmet Kutsi Tecer'in „Nerdesin?"şiirinde 2 kez tekrarlanan „nerdesin?"kelimesi, aynı zamanda bir ana örgedir. Aynı şekilde Necip Fazıl'in „Kaldırımlar" adlı şiirindeki „kaldırımlar"kelimesi de ana örgedir.*" (Çetin, 2011, 16-17)

elektrikli gramofonlardan aralıksız bu şarkıyı dinlerdim. Ne kadar sevmişim ki işte böyle şiirin birisinde yer edinivermiş." (İlhan 1995, 161)

Yakup Çelik, İlhan'ın şiirlerini incelediği Şubat Yolcusu adlı eserinde genel anlamda Sisler Bulvarı adlı eserin teması üzerinde durur. Çelik, İlhan'ın Sisler Bulvarı adlı şiirinde her şeye rağmen aşkı dışarıda bırakmadığını belirtir ve şöyle devam eder:

"Sisler Bulvarı şiirinde, ‚ben'in yaşadığı gerilim anında bile aşkı göz ardı etmediğini, sevgilisini yaşadıklarından haberdar etme isteğini yakalamak mümkündür." (Çelik 1998, 84).

İnceleme

Üzerine çözümleme yaptığımız şiir metni, "elinin arkasında güneş duruyordu" dizesiyle başlar ve şiirde doğrudan ikinci tekil şahsa, yani sevgiliye bir hitap vardır. Ardından gelen dizelerde bu "biz"e döner ve birlikte yaşanmışlıklar, sevgiliye sanki bir mektupta anılarını yazıyormuş edasıyla aktarılmaktadır:

"elinin arkasında güneş duruyordu
aylardan kasımdı üşüyorduk
ağacın biri bulvarda ölüyordu
şehrin camları kaygısız gülüyordu
her köşe başında öpüşüyorduk" (İlhan 1995, 60)

Birinci bölümde mevsimsel etkilerin şair üzerinde bıraktığı üşüme hissi ve buna bağlı olarak çevresini algılayış biçimi yansıtılmaktadır. Sevgiliyle, onun elinin ardındaki güneş şeklinde ifade edilen varlığının sıcaklığıyla ısınma arzusudur. Ancak bu güneş tabiatı da şairi de ısıtmaya yetmiyor. Zira şair ve sevgilisi üşürken bulvarda dikilip duran bir ağaç, sonbaharın etkisiyle yapraklarını döküyor ve anbean ölüyordur. Bulvarda ölen bu ağaç, bu bölümde şairin kendisinin temsili olmak gibi bir misyonu da yükleniyor. Zira ilerleyen bölümlerde şair tıpkı o ağaç gibi aynı bulvarda öldürüldüğünü hayal edecektir. Sevgilinin elinin arkasında duran güneş, şehrin camlarından yansırken "şehrin camları kaygısız gülüyordu"; çünkü bu yansıma onlarda bir parlaklık, tebessüm eden bir insanın yüzündeki aydınlanma hissini çağrıştırıyor. Şiirin bu bölümünde hem bulvardaki ağaç hem de şehrin camları kişilik özelliklerine bürünmüş olarak çıkıyor karşımıza. Ancak soğuğa ve sonbaharın etkisiyle ölüp gitmekte olan tabiata rağmen şair ve sevgilisi aşkı ve onun doğurduğu sıcaklığı hissetmekte ve bu sıcaklığın sembolleşmiş ifadesi olarak da her köşe başında öpüşmektedir:

"sisler bulvarı'na akşam çökmüştü
omuzlarımıza çoktan çökmüştü
kesik birer kol gibi yalnızdık
dağlarda ateşler yanmıyordu
deniz fenerleri sönmüştü
birbirimizin gözlerini arıyorduk" (İlhan 1995, 60)

Eğilip batmakta bile olsa güneşin varlığı bir nebze korkuların uzaklaşmasına ve kendilerini güvende hissetmelerine neden olurken güneşin batışı beraberinde akşamı ve karanlığı dolayısıyla da "tehlikeyi, yalnızlığı ve korkuyu" getiriyor. Aslında Sisler Bulvarı'na çöken akşamın insanda uyandırdığı bu hisler, şairin çoktandır omuzlarında bir yük gibi taşıdığı hislerdir ve akşamın çökmesiyle kendisini daha bir hissettirmiştir. Her ne kadar bir arada olsalar da karanlığın çökmesiyle birlikte şairin içine oturan yalnızlık hissi öylesine güçlüdür ki bunu "kesik birer kol gibi yalnızdık" ifadesiyle anlatır. Ancak buradaki "birer" sözcüğü önemlidir. Çünkü yalnız olan sadece kendisi değildir. Aynı zamanda sevgilisi de yalnızdır. Yalnızlık duygusunun ürperticiliğinden sıyrılmak için bir umut ışığı aranır; ancak hem dağlarda ateşler yanmıyordu"r hem de deniz

fenerleri sönmüştü"r. Artık birbirlerinin gözlerindeki ışıktan başka dünyalarını aydınlatacak hiçbir ışık kalmadığından "birbirimizin gözlerini arıyorduk" demektedir şair. Gözlerin birbirini araması aynı zamanda yalnızlaşmanın da ifadesidir. Artık sevgili, karanlığın içinde seçilemiyordur ve şair kendisini yalnız hissetmektedir. İşte bu an, okura yalnızlığın giderek derinleşeceğini sezdirmektedir.

Şair bu noktada yalnızlığın insanın bütün benliğini sardığı iki farklı anı da anımsatıyor okuruna. Dağda, karanlık çökmüşken bir başına yolculuk yapan insan için uzakta bir yerde kamp yapan insanların belki de gözlerden uzak aşk tazeleyen sevgililerin yaktıkları ateş, hem bir umut ışığı hem de yalnızlığını unutturan bir teselli gibidir. Oraya ulaşabilmek düşüncesi, şartların bütün olumsuzluğuna rağmen yolcuya inanç ve direnç verecektir.

Yalnızlığın kendisini belki de insana en yoğun hissettirdiği anlardan biri de açık denizde yapılan gece yolculuklarıdır. Her yerin karanlık bir perdeyle örtüldüğü, sonsuz bir boşlukta kaybolunduğu hissi uyandıran bu anda, kurtuluşun müjdecisi uzaktan yanıp sönerek göz kırpan deniz fenerleridir. İşte şair bu bölümde "*dağlarda ateşler yanmıyordu*" ve "*deniz fenerleri sönmüştü*" ifadeleriyle bütün hissiyatını kaplayan yalnızlık hissinin ne denli derinleştiğini ve tehdit algısının, korkunun benliğini nasıl sardığını son derece güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Zira artık ne dağlarda sıcağında kendini güvende hissedip aşkını tazeleyebileyeceği bir ateş yanmakta ne de kurtuluşun müjdecisi deniz fenerleri göz kırpmaktadır. Şair yalnızlığın karanlık girdabında bütün korkularıyla baş başa kalakalmıştır.

> "sisler bulvarı'nda seni kaybettim
> sokak lambaları öksürüyordu
> yukarda bulutlar yürüyordu" (İlhan 1995, 60)

Bir önceki bölümde şairin omuzlarına çoktan çökmüş olan ve kendisini kesik bir kol gibi yalnız hissetmesine neden olan karanlık, sevgilisini de yitirmesine neden olmuş ve artık şair büsbütün yapayalnız kalmıştır. Yalnızlık hissi gittikçe derinleşen şairin çevresini algılayış biçimi de karamsarlaşmaya başlar. Sislerin arasında kesik kesik yanıyormuş gibi görünen lambaları soğuğun da etkisiyle üşüyüp öksürmeye başlayan hasta birer adam gibi algılar.

Hikmet Akarsu, "sokak lambaları öksürü"rken şairin sevgilisini yitirmiş olduğunu belirtir. Şairin yalnız kendisini değil, İstanbul'u bile inciten, ağlatan acılar yaşadığını, bu nedenle de ölümü göze aldığını ifade eder (Akarsu 2005).

Yine gökyüzüne çevrilen dikkat aynı ruh hâlinin etkisiyle bulutları yürüyen insanlar gibi düşündürür şaire. Bu bölümde yine kişileştirmenin güzel örneklerine rastlıyoruz.

> "terkedilmiş bir çocuk gibiydim
> dokunsanız ağlayacaktım
> yenikapı'da bir tren vardı" (İlhan 1995, 60)

Sevgilisini de yitirip sisli ve karanlık bir gecede, tehlikelerle dolu koskoca bir şehirde yapayalnız kalan şairde gerilim duygusu iyiden iyiye artmakta ve kendisini ailesinin korumasından mahrum kalmış, terk edilip sokağa atılmış bir çocuk gibi hissetmektedir. Bu hâl öylesine derinden etkiler ki şairi, dokunsanız ağlayacak bir çocuk gibidir artık. İşte bu noktada, bu bölümün son dizesi "yenikapı'da bir tren vardı" şiirin içerik katmanlarından birini oluşturan "kaçış, coğrafyadan uzaklaşma" temasının ilk ifadesi olarak karşımıza çıkar. Zira artık kendisini bu şehirde terk edilmiş bir çocuk gibi yapayalnız, tehlikede ve ağlamaklı hissetmekte, onda bu duyguları uyandıran Sisler Bulvarı'ndan ve bu karanlık şehirden kaçıp gitmek istemektedir.

Şiirin bu bölümünde bir taraftan coğrafyadan, kendine sıkıntı veren bu şehirden ve o andan kaçıp gitme arzusu ifade edilirken diğer yandan da kendinden uzaklaşma düşüncesi kendini

göstermektedir. Şairin aslında kaçmak istediği şehir değil içinde yaşadığı an ve dolaysıyla kendisidir. Bu tespitimizi destekler mahiyette ve bunun hemen ardından kendisi için bütün problemlerinden kurtuluşun çaresi olacağını düşündüğü ölümünü hayal edecektir.

"sisler bulvarı'nda öleceğim
sol kasığımdan vuracaklar
bulvar durağında düşeceğim
gözlüklerim kırılacaklar
sen rüyasını göreceksin
çığlık çığlığa uyanacaksın
sabah kapını çalacaklar
elinden tutup getirecekler
beni görünce taş kesileceksin
ağlamayacaksın! ağlamayacaksın!" (İlhan 1995, 61)

Diğer taraftan kaçıp gitmenin bu şehri terk etmenin çok da kolay olmadığı bir gerçektir. Kaçıp uzaklaşmanın hayali kurulsa bile, gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple sıkışıp kaldığı bu tekinsiz şehirde gittikçe bastıran karanlık, soğuk ve sisin altında artık öleceğini düşünmekte ve onun nasıl gerçekleşeceğine dair hayal kurmaya başlamaktadır.

Attila İlhan, bir başka ifadeyle şiirdeki „ben", uzun yıllar ideolojisinden dolayı takibe, kovuşturmaya ve tutukluluğa giden bir süreç yaşamış ve bu yaşanılanlar, onun duygu dünyasında derin izler bırakmıştır. Aynı zamanda kendisini her an ölümle burun buruna hissetmesine yol açmıştır. Bu his öylesine derindir ki aynı zamanda sinematografik bir bakışı da içeren film senaryosu gibi bir ölüm sahnesi hayal edilmektedir.[2]

"*Sol kasığından vurulacak, bulvar durağında düşecek ve gözlükleri de yere düşüp kırılacaktır*." Burada yine aşk teması canlılığını korumaktadır. Sevgililer arasında telepatik bir bağ olduğu inanışını sezdiren bir ifadeyle; "sen rüyasını göreceksin, çığlık çığlığa uyanacaksın" demektedir şair. İşte buradan sonrası da yine bir film sahnesi gibi devam etmektedir. Vurulan adamın sevgilisinin kapısı çalınacak ve teşhiste bulunması için elinden tutulup olay yerine getirilecektir. Sevgilinin kendisinin vurulmuş yerde yatar hâlini gördüğü an da oldukça dramatik bir şekilde tasvir edilmiştir: "*beni görünce taş kesileceksin, ağlamayacaksın! ağlamayacaksın*". Sevgili gördüğü manzara karşısında taş kesilecek ve acısı öylesine derin ve yıkıcı olacak ki kendisinde ağlayacak güç bile bulamayacaktır. Ancak bu tekrarlanan "*ağlamayacaksın*" ifadesinde ağlamaya gücü yetmeyecek kadar derin bir acı hissi yaşayacak olmasının yanında, şairin sevgilisine kıyamaması ve onun ölümünün ardından bile ağlamasına tahammül edemediği sonucunu da çıkarmak mümkündür.

"sisler bulvarı'ndan geçtim sırsıklamdı
ıslak kaldırımlar parlıyordu
durup dururken gözlerim dalıyordu
bir bardak şarapta kayboluyordum
gece bekçilerine saati soruyordum
evime gitmekten korkuyordum
sisler boğazıma sarılmışlardı" (İlhan 1995, 61)

[2] Mehmet Kaplan, Attilâ İlhan'ın şiirlerinde mekânın geniş yer tutmasını ve birbirinden çok farklı mekânlara şiirinde yer vermesini film tekniğini kullanmasına bağlar. (Kaplan 1973, 230) Şair, başarılı film tekniğini ve senaryo yazarlığını şiirinde de bir anlatım yöntemi olarak kullanmıştır.

Şiirin bu bölümünü sondan başa doğru incelemek daha doğru olacaktır. Çünkü son iki dize bu bölümün bütünü üzerinde oldukça belirleyici bir öneme sahiptir. Şair ölümünü son derece dramatik bir film sahnesi gibi hayal ettikten sonra gerçek hayata tekrar döner. Her ne kadar kendisini kesik bir kol gibi ve terk edilmiş bir çocuk gibi yapayalnız hissetse de gerçekte sığınabileceği bir evi vardır ve oraya doğru yönelmiştir. Ancak bu ev kendisini güvende hissetmesine yetmeyecektir. "*Evime gitmekten korkuyordum, sisler boğazıma sarılmışlardı*" dizeleri bunun en açık ifadesidir. Bir şeylerden korkan ve gizlenen, her an ölümün soğuk nefesini ensesinde hisseden insan için ev bir sığınak olmaktan çıkar; bilakis yerinin tespitinde kullanılacak bir jurnalci rolü üstlenir. Üstelik "*sisler boğazın(m)a sarılmışlardı*"r ve tehlike her an karşısına çıkabilecek kadar kendisine yakındır.

Şair şiirin başından beri kullandığı sis imgesini bu ifadeyle anlamca biraz daha belirginleştiriyor. Normalde bütün ayrıntısıyla görülebilen mekânlar, üzeri sisle kaplandığında gizemli ve korkutucu olabiliyor. Nitekim Tevfik Fiktet'i "Sis" şiirinde fevkalade bir karamsarlığa sevk eden duygu da aynıdır. Çünkü uzun bir süredir II. Abdülhamit'in hafiyelerince takip edilmekte ve bu sebeple evinde tecrit hayatı yaşamaktadır. Devrin puslu havasına bir de boğazın sisi eklenince artık İstanbul Fikret için kendisine güvenilmez basit bir hayat kadını olarak görünecektir.

Yukarıdaki tespitimizin ışığında şiiri değerlendirdiğimizde, Attila İlhan için de sis aynı zamanda gizliliği, belki de kendisini takip eden ama kim olduğunu bilmediği birtakım istihbarat görevlilerini ya da polis memurlarını ifade eden bir imge olarak da düşünülebilir. Bu sebeple şair evine gitmekten korkmaktadır ve etrafta dolanıp saatin iyice ilerlemesini bekler. Bunu da "*gece bekçilerine saati soruyordum*" dizesinden anlamaktayız. Çünkü saat gerçekten ilerlemiş ve adamakıllı gece olmuşsa tehdit unsurları için de artık istirahat saati gelmiş demektir. İşte bütün bu tehditlerin ortadan kalkması ve kendisini güvende hissedeceği, biraz da yalnızlığına teselli bulacağı evine gitmek için sabırsızlanmakta ve zamanın çabuk geçmesini istemektedir. Dolayısıyla böylesine sıkıntılı bir durumu yaşayan „ben" için her zamanın anı derinden hissedildiğinden uzayıp gider ve bir türlü geçmek bilmez. Sabırsızlanan „ben" içinde bulunduğu bu bunaltı veren sıkıntılı hâlin bir an evvel sona ermesi arzusuyla sürekli saate bakar yahut çevresindekilere sorar. İşte gece yarısı tehdit altında sokakta dolaşan ve yaşadığı sıkıntılı ruh hâli ile bunalan „ben" kolunda saati de olmadığından tek çare etraftaki yegâne kişi gece bekçisine saati soracaktır. İşte bu endişeler içinde etrafta dolaşırken çevreyi ve objeleri daha dikkatli bir gözle süzüyor ve ayrıntılar onun için önem kazanmaya başlıyor. Bu sırada şair, sisler bulvarından geçmektedir ve bulvar sırılsıklamdır, belli ki yağmur yağmaktadır. Islanan kaldırım taşlarından çevredeki ışıkların yansımaları görünmektedir. Parlayan kaldırımlar şairde bir ayna hissi uyandırıyor, bu aynayla yüzleşen şairin "durup dururken gözleri dalıyor". Sanırım buradaki ayna metaforundan hareketle durup dururken dalıp gitme daha anlaşılır olacaktır. Zira insan aynaya uzunca bir süre baktığında yüzündeki değişimden başlayarak kendisinde değişime yol açan hayatın farklı anlarını hatırlar ve aynanın açtığı kapıdan geçmek suretiyle bir bakıma aynanın karşısında kendi "ben"inin derinliklerine dalar. İşte şairi ıslak kaldırım taşlarının yansımasında kendi dünyasının derinliklerine yönelten bu histir.

Şiirin bu bölümünde "*bir bardak şarapta kayboluyordum"* dizesi ise bütün bu sıkıntılardan kurtulmanın yolu olarak bir bardak şarabın sarhoş ediciliğine sığınma arayışı yine kaçış duygusunun bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka bakış açısıyla da yine kadehte parlayıp duran şarabın yüzeyindeki yansımasında aynı ayna hissi oluştuğunu ve şairin kendisiyle ve yaşadığı sorunlarla yüzleştiğini düşünebiliriz. Dizede bu tespitimizi güçlendiren ifade "kaybolmak" sözcüğüdür. Öylesine karmaşık bir ruh hâli içindedir ki şarabın yüzeyinden yansıyan aksinde kendisiyle hesaplaşan şair, ruhunun bu karmaşası içinde kaybolacaktır.

Attilâ İlhan ve alkol bahsine de değinmek şiirin anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Şair, "Meraklısı İçin Notlar" bölümünde gerek şiirlerinde sıkça alkollü içecek adlarının geçmesi gerekse alkolün bir sığınak olarak görülmesi noktasında kendisi hakkında yanlış bir kanaatin var olduğunu, zannedilenin aksine kendisinin alkolik olmadığını hatta nerdeyse "İçmiyorum." diyecek kadar alkolün hayatından uzak olduğunu şu sözlerle ifade ediyor: *"... Nedense okurlar (yalnız onlar mı, eleştiriciler de) bundan benim alkol düşkünü olduğumu çıkarmışlar. Mehmet Kaplan, ,,Şiir Tahlilleri"nde, Attilâ İlhan şiirini ozanın alkol düşkünlüğüyle açıklamaya bile kalkıştı. Oysa yok böyle bir şey, Türk şiirinin en ,,kuru" ozanlarından biriyim ben. Aram içkiyle de cıgarayla da iyi değil. Paris'te Fransız hayatının ayrılmaz parçası olan içki çeşitleri, o hayata uymak çabalarımın olağan bir sonucu olarak şiirlerime giriyor..." (İlhan 1995, 161).*

"bir gemi beni afrika'ya götürecek
ismi bilmiyorum ne olacak
kazablanka'da bir gün kalacağım
sisler bulvarı'nı hatırlıyacağım
kırmızı melek şarkısından bir satır
lodos'tan bir satır yağmur'dan iki
senin kirpiklerinden bir satır

simsiyah bir satır hatırlayacağım
seni hatırlatanın çenesini kıracağım
limanda vapurlar uğuldayacak" (İlhan 1995, 62)

Şiirin içerik katmanları arasında saydığımız "kaçış ve coğrafyadan uzaklaşma arzusu" bu bölümde belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Sevgilisini kaybettiğini hissettiği anda Yenikapı'daki tren objesiyle örtüşen bu duygu, bu bölümde bir gemiyle Afrika'ya kaçış olarak kendisini gösteriyor. Şair, tıpkı ölümünü hayal ettiği gibi, kaçışını da ayrıntılarıyla hayal ediyor. İsmini bilmediği bir gemiyle Akdeniz üzerinden Afrika'ya kaçacak, Fas'ın Kazablanka limanında özgürlüğüne kavuşacak ve orada bir gün kalacaktır. Ancak her ne kadar bedensel varlığıyla yaşadığı yerden kaçıp uzaklaşacaksa da hisleriyle hep burada kalacaktır. İlk hatırlayacağı yer ise yine Sisler Bulvarı olacaktır. Aslında Sisler Bulvarı değildir hatırlanan, hatırlanmak istenen ya da hatırlanmaktan korkulan, doğrudan sevgilinin kendisidir. Bu arada sevgiliyle özdeşleşen ayrıntılar bir bir sıralanır şiirde; "kırmızı melek şarkısından bir satır, lodos'tan bir satır, yağmur'dan iki, senin kirpiklerinden bir satır hatırlayacağım" der ve bütün bunlara sevgiliyi hatırlattıkları için kızar. Bu sebeple "seni hatırlatanın çenesini kıracağım" diyerek aslında sevgiliyi ardında bırakıp gitmiş olmanın ya da sevgiliyi kaybetmiş olmanın kendisinde meydana getirdiği bütün gerilimi ve hırsı "ağzını kırmak" suretiyle tüm bu sayılan anılardan çıkarır. Ancak kaçış bitmemektedir. Çünkü artık anılarından da kaçmak istemektedir ve kendisini bütün kaçmak istediklerinden alıp götürecek vapurlar limanda onu beklemektedir.

"sisler bulvarı bir gece haykırmıştı
ağaçları yatıyordu yoksuldu
bütün yaprakları sararmıştı
bütün bir sonbahar ağlamıştı
ağlayan sanki İstanbul'du
öl desen belki ölecektim
içimde biber gibi bir kahır
bütün şiirlerimi yakacaktım
yalnızlık bana dokunuyordu" (İlhan 1995, 62)

Şair bu bölümde yine kaçış hayalinden sıyrılarak gerçek dünyaya dönmektedir. Sisler Bulvarı büsbütün, içindeki her şeyle kişileştirilmekte ve sanki bir an şairin kendisiyle

özdeşleşmektedir. "Sisler bulvarı bir gece haykırmıştı" derken şair aslında Sisler Bulvarı'nın dilinden, sevgilisinin yokluğundan kaynaklanan yalnızlık hissini haykırmakta ve hem Sisler Bulvarı'nı hem İstanbul'u acılarına ortak etmektedir.

"bütün bir sonbahar ağlamıştı
ağlayan sanki İstanbul'du
öl desen belki ölecektim" (İlhan 1995, 62)

Şiirde şehre ait ayrıntılar bireysel olanın mekâna taşınması şeklinde ifadesini bulmuştur. Şehre ait her unsur insana ait her duyuşu bünyesine alır ve dışa vurur. Aynı şekilde yukarıdaki mısralarda şehir, insanla birlikte üzülen, sevinen, rahatlayan, gülen kısaca bütün duygularını/ etkilenmelerini paylaşan bir dost/ arkadaş olarak görülür (Eliuz 2001):

Sisler Bulvarı yine bir sinematografik bakışla bu bölümde tüm unsurlarıyla kişileştirilerek ele alınmaktadır. Yoksul ve bütün yaprakları sararmış, bitkinlikten yatan ve "bütün bir sonbahar ağlamış" ağaçları olan Sisler Bulvarı artık şiir kişisine dönüşmekte ve doğrudan şair yani Attilâ İlhan olmaktadır. Şiirin başında "aylardan kasımdı üşüyorduk / ağacın biri bulvarda ölüyordu" dizelerini izah ederken bu ağacın şiirin ilerleyen bölümlerinde sanki şairi sembolize eden bir varlık olarak karşımıza çıkacağı hissine kapıldığımızı ifade etmiştik. İşte bu bölümde tam da bu durum gerçekleşmektedir. Ancak "haykıran, yoksul, bütün yaprakları sararmış bir ağaç gibi yatan ve yine bütün bir sonbahar boyunca ağlayan" sisler bulvarı ve o yaşlı ağaç değil, bütün İstanbul'dur. Böylece şair "içimde biber gibi bir kahır" diye anlattığı acısını tüm şehirle paylaşır, bir bakıma şehir de onunla yas tutar.

"öl desen belki ölecektim / bütün şiirlerimi yakacaktım/ yalnızlık bana dokunuyordu" ifadeleriyle şair, sevgilisinin yokluğunda hissettiği yalnızlığın ne denli kendisine dokunduğunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Şair, bu yalnızlıkla yaşamaktansa ölmeye bile razı olduğunu, hatta çok değer verdiği bütün şiirlerini bile yakmayı göze aldığını anlatmaktadır. Zira bu yalnızlık hissi şairde öylesi derin bir yaraya dönüşmüştür ki şairin bütün bir sonbahar boyunca yapraklarını ağlar gibi döken ve her gün anbean ölen bir ağaç gibi eriyip solmasına ölümden de beter, biber gibi acı bir kahır yaşamasına yol açmaktadır.

"eğer sisler bulvarı olmasa
eğer bu şehirde bu bulvar olmasa
sabah ezanında yağmur yağmasa
şüphesiz bir delilik yapardım
hiç kimse beni anlıyamazdı
on beş sene hüküm giyerdim
dördüncü yılında kaçardım
belki kaçarken vururlardı" (İlhan 1995, 63)

Şiirin bu bölümünde ise yine dramatik bir hayalin tasviriyle karşı karşıya kalıyoruz. Sisler Bulvarı, şair için sevgiliyle her köşe başında sıcak yakınlaşmaların yaşandığı anılarla dolu bir mekândır. Bu sebeple varlığıyla sevgiliyi hatırlatmaktadır. Dolayısıyla burası şairi hayata bağlayan ve "ölmek, kaçıp gitmek ya da bir delilik yapıp teslim olmak" gibi aslında şairin pek de arzu etmediği fakat yalnızlığın dayanılmaz ıstırabı karşısında çaresizlik içinde sığınılacak birer liman gibi gördüğü, tüm bu çılgınlıkları yapmasına engel olan bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şairin bir delilik yapmasına mani olan nedenlerden biri de sabah ezanında yağmurun yağmasıdır. Sabah ezanı, makamı itibarıyla insanın ruhunu rahatlatan ve aynı zamanda günün doğmasının yakın olduğunu hatırlatan bir özelliğe sahiptir. Ezanın musikisine yağmurun dinlendiren sesi de eklenince ortaya çıkan ezgi, insanın ruhunda ferahlamaya yol açan ve tazelik

verip onu hayata bağlayan bir nitelik kazanır. İşte sevgiliyle yaşanan güzel anların sembolleştiği Sisler Bulvarı'nın varlığı ve sabah ezanında yağan yağmurun ferahlatıcılığı onu bir delilik yapmaktan alıkoyan unsurlardır. Eğer böyle olmasa belki de "şüphesiz bir delilik yapardı" ve "hiç kimse onu anlıyamazdı", niçin böylesi bir delilik yapmıştı. Ama anlaşılan o ki bu da yukarıda izah edilen sebeplerden bir kaçış vasıtasıydı. "On beş sene hüküm giyerdi" ve bu bir daha sevgiliyi görememek demekti. Böylece ondan tamamen kurtulmuş olurdu, ancak öylesine sevmekteydi ki "dördüncü yılında kaçardı","belki kaçarken vururlardı" ve böylece ölür, tüm acılarından kurtulmuş olurdu. Aslında bu bölümde şair daha öncekine benzer yine film sahnesi kıvamında ve sürükleyiciliğinde bir ölüm sahnesi, bir son hayal etmektedir.

"sisler bulvarı'ndan geçmediğin gün
sisler bulvarı öksüz ben öksüzüm
yağmurun altında yalnızım
ağzım elim yüzüm ıslanıyor
tren düdükleri iç içe giriyorlar
aklımı fikrimi çeliyorlar
sisler bulvarı ayaklanıyor
artık kalbimi susturamıyorum" (İlhan 1995, 63)

Şiirin bu bölümünde yine hayalden gerçek dünyaya dönüş söz konusu ve şiir boyunca neresi olduğuna dair gizemini koruyan Sisler Bulvarı'nın artık Aksaray civarında bir yer olduğu anlaşılıyor. Sisler Bulvarı şairin yaşadığı aşk ve onun çevresinde gelişen gerilim, kaçış, ölüm gibi duyguların hepsini birden temsil eden bir mekân hâlini alıyor ve şairle adamakıllı özdeşleşiyor. Öyle ki şair, "sisler bulvarı'ndan geçmediğin gün / sisler bulvarı öksüz ben öksüzüm" diyecek kadar bunu ileri götürüyor. Ancak yine de yalnızlığından kurtulabilmiş değil ve yağmurun altında eli yüzü ıslanırken iç içe giren tren düdükleri hâlâ şiir boyunca hayalini kurduğu, "ölüm, kaçış, hapishane hayatı ve yine ölüm" fikrine doğru çeken ve aklını çelen bir unsur olarak ifade ediliyor. Ve nihayet bütün bu duyguları yaşamasına neden olan karanlık sona eriyor. Çünkü "aksaray'da ışıklar yanıyor". Şiirin sonunda Sisler Bulvarı'yla birlikte aslında şair de ayaklanıyor ve bütün bu yaşadıklarına, yalnızlığına, ölümden bile acı gelen ve bu uğurda pek çok şeyi göze almasına sebep olan sevgilisiyle kavuşma arzusunu dillendiriyor. Zira şair "artık kalbimi susturamıyorum" diyecek kadar duygularının isyanına engel olamıyor.

Sonuç

Attilâ İlhan toplumcu gerçekçi bir şair olmasına rağmen Sisler Bulvarı adlı kitabında yer alan eserler bu çizgide kaleme alınmamıştır. Dolayısıyla Sisler Bulvarı adlı şiirde de toplumcu gerçekçi çizgilere yer verilmemiştir. Ancak bu şiirde kendisine yer bulan toplum tamamıyla da toplum gerçeklerinden sıyrılmış değildir. Sisler Bulvarı şiirinde ortaya konan "ben" toplum gerçekleri içinde var olan, büyük şehrin bir parçası durumunda bulunan, bu mekânın sorunları içinde bunalan, imkânsız aşkı yaşayan biridir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Attila İlhan, Sisler Bulvarı adlı şiirinde, bir yandan yaşadığı aşk ilişkisinin duygusal kırılmalarını, bir yandan ideolojisi sebebiyle içine düştüğü polisiye macerayı ve bütün bunlardan kaynaklanan kendinden, içinde yaşanılan zamandan ve mekândan uzaklaşma duygusunu dile getirmiştir.

Sisler Bulvarı, onun için hayatının en anlamlı ve aynı zamanda en karmaşık anılarını barındıran, tehlikeyi ve yalnızlığı iliklerine kadar hissettiği, "kesik bir kol gibi" kalakaldığını ve çaresiz olduğunu düşündüğü anlarda ölümünü hayal ettiği, tutkuyla yaşadığı hatta uğruna kendini zehirleyip bütün şiirlerini yakmayı bile göze aldığı büyük aşkla bütünleşen, bir delilik yapıp teslim

olmasına mani olan ama zaman zaman da bütün bunları bir arada yaşamasına neden olduğu için kaçıp gitmeyi de hayal ettiği bir mekânın adıdır.

"Sisler Bulvarı" şiiri şairin biyografisinin ışığında değerlendirildiğinde Attila İlhan'ın hayatında önemli bir yer tutan "İstanbul", "aşk" ve "tutsak olmak" ve "kendinden ve coğrafyadan kaçmak" kavramlarının bir arada bir polisiye film kıvamında anlatıldığı onun en güzel şiirlerinden biridir. Bu çerçevede bir gün şairin hayatını konu alan bir film ya da belgesel çekilirse şayet, Attila İlhan'ın çok zaman bir sisin ardından görülen aşk, yalnızlık, hasret ve tehlikelerle dolu hayatını en güzel anlatan mekân "Sisler Bulvarı" olacaktır.

Kaynakça

AKARSU Hikmet, "Attilâ İlhan'ın Şiirleri" Cumhuriyet Kitap, 01 Aralık 2005.

ALİYE Zeynep, "Attilâ İlhan'la Yazarlığı Üzerine: „Toplumcu sanatçı, sorumluluk altındadır.'", Cumhuriyet Kitap, 13 Mayıs 1999.

ÇELİK Yakup, "Attilâ İlhan Şiiri", Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi, Ağustos-Eylül 2003 sayı: 42-43 http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi42-43/celik.htm (ET:12.11.2011).

ÇELİK Yakup, Şubat Yolcusu-Attilâ İlhan'ın Şiiri, Akçağ Yay., Ankara 1998.

ÇETİN Nurullah, Şiir Çözümleme Yöntemi, Öncü Kitap Yayınları, Ankara, 2011, s.16-17.

ELİUZ Ülkü, "Attilâ İlhan'ın Şiirlerinde Mekânın Postmodernist Açıdan Yorumu", Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, S: 594, (2001), s. 647-657.

İLHAN Attilâ, "Meraklısı İçin Notlar", Sisler Bulvarı, Bilgi Yayınevi, Ankara 1995.

KAPLAN Mehmet, Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri**,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1119-1131 , TURKEY

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ÖĞRETİMİNE YÖNELİK YAPILAN AKADEMİK ÇALIŞMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Bircan EYÜP[*]
Serap UZUNER YURT[**]
Miriam Zeliha STEBLER[***]

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, Türk dili ve edebiyatı öğretimi ile ilgili yapılan akademik çalışmaların genel eğilimlerini ortaya koymaktır. Araştırma kapsamında çalışmaların konu alanları, yöntemleri, evren ve örneklemleri ile araştırmalarda ulaşılan sonuçlar ve öneriler analiz edilmiştir. Araştırma, betimsel bir araştırma yaklaşımı olan tarama modelinde yapılmıştır. Araştırmanın örneklemini, son on bir yılda (2000-2010) elektronik ortamda ulaşılabilen Türkiye adresli 20 hakemli dergideki makaleler oluşturmaktadır. Bunlar arasından konu ile ilgili olan 34 makale araştırma kapsamında analize tabi tutulmuştur.

Araştırma sonucunda incelenen makalelerin % 23.5'inin doğrudan Türk dili ve edebiyatı öğretimi ve eğitimiyle ilgili olduğu belirlenmiştir. Makalelerin % 88.2'sinde çalışma için kullanılan yöntemin belirtilmediği tespit edilmiştir. % 72.2'sinde herhangi bir örneklem seçimine gidilmediği görülmüştür. İlgili çalışmalarda en çok tercih edilen evren örneklem grubunun Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adayları olduğu belirlenmiştir. Sonuç olarak Türk dili ve edebiyatı öğretimine ilişkin yeterli sayıda çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle araştırmacıların bu alanla ilgili sorunları ele alacak, eksikleri giderebilecek çalışmalar yapmaları önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, edebiyat öğretimi, akademik yayın, hakemli dergi.

A RESEARCH ON THE ACADEMIC STUDIES ABOUT TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE TEACHING

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the general tendency of academic studies about Turkish Language and Literature teaching. In this study, the subject areas of the studies, their methods, universe and samples, and the obtained results and suggestions were analyzed. The study was done with screening model which is a descriptive research approach. The sample of the study consists of articles in 20 refereed journal of Turkey published in last 11 years (200-2010) and can be reached on

[*] ArĢ Gör., KTÜ Fatih Eğitim Fak. Türkçe Eğitimi Böl. El-mek: bircaneyp@gmail.com
[**] Öğr. Gör., Erzincan Ü. Sağlık Hizmetleri MYO, El-mek: suzuner@erzincan.edu.tr
[***] Öğr .Gör., Giresun Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: meryemzeliha8@hotmail.com

internet. 34 of these articles related to the subject were analyzed in our study.

In the result of the study, it was concluded that 23.5% of the analyzed articles were directly about Turkish Language and Literature teaching and education. it was found in 88.2% of the articles that the method was not indicated. No sample was chosen in 72.2% of them. In the related studies the most preferred universe sample group was pre-service Turkish Language and Literature teachers. As a result of the study, it was found that the number of the studies about Turkish Language and Literature was not sufficient therefore, it was suggested to the researchers that they should do more studies to cope with the problems related to this area and fill the deficiency.

Key Words: Turkish literature, literature teaching, academic publications.

Giriş

Dil, insanlar arasında karşılıklı haberleşme aracı olarak kullanılan; duygu, düşünce ve isteklerin ses, şekil ve anlam bakımından her toplumun kendi değer yargılarına göre biçimlenmiş ortak kurallarının yardımı ile başkalarına aktarılmasını sağlayan, seslerden örülü çok yönlü ve gelişmiş bir sistemdir (Korkmaz, 2007: 67). Öğrencilerin bilgiye ulaşmalarında, çevreleriyle sağlıklı iletişim kurabilmelerinde, sosyalleşmelerinde, duygu ve düşüncelerini etkili anlatabilmelerinde dilin önemli bir yeri bulunmaktadır. Dili doğru ve düzgün kullanma doğuştan gelen bir yetenek değil, eğitimle elde edilen bir beceridir. Bu da ancak iyi bir ana dili eğitimiyle kazanılabilir. Ortaöğretimde ana dili eğitimi Türk Edebiyatı ve Dil ve Anlatım dersleri aracılığıyla yapılmaktadır.

Edebiyat malzemesi dil, kaynağı yaşantılar ve hayal gücü olan bir yaratıcılık, başka bir değişle bir sanat dalıdır (Aytaç, 2000: 9). Edebiyat; olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı, yazın olarak da ifade edilmektedir (TDK, 600). Güzel sanatların bir dalı olan edebiyatın insanlığın ilk dönemlerinden beri, her yerde ve zamanda varlığını sürdürmesi, bizlere onun insana özgü vazgeçilmez bir ihtiyacı karşıladığını düşündürmektedir (MEB, 2005).

Edebiyat eğitimi; estetik zevkin gelişmesi, kültürel değerleri somut olarak ifadesi ve yorumlanması, sürdürülen hayatın farklı bir dikkat ve duyarlılıkla dile getirilmesi bakımlarından son derece önemlidir (MEB, 2005). Bu nedenle edebiyat, sanatkârın dil malzemesiyle hayat verdiği estetik değere hâiz edebî metni, varoluş amacı doğrultusunda anlama/anlamlandırma, duyma/duyurma, sezme/sezdirme üzerinde odaklaşan bir tür sanat eğitimidir. Temel amacı da, öğrencinin yaratılışından getirdiği güzellik duygusunu ortaya çıkarmak, geliştirip zenginleştirmek ve terbiye etmektir. Genç beyin ve ruhlara, evrensel insan ruhunun son derece karmaşık duyarlılıklarını sezdirmek, yüzyılların örsünde dövüle dövüle billurlaşmış millî zevki tattırmak, mensubu bulunduğu milletin hayatı ve kültürünü estetik bir çerçeve içinde tanıtmak, konuştuğu dilin incelikleri, güzellikleri ve zenginliklerini göstermek de edebiyat eğitiminin amaçlarındandır (Çetişli, 2006).

Yazınsal metinlerde her türlü dil kullanımını görmek olasıdır. Bir bakıma dil bilgisinin en iyi öğretilebileceği yer yazınsal metinlerdir denilebilir. Öğrenilen dilin ve kültürün en özgün ve farklı yanlarının görülebileceği kaynaklar olarak yazınsal metinler gösterilir. Her ne kadar (özellikle anlatı türü yazınsal metinlerde) kurmaca bir yapı söz konusu olsa da insanın düşünce sisteminin

gelişmesine önemli katkıları olduğu açıktır. Kısaca toplumsal belleğin gelişmesine ve zenginleşmesine yazın ve kültürel birikimi öğreten derslerin önemli katkıları olduğu açıktır (Günay, 2006).

Ortaöğretimde edebiyat eğitimi edebî metinler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Edebî metin ise; herhangi bir duygu, düşünce, hayal, intiba ve olayın dil vasıtasıyla, ama edebîlik değerine hâiz bir biçimde ifadesinden oluşan "söz ve söylem bütünü"dür. şair veya yazarın kaleminden çıkmış şiir, hikâye, roman, tiyatro metinleri gibi (Çetişli, 2006).

Edebiyat eğitimi kısaca, bu metinlerdeki sanat değerlerini sezmeyi, dilin metinde kazandığı anlamları kavramayı ve metni yorumlamayı sağlayacak becerileri kazandırmayı amaçlar. Bu eğitimin ilk ve önemli basamağı lise yıllarındaki edebiyat dersleridir. Edebiyat derslerinde öğrencilere, her yönüyle bireysel, ulusal, evrensel değer, zevk ve anlayışın edebî metinlerde nasıl inceleneceği ve değerlendireceği hususunda beceriler kazandırılmalı; sanata özgü yaşantının özellikleri hissettirilmelidir. Öğrencilerin; her düzeydeki dil göstergelerinin nerede, niçin, nasıl ve neden kullanıldığını kavrayabilecek bir anlayışa ulaşmaları sağlanmalıdır.

Dünyamızın bilgi çağını yaşadığı bu dönemde eğitimin asıl amacı düşünen, anlayan, yorumlayıp yeni bilgi üreten, bilimsel düşünerek sorun çözen insanlar yetiştirmektir. Bilginin büyük bir hızla tükenerek yeniden üretildiği çağımızda, bireyin ve toplumun geleceği; bilgiye ulaşma, ulaştığı bilgiyi kullanma ve yeni bilgi üretme becerilerinin düzeyi kadar parlaktır. Bu becerilerin edinilmesi ve ömür boyu devam ettirilmesi ezberlemek yerine bilgi üretimine önem veren yenilikçi bir eğitim anlayışıyla mümkündür. Bu anlayışla Millî Eğitim Bakanlığı da, 2005-2006 öğretim yılından itibaren, öğrencilere, başta sanat metinleri olmak üzere, her türlü metni yapı, tema, dil, anlatım ve anlam bakımlarından çözümleme becerisi ve alışkanlığı kazandırmayı; güzel sanat eserinden anlayarak ve onunla bütünleşerek zevklerini geliştirmeyi amaçlayan Türk dili ve edebiyatı eğitim programını hazırlamıştır. Bu nedenle edebiyat alanında yapılan çalışmaların ve bu çalışmalardan elde edilen sonuçların yakından takip edilmesi gerekmektedir.

Ülkemizde, sadece Türk dili ve edebiyatı eğitim programında değil ilk ve ortaöğretim programlarında köklü değişiklikler yapılmıştır. Eğitimde meydana gelen bu değişimlerin etkisini belirlemeye yönelik çalışmalara baktığımızda ana dili eğitimine yönelik ilköğretim Türkçe alanında birçok araştırma göze çarpmaktadır. Fakat meslek liseleri dâhil bütün ortaöğretim kurumlarında zorunlu olan Türk dili ve edebiyatı dersi ile ilgili yapılmış bilimsel çalışmaların azlığı dikkat çekicidir. Bu nedenle Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında farklı niteliklerde, gelecek çalışmalara yön verecek araştırmalar büyük önem arz etmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaları inceleyen araştırmalar sınırlı da olsa mevcuttur. Gücüyeter (2002) 1950-2000 yılları arasında yayımlanan çeşitli dergilerdeki Türkçe ve Türk Dili ve Edebiyatı öğretimi ile ilgili makaleleri incelemiştir. Çalışma Türk Dili ve Edebiyatı müfredat programları ve ders kitapları üzerine görüşler bildiren makalelerin incelenmesinden oluşmaktadır. Bu tarz çalışmalar konuyla ilgilenen araştırmacıların alanda yapılmış çalışmaları görmeleri açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu çalışmalar alandaki eksiklikleri ve bu doğrultuda nelere gereksinim duyulduğunu belirlemeye de yardımcı olması sebebiyle dikkate değerdir.

Araştırmanın amacı, Türkiye'de Türk dili ve edebiyatı öğretimine ilişkin yapılan akademik çalışmaların hangi alanlarda olduğunu, yöntemlerini, evren ve örneklemlerini, araştırmalarda ulaşılan sonuçları ve önerileri tespit etmektir.

YÖNTEM

Araştırma, betimsel bir araştırma yaklaşımı olan tarama modelinde yapılmıştır. Bu araştırma ile Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan araştırmaların yayım yılları, konu, yöntem,

evren-örneklem, sonuç ve öneriler açısından durum analizi yapılmaya çalışıldığından betimsel tarama modeli kullanılmıştır.

Tarama modeli, geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır (Karasar, 2009: 77).

Evren-Örneklem

Araştırma örneklemini, son on bir yılda (2000-2010) elektronik ortamda ulaşılabilen Türkiye adresli 20 hakemli dergideki makaleler oluşturmaktadır. Araştırmada 2000-2010 tarihleri arasında arşivine internet aracılığı ile ulaşılabilen 20 derginin 403 sayısında yer alan 7473 makale incelenmiştir.

Araştırmada incelenen makalelerin dergilere göre dağılımı Tablo 1'de gösterilmektedir.

Tablo 1: Araştırmada incelenen makalelerin dergilere göre dağılımı

	Derginin Adı	Dergi Sayısı	Taranan makale	Bulunan makale	%
1	Millî Eğitim	41	857	22	**64.7**
2	Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi	24	573	1	**2.9**
3	Gaziantep Üniversitesi Dergisi	14	125	0	**0**
4	Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi	22	270	1	**2.9**
5	Eğitim ve Bilim	17	189	0	**0**
6	İlköğretim-online.org.tr	22	317	0	**0**
7	Kastamonu Eğitim Dergisi	12	348	1	**2.9**
8	Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi	22	636	0	**0**
9	Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi	16	274	0	**0**
10	Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi	21	250	1	**2.9**
11	Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi	31	730	1	**2.9**
12	Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi	31	588	1	**2.9**
13	Türk Eğitim Bilimleri Dergisi	36	256	1	**2.9**
14	Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi	14	102	1	**2.9**
15	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi	7	28	1	**2.9**
16	Turkish Studies	21	1289	2	**5.9**
17	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi	3	27	0	**0**
18	Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi	22	287	0	**0**
19	Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi	15	245	1	**2.9**
20	Eğitimde Kuram ve Uygulama	12	82	0	**0**
	TOPLAM	**403**	**7473**	**34**	**100**

Örneklemle ilgili bilgiler Tablo 1'de verilmiştir. Tablo incelendiğinde, Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili en çok çalışmaya yer veren derginin Millî Eğitim olduğu ortaya çıkmıştır. Taranan dergilerden tespit edilen bu alanla ilgili yapılan çalışmaların % 65.7'si Millî Eğitim dergisinde yayınlanmıştır. Bu dergiyi Turkish Studies takip etmektedir. Turkish Studies dergisinde yayınlanan çalışmaların toplamı % 5.9'dur. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kastamonu Eğitim Dergisi, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi ve Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisinde bulunan araştırmaların oranları % 2.8'dir.

Örneklem içerisinde yer alan diğer 8 dergide (Önönü Üniversitesi Dergisi, Eğitim ve Bilim, Ölköğretim-online.org.tr, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Eğitimde Kuram ve Uygulama) Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

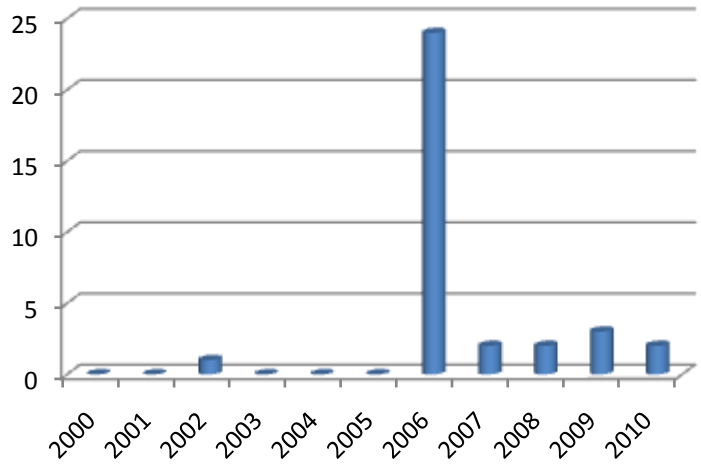
Verilerin Toplanması ve Analizi

Veriler, makale yazarları tarafından internette arşivine ulaşılabilen 20 dergideki araştırmalar taranarak toplanmıştır. Toplanan araştırmalar ortaöğretim ve üniversite sürecindeki Türk dili ve edebiyatı öğretimi ile üniversitelerdeki Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni adaylarının eğitimini esas alan konuları içermektedir. Taranan dergilerde tespit edilen makaleler yayım yılları, konu, yöntem, evren-örneklem, sonuç ve öneriler bakımından incelenmiştir. Verilerin analizinde frekans ve yüzde değerlerinden yararlanılmıştır.

BULGULAR

Bu bölümde, 2000-2010 yılları arasında elektronik ortamda paylaşılan 20 hakemli dergide yayımlanan araştırmalar içerisinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili olduğu tespit edilen 34 araştırmaya ait bulgulara yer verilmiştir. Bu 34 araştırmanın yayım yılları, konu, yöntem, evren-örneklem, sonuç ve önerileriyle ilgili bulgular yer almaktadır.

Grafik 1: 2000-2010 Yılları Arası Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimiyle İlgili Yapılmış Olan Yayınların Analizi



Grafik 1 incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların belli bir düzenlilik taşımadığı görülmektedir. Belirlenen dergiler içerisinde 2000-2010 yılları arasında 2000, 2001, 2003, 2004 ve 2005 yıllarında yapılmış herhangi bir akademik çalışma bulunamamıştır. 2002 yılında bir çalışma; 2007, 2008 ve 2010 yıllarında ise ikişer çalışma tespit edilmiştir. 2009 yılında üç çalışma yapıldığı belirlenmiştir. En fazla çalışmanın ise 2006 yılında yapıldığı görülmektedir. 2006 yılı içerisinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili toplam 24 çalışma yapılmıştır. 2006 yılında en fazla çalışmaya yer ayrılmasının sebebi bu yıl içerisinde Millî Eğitim dergisinin Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimiyle ilgili özel bir sayı çıkarmış olmasıdır.

Tablo 2: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimiyle İlgili Yapılan Çalışmaların Konu Bakımından Analizi

Çalışmalarda Ele Alınan Konular	**Yapılan Çalışmaların Sayısal Verileri**	
	f	**%**
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi-Öğretimi	8	23.5
Edebiyat Eğitiminin Kişisel Becerilere Katkısı	6	17.6
Divan Edebiyatı Öğretimi	5	14.7
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Adayları	4	11.8
Ders Kitapları	2	5.9
Kompozisyon Eğitimi	2	5.9
Türk Dili ve Edebiyatı Ders İçerikleri	2	5.9
Edebi Tür - Edebi Metin	2	5.9
Türk Dili ve Edebiyatı Programı	1	2.9
Edebiyat Öğretiminde Yöntem - Teknik	1	2.9
Dilbilim Öğretimi	1	2.9
TOPLAM	**34**	**100**

Tablo 2 incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili birbirinden farklı konularda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu alanla ilgili en çok Türk dili ve edebiyatı eğitimi-öğretimi ve edebiyat eğitiminin kişisel becerilere olan katkısı konularında çalışmalar yapıldığı belirlenmiştir. Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 23.5'i doğrudan Türk dili ve edebiyatı öğretimi ve eğitimiyle ilgili konulardır. Araştırmacılar, Türkiye'de ve İngiltere'de yapılan edebiyat eğitiminin karşılaştırması (Çetin, Uzun, 2010), Nurullah Ataç'ın dil ve edebiyat eğitimi ile öğretmenlik mesleğine yönelik düşünceleri (Çılgın, 2006), Cumhuriyetin ilânından günümüze Türkçe ve edebiyat öğretiminin ortaöğretimdeki tarihi gelişimi (Dursunoğlu, 2006), Türkçe ve Türk dili ve edebiyatı eğitimi-öğretimi çerçevesinde Millî Eğitim şuralarının değerlendirilmesi (Kolaç,

2008), edebiyat ve sanat eğitiminde ulusallığın önemi (Behramoğlu, 2007), Türk dili ve edebiyatı öğretimindeki sorunlara Batı üniversiteleri temelinde çözüm önerileri (Coşkun, 2006), liselerdeki yazın eğitimine yeni bir yaklaşım geliştirme (Günay, 2006) ve edebiyat eğitimi: Hermeneutik bir yaklaşım (Taşdelen, 2006) konuları üzerinde çalışmışlardır.

Tarama sonucu elde edilen çalışmaların % 17.6'sı ise edebiyat eğitiminin kişisel becerilere olan katkısı konularıyla ilgilidir. Araştırmacıların, Türk dili ve edebiyatı öğretmeleri için diksiyonun bir lüks mü yoksa bir ihtiyaç mı olduğu (Saraç, 2009), düşünme becerilerini geliştirici dil ve edebiyat ortamları (Aslan, 2010), Türkçe ve edebiyat eğitiminin kişisel kelime hazinesine katkısı (Demir, 2006), sözlü iletişim becerisini kazandırmada Türk dili ve edebiyatı eğitiminin rolü (Saraç, 2006a) ve lise öğrencilerinin okuma hızı ve anlama düzeylerine etkisi (Coşkun, 2006) konularında çalışma yaptıkları tespit edilmiştir.

Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 14.7'si divan edebiyatı öğretimine yönelik yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda araştırmacılar, divan edebiyatı eğitimi ve öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve bu sorunlara önerilebilecek çözüm yolları (Güçlü, Gülbahçe, 2009), liselerde yapılan divan edebiyatı (Bilkan, 2006), gazel merkezli klâsik nazım şekillerinin öğretimi (Çeltik, 2006), aruz ve aruz eğitimine yönelik uygulama önerileri (Şimşek, 2006) ve divan edebiyatı öğretiminde karşılaşılan sıkıntılar ve zihniyet problemi (Aydemir, 2006) konularını ele almışlardır.

Türk dili ve edebiyatı öğretimine yönelik yapılan çalışmalarda öğretmen adayları üzerinde de durulmuştur. Yapılan çalışmaların % 11.8'i Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adaylarıyla ilgilidir. Çalışmalarda Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adaylarının, fen-edebiyat fakültelerinde karşılaştıkları problemler (Saraç, 2006b), başarı grafiğinde mezun oldukları ortaöğretim kurumlarının rolü (Turhan, 2007), alan bilgileri ve alan eğitimi derslerine yönelik değerlendirmeleri (Saraç, 2006c) ve soru sorma becerileri (Aydemir, Çiftçi, 2008) ele alınmıştır.

Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların bir kısmı da ders kitapları (% 5.9), kompozisyon eğitimi (% 5.9), Türk dili ve edebiyatı ders içerikleri (% 5.9) ve edebi türler ve metinler (% 5.9) üzerinde durmuştur. Ders kitaplarıyla ilgili yapılan çalışmalarda halk edebiyatı konularının edebiyat ders kitaplarında ele alınışına dönük bazı tespitler ve önerilerde bulunulması (Açа, 2006) ile Türkiye'deki ortaöğretim edebiyat ders kitaplarının edebiyat eğitimi açısından değerlendirilmesi (Çalışkan, 2006) konuları ele alınmıştır. Kompozisyon eğitimine yönelik yapılan çalışmalarda araştırmacılar, edebiyat ve kompozisyon eğitiminde karşılaşılan sorunlar (Ayyıldız, Bozkurt, 2006) ve ortaöğretimdeki kompozisyon öğretiminin analizi (Karageçi, 2006) üzerinde durmuşlardır. Türk dili ve edebiyatı ders içerikleriyle ilgili yapılan araştırmalarda bilgi toplumu oluşturmada Türk edebiyatı derslerinin içeriği (Büyükkantarcıoğlu, 2006) ve edebiyat derslerinin içeriğinin değiştirilmesi konusunda çıkan tartışmalar (Aydoğan, 2002) üzerinde çalışmışlardır. Edebî türler ve edebî metinlerle ilgili yapılan çalışmalarda araştırmacılar, edebiyat eğitiminde edebî türlerden yararlanma (Aytaş,2006) ve edebiyat eğitiminde edebî metnin yeri ve anlamı (Çetişli, 2006) üzerinde durmuşlardır.

Ayrıca bu alanla ilgili yapılan çalışmaların bir kısmında da Türk dili ve edebiyatı programı (% 2.9), edebiyat öğretiminde yöntem ve teknikler (% 2.9) ile dil bilim öğretimi (% 2.9) konularına yer verilmiştir. Türk dili ve edebiyatı programıyla ilgili yapılan çalışmada Türk dili ve edebiyatı eğitim programlarına yönelik Varlık dergisinde çıkan yazılar (Demiral, 2006) ele alınmıştır. Edebiyat öğretiminde yöntem ve teknikler konusuna yönelik yapılan çalışmada edebiyat eğitiminde amaçlar ve bu amaçlara yönelik yöntem, teknik ve örnek uygulamalar (Güzel, 2006) üzerinde durulmuştur. Dil bilim öğretimiyle ilgili yapılan çalışmada ise Türk dili edebiyatı ve Türkçe öğretmenlerinin yetiştirilmesi sürecinde dil bilim ve Türkçe öğretimi (Börekçi, 2009) ele alınmıştır.

Tablo 3: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimiyle İlgili Yapılan Çalışmaların Kullanılan Yöntem Bakımından Analizi

Yöntemin Adı	**Kullanılma Sıklığı**	
	f	**%**
Tarama modeli	2	5.9
Alan araştırması	2	5.9
Yöntemi belirtilmemiş	30	88.2
TOPLAM	**34**	**100**

Tablo 3'e bakıldığında Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 88.2'sinde çalışma için kullanılan yöntem belirtilmemiştir. Kullanılan yöntemin belirtildiği çalışmaların % 5.9'u tarama modelinde, % 5.9'u alan araştırması olarak yapılmıştır. Eğitim alanında yapılan bu çalışmaların sadece 4'ünde kullanılan yöntem belirtilirken diğer 30 çalışmanın herhangi bir yöntem belirtilmeden yapılmış olması dikkat çekici bir bulgudur.

Tablo 4: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimiyle İlgili Yapılan Çalışmaların Seçtikleri Örneklem Bakımından Analizi

Örneklem	**Kullanım Sıklığı**	
	f	**%**
Lisans programı	1	2.8
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Adayları	5	13.9
Türk dili ve edebiyatı öğretmeni	2	5.6
Sınav kâğıtları	1	2.8
Lise öğrencileri	1	2.8
Evren örneklem belirtilmemiş	26	72.2
TOPLAM*	**36**	**100**

**Bu tablodaki toplamın hesaplanması makale sayısına göre değildir. Evren örneklem grubu olan çalışmalarda bulunan farklı örneklem gruplarının her biri 1 puan üzerinden değerlendirilmiştir.*

Tablo 4 incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 72.2'sinde herhangi bir örneklem seçimine gidilmediği görülmektedir. İlgili çalışmalarda en çok tercih edilen evren örneklem grubunun Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adayları olduğu belirlenmiştir. Çalışmaların % 13.9'unun evren örneklem grubunu oluşturmaktadırlar (Ayyıldız, Bozkurt, 2006; Saraç, 2006c; Saraç, 2006d; Turhan, 2007; Aydemir, Çiftçi,2008). Çalışmaların %

5.6'sının evren örneklem grubunu Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri oluşturmaktadır (Ayyıldız, Bozkurt, 2006; Güçspirli, Gülbahçe, 2009). Çalışmalarda tercih edilen diğer evren örneklemler ise % 2.8 oranında lisans programları (Saraç, 2009), % 2.8 oranında sınav kağıtları (Güçspirli, Gülbahçe, 2009) ve % 2.8 oranında lise öğrencileridir (Coşkun, 2006).

Yayınların Sonuçlarına İlişkin Bulgular

Bu bölümde, 2000-2010 yılları arasında elektronik ortamda paylaşılan 20 hakemli dergide yayımlanan araştırmalar içerisinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili olduğu tespit edilen 34 araştırmaya ait sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

İncelenen 34 makalenin 30'unda sonuç, 12'sinde ise öneriler bölümü yer almaktadır. Hem sonuç hem de öneriler bölümü olan toplam 12 makale bulunmaktadır. 4 makalede ise ne sonuç ne de öneriler bölümüne yer verilmiştir. Yapılan çalışmaların genelinde sonuç bölümüne yer verilirken öneriler bölümünün daha az yer aldığı ya da sonuç başlığı altında kısaca birkaç öneriye yer verildiği tespit edilmiştir.

Çalışma kapsamında incelenen 34 yayının genel sonuçlarını şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1- Araştırmalarda, Türkiye'de ve İngiltere'de yapılan edebiyat öğretimi karşılaştırılmış ve edebiyat öğretiminde farklılıkların olduğu,

2- Türk dili ve edebiyatı dersi kapsamında öğretmenlerin öğrencileri öncelikle dili düşünerek kullanmaya alıştırmaları gerektiği ve bu konuda da dilbilgisi derslerinin yol göstermesi gerektiği,

3- Cumhuriyetin ilânından günümüze modern eğitim anlayışına cevap veremeyen öğretim programları Türkçe ve edebiyat öğretimini olumsuz yönde etkilediği, ancak yine de Türkçe ve edebiyat öğretiminde önemli aşamalar kaydedildiği,

4- Türkçe ve Türk dili ve edebiyatı eğitimi-öğretimi çerçevesinde Millî Eğitim şuralarının değerlendirilmesi sonucunda; Türkçe öğretiminin şura gündemlerinde iki alt başlık ve %3,13'lük oranla ikinci ve on ikinci şuraların gündemlerinde yer aldığı, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi/Öğretimine şura gündemlerinde yer verilmediği, aynı kapsamda şura görüşmeleri ve şura kararları incelendiğinde dokuz şurada bu konulara yer verildiği,

5- Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği programlarından yetişmekte olan öğretmen adaylarının %40'ının diksiyon dersi görmediği,

6- Dil ve edebiyat öğretmenleri öğretimin en önemli aracı olan metinden yararlanarak amaçlanan davranışların kazandırılmasına hizmet edecek eğitim durumlarının nasıl hazırlanmasının öğretilmesi gerektiği,

7- Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adaylarının, fen-edebiyat fakültelerinde karşılaştıkları problemler 3.5 yıllık eğitimleri sırasında gördükleri derslerin genelde uzman yetiştirmeye yönelik olması, liseye yönelik derslerin azlığından kendilerini alan bilgisi açısından yetersiz hissetmeleri, derslerin ezbere yönelik işlenmesi ve edebi bir zevk vermekten uzak olması şikayetçi oldukları,

8- Türk Dili ve Edebiyatı eğitimine daha ortaöğretim düzeyinde başlayan öğrencinin, yararlanabileceği çağdaş teknolojik olanaklar çerçevesinde daha başarılı olacağı,

9- Öğretmen adaylarının, hızlı okuma teknikleri, vücut dili, yazı sanatı gibi bazı dersleri hiç görmedikleri; diksiyon, bilgisayar, drama gibi mesleki açıdan çok önemli olan dersleri de görenlerin sayısının az olduğu,

10- Edebiyat derslerinin içeriğinin değişmesi, öğretiminde kullanılacak yöntemler ders saatleri ve uygulama olanakları, hâlen önemli bir sorun olduğu,

11- Edebiyat eğitimcisi, ciddî bir bilgi birikimi ve metotlu metin çözümleme tecrübesinin yanında üstün pedagojik formasyonu olan bir sanat eğitimcisi olduğu,

12-"Ders kitabı" onayı alan kitaplarda da birtakım hatalar ve eksikliklerin bulunduğu,

13- Kompozisyon öğretiminin edebiyat öğretimiyle çok sıkı bir ilişki içinde olduğunu, müstakil bir şekilde ele alınarak ve yeni yaklaşım/metotlarla yeniden yapılandırılması gerekliliği,

14- Öğretim ortamlarında, sadece edebî türün ne olduğu ile ilgili değerlendirmelerden çok, o türle ilgili, yazılı veya sözlü uygulama yapabilme yeterliliğini sağlamanın esas olduğu,

15- Kişisel kelime serveti konusunda gelişmekte olan ülkelerin bile çok gerisinde kalındığı,

16- Divan edebiyatı öğretiminde çok fazla sorunla karşılaşıldığı ve bu sorunları gidermek adına yeni çözüm önerileri getirilmesi gerektiği,

17- Edebiyat kitaplarının güncellenmesi gerektiği,

18- Aruz kalıpları ezberletmek yerine, aruzun ritmini kulaktan duyurma yönteminin uygulanabileceği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Araştırmacılar çalışmalarında elde edilen sonuçlardan hareketle edebiyat öğretimiyle ilgili çeşitli önerilere de yer vermiştir. Bu önerileri şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Edebiyat öğretimine ilköğretim öğretmenliği lisans programı gibi standart getirilmesi gerektiği,

2- Uygulamaya önem verilmesi gerektiği,

3- Türk Dili ve Edebiyatı öğretiminin Türkçe Eğitimi ile aynı çatı altında yapılandırılması ve dilbilimle örtüştürülmesi gerektiği,

4- Öğretmen adaylarının diksiyon dersi almaları gerektiği,

5- Çağdaş edebiyat ve sanatımızın evrensel değerlerinin tanıtılıp öğretilmesinin önemi,

6- Eleştirel düşüncenin geliştirilmesi gerektiği,

7- Sesli alıştırmalarla aruzun ritminin sezdirilebileceği,

8- Yeni Türk dili ve edebiyatı programlarında edebiyat eğitiminin -edebiyat tarihçiliği eğitiminin ötesinde- öğrencilerimizin yaşamlarına yön vermede kullanacakları temel bir yeterlilik eğitimi şeklinde ve kültürel birikimden faydalanmayı temel alan bir anlayışla düzenlemesi gerektiği,

9- Edebiyat eğitiminde öncelik, "öğretim"e değil, "eğitim"e verilmeli; estetik yaklaşım içinde ve çağdaş çözümleme yöntemleri çerçevesinde "metin" merkezli bir eğitim önerileri çalışmalarda dile getirilmiştir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, 2000-2010 yılları arasında elektronik ortamda paylaşılan 20 hakemli dergide Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili olduğu tespit edilen 34 araştırma yayım yılları, konu, yöntem, evren-örneklem, sonuç ve öneriler açısından incelenmiştir.

Çalışmada, 2000-2010 yılları arasında en çok makalenin Millî Eğitim dergisinde yayınlandığı belirlenmiştir. En fazla çalışmanın ise 2006 yılında yapıldığı görülmektedir. 2006 yılı içerisinde Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili toplam 24 çalışma yapılmıştır. 2006 yılı içerisinde Millî Eğitim dergisinin Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili özel bir sayı çıkarmış olması da çalışmaların bu yıl içerisinde yoğunlaşmasında önemli bir etkiye sahiptir.

Çalışmada, bu alandaki araştırmalarda en çok ele alınan konunun Türk dili ve edebiyatı eğitimi-öğretimi olduğu belirlenmiştir. Bunu edebiyat eğitiminin kişisel becerilere olan katkısı izlemiştir. Yeni hazırlanan programın kişisel becerileri geliştirmeye yönelik hedeflerinin yoğunluğu bu yönde yapılan çalışmaların daha fazla olması gerektiğini açıklamaktadır. Çünkü ortaöğretimde dört yıl boyuncu okutulan Türk Edebiyatı dersiyle; özel uzmanlık alanı istemeyen her türlü metni, yazıldığı dönemin zihniyetiyle ilişkilendirerek anlayıp değerlendirebilen; başta sanat metinleri olmak üzere, yine her türlü metni yapı, tema, dil ve anlatım, anlam ve gelenek bakımlarından inceleyip çözümleyen ve yorumlayabilen; benzer ve farklı metinleri birbiriyle karşılaştırıp bunlardan sonuçlar çıkarabilen öğrenciler yetiştirilmek istenmiş, öğrencilere edebî metinler aracılığıyla estetik zevk kazandırmak hedeflenmiş, Türkçenin doğru ve güzel kullanıldığı metinlerin zevkine varan ve onları metotlu biçimde anlayıp yorumlayabilen öğrencilerin, kendilerini ifadede güçlük çekmeyecekleri düşünülmüştür (MEB, 2005).

Çalışmada, Türk dili ve edebiyatı programı (% 2.9), edebiyat öğretiminde yöntem ve teknikler (% 2.9) ile dil bilim öğretimi (% 2.9) konularında az sayıda araştırmanın yapıldığı ortaya çıkmıştır. 2005 yılında Türk dili ve edebiyatı ders programının yenilenmiş olmasına rağmen program ve beraberinde getirmiş olduğu yeni yöntem ve teknikler hususunda fazla çalışmanın olmaması dikkat çekicidir. Gelecek çalışmalarda bu durumun göz önünde bulundurulmasının alandaki eksikleri kapatması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 88.2'sinde çalışma için kullanılan yöntem belirtilmemiştir. Kullanılan yöntemin belirtildiği çalışmaların % 5.9'u tarama modelinde, % 5.9'u alan araştırması olarak yapılmıştır. Türk dili ve edebiyatı öğretimiyle ilgili yapılan çalışmaların % 72.2'sinde herhangi bir örneklem seçimine gidilmediği görülmektedir. Örneklem belirtilen çalışmalarda ise en çok tercih edilen evren örneklem grubunun Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adayları olduğu belirlenmiştir. Öğretmen adayları araştırmacılar için kolay ulaşılabilir bir örneklem grubudur. Fakat Türk dili ve edebiyatı öğretiminin birinci derecede muhatabı olan lise öğrencilerinin % 2.8 oranında tercih edilmesi olumsuz bir sonuç olarak görülmektedir.

Sonuç olarak, araştırmadan elde edilen bulgular ışığında aşağıdaki öneriler getirilmiştir:

*Ortaöğretimde ana dil eğitimi „Türk Edebiyatı" ve „Dil ve Anlatım" dersleriyle gerçekleşmektedir. Bu alanla ilgili yeterince araştırma yapılmadığı belirlenmiştir. Bu nedenle araştırmacıların bu alanla ilgili sorunları ele alacak, eksikleri giderebilecek çalışmalar yapmaları önerilmektedir.

*Çok geniş bir alan olmasına rağmen konu seçiminin sınırlı sayıda olduğu görülmüş, bu nedenle hiç ele alınmamış konularda da çeşitli araştırmalar yapılabilir.

*Türk dili ve edebiyatı öğretimine yönelik yapılan çalışmaların eğilimlerini belirlemek için diğer eğitim dergileri de incelenebilir.

*Araştırmacıların bilimsel araştırma yöntemleriyle ilgili daha fazla bilgi sahibi olmaları ve bu yöntemlere çalışmalarında yer vermeleri gerekebilir.

*Özellikle eğitimin çeşitli alanlarıyla ilgili deneysel çalışmalar yapılırken bu alanla ilgili hiçbir deneysel çalışmanın olmadığı görülmüştür. Araştırmacıların çeşitli deneysel çalışmalar yaparak nasıl daha iyi bir Türk Dili ve Edebiyatı öğretimi yapılabileceğine cevaplar aramaları tavsiye edilir.

*Çalışmalar değişik örneklem gruplarıyla yürütülmeli, sadece öğretmen adayları ile değil ortaöğretim öğrencileri de tercih edilmelidir.

KAYNAKÇA

AÇA, Mustafa (2006). Halk Edebiyatı (Sözlü Edebiyat) Konularının Edebiyat Dersi Kitaplarında Ele Alınışına Dönük Bazı Tespit Ve Öneriler. *Millî Eğitim,* 169, 337-353.

ASLAN, Canan (2010). Düşünme Becerilerini Geliştirici Dil ve Edebiyat Öğretimi Ortamları -Bir Eğitim Durumu Örneği-. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 13 (24), 127-152.

AYDEMİR, Yaşar (2006). Divan Edebiyatı Öğretiminde Karşılaşılan Sıkıntılar ve Zihniyet Problemi. *Millî Eğitim,* 169, 134-141.

AYDEMİR, Yaşar ve ÇİFTÇİ, Ömer (2008). Edebiyat Öğretmeni Adaylarının Soru Sorma Becerileri Üzerine Bir Araştırma (Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği). *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 5 (2), 103-115.

AYDOĞAN, Bedri (2002). Edebiyat Derslerinin İçeriğinin Değiştirilmesi Konusunda Çıkan Tartışmalar. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (10), 76-99.

AYTAş, Gıyasettin (2006). Edebî Türlerden Yararlanma. *Millî Eğitim*, 169, 261-276.

AYYILDIZ, Mustafa ve BOZKURT, Ümit (2006). Edebiyat ve Kompozisyon Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar (Alan Araştırması-Van Örneği). *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 4 (1), 45-5.

BEHRAMOĞLU, Ataol (2007). Edebiyat ve Sanat Eğitiminde Ulusallık. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 8 (14), 16-21.

BÜLKAN, Ali Fuat (2006). Liselere Divan Edebiyatı Öğretimi. *Millî Eğitim,*169, 142-153.

BÖREKÇİ, Muhsine (2009). Türk Dili Edebiyatı ve Türkçe Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi Sürecinde Dilbilim ve Türkçe Öğretimi. *Turkish Studies*, 4 (3), 419-429.

BÜYÜKKANTARCIOĞLU, Nalan (2006). Bilgi Toplumu Oluşturma Bağlamında Türk Edebiyatı Dersleri Üzerine Düşünceler. *Millî Eğitim*, 169, 119-132.

COşKUN, Eyyup (2006). Lise Öğrencilerinin Okuma Hızı ve Anlama Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma. *Millî Eğitim*, 172, 29-39.

COşKUN, Menderes (2006). Türk Dili Ve Edebiyatı Öğretimindeki Sorunlara Batı Üniversiteleri Temelinde Çözüm Önerileri. *Millî Eğitim,* 169, 57-74.

ÇALIşKAN, Nihal (2006). Türkiye'deki Ortaöğretim Edebiyat Ders Kitapları Üzerine Edebiyat Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme. *Millî Eğitim*, 169, 355-364.

ÇELTİK, Halil (2006). Gazel Merkezli Klasik Nazım Şekillerinin Öğretimi. *Millî Eğitim*, 169, 175-183.

ÇETİN, Ümmet ve UZUN, Yasemin (2010). Türkiye'de ve İngiltere'de Edebiyat Öğretimi. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30 (2), 397-412.

ÇETİNKAYA, İsmail (2006). Edebiyat Eğitimi"nde "Edebî Metin"in Yeri ve Anlamı. *Millî Eğitim*, 169, 75-84.

ÇILGIN, Alev Sinar (2006). Nurullah Ataç'ın Dil-Edebiyat Eğitimi ve Öğretmenlik Mesleğine Eleştirel Bakışı. *Millî Eğitim*, 169.

DEMİR, Celal (2006). Türkçe/ Edebiyat Eğitimi ve Kişisel Kelime Serveti. *Millî Eğitim*, 169, 207-225.

DEMİRAL, Hilmi (2006). Türk Dili ve Edebiyatı Eğitim Programlarına Yönelik Varlık Dergisinde Çıkan Yazılar. *Millî Eğitim*, 169.

DURSUNOĞLU, Halit (2006). Cumhuriyetin İlânından Günümüze Türkçe ve Edebiyat Öğretiminin Ortaöğretimdeki Tarihî Gelişimi. *Millî Eğitim*, 169, 227-246.

GÜCÜYETER, Bahadır (2002). 1950-2000 Yılları Arasında Yayımlanan Çeşitli Dergilerdeki Türkçe ve Türk Dili Edebiyatı Öğretimi ile İlgili Makalelerin İncelenip Değerlendirilmesi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

GÜNAY, V. Doğan (2006). Liselerdeki Yazın eğitimine Yeni Bir Yaklaşım. *Millî Eğitim*, 169, 8-17.

GÜZEL, Abdurrahman (2006). Edebiyat Eğitiminde Amaçlar ve Bu Amaçlara Yönelik Yöntem Teknik ve Örnek Uygulamalar. *Millî Eğitim*, 169, 85-106.

İSPİRLİ, Serhan Alkan ve GÜLBAHÇE, Arzu (2009). Gençlerimiz Ve Divan Edebiyatı Öğretimi-Erzurum İli Örneği-. *Turkish Studies*, 4 (2), 621-638.

KARAGEÇİ, Mehmet Nuri (2006). Edebiyat Öğretimi-Kompozisyon Öğretimi Açısından Ortaöğretim Kurumlarındaki Kompozisyon Öğretiminin Analizi. *Millî Eğitim*,169.

KARASAR Niyazi (2009). **Bilimsel Araştırma Yöntemleri,** Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.

KOLAÇ, Emine (2008). Türkçe ve Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi- Öğretimi Çerçevesinde Millî Eğitim şuralarının Değerlendirilmesi. *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5), 416-440.

KORKMAZ Zeynep (2007). **Gramer Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara.

MEB (2005). **Türk Edebiyatı Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu**, MEB Basım Evi, Ankara.

SARAÇ, Cemal (2006a). Sözlü İletişim Becerileri Açısından Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi. *Millî Eğitim*, 169, 106-118.

SARAÇ, Cemal (2006b). Türk Dili Ve Edebiyatı Öğretmeni Adaylarının Fen-Edebiyat Fakültelerinde Karşılaştıkları Problemler. Kastamonu Eğitim Dergisi, 14 (2), 349-358.

SARAÇ, Cemal (2006c). Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmen Adaylarının Alan Bilgilerine ve Alan Eğitimi Derslerine Yönelik Değerlendirmeleri. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 24, 145-161.

SARAÇ, Cemal (2009). Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri İçin Diksiyon Dersi Lüks mü İhtiyaç mı?. *Millî Eğitim*,182, 86-95.

şİMşEK, Tacettin (2006). Aruz Ve Aruz Eğitimine Yönelik Uygulama Önerileri. *Millî Eğitim*, 169.

TAğDELEN, Vefa (2006). Edebiyat Eğitimi: Hermeneutik Bir Yaklaşım. *Millî Eğitim*, 169, 42-55.

TURHAN, Vedat Nuri (2007). Türk Dili ve Edebiyatı Alan Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Başarı Grafiğinde Mezun Oldukları Ortaöğretim Kurumlarının Rolü. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 33, 313-321.

UÇAN, Hilmi (2006). Edebiyat Eğitimi, Estetik Bir Hazzın Edinimi, Okumanın Alışkanlığa Dönüştürülmesi ve Yazınsal Kuramlar. *Millî Eğitim*, 169, 25-41.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1133-1157 , TURKEY

HİLÂLÎ'NİN MANZUM KIRK HADİS TERCÜMESİ

Kamil Ali GIYNAŞ[*]

ÖZET

Hz. Peygamber'in "Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis ezberleyeni Allah kıyamet günü fakihler ve âlimler zümresiyle haşreder." hadisi münasebetiyle İslâm tarihi boyunca çeşitli kırk hadisler risaleler şeklinde derlenmiş, ezberlenmeye çalışılmıştır. İslâmî geleneğin içinde yer alan kimi şairler de seçtikleri kırk hadisi manzum şekilde tercüme etmişler, bu yolla manzum kırk hadis kaleme alma geleneği oluşmuştur.

Bu yazıda Hilâlî'nin manzum kırk hadis tercümesinin gelenek içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılacak, sonrasında eserin metnine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kırk Hadis, Manzum Kırk Hadis, Hilâlî.

HİLÂLÎ'S VERSE TRANSLATION OF FORTY HADITH

ABSTRACT

To mark the hadith of Hz. Mohammed's "In my ummah who memorize forty hadith about religious orders, Allah recurrects them in category of jurisprudents and scholars" throughout the history of İslam compiled and memorized various forty hadiths in the form of the pamphlets. In İslamic tradition, the poets who translated the verse in the choice of forty hadith, in this way the tradition of writing verse forty hadith is composed.

In this article, Hilâlî's translation of verse forty hadith will be worked to determine place in tradition and will be given the text of the forty hadith.

Key Words: Hadith, Forty Hadith, Verse Forty Hadith, Hilâlî.

Giriş

İslâm medeniyeti içerisinde varlık göstermiş olan Klâsik Türk edebiyatının muhteviyâtında, bu dinin peygamberi olan Hz. Muhammed ile ilgili türlerin olması kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'le ilgili olan türler arasında mevlid başta olmak üzere, siyer (sîre, sîret), na't (na't-ı nebevî), hilye, mi'râciye (mi'râc-nâme, mi'râcü'n-nebî) gibi türlerin yanında oldukça fazla rağbet görmüş olan manzum kırk hadis tercümeleri de yer almaktadır.

[*] Arş. Gör., Ahi Evran Ü. Fen-Ed. Fak.Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kagiynas@gmail.com

Kırk hadis edebiyatının hadis literatürü içerisinde özel bir yeri vardır. Bir kısmı muhaddis, bir kısmı farklı ilim dallarında ihtisas sahibi âlim, az bir kısmı da sıradan kimseler olmak üzere pek çok kişi bu konuda eser telif etmiştir (Yıldırım 2000, 33). Hz. Muhammed'in "Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis ezberleyeni Allah kıyamet günü fakihler ve âlimler zümresiyle haşreder." meâlindeki hadisi, bilginlerce rivayeti zayıf hadisler arasında gösterilmesine rağmen kırk hadis derlemelerinin ortaya çıkışında başlıca âmil olmuştur (Uğur 1992, 78-79).

İlk örnekleri basit derlemeler halinde II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kırk hadisler bir yönüyle dinî, diğer bir yönüyle edebî, ahlâkî ve içtimaî özelliklere sahip olduğundan zamanla İslâm edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelmiştir. Arap edebiyatında ilk örneği Abdullah b. Mübârek'in *Erba'ûn hadîs*'iyle görülen bu tür uzun süre başladığı gibi mensur olarak kaleme alınmış, İran ve Türk edebiyatlarında önce nazım-nesir karışık telif edilmiş ve giderek tamamen manzum kırk hadisler ortaya çıkmıştır (Karahan 2002, 470).[1]

Türkçede ilk kırk hadis tercümesi olan Mahmûd b. Âli'nin *Nehcü'l-ferâdis* isimli eserinden günümüze kadar birçok kırk hadis tercümesinin bulunması bu türün Türk edebiyatında rağbet edilen bir tür olduğunu göstermektedir[2].

Bu yazıda da manzum kırk hadislerden biri olan Hilâlî'nin manzum kırk hadis tercümesi tanıtılacak ve eserin metnine yer verilecektir.

1. Eserin Müellifi

Eserin mensur mukaddimesinde geçen "Bu ḥaḳīr-i kesīrü't-taḳṣīr Hilālī" ibaresinden ve kırk hadisten sonra yer alan tercî-i bendin son bendinde yer alan şu mısradan müellifin Hilâlî olduğu anlaşılmaktadır:

Senden ister Ḥaḳ ḥużūrında HİLĀLĪ himmeti

Ayrıca, şairin *Ağustos*[3] nahiyesine görev icabı gönderildiği ve burada görevli olmaktan memnun olmadığı eserin sebeb-i telif bölümündeki şu beyitlerden anlaşılmaktadır:

Dil mükedder diyār-ı ġurbetde

Hemçü āb-ı ḥayāt ẓulmetde

İncinip manṣıb-ı Aġustos'a

Şetm ederdim ṣadā-yı nāḳūsa

Tuhfe-i Nâilî'de Hilâlî mahlaslı dört şair bulunmaktadır (Tuman 2001, II/1203-1204):

Hilâlî: Hilâlî Çelebi, Türkistanlı. Vefatı 931/1524.

Hilâlî: Hilâlî Çelebi, İstanbullu, takyeci. Vefatı 950/1543.

Hilâlî: Ramazân Çelebi, "Kaşı Hilâl" denmekle meşhûrdur. İstanbullu.

[1] Kırk hadislerle ilgili genel bilgi ve çalışmalar için bkz.: Necib Âsım 1331, Karahan 1952, Karahan 1953, Karahan 1991, Yıldırım 2000, Kılıç 2001.

[2] Yeni harflerle yayımlanan manzum kırk hadisler için bkz.: Kürkçüoğlu 1951, Karahan 1978, Sevgi 1988, Aksoy, 1991; Cihan, 1991; Kılıç, 1993; Sevgi, 1993a; Sevgi, 1993b, Sevgi, 1993c; Aksoy 1997; Cihan, 1997; Sevgi 2000, Sevgi 2001, Yıldız 2003, Aksu 2004, Köksal 2007, Yıldız 2011.

[3] Ağustos, Selânik vilâyetinin Karaferye kazasına bağlı bir nahiyedir (Sezen 2006, 9).

Hilâlî: İmâm Hilâlî Çelebi, Bursalı, hatîb. Sultân Bâyezîd-i Sânî devri şairlerindendir.

Manzum kırk hadisin mensur mukaddimesinde Allah'a hamd, peygambere salât ve selâmdan sonra devrin padişahından "hâdimü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn" şeklinde ve Bostanzâde Muhyiddîn Efendi (1535-1598)'den Rumeli Kazaskeri olarak bahsetmektedir. Bostanzâde ilk olarak 1580'de Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, ikinci defa ise 1587'den şeyhülislâm olduğu tarih olan 3 Nisan 1589'a kadar bu görevde kalmıştır[4]. Buna göre eserin müellifi Hilâlî takyeci olan Hilâlî değildir. Türkistanlı Hilâlî mekân ve zaman itibarıyla, İmâm Hilâlî Çelebi de zaman itibarıyla bu eserin müellifi olamazlar. Geriye sadece eserin müellifi olarak -kesin olmamakla birlikte- İstanbullu Ramazân Çelebi kalmaktadır.

Ahdî Gülşen-i şu'arâ'sında şairi şöyle tanıtır: "Mevlidi İstanbûl ve ismi Ramazan'dur. Dergâh-ı mu'allânun silahdârî zümresindendür. Kaşı Hilâl dimekle meşhûr-ı zamân ve ma'rûf-ı cihân ve müşârünileyh bi'l-benân kimesnedür. Âdâb-ı musâhabeti şirîn ü latîf ve letâ'if-i nâzüki rengîn vâkı' olmışdur. Sâbıkan ,,Arabî'den cüz'î habîr ve zebân-ı Fârisî'den dil-pezîr olan eş'âr-ı şuarâ-yı ,,Acemi tetebbu' itmede bî-nazîr ve kuvvet-i şi'riyyesi ma'lûm-ı yârân ve makbûl-i pîr ü cevân[dur] (Solmaz 2005, 589-590)."

Ahdî'nin tezkiresinde yer alan Hilâlî, başka bir tezkirede yer almadığından ve Ahdî de *Gülşen-i Şu'arâ*'ya ölüm tarihi olan 1593'e kadar eklemeler yaptığından eserin müellifinin İstanbullu Ramazân Çelebi olduğu düşünülmektedir.

2. Kırk Hadis

Hilâlî'nin manzum kırk hadis tercümesinden, kırk hadislerle ilgili iki önemli çalışma olan Abdülkadir Karahan[5]'ın ve Selahattin Yıldırım[6]'ın eserlerinde bahsedilmemektedir. Bu, olağan bir durumdur. Çünkü, "Mensur olsun, manzum olsun klâsik edebiyatımızı ihtiva eden dönemde yazılmış kırk hadisler, -kimi şerhler dışında- genellikle hacimli eserler olmadıkları için müstakil kitaptan ziyade, muhtelif mecmualar içindeki risalecikler hâlinde karşımıza çıkmaktadır. Ülkemiz kütüphanelerinin birçoğunun tasnifi ve kataloglarının yayımlanması hâlâ tamamlanamadığı, karteksleri hazırlanan veya kataloğu yayımlanan kütüphanelerdeki mecmuaların da genellikle muhteva tavsifleri yapılmadığı için türlü yayınlarla varlığı tespit edilen veya tam metni yayımlanan kırk hadisler dışında, bilinmeyen birçok kırk hadislerle karşılaşmak ihtimali her zaman mevcuttur (Köksal 2007, 238)." Hilâlî'nin manzum kırk hadis tercümesinin de risaleler mecmuasında bulunması bu görüşü desteklemektedir.

Eserin tespit edilebilen tek nüshası başta ve sonda bir miktar eksiktir ve mensur bir mukaddime ile başlamaktadır. Klâsik dönem dinî metinleri genellikle besmele, hamdele, salvele şeklinde başlar. Eserin başladığı sayfada Allah'a hamd devam ettiğinden muhtemelen bir sayfa kadar eksiktir. Sonrasında Hz. Peygamber'e, devrin padişahına ve şeyhülislâm Bostanzâde Muhyiddîn Efendi'ye övgü yer alır. Mensur kısmı takiben 1.-135. beyitler arasında bulunan tevhîd, Hz. Muhammed'e, Hz. Ebubekir'e, Hz. Ömer'e, Hz. Osman'a, Hz. Ali'ye yazılmış na't'lar, münacât ve sebeb-i telif mesnevi tarzında kaleme alınmıştır. Sebeb-i teliften sonra manzum kırk hadis tercümesi yer almaktadır. Kırk hadislerin tercümesi kıt'a nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Kırk hadis tercümesinden sonra Hz. Muhammed'e yazılmış beş bentlik bir tercî-i bendle eser son bulur.

Kırk hadis tercümesi ve başta ki tevhîd, münâcât ve na't'lar "*fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün*" kalıbıyla, sondaki tercî-i bend ise "*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*" kalıbıyla yazılmıştır.

[4] Bkz.: Şeşen 1992: 311.
[5] Bkz.: Abdülkadir Karahan, **İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
[6] Bkz.: Selahattin Yıldırım, **Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1**, İstanbul 2000.

Eserin sebeb-i telif kısmı eksiktir. Eksik olduğu hem meramın tam anlaşılamamasından, hem de reddâdeden bellidir.

Mensur mukaddimede belirtildiğine göre Hilâlî, geçim sıkıntısından dolayı Bostanzâde Muhyiddîn Efendi'den bir makam talebinde bulunmuş,o da bu isteğini yerine getirmiştir. Hilâlî, kırk hadis tercümesini yapmaya cüret ettiğini, Muhyiddîn Efendi'nin Efendi'nin bu eserini kabul etmesi halinde mutlu olacağını ifade etmiştir.

2.1. Eserin Muhtevası

Müellif, eserini tertip ederken hadisleri herhangi bir kıstasa göre seçmemiştir. Hadislerin konularına bakıldığında ibadet, iman, insan ilişkileri, ahlâk, emir ve nehiy, vb. konularda söylenmiş oldukları görülmektedir. Diğer bazı manzum kırk hadislerde görülen, nazmedilen hadislerin kaynağını belirtme durumu bu eserde yoktur.

Eserdeki hadislerin bazılarının (8., 31., 33., 34., 36. ve 37. hadisler) Câmî'nin *Erba'în*[7]'inde yer alan hadisler olduğu görülmektedir. Bazıları da İmam Nevevî'nin *40 Hadis*[8]'indeki hadislerle (10., 33. ve 35. hadisler) aynıdır.

2.2. Nüsha Tavsifi

Eserin tespit edilebilen tek nüshası Millî Kütüphane'de 06 Hk 3759/2 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın 29a-43a sayfaları arasındadır. 185x100-130x60 mm ölçülerinde, 13 satırlı; sırtının derisi dökülmüş,yırtık ve çok yıpranmışkâğıt kaplı mukavva cilt içerisindedir. Nem lekeli, haç arma filigranlı kâğıda nesihle yazılmıştır. Söz başları ve hadislerin Arapçası kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Aynı cildin içerisinde 06 Hk 3759/1 numarasıyla kayıtlı olan ilk eser, Merdümî'nin *Tuhfetü'l-İslâm*[9] (Manzûm Kırk Âyet ve Kırk Hadis Tercümesi)'dır.

Hilâlî'nin eserinden sonra 06 Hk 3759/3 numarada kayıtlı olan eser de manzum hadis tercümesidir. Müellifi tespit edilemeyen eserin, mensur mukaddimesi Arapçadır.

METİN

[29a] Ve meʿāric-i vücūdı niẓām-ı rāʾiḳ üzre teşyīd eyleyip niʿam-ı bedīʿini cemīʿ ṭavr-ı vücūdda olan eşyānıñ üzerlerine ifāża eyledi. Ve āyāt-ı ḳudretini ṣaḥāʾif-i ekvānda ī̇žāḥ u iẓhār ve rāyāt-ı vaḥdetini aʿrāżdan ve aʿyāndan her şeyʾde naṣīb eyleyip manẓūr-ı inẓār-ı üliʾl-ebṣār eyledi. Ve nevʿ-i insānı ḫalḳ edip aḥsen-i taḳvīm ile tekrīm ü tefḫīm ve tefḫīm ü taʿlīm kerāmeti ile tekrīm ü taʿẓīm eyledigine *ve ʿalleme ādeme'l-esmā'e küllehā*[10] burhān-ı ḳāṭıʿu'd-daʿvīdir. Ḳıtʿa li-müʾellifihi:

اِص ً ˘ جْد ˘ ّ فُلْاق دّ ˘

ِم ص ْد ˘ ّ شِاددي شِرِاق دّ ˘

دّ شّ ظ ِيش ˘ ِا ع ِلي درس ا خ

ّش ش ْ و ُنمِلِا ُش ذ ِخ لاق دّ ˘

[7] Bkz.: Sevgi 2000.
[8] Bkz.: Günenç 2005.
[9] Bkz.: Sevgi 1993.
[10] "(Allah) Âdem'e isimlerin tümünü öğretti." Bakara, 2/31.

Ve ṣalāt-ı bī-ġāye [29b] ve teslīmāt-ı bī-nihāye ol ḫātemü'l-enbiyā'i ve'r-rüsül hādi'l-ḫalāyıḳ ilā aḳvemi's-sebīl seyyid-i celīl ve resūl-i cemīl üzerine olsun ki zümre-i ümmetini ṭarīḳ-i şerʿ-i metīne hidāyet ve cānib-i cennāt-i naʿīme delālet eyleyip Ḥażret-i Ḥaḳ ve Feyyāż-ı Muṭlaḳ ʿiẓam-ı şānını kelām-ı ḳadīm ve furḳān-ı kerīmde *ve inneke le-ʿalā ḫuluḳın ʿaẓīm*[11] ḫiṭābına muḫāṭab eyledi. Ḳıṭʿa li-müʾellifihī:

عِنَايش ِ ه لاِىا ْ تَ ً
اوزس وش يِىذاَصفلالان

ع ة خ ِكفلشيِذ ْ و ْ
خزا ا ِخاط ة ال ن

Ve daḫī āl ü evlād-ı ʿiẓām ve aṣḥāb u etbāʿ-ı kirāmı üzerlerine olsun ki her biri ḥimāyet-i şerʿ-i nebevīyi farż-ı ʿayn bilip [30a] *bi'l-ġudüvvi ve'l-āṣāl*[12] cihād fī sebīli'llāha iştiġāl gösterip aʿdā-yı dīn-i Muḥammedīyi pāy-māl eylemekden ḫālī olmadılar. Ve pādişāh-ı rubʿ-ı meskūn ki ḫādimü'l-ḥaremeyni'ş-şerīfeyn olup ilā yevminā hāẕā ḥirāset-i şerʿ-i resūl-i ekrem ṣalla'llāhü teʿālā ʿaleyhi ve sellem bi-ṭarīḳi'l-irşā ẕāt-ı mürüvvet ṣıfātlarına intiḳāl eylemişdir ki devām-ı devlet-i rūz-efzūnları duʿāsı *lev reddān ṭārem ʿāleynā ve sebbiḥhu ṭırāzān* meleʾ-i aʿlāya farż-ı ʿayn belki ʿayn-ı farż olmaġla mesāmiʿ-i mecāmiʿ-i zevāyā-yı eflāk ve ṣavāmiʿ-i cevāmiʿ-i ḫıṭṭa-i ḫāk ṣīt ü ṣadā-yı ṭanīn-i taḥmīd ve gülbāng-i temhīd-i temcīdleri ile māl-ā-māldır Cenāb-ı Bārīden *ʿazze şānuhu ve bihi burhānuhu* mesʾūldur ki [30b] sebzezār-ı memleket-i behişt-āṣār cūybār-ı şemşīr-i ābdārları ile hem-vāre-i ser-sebz ü ber-ḳarār ve üstüvār u pāydār olup şarḳdan ġarba ḥükm-i hümāyūnı revān ve raḫş-ı salṭanat hemīşe zīrān olup ilā āḫiri'z-zamān devlet ü saʿādet-i hem-ʿinān olmaḳdan ḫālī olmaya. Maṭlaʿ:

Eli altında olup levḥ-i ḳalem
Rām-ı ḥükmi ola cümle ʿālem

Lā cerem keşret-i umūr-ı cumhūr ve vüfūr-ı meṣāliḥ-i mūcibü'l-fütūr bi-nefsihi ḥimāyet-i şerʿ-i metīne mānīʿ ve ḥirāset-i seccāde-i resūl-i güzīne dāfiʿ olmaġla vükelā-i ʿudūl saʿādet-i vüṣūlden lāzım u lā-büdd olmaġın ḫuṣūṣā zümre-i ʿulemāya taʿyīn buyurulan ḥażret-i sulṭānü'l-ʿulemāʾi'l-ʿiẓāmi'l-kirām el-ḫaberü'l-muḥaḳḳıḳı'r-rabbānī [31a] ve'l-ḫarīri'l-müdeḳḳıḳı'ṣ-ṣamedānī ʿumdetü'r-rāsiḫīni'l-kāmilīn ḳudvetü'l-fāżılīni'ş-şāmiḫīn el-münteşir-i ṣīt-i celālühü fi'l-aḳṭār ke'ş-şemsi fī rābiʿati'n-nehār aʿnī bihi ṣadrü'l-ʿulemāʾi'l-ʿiẓām Muḥyiddīn Efendi ibnü'l-merḥūm es-saʿīd eş-şehīd Bostān Efendi -rafeʿa'llāhu rūḥahu ve nevvera żarīḥahu- el-ḳāżī yevmeʾiẕin bi'l-ʿaskeri'l-muẓaffer fī vilāyet-i Rūmili el-maʿmūre. Maṭlaʿ li-müʾellifihi:

Melūẕ u melceʾ-i dünyā ve mesned-i ʿulemā
Muʿīn-i bī-ser ü sāmān u nāṣır-ı ẓuʿafā

Bu ḥaḳīr-i keşīrü't-taḳṣīr Hilālī ed-dāʿi'l-faḳīr ber-mūcib-i sāʾiḳ-i taḳdīr defʿ-i żīḳ-ı meʿāşī içün ibtilāʾ-i manṣıb-ı ḳażānıñ ḫuṣūline nice tedbīr ile rāġıb olup ḳıṭʿa:

[11] "Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin." Kalem, 68/4.
[12] "… sabah ve akşam …" A'râf, 7/205; Ra'd, 13/15; Nûr, 24/36.

Gerçi cāʾiz degül ḳażāyı ṭaleb

[30b]

Līk ki żarūret oldı sebeb

Defʿ-i żīḳ-ı maʿāş içün nā-çār

Cān u dil manṣıb-ı ḳażāyı umar

Bāb-ı İrem medārlarına ki ʿurve-i vüṣḳā-yı erbāb-ı ḥācāt ve ṭāḳ-ı der-i kerem-nümūdārlarına ki miḥrāb-ı aṣḥāb-ı münācātdır çehre-i iltiyām ile li-ecli'l-mülāzeme yüz sürmek bi-ḥamdi'llāh müyesser ü muḳadder olduḳda bu ḳalīlü'l-biżāʿa ve ʿadīmü'l-istiṭāʿa zamān ḳażāsında ḳuvvet-i ḳudsiyyesi miḳdārınca hezār ʿacz ü ḳuṣūr eyledikde terceme-i ḥadīṣ-i erbaʿīne iḳdām u cürʾet ve keşf-i rümūz-ı kelimāt-ı nebevīye ihtimām u diḳḳat eylemişdi. Ḥālā ʿarż-ı cenāb-ı niʿme'l-meʾābları ḳılındı. Ḳıtʿa-i ʿArabiyye:

جائد خ عِيّا ْ ي َ أ ش ض ش ج
ت ص ف س ج ً ش اد و ا ْ ف ف ي آ

ش نم ت ِط ف ا ُ ش ي آ ع ز س خ
أ ا ُ ت ظ ا ع ِ ُ م ن ل ش ِ ذ ي آ

[31a]

Kemāl-i luṭf u mürüvvetlerinden mütevaḳḳiʿdir ki ḳuṣūr vāḳiʿ olan mevāżıʿī dāmen-i ʿafv ile mestūr ve naẓar-ı himmet ü ʿināyetleri ile manẓūr buyurup şeref-ṭırāż-ı ḳabūl ile muṭarrız ḳılmaġla bu dāʿī-i bī-dāʿīlerini mesrūr u meşkūr buyurup ʿindi'llāhi-meliki'l-ġafūr ṣevāb-ı cemīl ve ecr-i cezīl ile meʾcūr olalar. Maṭlaʿ:

نمح جائد خ ش ج ً ِ ش اد
ذ ع ِ يّ انى و ّ ا ع ا ُ نهاد

Ḳıtʿa-i bī-nuḳaṭ li-muḥarririhi:

Simāk-ı dergeh ü vālā himem medār-ı kerem
Murāda vāṣıl olur ol ki dergehiñde ola

Devām-ı ʿömrüñe her demde ehl-i diller ile
Saña olursa eger mihr ü meh duʿāda revā

[31b]

TAḤMĪD-İ BĀRĪ TEʿĀLĀ ʿAZZE'SMÜHU

ت غ ُ الله ش ح ّ ش ي ُ

..--/.-.-/..-

1 Ḥamd-i bī-ḥad Ḫudā-yı Raḥmān'a
Şeref-i nuṭḳ virdi insāna

2 Nuṭḳ-ıla buldı imtiyāz insān
Nuṭḳ-ıla oldı nām-dār-ı cihān

3 Nuṭḳ baḫşāyiş-i Ḫudā'dandır
Ḳadrini bilmemek ḫaṭādandır

4 Nuṭḳ-ıla ḥamd ider Ḫudā'ya kişi
Çıḳaran başa nuṭḳdur her işi

5 Luṭf-ı Ḥaḳ çünki sende etdi ẓuhūr
Lā-cerem şükr-i Ḥaḳ'da etme ḳuṣūr

6 Minnet Allāh'a ẕü'l-minen oldur
Cümle ẕī-rūḥa cān viren oldur

7 Ey ki vaṣfında nefs-i nāṭıḳa lāl
Ḳādir ü Lā-yezāl Celle Celāl

8 Ey muḥīṭ-i ʿulūm-ı kevn ü mekān
Ẕāt-ı pākiñ mübāyin-i imkān

9 Senden emvāca geldi baḥr-i vücūd
Cümle nā-būd sen hemān mevcūd

10 Ne seniñ evveliñi bildi ezel
Ne ebed ġāyetiñi eyledi ḥall

11 Cümle maḫlūḳ birligiñe delīl
Līk görmez bu sırrı çeşm-i ʿalīl
[32a]
12 Ẕāt-ı baḥtı nice ede idrāk
Bir avuç āferīde olmış ḫāk

13 Evc-i aʿlāyı ede mi meʾvā
Meges-i pür şikeste bī-pervā

14 Aña ḥāşā ki kimse ḳādirdir
ʿAḳl-ı evvel o fende ḳāṣırdır

15 Rūḥ terk etmeyince nāsūtı
Hīç iẕʿān ider mi lāhūtı

16 Etdirir mi miṣāl-i muṭlāḳı yād
ʿĀlem-i mülk ü cāy-ı kevn ü fesād

17 Baḳayın dise mā-verāyı ʿamā
Dīde-i ʿaḳl-ı pāk olur aʿmiyā

18 Dil ġarīḳ-i biḥār-ı ʿişyāndır
Ġam tenūrında sīne büryāndır

19 Secdeye varmaġa ne var yüzümüz
Ne saña tevbe ḳılmaġa sözümüz

20 Mübtelāyız ʿināyet eyle bize
Rūz-ı maḥşer ḥimāyet eyle bize

21 Bize tevfīḳıñı refīḳ eyle
ʿAşḳ-ı pākiñi hem ṭarīḳ eyle

22 Luṭfuña ittiḳā idip her gāh
Oḳuruz lā ilāhe illallāh

Naʿt-ı Ḥażret-i Seyyidü'l-Mürselīn

23 Ey ḥabīb-i muḫāṭab-ı *levlāk*
Rūh-ı ābā vü ümmehāt-ı felāk
[32b]

24 Ey ẓuhūr-ı tecellī-i evvel
Nūr-ı ẕāt-ı Ḫudā-yı ʿazze ve cel

25 Ḥāṣıl-ı ʿömr-i Ḥaydar-ı Kerrār
Merdüm-i dīde-i üli'l-ebṣār

26 Seyyid-i enbiyāʾ-ı kevn ü mekān
Rūḥ-ı ʿālem netīce-i imkān

27 Server-i ḫayl-i enbiyāʾ-ı ʿiẓām
Mālik-i zümre-i riḳāb-ı enām

28 Zīver-i būstān-ı mülk-i vücūd
ʿĀleme ẕātı mā-hüve'l-maḳṣūd

29 Mefḫar-ı enbiyā ḥabīb-i Ḫudā
Vāḳıf-ı sırr-ı sūre-i ṭāhā

30 ʿAḳl-ı evvelsin ey muḥīṭ-i ʿulūm
Emr-i mechūl yoḳ saña maʿlūm

31 Server-i kāyināt sensin sen
Menbaʿ-ı vāridāt sensin sen

32 Ṣūretā gerçi kim muʾaḫḫarsın
Līk maʿnīde cümleden ersin

33 Ẕātıñ içindir evvel ü āḫir
Mā-sivāu'llāh olduġı ẓāhir

34 *Lī-meʿallāh* sırrına maẓhar
Mihr işigiñde kemterīn çāker

35 Sālik-i mülk-i lā-mekānsın sen
Cümle maḳṣūd-ı ins ü cānsın sen

36 ʿĀleme raḥmet-i ilāhīsin
Müẕnibīniñ ḳamu penāhısın
[33a]
37 Senden ister şefāʿatı insān
Rūz-ı maḥşer faḳīr ü ger sulṭān

38 Cān u dil yoluña fedā olsun
Himmetiñ tā ki reh-nümā olsun

Naʿt-ı Ḥażret-i Ebī Bekr eṣ-Ṣıddīḳ Raḍıyallāhu ʿAnh

39 Rāh-ı Ḥaḳ'da resūl-i dīne refīḳ
Yār-ı ġār-ı ḥabīb-i Ḥaḳ ṣıddīḳ

40 Server-i enbiyāya ṣıdḳ-ıla yār
Hem-dem-i ʿankebūt u mūnis-i ġār

41 Ṣāḥibü'l-cūd menbaʿu'l-āṣār
Seyyidü'l-ḳavm maḥzenü'l-esrār

42 Server-i ḫayl-i evliyā-i kirām
Ṣādıḳu'l-ḳavl-i çār yār-ı ʿiẓām

43 Ḥāmī-i şerʿ-i Aḥmed-i Muḫtār
Ḥāfıẓ-ı dīn ü ḳātil-i küffār

44 Ey ki sulṭān-ı enbiyāya şefīḳ
Sālik-i rāh-ı Ḥaḳ ʿale't-taḥḳīḳ

45 Ey ṭarīḳ-i ḥaḳīḳate hādī
Vuṣlat-ı Ḥaḳḳ'a bāʿiṣ ü bādī

46 Bizi ġarḳ-āb etdi baḥr-i ẕünūb
Ḍāll olduḳ hevā-yı nefse uyup

47 Cā olup rūḥa keştī-i imkān

Oldı dil ġarḳ-ı lücce-i ʿişyān

48 Cāna kār itmedin cüdālıḳlar
İrişip eyle āşinālıḳlar
[33b]
49 Cāygāh-ı ḥużūr-ı rütb-i enām
Açılıp ḫalḳ eyledikde ḳıyām

50 Elimiz al be-ḥaḳḳ-ı nūr-ı Ḫudā
Bizi ḳoma ayaḳda rūz-ı cezā

51 Ḳıl şefāʿat resūl-i ekremden
Bizi ḳurtar o dem cehennemden

52 Dāḫil eyle livāʾ-i ḥamde bizi
Ḳoma ol ḥālde elemde bizi

Naʿt-ı Ḥażret-i ʿÖmer bin el-Ḫaṭṭāb Raḍıyallāhu ʿAnh

53 Ḥażret-i Ḥaḳḳ'a ṣıdḳ-ıla ṣānī
Çār yār içinde ola ṣānī

54 Ḫayr-ḫᵛāh-ı Muḥammed-i ʿArabī
Zīver-i meclis-i şerīf-i nebī

55 Çār yār-ı güzīnde el-ḥaḳ
Cānib-i Ḥaḳḳ'a tābiʿ-i muṭlaḳ

56 ʿAdl ü inṣāfda ferīd-i cihān
Maḥrem-i mefḫar-ı zemīn ü zamān

57 Ḥaḳḳ'ı farḳ itmek ile ol server
Vaṣfı fārūḳ oldı nāmı ʿÖmer

58 ʿAynı aḥvāl-i ʿāleme nāẓır
Mīmi medḥ-i resūlde māhir

59 Rāsı gūyā ki reʾy-i raḥmete dāl
Ya sipihr-i ḫilāfet üzre hilāl

60 Ey meh-i āsmān-ı evc-i şeref
Gevher-i mihrüñe bu sīne ṣadef
[34a]
61 Āteş-i ġam bizi helāk etdi
Yaḳdı yandırdı der[d]nāk etdi

62 Mübtelā-yı belā-yı ʿişyānın
Sīne sūzān u dīde giryānın

63 Cürmümüze ne ḥadd ü ġāyet var
Nā-sezā kāra ne nihāyet var

64 Rūz-ı maḥşerde Muṣṭafā'ya[13] bizi
Yaʿni sulṭān-ı enbiyāya bizi

65 Ḳıl şefāʿat eyā kerem kānı
Umarız edesin bu iḥsānı

66 Ede tā kim şefāʿatine ḳarīn
Olavuz bīm-i āḫiretden emīn

Naʿt-ı Ḥażret-i ʿOşmān bin ʿAffān Raḥimehu

67 Ṣāḥibü'l-cūd menbaʿu'l-iḥsān
Ḫādimü'ş-şerʿ Ḥażret-i ʿOşmān

68 Serv-i āzād-ı būstān-ı İrem
Mefḫar-i zümre-i benī Ādem

69 Maẓhar-ı nūr-ı ʿilm ü ḥilm ü ḥayā
Aḥsenü'l-ḫulḳ ekremü'ş-şühedā

70 Sācid-i bi'l-ḫużūʿ ve'l-iḳbāl
Ḥāmid-i bi'l-ʿġudüvvi ve'l-āsāl

71 Ẕī-ḥaseb menbaʿ-ı ḥayā vü edeb
Server-i nāmdār-ı nesl-i ʿArab

72 Ḥāfıẓ-ı dīn cāmiʿ-i Ḳurʾān
Menbaʿ-ı cūd u mesned-i ʿirfān
[34b]
73 Ey meh-i āsmān-ı zühd ü ṣalāt
Midḥatiñ bāʿiṣ-i felāḥ u necāt

74 Ḥaḳ budur kim sirāc-ı ümmetsin
Yaʿni maḥbūb-ı Rabb-i ʿizzetsin

75 Senden eyler ḥicāb ins ü melek
Şerm eder ṭurmaġa öñüñde felek

76 Nūr-ı īmānla münevversin
Cennet ehline şems-i ḫāversin

[13] Metinde Ġu Ġekilde:

77 Dilimiz olalı medār-ı güneh
Belimiz iki bükdi bār-ı güneh

78 Sū-yı aʿmālimiz çaḳ ẓulmet ola
Bilmeziz ʿāḳibet ne ḥālet ola

79 Bize maḥşer güninde pertev ṣal
Ḳoma luṭf et ayaḳda destimiz al

80 Rabṭ idip ḥażret-i resūle bizi
Anda sevḳ eyle ṭoġrı yola bizi

81 Ḥaḳ teʿālā görüp penāhımızı
Umarız ʿafv ede günāhımızı

Naʿt-ı Ḥażret-i ʿAlī Raḍıyallāhu ʿAnh Kerreme Vechehu

82 Cümle merdān içinde müsteṯnā
Maẓhar-ı vaṣf-ı *lā fetā illā*

83 Ḳāṭıʿ-ı tābiʿīn-i küfr ü ḍalāl
Ḳātil-i müşrikīn-i vaḳt-i ḳıtāl

84 Ekmelü'd-dīn aʿlemü'l-ʿulemā
Efsaḥu'l-ḳavm emlaḥu'ş-şuʿarā
[35a]
85 Nāṣıb-ı rāyet-i fütūḥ-ı nebī
Cā-nişīn-i Muḥammed-i ʿArabī

86 Sīne-i pāki baḥr-i ʿilme ṣadef
Server-i evliyā vü şāh-ı Necef

87 Oldı ʿam-zāde-i resūl-i güzīn
Lā-cerem olmasın mı ehl-i yaḳīn

88 Olalı Ḥaḳ resūline dāmād
İstiġāṯe eder aña evtād

89 ʿAẓama'llahu şānuhu şerefā
Kerreme'llāhu vechehu ebedā

90 Ey şeh-i ḳāli-ʿi der-i Ḫayber
Şāhlar dergehiñde beste kemer

91 Ey ḳamerīn saʿādet-i ʿuẓmā
Ġavṯ-i dünyā vü rūḥ-ı mā-fīhā

92 Ejder-i nefse mübtelā olduḳ

Kendi kendimize belā olduḳ

93 Bizi ḳurtar meded bu miḥnetden
Gözümüz aç bu ḫˇāb-ı ġafletden

94 Göricek müẕnibīn içinde bizi
Ḳoma āh u enīn içinde bizi

95 Muṣṭafā'ya bizi şefāʿat ḳıl
Dest-gīr ol bize hidāyet ḳıl

96 Tā ki ʿafv eyleye görüp Allāh
Ḥasbiye'llāhu lā ilāhe sivāḥ

Münācāt ilā Ḳāżi'l-Ḥācāt

[35b]

97 Yeter ey ʿandelīb-i dil bu niyāz
Şevḳ-ile eyle tevbeye āġāz

98 Tā be-key nār-ı ʿaşḳ-ıla sūzān
Niceye dek enīn ü āh u fiġān

99 Nice bir ibtilā-yı fürḳat-i yār
Yā ġam-ı rūzgār-ı nā-hem-vār

100 Ḳalma esfelde yüce pervāz it
Gülşen-i lā-mekānda şehnāz it

101 Nice bir çār yāra istişfāʿ
Mükṣir olma edādā virme ṣudāʿ

102 Yüri şimden girü dilā kendiñ
Eyle Allāh'a arż sevgendiñ

103 Çünki Ġaffār-ı kām-kār oldur
Ḫālıḳu'l-leylü ve'n-nehār oldur

104 Ola kim luṭfına ḳarīn olasın
Niçe bir hem-dem-i enīn olasın

105 ʿAfv ede cürmüñi Ḫudā-yı cemīl
Ḳalmaya ġıll u ġış eḳall-i ḳalīl

106 Yā ilāhī zebūn-ı ʿişyānam
Müstaḥaḳḳ-ı belā-yı ḥırmānam

107 Bir yaña bend-i pā ten-i ḫākī

Tārmār etdi ʿaḳl u idrāki

108 Nefs-i emmāre bir yaña tende
Ḳomadı ʿarż-ı ḥāle yüz bende

109 Vaṣf-ı ḥāl-i tebāhı mı diyeyin
Yoḫsa rūy-ı siyāhı mı diyeyin
[36a]
110 Āh eger luṭfuñ olmaz ise ḳarīn
Ḳala ẓulmet içinde cān-ı ḥazīn

111 Ne yüzüm var teveccüh eylemege
Ne sözüm var tefevvüh eylemege

112 Līk deryā-yı luṭfuña ḥad yoḳ
Cūy-ı dil-cū-yı feyżüñe sed yoḳ

113 Baña bir ḳaṭresin naṣīb eyle
Beni maḳṣūduña ḳarīb eyle

114 Müstaḥaḳḳ-ı ʿināyet eyle beni
Sālik-i istiḳāmet eyle beni

115 Ekremü'l-ekremīnsin yā Rab
Erḥamü'r-rāḥimīnsin yā Rab

116 Cürm ü ʿiṣyāna tevbe-kār oldum
Zühd ü taḳvāyıla dūçār oldum

117 Baña eyle ʿināyetiñ reh-ber
Cān u dil yoluña fedā yek-ser

118 Etme bir dem ṭarīḳ-i Ḥaḳ'dan dūr
Māh u sāl eyleye niteki mürūr

119 ʿĀḳıbet ḫayrını müyesser ḳıl
Luṭf u iḥsānıñı mükerrer ḳıl

120 Beni artırma rūz-ı maḥşerde
Göricek müẕnibīn ile şerde

121 Budur ey cümle ʿālemi ḫālıḳ
Ẕāt-ı pāk ü ṣıfātıña lāyıḳ

122 Merḥamet eyleyip maḥall-i cezā
Rabbena'ġfir lenā ve terḥamnā
[36b]

Sebeb-i Te'lîf

123 Bir gice māh ayda meh-tāb[14]
Oldı deryāda gevher-i nā-yāb

124 Şāhid-i āftāb-i zerrîn-pūş
Câme-ḫˇāb içre oldı ṣan bî-hūş

125 Nūrdan ḳalmadı eṣer ẕerre
Ẓulmet olmadı böyle bir kerre

126 Dil mükedder diyār-ı ġurbetde
Hemçü āb-ı ḥayāt ẓulmetde

127 İncinip manṣıb-ı Aġustos'a
Şetm ederdim ṣadā-yı nāḳūsa

128 Ne ṣalā var ne mescid ü cāmiʿ
Böyle ḳıldı nuḥūset-i ṭāliʿ

129 Defʿ-i żîḳ-i maʿāş içün nā-çār
İḫti[y]ārî dil anda etdi ḳarār

130 Fikr ederdim güẕeşte eyyāmı
Başıma yazılan ser-encāmı

131 Bunı bildim ki ʿāḳıbet devrān
Furṣatıñ düşürürse virmez amān

132 Ne ḳadar ʿömrüñ ola ṭūl ü dırāz
İntiḳāliñ deminde görinür az

133 Felegüñ ʿişvesine aldanma
Saña āḫir vefā eder ṣanma

134 Bir gün eylerse ḫurrem ü ḫandān
Yine eder cefā ile giryān

135 Muḳteżā üzre ger ola devri
ʿAksine devr eder yine fevri
[37a]

صلِّ عليّ يا الله دعا واحد صلّ عشرا[15]

Ṣalavātı diliñden eyleme dūr
Ki nebî etdi vaʿde-i ḥasene

[14] Vezin ve anlam bozuk.

[15] Kim bana bir kez tasliye ederse Allah ona on kere tasliye buyurur.

Didi Allāh eyler on ṣalavāt
Baña bir kerre taṣliye edene

2
[16]

Yime ġam keṣret-i benāta ṣaḳın
Dāyimā eyle anlara iḥsān

Mübtelā oldı kim ki luṭf itdi
Oldılar aña setre-i nīrān

3
[17]

Kim ki memlūk-i müʾmin[i] ḳaṣden
İtse āzād Ḥaḳ edip anı yād

Nārdan muʿtaḳıñ her ʿużvı içün
Muʿtıḳıñ ʿużvını ider āzād

4
[18]

ʿAzm idicek ṣalāt-ı cumʿa içün
Size ġusl eylemek buyurdı resūl

Lā-cerem emr-i müsteḥab oldur
Eyleñiz siz daḫı bu emri ḳabūl
[37b]

5
[19]

Sūre-i Kehf'i oḳıyıp her kim
Evvelinden on āyet ezberler

Şerr-i deccālden olur maʿṣūm
Bize virdi resūl böyle ḫaber

6
[20]

Kim delīl olsa ḫayra bir kişiyi
Ecr olur dār-ı āḫiretde ḳarīn

Fāʿiliñ ecri miṣli aña daḫı
Buyurur ḥażret-i resūl-i güzīn

7
[21]

Kim ki īmān u iḥtisāb üzre

[16] Kim kız çocuklarıyla imtihan edilir de onlara iyi davranırsa, kızlar onu cehennem ateşinden korur.
[17] Kim Müslüman bir köleyi azat ederse, Allah onun her uzvuna karşılık azat edenin bir uzvunu cehennem ateşinden kurtarır.
[18] Biriniz Cuma namazına gideceği zaman boy abdesti alsın.
[19] Kehf Sûresi'nin başından on âyet ezberleyen Deccal fitnesinden muhafaza edilir.
[20] Kim bir hayra sebep olursa, ona da hayrı işleyenin sevabı kadar sevap verilir.
[21] Kim inanarak ve sevabını Allah'tan umarak Ramazan ayının gecelerini ibadetle ihya ederse geçmiş günahları affolunur.

Ramażān ayına ola ḳāyim

Cümle geçmiş günāhı yarlıġanır
Cehd ḳılmaḳ gerek olup ṣāyim

8

[22] ...

Merḥamet ḳıl görince nā-çārı
Tā ki maẓhar olasın iḥsāna

Raḥm olunmaz şu kimse didi nebī
Merḥamet ḳılmaya her insāna

9

[23] ...

[38a]
Giyme dünyāda sen ḥarīr ṣaḳın
Rāġıb ol dehr içinde bir ṣāla

Kim ki dünyāda giydi ise ḥarīr
Giymeye āḫiretde ol ḳala

10

[24] ...

Ḳıl ḳażā ḥācetini muḥtācıñ
Bu ḥadīṯ-i nebīden al sebaḳ

Mü'miniñ kim bitirse ḥācetini
Bitirir ḥācetin anıñ daḫı Ḥaḳ

11

[25] ...

Saña olsun yine beşāretler
Ey ʿalīm-i rumūz-ı ʿālem-i ġayb

Kim ki Allāh'ı bir bilip öldi
Cennete dāḫil oldı ol bī-reyb

12

[26] ...

ʿĀḳil iseñ eger çalış fıḳha
Ki mühimdir ṭarīḳ-i şerʿ-i metīn

Ḥaḳ murād etse ḫayr bir kişiye
Anı eyler faḳīh ey miskīn

13

[27] ...

[22] Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.
[23] Dünyada ipek giyen erkekler, ahirette onu giyemezler.
[24] Kim (din) kardeşinin bir isteğini yerine getirirse, Allah da onun isteğini yerine getirir.
[25] Allah'ı bir bilen kimse öldüğü zaman cennete girer.
[26] Allah bir kimse hakkında hayır dilerse, onu dinde bilgi sahibi kılar.
[27] Kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak olanlar ressamlardır.

Yapma ṣūret ṣaḳın cihān içre
Ki muṣavvirlere ḳıyāmetde
[38b]
Ḥaḳ teʿālā ede eşedd-i ʿaẕāb
Sen de bulunma ol felāketde

14
ا لبّيد ارٌ فيي ٔ اصّس لا ذذخ ً اٌ ّلاوح[28]

Ḳoma ḫāneñde ṣūret ola ṣaḳın
Gūş ḳıl bu ḥadīṯi ey ʿāḳil

Şol beyt kim ṣūret ola anda
Dāḫil olmaz aña melāʾike bil

15
ا الله ضيء أشّ لّكلاح اضيافجع ً لً ٔ الله احذ ضيء ّ اضيء أشّ ا[29]

Oḳu her demde sūre-i iḫlāṣı
Dir iseñ ādemiñ olam ḫāṣı

Cümle Ḳurʾān'ı üç cüz itdi Ḫudā
Bir cüzin anıñ itdi iḫlāṣı

16
ا الله يي حة لّفيك فٔ الاش وٍ[30]

Ṣıfat-ı ʿunf ḫaṣlet-i beddir
Ṣaḳın andan bu sözden ol āgāh

Olıgör her emirde rıfḳ üzre
Ṭabʿı nerm olanı sever Allāh

17
ا اٌ بلس لايعزبت ا ال الله[31]

Kimseye nār ile ʿaẕāb etme
Gelmeye tā ḥużūr-ı Ḥaḳ'da ḥicāb

Eylemez kimse kimseye illā
Ḥaḳ teʿālā ider anıñla ʿaẕāb
[39a] 18

انك غط لّسّجلي أ الله الاّذ اٌ خص[32]

Ḥīn-i daʿvāda eyleme şiddet
Ki buyurdı bize resūl-i şefīḳ

Ḫālıḳ-ı lā-yezāle ebġaż-ı nās
Pek olandır ḫuṣūmeti taḥḳīḳ

19
ا اٌ ّ خض عٔ ارس يُ اٌ ّجبار خ م ٔ ا[33]

[28] İçinde resim olan eve melekler girmez.
[29] Muhakkak ki Allah Kurân'ı üç cüze ayırmıştır. "Kul hüvellâhu ehad"ı Kurân'ın o cüzlerinden bir cüz kılmıştır.
[30] Muhakkak Allah her işte yumuşaklığı sever.
[31] Ateşle azap etmeyin, bu ancak Allah'a mahsustur.
[32] Allah'ın en çok buğzettiği erkek, şiddetli düşmanlık yapan hasımdır.
[33] Ölüm korkunç ve ibret alınacak bir olaydır. Dolayısıyla herhangi bir cenaze gördüğünüzde ayağa kalkınız.

Mūriṣ-i bīmdir ecel taḥḳīk
Geldügin meyyitiñ ḳaçan göresiz

Ḳāyim oluñ didi resūlu'llāh
Ne revādır o demde oturasız

20

لا ذأو ٍ ت ّلش ّ ليف ا لشّ ي ط ل ي أو ت ّلش ّ لي[34]

Ṣaġ eliñle tenāvül et yimegi
Bulasın leẕẕet ü ṣafā her ān

Ṣol eliñle yime ṭaʿāmı ṣaḳın
Çünki anıñla ekl eder şeyṭān

21

لا ذذخ ً ا ّ لا ؤ ح ي ل ي ُ و ٍ ة ال ص س ج ذ ت ي ً[35]

Besleme evde kelbi sen zinhār
Ḳoma ḫāneñde hem ṣaḳın ṣūret

Kelb ü ṣūret olan eve zīrā
Dāḫil olmaz melek didi ḥażret

22

لا ي ذ خ ً ا ّ ج ح ل و ا خ[36]

[39b]
Ḳovlama bir kişiyi bir kişiye
İster iseñ eger rıżā-yı Ḫudā

Didi sulṭān-ı enbiyā nemmām
Cennete dāḫil olmaz ey dānā

23

لا ي غ ش ع ذ ع ذا ف ا ّ ت غ ا ال ع ش ا لله ي ً أ ي ا ح[37]

ʿAbd-i ʿāṣīniñ ʿaybını göricek
Mümkin olduḳça anı setr edegör

Setr eder Ḥaḳ seni ḳıyāmetde
Böyle sulṭān-ı enbiyā buyurur

24

لا ي ب غ ُ ص ف ي ك ل ي ٌ ع ا ن ا[38]

Ṣādıḳu'l-ḳavl iseñ cihān içre
Olma liʿʿān herkese her ān

Didi sulṭān-ı enbiyā ṣıddīḳ
Hīç lāyıḳ degül ola liʿʿān

25

[34] Sol elinizle yemeyin, zira şeytan sol eliyle yer.
[35] İçinde canlı resmi ve köpek bulunan eve melekler girmez.
[36] Söz taşıyan cennete giremez.
[37] Kim dünyada bir kulun ayıbını örterse, Allah da kıyamette onun ayıbını örter.
[38] Sıddîka lanetçi olması yakışmaz.

لرا ع ّع ُ ا ٌ ِذافم ٌ ا ِ ثً ِلِيم ْي ا ٌ ّ ز [39]

İşidicek eẕānı her biriñiz
İttibāʿ eyleyip edā aña

Ki müʾeẕẕin ne dirse siz daḫı diñ
Böyle buyurdı çün ḥabīb-i Ḫudā

26

اطرِي الله ِ داء ال طرِي شٌّفاء[40]

Emr-i Ḥaḳ ile ger marīż olasın
Olma mecrūḥ aña çekme elem
[40a]
Bir maraż eylemez Ḫudā inzāl
K'anıñ indirmeye devāsın hem

27

خيٌشو ُ ِذع ُ ا ٌش ا ٌ ع ّ [41]

Oḳu Ḳurʾān'ı ögren ey ʿāḳil
Cehd ḳıl ġayra hem anı ögret

Ögrenendir anı çü ḫayrlıñız
Hem anı ögreden didi ḥażret

28

فلض ً ا ٌص ِ ج ط ْي ا ٌم ِ خ[42]

Çün ṭurup edesin namāza şürūʿ
Göster anda Ḫudā'ya ṭūl-i ḳıyām

Ki buyurdı resūl ṭūl-i ḳunūt
Efḍalidir ṣalātıñ ey nā-kām

29

ا ٌمحياء ِ الي ّ ا[43]

Pīşe olsun saña ḥayā vü edeb
Lā-cerem müʾminiñ budur kārı

Ki ḥayā çünki oldı īmāndan
Cehd ḳıl sen de müʾmin ol bārī

30

ا ٌنفيا ع ج ا ٌ ّو ِ ج ٌ ِد ا ٌنفلش[44]

ʿĀlemiñ zīnetine aldanma
Saña bildirdi çünki ḫayr-ı beşer
[40b]
Müʾminiñ sicnidir didi dünyā
Kāfiriñ cennetidir eyle ḥaẕer

31

[39] Ezanı işittiğiniz zaman siz de müezzinin söylediklerini tekrar ediniz.
[40] Allah devasız dert yaratmadı.
[41] Sizin en hayırlınız, Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenen ve onu başkalarına öğretendir.
[42] Namazın en faziletlisi kıyâmı uzun olandır.
[43] Haya imandandır.
[44] Dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir.

يِّ ظ اُغِ ُ عَ وشرح اُغِض اذ ًا اُغِ ُ غِ ُ إِفٌ ظ[45]

Māl cemʿīnde eyleme tekṣīr
Tā ki olmayasın dilā mesʾūl

Keṣret-i māl ile ġınā olmaz
Bil ki nefsiñ ġınāsıdır maḳbūl

32

اُعائد فِ ثو ُوا اُى ٍ يع ذ فِ لِيهِ[46]

Kimseye nesne ger bağışlayasın
Dönme artıḳ hibeñdir eyle ḥaẕer

Kim ki dönse bağışladığından
Beñzer ol kelbe kayʾın ekl eder

33

اُى ٍ ح اُطِ حِ ص لِ ح[47]

İḥtirāz eyle bed-zebānlıḳdan
Nīk-gū ol yirinde etme ḫaṭā

Ṣadaḳadır didi resūlu'llāh
Eyü söz söylemek hemīşe dilā

34

اُ ً غِ ُ ِ ع ُ اُ ً غِ ً ٌ ِ ً غِ اذ ُ ي ذ[48]

Merdüm-āzār olma müslim iseñ
Senden āzürde olmasın ādem

Müslim oldur ki ḫalḳ ola sālim
Hem elinden anıñ dilinden hem

[41a] 35

اُ ً ذ ً اخ اُ ً ذ[49]

Ḥüsn-i ḫulḳ ile dāyim ülfet ḳıl
Ehl-i īmāna olmaġıl nāṣī

Dünyede çünki oldı müʾminler
Biri birisiniñ ḳarındaşı

36

ي ش َ ات آ د َ ذ ة ِ ئ ر ا اُ ص ع اُ ً ي آ اُ ص ع اُ ش[50]

Ḥadden efzūn isteme ʿömri
Mevṣıl olmaya tā ki bed ḥāle

Yaşadıḳça ḥarīṣ olur ādem
Ṭūl-i ʿömr ile keṣret-i māle

37

[45] Gerçek zenginlik malın fazla olması değildir. Muhakkak ki gerçek zenginlik, gönül zenginliğidir.
[46] Hibesinden dönen, kusmuğuna dönen köpek gibidir.
[47] Güzel söz sadakadır.
[48] Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğu kimsedir.
[49] Mümin, müminin kardeşidir.
[50] Ademoğlu ihtiyarlar, fakat onda iki şey gençleşir: mal ve ömür hırsı.

وف تُاٌشء وتِاً ايِ حذزتى ً ِا ع ّع[51]

Söyleme ġayra her işitdigiñi
Seni iletmez ʿāḳıbet ḫayra

Bu yiter kiẕb-i ādeme dāyim
Naḳl ede her işitdigin ġayra

38

لوش ٢ انو ُ اع ُ الله ٰ و ٍ ٢[52]

Yimege çün mübāşeret edesiz
Size bu emr olup durur vācib

Evvel ism-i Ḫudā'yı ẕikr eyleñ
Ṣoñra ekl etmegi oluñ rāġıb

39

ع طٰ ـفـفـى فُ اذغ ِيٰ ط ٌف ق ِذ ٰ ا ً اٌصلاح[53]

[41b]
Çün namāza teveccüh eyleyesiz
Ṣaflarıñız ber-ā-ber eyleñ siz

Çün tamām-ı ṣalātdandır ol
Bunuñ üzre ʿamel ediñ hergiz

40

ت يّ اٌعٰذ ٌت يّ ٰاٌفش ش ن اٌصلاح[54]

ʿAbd ile küfrüñ ortasında hemān
Terk vardır ṣalātı ey ʿāḳil

Müʾmin iseñ ṣalātı terk etme
Ḫavf ḳıl dīniñ olmasın bāṭıl

Naʿt-ı Ḥażret-i Resūlullāh Ṣallallāhu ʿAleyhi ve Sellem

-.--/-.--/-.--/-.-

Ẕāt-ı pāk-i bī-miṣāliñ lā-cerem ey meh-cebīn
Oldı maḫlūḳātda maḥbūb-ı rabbü'l-ʿālemīn
Ḥaḳ teʿālānıñ ḥużūrında niẕām-ı ḥāline
Senden ister himmeti ʿuḳbāda Cibrīl-i emīn
Kimse idrāk edemez ḳadrin ʿulüvv-i şānıñıñ
Ḥabbeẕā ey nūr-ı çeşm ü merḥabā ey pāk-dīn
Ḫalḳına bādī sen olduñ on sekiz biñ ʿāleminiñ
Āferīn ey pāk-ḫilḳat ṣāf-meşreb āferīn
Reşk ederler enbiyā-i sālife miʿrācıña
Pāyıña rū-māl ederler evvelīn ü āḫirīn
Ey şefīʿü'l-müẕnibīn ü ṣāḥib-i şerʿ-i metīn
[42a]

[51] Kişiye her duyduğunu söylemesi yalan olarak yeter.
[52] (Önce) Allah'ın ismini zikredin, (sonra) yemeğe başlayın.
[53] Saflarınızı düz tutunuz. Zira safların düz olması namazın tamam olmasını sağlayan hususlardan biridir.
[54] Kul ile küfür arasında namazın terki vardır.

Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin raḥmeten li'l-ʿālemīn

Ḥaḳ teʿālānıñ öñinde lā-cerem rūz-ı cezā
Ẕāt-ı pākiñdir cemīʿ-i enbiyāya muḳtedā
Evvelā sende tecellī-i Ḫudā etdi ẓuhūr
Oldı anıñçün cemāliñ maẓhar-ı nūr-ı Ḫudā
Arayıp her yaña bulmazlar ġubār-ı pāyıñı
Etmek içün ḫalḳ-ı ʿālem gözlerine tūtyā
Yā resūla'llāh ne bāġuñ ʿarʿarıdır ḳāmetiñ
Pest olurdı yanıña her kim ki gelse dāyimā
Kevkeb-i baḫtıñ felekde cism-i pākiñ ḫākde
İftiḫār eyler seniñle dāyimā arż u semā
Ey şefīʿü'l-müẕnibīn ü ṣāḥib-i şerʿ-i metīn
Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin raḥmeten li'l-ʿālemīn

Fer viren āfāḳa envār-ı cemāliñdir seniñ
Egleyen dünyāyı ḥüsn-i bā-kemāliñdir seniñ
ʿAḳl-ı ḳāṣır ẕāt-ı pākiñ nice idrāk eylesin
Kim ḥadīṣ-i lī-meʿa'llāh ḥüsn-i ḫāliñdir seniñ
Ṣanma her yaña żiyā veren şuʿāʿ-ı mihrdir
Münʿakis olmış felekde ʿaks-i ḫāliñdir seniñ
Şāh-ı mülk-i lā-mekānsın eylediginçe güẕer
Ḳanda baṣsañ ʿarş u kürsī pāy-māliñdir seniñ
Rūzgār ile fenā veren bu miḥnet-ḫāneye
Mülk-i fānīden beḳāya intiḳāliñdir[55] seniñ
[42b]
Ey şefīʿü'l-müẕnibīn ü ṣāḥib-i şerʿ-i metīn
Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin raḥmeten li'l-ʿālemīn

Tūtyā-yı ḫāk-i pāyuñdan naṣīb oldı meger
Nergis-i şehlā olupdur bāġda ehl-i naẓar
Ẕāt-ı pākiñdir seniñ dünyā metāʿından ġaraż
Yoluñı ey māye-i ʿömrüm fedādır cān u ser
Maẓhar-ı nūr-ı Ḫudā vü ṣāḥibü'l-miʿrācsın
Muʿcizātıñdan seniñ bir ẕerredir şaḳḳu'l-ḳamer
Kaʿbe-i ʿulyāya baş egmez ḳapıñ ḥācibleri
Vāṣıl-ı maḳṣūd olan olmaz muḳarrer der-be-der
Būy-ı cān-baḫşuñla āfāḳa ḥayāt[ı] o verir
Her seḥer bād-ı ṣabā kūyuñdan etdikçe güẕer
Ey şefīʿü'l-müẕnibīn ü ṣāḥib-i şerʿ-i metīn
Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin raḥmeten li'l-ʿālemīn

Ey dem-i cān-baḫşıñ ile rūḥ-ı ḳudsi hem-nefes
Nūr-ı vechiñden żiyā-yı mihr-i ʿālem muḳtebes
Ḥaḳ bilir her dem giriftār-ı ten-i nāsūtdur

[55] intiḳāliñdir: metinde "iḳbāliñdir".

Murġ-ı cānım eyleyelden gülşen-i kūyın heves
Reh-revān-ı kūyuña her dem şeb-i tārīkde
Nār-ı āhım meşʿal etdim āh u efġānım ceres
Āḫiretde kendimi Firdevs-i aʿlāda görem
Ḫāk-i pāyiñden naṣīb olursa miḳdār-ı ʿades
[43a]
Senden ister Ḫaḳ ḥużūrında HİLĀLĪ himmeti
Zār u maḥrūm ola anda ḫāşe li'llāh hīç kes
Ey şefīʿü'l-müẕnibīn ü ṣāḥib-i şerʿ-i metīn
Raḥmeten li'l-ʿālemīnsin raḥmeten li'l-ʿālemīn

SONUÇ

Manzum kırk hadis tercümeleri, klâsik edebiyatımızda Hz. Peygamber'le ilgili olan edebî türlerdendir ve oldukça rağbet görmüş bir türdür. Tespit edilmiş ve yayımlanmış olanlarının yanında, hâlâ varlığı bilinmeyen kırk hadislerin ortaya çıkması da bu türün şairler tarafından ne kadar çok sevildiğini göstermektedir. Bu yazıyla, varlığı bilinmeyen ve Hilâlî'ye ait olan manzum bir kırk hadis tercümesi daha gün yüzüne çıkarılmış olmaktadır.

KAYNAKÇA

AKSOY Hasan, **Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri**, İstanbul 1991.

AKSOY Hasan, "Fevrî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S. 13-15 (1997), s. 121-130.

AKSU Cemal, "Hanif'in Manzum Kırk Hadis şerhi", **İlmî Araştırmalar**, S. 17 (2004), s. 17-34.

CİHAN Sadık, "Nüzhet Ömer Efendi ve Hadîs-i Erbain Tercemesi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 5 (1991), s. 35-66.

CİHAN Sadık, "şeyhî ve Hadis-i Erbain Tercümesi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 9 (1997), s. 5-27.

GÜNENÇ Halil, **İmam Nevevî-40 Hadis**, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.

İPŞİRLİ Mehmet, "Bostanzâde Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 6, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 311.

KARAHAN Abdülkadir, "Tercüme Edebiyatından Nümuneler Üzerinde Çalışmalar Câmî'nin Arba'în'i ve Türkçe Tercümeleri", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, S. 4 (1952), s. 345-371.

KARAHAN Abdülkadir, "Türk Edebiyatında Arapça'dan Nakledilmiş Kırk Hadis Tercümesi ve şerhleri", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, S. 5 (1953), s. 59-81.

KARAHAN Abdülkadir, "Abdurrahman Câmî'nin Seyyid İbrâhim Osmanzâde Tarafından Tercüme Edilmiş Bilinmeyen Bir Kırk Hadîs Tercümesi", **Prof. M. Tayyip Okiç Armağanı**, Sevinç Matbaası, Ankara 1978, s. 71-86.

KARAHAN Abdülkadir, **İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

KARAHAN Abdülkadir, "Kırk Hadis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 467-473.

KILIÇ Müzahir (2001). **Hâkânî Mehmed Bey, Hayatı, Kişiliği ve Hadis-i Erba'în'in Tenkitli Metni**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, Erzurum.

KILIÇ Müzahir, "Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 18 (2001), s. 93-101.

KÖKSAL M. Fatih, "Yenipazarlı Vâlî'nin Manzum İlk Kırk Hadis Tercümesi", **Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Özel Sayı (2007), s. 237-251.

KÜRKÇÜOĞLU Kemâl Edip, **Fuzûlî Kırk Hadîs Tercümesi**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.

Necib Âsım, "Hadîs-i Erba'în Tercümeleri", **Millî Tetebbular Mecmûası**, S. 4 (1331), s. 143-165.

SEVGİ Ahmet, "Mevlânâ Cemâl Efendi'nin Manzum Kırk Hadis Tercemesi", **İslami Edebiyat**, S. 3 (1988), s. 25-27.

SEVGİ Ahmet, "Câmî'nin Kırk Hadîsi'nin Türkçe ve Arapça Manzûm Bir Tercümesi Üzerine", **MÜFEF Türklük Arastırmaları Dergisi Âmil Çelebioğlu Armağanı**, S. 7 (1993a), s. 517-536.

SEVGİ Ahmet, **Latîfî-Sübhatü'l-Uşşâk**, Konya 1993b.

SEVGİ Ahmet, **Merdümî-Tuhfetü'l-İslâm (Manzûm Kırk Âyet ve Kırk Hadis Tercümesi)**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1993c.

SEVGİ Ahmet, **Molla Câmî'nin Erba'în'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleri**, Alp Ofset, Konya 2000.

SEVGİ Ahmet, "Azmî'nin Hadîs-i Erba'în Tercümesi", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 9 (2001), s. 107-132.

SEZEN Tahir, **Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)**, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 2006.

SOLMAZ Süleyman, **Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

UĞUR Mücteba, "Erba'ûn", **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 78-79.

YILDIRIM Selahattin, **Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1**, İstanbul 2000.

YILDIZ Alim, "Okçuzâde Mehmet Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadîs", **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 17 (2003), s. 115-148.

YILDIZ Alim, "Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XV, S. 1 (2011), s. 127-150.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1159-1177 , TURKEY

EĞİTİMDE DUYUŞSAL BOYUT VE DUYUŞSAL ÖĞRENME

Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ[*]
Ayşe Ülkü KAN[**]

ÖZET

Bu çalışmada, eğitimde duyuşsal boyutun üzerinde durulmakta ve duyuşsal öğrenme, kuramsal çerçevede ele alınmaktadır. Öğrenme ortamında duyuşsal boyutun yeri ve önemi ilgili alan yazını incelenerek ortaya konmuştur. Bu doğrultuda, farklı araştırma sonuçları bir araya getirilerek; öğrenme, bilme, duygu ve duyuş kavramlarının birbiriyle ilişkileri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Benzer biçimde çalışmada duyuşsal öğrenmenin gerçekleşmesi ve bu öğrenmelerin ölçülmesindeki zorluklara da yer verilmiştir. Yapılan alan yazını incelemesinin sonucunda duyuşsal eğitim ve duyuşsal öğrenmenin gerçekleşmesinin hem zor olduğu hem de duyuşsal alana ilişkin hedeflerin gerçekleştirilmesinin önünde engeller bulunduğu belirlenmiştir. Duyuşsal öğrenme sadece okulda değil bireylerin aile ortamlarında ve sosyal çevrelerinde de gerçekleşmektedir. Alan yazınının incelenmesiyle, bir konuyu öğrenmenin o konuya ilgi duymak ya da o konuyu sevmekle yakından ilgili olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Duyuş, duyuşsal öğrenme, duyuşsal alan, duyuşsal eğitim

AFFECTIVE DIMENSION IN EDUCATION AND AFFECTIVE LEARNING

ABSTRACT

In this article affective dimension in education is investigated and information about affective learning is presented in a theoretical framework. The importance of affective dimension in education is emphasized. The place and importance of affect in learning environment has been discussed based on the related literature. In this sense, the relation among the concepts of learning, knowing, emotion and affect was displayed by using different research results. Besides, the difficulties of realizing affective learning and measuring them have also been mentioned in the article. Under the light of the findings obtained from the reviewed literature, it was determined that it was both difficult to realize affective learning and there were barriers in realizing affective objectives. Affective learning takes place not only in schools but also in individuals' families and their social environments. With the review of the literature, it was determined that learning has a close relation with having interest through the subject the individual learns.

Key words: Affect, affective learning, affective domain, affective education

[*] Doç. Dr., Fırat Ü. Eğitim Fak., Eğt. Bil. Bölümü, Elazığ. El-mek: nurigomleksiz@yahoo.com
[**] ArĢ Gör. Dr., Fırat Ü. Eğitim Fak., Eğt. Bil. Bölümü, Elazığ. El-mek: aulkukan@yahoo.com

1.Giriş

Bilginin doğasına ilişkin yeni kabuller, öğrenme ve öğretme sürecini de büyük oranda etkilemiştir. Davranışçı yaklaşımın öğrenmeye ilişkin kabullerinin, öğrenmenin doğasını yeterince açıklayamadığı düşünülmektedir (Özden, 2002: 71). Davranışçılar gözlemleyebildikleri eylemlere yönelerek duygu, niyet gibi içsel özellikleri araştırmalarında ihmal etmişlerdir. Bilişselciler ise bu içsel süreçlerle ilgilenmek istemişlerdir; ancak araştırmalarda vurgu hep bilişe üzerine yoğunlaşmıştır (Balaban-Salı, 2006: 133-134). Bireylerin zihinleri kritik düşünme, kritik yazma ve kritik konuşmanın yanında bilimsel ve niceliksel analizleri yapmak üzere eğitilebilir. Ancak iç ve dış çatışmaların olduğu bir dünyada zihinler, kalplerin ve duyguların yoğun baskısına maruz kalmaktadır (Zajonc, 2006: 1). Bu nedenle ortaya çıkan yeni değerler, öğrenmede anlama, algılama, düşünme, yaratma ve duyuş gibi kavramların öne çıkmasını sağlamıştır (Özden, 2002: 71).

Birey merkezli eğitim anlayışının, öğrenmenin duyuşsal boyutuna vurgu yaptığı; öğrenmenin sağlıklı benlik ve ahlak gelişimi ile ilişkilendirilebileceğini belirtilmektedir (Özden, 2002: 76). Benlik ve ahlak gelişiminin akla getirdiği duyuşsal kuramlar, öğrenmenin doğasından çok sonuçlarıyla ilgilenmektedirler; başka bir ifade ile davranışçı kuramlar öğrenmenin edimsel, bilişsel kuramlar zihinsel sonuçlarıyla ilgilenirken; duyuşsal kuramlar ise öğrenmenin benlik ve ahlak gelişimi gibi duyuşsal sonuçlarıyla ilgilenmektedir (Özden, 2003: 28). Bu yönüyle büyük önem arz eden duyuşsal öğrenmeler, aynı zamanda bir değer kazanımıdır. Duyuşsal alandaki öğrenmelerin tümünde ve değerlerin öğrenilmesinde içselleştirme önemli yer tutar. Birey, herhangi bir değeri içselleştirdiği ölçüde onu benimseyerek davranır. Duyuşsal alan öğrenmelerinde, alt basamaktan yukarı doğru çıkıldıkça kişide, tutarsızlığın, şüphelerin, çelişkilerin ortadan kalktığı ve son basamakta kazanılmış değerlerin kişinin hayatına yön veren rehber ilkeler haline geldiği (Akbaş, 2004: 42); yani içselleştiği bilinmektedir.

Bütün bu görüşler incelendiğinde gerek duyuşsal öğrenmeler gerekse duyuşsal alan dikkate alınarak, bireylere sunulan eğitimin gelecek açısından ne kadar önemli olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü bilindiği gibi duyuşsal davranışlar, bireylerin ilgileri ve kişilik özelliklerinden toplumsal tutumlarına kadar geniş bir alana yayılmaktadır (Turgut, 1990: 150). Bu nedenle duyuşsal alanla ilgili davranışların tek sorumlusu okul olmamakla birlikte yine de okulda bu davranışların kazandırılmasına yönelik uygulamaların bulunması beklenen bir durumdur (Sönmez, 2003: 81). Daha iyi bir geleceğin sağlanması için ulusal eğitim politikalarının ekonomik, sosyal ve politik baskılardan etkilendiğine ilişkin büyük bir fikir birliğinin olduğu bilinmektedir. Bu sebeple halkın görüş ve beklentilerinin yanında politik yapıdan da büyük oranda etkilenen eğitimin temel hedefinin, bireyleri üretime kazandırabilmek için onları demokrasinin temsilcisi yapabilmek, entelektüel sosyal ve duygusal gelişimlerini sağlamak ve bu amaçla da tarihî, kültürel ve sosyal değerleri bireylere aktarmak olduğu ifade edilebilir (Oehlberg, 2006: 9).

Eğitim ve öğrenme bireylerin, toplumların ve dünyanın gelişimi açısından çok önemli kavramlardır. Bugün dünyada meydana gelen hızlı değişim, bireyleri ve toplumları derinden etkilemektedir. Değişimin gerisinde kalmamanın temel koşulu, donanımlı olmaktır. Bireylerin kendilerini sadece bilişsel açıdan donanımlı hale getirmeleri elbette ki yeterli olmayacaktır. Bu durum bireylerin sadece bilginin yükü altında ezilmelerine neden olacaktır. O halde bu durumun önüne geçmek amacıyla bireylerin hem bilişsel hem de duyuşsal açıdan tatmin edilmesi ve donanımlı hale getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle birbirinden ayrı düşünülemeyecek ve geleceğin belirleyicisi konumundaki eğitim ve öğretimin duyuşsal boyutuna ilişkin daha fazla çabanın gösterilmesi gerekli görülmektedir. Özellikle bilişsel hedeflere yönelmiş eğitim öğretim faaliyetlerinin içlevselliğinin, duyuşsal boyuta biraz daha önem verilmesiyle sağlanabileceği ifade

edilebilir. Bu durum öğrenmenin duyuşsal boyutuna ya da duyuşsal öğrenme konusuna ilişkin çalışmaları zorunlu hale getirmektedir.

Duyuşsal alan, daha çok duyguları içerir. Duyguların ortaya çıkması, ifade edilmesi, öğrenilmesi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaşanması, davranışı etkilemesi ve davranıştan etkilenmesi gibi durumlar duyuşsal alanın çalışma konuları arasındadır (Price, 1998, aktaran Balaban-Salı, 2006: 133). Bu alan, insan davranışlarına yön veren ve onları şekillendiren tutum, inanç, değer ve yönelimleri kapsamaktadır (Selvi, 1999; Balaban-Salı, 2006: 134). Malmivuori (2001: 11), duyuşsal alanın, insanın sahip olduğu olumlu ve olumsuz duyguları; duyguların şekillendirdiği tutumları, değerleri, ilgileri, ahlakı, karakteri, kişisel ve sosyal muhakeme yapabilme gücünü içinde barındırdığını belirtmiştir. Toplumsal değerlerle çok sıkı ilişkisi bulunan ve aslında onların özümsenmesiyle oluşan duyuşsal alan hedeflerinin öğrenciye belirli bir dozda ve hem birbiriyle hem de toplumun değerleriyle çelişmeyecek biçimde kazandırılması arzulanmaktadır (Özçelik, 1998: 29).

2. Duyuşsal Hedeflerin İhmal Edilmesi ve Bu Hedeflere Ulaşmanın Zorluğu

Duyuşsal alana ilişkin kavramların ve terimlerin tanımlanması ve ortaya konması noktasında detaylı ve net bir açıklamanın bulunmaması nedeniyle duyuşsal alanın zor bir alan olduğu ifade edilmektedir. Bu alana ilişkin yapılan her türlü tanımlamanın yüzeysel kaldığı ve varolan durumu karşılamadığı düşünülmektedir. Bu nedenle alanda çok fazla detaylı ve ciddi çalışma yapılmadığı; ayrıca karmaşık ve çok dallı bir alan olarak görülen insanın duyuşsal yapısına ilişkin araştırma yapmanın zor olduğu kabul edilmiştir. Bunlara ek olarak, insan doğasına ve davranışına ilişkin teorik alt yapının kendi içinde çok da tutarlı olmaması gibi zorluklar hem bu alanın tanımlanması hem bu alanda çalışma yapılması hem de bu alana ilişkin sonuçların ortaya konması açısından zorluklar çıkarmaktadır (Malmivuori, 2001: 5). Duyuşsal hedeflere ilişkin alan yazını incelendiğinde hedeflerin hem ihmal edildiği hem de kazandırılması noktasında bir takım sıkıntılar yaşandığı görülmektedir. Tyler (1973), duyuşsal alanın okul programlarında yeterince yer bulamamasının sebeplerine ilişkin en fazla kabul görmüş iki görüşü şöyle ifade etmektedir (Aktaran Reigeluth, 1983: 1-2):

- Hisler gibi duyuşsal boyuttaki özelliklerin ve buna benzer durumların, okulun sorumluluğunda olmayıp daha çok ailenin ve dinî kurumların sorumluluğuna bırakılması gerektiğine duyulan inanç,
- Duyuşsal özelliklerin, bilişsel özelliklerden çok da ayrı düşünülmemesi gerektiğine; bilişsel öğrenmeler sağlanırken onların da doğal sonuçlar olarak ortaya çıkabileceklerine duyulan inanç.

Turgut'a (1990: 149) göre ise duyuşsal davranışların bilişsel davranışlardan ayrılması sebebiyle, eğitimciler bu alandaki davranışların ölçülmesine isteksiz olmaktadırlar. Buna paralel olarak duyuşsal davranışlara ilişkin ayrı bir değerlendirme notuna yer verilmemekte; bir dersin alanına girdiği halde duyuşsal davranışlarda gösterilen başarı o dersteki başarı notuna yansıtılmamaktadır. Bu durum, duyuşsal hedeflerin ihmal edildiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Bacanlı (2005: 7), duyuşsal hedeflerin ihmal edilme sebeplerini şöyle sıralamaktadır:

- Duyuşsal hedefler konusunda uzlaşma zordur,
- Duyuşsal hedeflerin somutlaştırılması zordur,
- Duyuşsal hedeflerin öğretiminin uzun süreceği düşünülür,
- Duyuşsal hedeflerin öğretiminde alışılmış öğretim yöntemleri ile sonuç almak zordur
- Duyuşsal hedeflerin değerlendirilmesi zordur

- Duyuşsal hedeflerin değerlendirilmesi bilişsel hedeflerin değerlendirilmesine göre daha esnektir
- Duyuşsal hedeflerin değerlendirilmesi alışılmış "başarı" anlayışının dışındadır

Duyuşsal özelliklerin doğası ve gelişimi açıkça bilinmediğinden, bunlarla ilgili hedeflere nasıl ulaşılacağı ya da bu hedeflere ulaşmanın nasıl denetleneceği çok iyi bilinmemektedir. Böyle bir eğitim sürecinin okulda nasıl verilmesi gerektiğine ilişkin bilgiler çok net değildir. Bütün bu nedenlerle eğitim kurumlarındaki hedefler arasında oldukça önemli yer bir yere sahip olmalarına rağmen duyuşsal hedeflerin, öğrenme-öğretme sürecinde ihmal edildiği bilinen bir gerçekliktir (Özçelik, 1998: 28-29). Duyuşsal hedeflerin ihmal edilmesinin yanında, Tekin (2003: 209), eğitimcilerin duyuşsal öğrenmelerin gerçekleştirilmesi ve ölçülmesi üzerinde durmadıklarını belirtmektedir. Senemoğlu (2005: 406) ise duyuşsal alan özelliklerinin gerek ölçülmesinin gerekse kazandırılmasının zorluğuna vurgu yaparak, bundan dolayı üzerinde yeterince çalışılmadığını ifade etmiştir.

Eğitim sisteminin genel amaçları içerisinde yer alan ve duyuşsal nitelikteki değerlerin, öğrenciler tarafından kazanılıp kazanılmadığının belirlenmesi gerekmektedir. Okullarda bilişsel davranışlara ulaşma düzeyi devamlı kontrol edilirken duyuşsal davranışlar planlı bir biçimde kazandırılamamakta ve ölçülememektedir (Akbaş,2004: 30). Zaten duyuşsal alana ilişkin yapılan en büyük eleştirinin belirlenemez ve ölçülemez olarak düşünülmesinden kaynaklandığı bilinmektedir (Balaban-Salı, 2006: 136). Her ne kadar duyuşsal davranışların ölçülmesinde uzmanlarca geliştirilmiş ölçeklerin (tutum, ilgi) kullanılabileceği, gözlem yapılabileceğini ve bireylerin kendi duyuşlarını ilgi ve tutumlarını sözlü olarak rapor edebilecekleri (Tekin, 2003: 210), vurgulansa da bu alanda ölçme yapmanın zorluğu kabul edilmektedir. Duyuşsal öğrenmenin gerçekleştirilememesi ve ölçülmesindeki zorluk bir takım nedenlere bağlanmıştır. Tekin (2003: 209-210), bu nedenleri şöyle sıralamaktadır:

- Duyuşsal alandaki öğrenmeler, bireyin yetenekleri ve çevresi arasındaki etkileşimin ürünüdür; bu nedenle öğrencide önceden yerleşmiş bazı kalıpların kırılması ve yenilerinin yerleştirilmesi zordur.
- Dilişsel alanda belirli bir konuya ilişkin "doğru" tektir; ancak duyuşsal öğrenmeler açısından tek bir doğru değil doğrular vardır. Bireylere ait inançlar, tutumlar, kişilik özellikleri özel ve önemlidir.
- Duyuşsal hedeflere erişme bir tek öğretmenin sorumluluğunu aşacak oranda uzun süreli ve kapsamlı bir işlem
- Duyuşsal hedeflere ilişkin ölçümlerin geçerliği ve güvenirliği düşüktür.

Duyuşsal alanda ölçmenin zorluğunun yanında Balaban-Salı (2006: 136), bu alana ilişkin öğrenmelerin ortaya çıkması; yani bireyde kendisini göstermesinin de sıkıntılı olduğunu belirterek bazen çok uzun zaman alabileceğini hatta bazen öğretim sürecinin bitmesinden çok daha sonra ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Özçelik (1998: 29) bu konuya farklı biçimde vurgu yaparak duyuşsal özelliklerin okul dönemi öncesinde gelişmeye başladığını ve okulda da bu gelişimin sürdürülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, bireyde gözlenmesi beklenen duyuşsal özellikler açısından gerek okul gerek aile gerekse çevrenin uzun süreli ve tutarlı bir çalışmaya girmesinin gerekli olduğu; aksi takdirde olası gecikmeler ve tutarsızlıkların uzun süreli çabalarla oluşacak duyuşsal özellikleri silebileceğine de vurgu yapılmaktadır.

3. Duyuşsal Eğitim - Duyuşsal Öğrenme

Karşılaştıkları farklı durumlarda bireyler, kendilerini düşünme, eyleme geçme ve hissetme gibi özelliklerle ifade ederler. Düşünme ve eyleme geçme bilişsel ve psikomotor özellikleri karşılarken; hisler duyuşsal alanın içerisine girer ki bunlar insanların duygularını açıklama

nitelikleridir (Gable ve Wolf, 1993: 4). Duyguların, bireylerin kendilerini ifade etmeleri açısından önemli olduğu düşünülürse bu özelliğin eğitim açısından da büyük önem arz ettiği akla gelebilir. Çünkü birey bedeni, zihni ve duygularıyla bir bütündür. Lang (1998: 3), eğitim sürecinde bireylerden alınması hedeflenen en önemli verimin, akademik anlamda kendilerini ortaya koymaları olduğunu belirterek; bireylerin bunu başardıkça fark edilebildiklerini ifade etmiştir. Ancak bununla birlikte eğitimin tek anahtar amacının akademik başarı olmadığı vurgulanmıştır ve aynı zamanda bireylerden yaşadıkları topluma uyumlu olmalarının, özerk davranabilmelerinin ve hayatlarını kolaylaştıracak bazı becerilere sahip olmalarının beklendiği de ifade edilmiştir. Bütün bu beklentilerin ise duyuşsal eğitimle karşılanabileceği düşünülebilir.

3.1. Duyuşsal eğitim

Tarihsel açıdan, John Dewey'in yaşantısal eğitime ağırlık veren yaklaşımına ya da Abraham Maslow'un hümanist eğitim düşüncesine dayandırılabilecek duyuşsal eğitim (Bacanlı, 2005: 20), eğitim sürecinin, öğrencilerin hisleri, duyguları, inançları ve tutumlarının kişiler arası ilişkileri ve sosyal becerileriyle harmanlanarak birleştirildiği boyutudur (Lang, 1998: 3). Bireyin kişisel ve sosyal gelişimini içine alan duyuşsal eğitim, his, duygu, ahlak ve etik gibi konuları içermektedir (Martin ve Reigeluth, 1999, aktaran Akbaş,2004: 35). Öğrenilmesi istenen duygular, tercihler, değerler, ahlaki kurallar, arzular, güdüler, yönelimler duyuşsal davranışlar kapsamına girer. Duyuşsal eğitim ise ahlak eğitimi, değer eğitimi, karakter eğitimi, barış eğitimi, demokrasi eğitimi, cinsel eğitim, insan ilişkileri eğitimi ve benzeri eğitim biçimlerini içerisine alır (Bacanlı, 2005: 13-14).

Duyuşsal eğitim açısından öğrenmenin girdilerinden duyuşsal giriş davranışları, önemli bir yere sahiptir. Bloom, öğrenme konulu araştırmaların sonuçları ışığında, okuldaki öğrenmeyi açıklamaya yönelik bir kuram geliştirmiştir. Bu kuramda okuldaki öğrenmeyi belirleyen etkenler, bilişsel giriş davranışları, duyuşsal giriş karakteristikleri ve öğretimin niteliği olarak sıralanmıştır. Bu süreç sonunda ortaya çıkacak öğrenme ürünleri ise öğrenme çeşidi ve düzeyi, öğrenme hızı ve duyuşsal ürünler olarak sıralanmıştır (Tekin, 2003: 20-21; Senemoğlu, 2005: 446). Bu model ışığında düşünüldüğünde, duyuşsal özelliklerin gerek eğitim süreci öncesinde var olduğu gerekse eğitim süreci sonrasında ürün olarak ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Okulda öğrenme modeli esas alınarak, duyuşsal giriş özelliklerinin öğrenme ürünlerindeki değişkenliği yüzde yirmi beş oranında açıklama gücüne sahip olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle duyuşsal giriş özelliklerinin olumlu hale getirilmesiyle başarının arttırılabileceği düşünülebilir (Senemoğlu, 2005: 452). Özçelik (1998: 112-113) de duyuşsal giriş özelliklerinin öğrenmeye yaptığı dörtte birlik etkiden bahsederek, her öğrencinin konuya ilişkin bilişsel giriş davranışlarının aynı olmayacağını; buna bağlı olarak da bilişsel giriş davranışlarında eksikliklerin bulunması halinde duyuşsal giriş davranışlarının öğrenmenin gerçekleşmesinde dörtte birlik etkiden daha büyük bir etkiye sahip olacağını ifade etmektedir. Duyuşsal özelliklerin önemli bir yere sahip olduğu duyuşsal eğitimin, üç farklı zaman diliminde üç farklı seviyedeki öğrenmelerin gerçekleştirilmesiyle sağlanacağı ifade edilmektedir. Bu öğrenmeler aşağıdaki gibi sıralanmaktadır (Lang,1998: 4):

> ***Bireylere ilişkin olarak*,** bireylerin benlik saygısı, yaşam ve kariyer planlarını oluşturmalarının, duyguları okumalarının sağlanması,
> ***İçinde bulunulan gruba ilişkin olarak*,** öğrencilerin dâhil oldukları grubun içerisindeki etkileşimin doğası ve niteliğine dikkat edilmesi ve iyileştirilmesi,
> ***Dâhil olunan kuruma ilişkin olarak*,** okulun yerine getirmesi gereken görevlerin ve okuldaki iklimin kalitesinin sağlanması; öğrencilerde okulun kendileri için çalıştığına, görevlerini yerine getirdiğine ilişkin bilincin oluşturulması ve öğrencilere rehberlik edilmesi.

Duyuşsal eğitime ilişkin bu hedefler, genel olarak düşünüldüğünde, kısa ve uzun süreli hedefler olarak karşımıza çıkmaktadır; bunlar daha iyi öğrenen bireylerin, etkili iletişim kurulan öğrenci gruplarının ve daha iyi bir öğrenme ortamının oluşmasında etkili faktörlerdir (Lang, 1998: 4). Duyuşsal davranışların kazanılması toplumlar ve devlet için son derece önemlidir. Çünkü yeni nesillere aktarılması hedeflenen değerlerin kazandırılması, ancak duyuşsal hedeflerle ve duyuşsal eğitimle sağlanabilir. Ancak genel amaçlarda yer bulan duyuşsal hedef ifadeleri özel amaçlara inildikçe giderek kaybolur ve bilişsel bir biçim alır. Özellikle dersler bazında düşünüldüğünde bilişsel hedeflerin duyuşsal hedeflere baskınlığı dikkat çekmektedir. Bu durum hedeflerin duyuşsal boyutunun ihmal edilmesi biçiminde açıklanabilir (Bacanlı, 2005: 13-14).

Main (1993), duyuşsal alana özgü yeterliklerin öğretiminin, iki alt alana ayrılabileceğini belirtilerek bunlardan birincisinin, öğrencinin genel anlamda değer, inanç ya da tutumlarını değiştirmeyi içerebileceği; ikincisinin ise öğrencinin öğreneceği herhangi bir konuya ilişkin becerilerde yetkinleşmesi için güdülenmesini sağlamayı içerebileceğini ifade etmiştir (Aktaran Balaban-Salı, 2006: 133-134). Bununla birlikte duyuşsal eğitimi engelleyecek bir takım durumların bulunduğu bilinmektedir. Bloom ve arkadaşları, duyuşsal eğitimi erozyona uğratacak bazı faktörleri şöyle sıralamışlardır (Sandler ve Kamins, 1987: 53):

> ***Kültürel faktörler:*** Duyuşsal eğitim açısından bir toplumun göz önünde bulundurduğu özel ve halka ait konuların neler olduğu iyi değerlendirilmelidir. Çünkü halkı ilgilendiren bir konu büyük ölçüde kültürel faktörlerden etkilenmektedir.
> ***İndoktrinasyon:*** Demokratik toplumlar indoktrinasyon ve eğitim arasındaki ayrımı yapma eğilimindedirler. Eğitim süreci bireyin eğitildiği ancak seçme şansının ve özgürlüğünün kişinin kendisine verildiği bir süreçken, indoktrinasyon bireyin bazı spesifik inanışları ve değerleri kabul etmesi için güç kullanma gibi olumsuz bir çağrışım yapmaktadır. Bu nedenle duyuşsal özelliklerin kazandırılmasında indoktrinasyondan kaçınılmalıdır.
> ***Sonuçların yakınlığı*:** Bilgi ya da becerinin spesifik ögeleri çok çabuk öğrenilip test edilebilir. Bu durumun tersine ilgi ve tutum gibi duyuşsal unsurların gelişmesi için uzun zaman gerekebilir. Bu nedenle duyuşsal alandaki değerlendirme bilişsel alandaki kadar kesin sonuçlar vermeyebilir.

Duyuşsal hedefler, ölçülmesi zor ve soyut şeyler olarak değerlendirildiğinden genel amaçlar içerisinde yer almaktadır. Bu durum onların ihmal edilmesine neden olurken öğrenilmesi de gizli programın sorumluluğuna bırakılmaktadır (Bacanlı, 2005: 69). Duyuşsal eğitimle bireyle kazandırılacak değerlerin de hedeflerde belirlenmemişbile olsa gizli programın, okul atmosferinin, okuldaki disiplin anlayışının sayesinde öğretilebileceği belirtilmiştir. Buna bağlı olarak ise o okulun duyuşsal hedefleri kazandırmadaki yeterliğinin ortaya çıkacağı düşünülmektedir (Akbaş, 2004: 30). Çünkü duyuşsal eğitim sadece öğretmenin sorumluluğundaki bir durum değildir. Özellikle gizli programın önemli bir parçasını oluşturan okulun ortak etik ilkeleri ve buna benzer söylem ve görüşler, duyuşsal eğitim için anahtar ögeler konumundadır (Puurula, Neill, Vasileiou, Husbands, Lang, Katz, Romi, Menezes ve Vriens, 2001: 167). Beane (1990), duyuşsal eğitime farklı perspektiften iki temel yaklaşım sunmuştur. Bunlardan birincisi konu alanı yaklaşımıdır ve bu yaklaşım duyuşgöz ardı ederek duyuşsal eğitimi, gizli programın sorumluluğuna bırakır. İkinci yaklaşım ise sosyal problemler yaklaşımıdır ve programın parçası olan sosyal problemlerle duyuşsal eğitim, programın bir parçası olur (Bacanlı, 2005: 7).

Araştırmalar incelendiğinde duyuşsal eğitimin aktif bir biçimde uygulandığında hem duyuşsal hem de akademik açıdan uzun ve kısa vadeli etkilerinin olduğu gözlenmiştir. Daha iyi bir öğrenme ortamı oluşturulması nedeniyle öğrencilerde kendi içlerinde daha etkili iletişim kurabilme becerisinin gelişmesi gibi kısa vadeli; olumlu öğrenme ürünleri ortaya koyarken aynı zamanda da sosyal grupların içine girerek onlarla ortak hareket edebilme kapasitelerini geliştirmek gibi uzun

vadeli etkilerden söz edilmektedir (Best, 1996; Watkins, Lodge, Mcclaughling,1991; Nixon, Martin, Mckeown, Ranson, 1996; Aktaran Puurula vd., 2001: 167). Öğretmenlerin ve öğrencilerin duyuşsal eğitime bakışlarına ilişkin Avrupa'da yapılan geniş çaplı bir araştırmada, duyuşsal eğitim açısından hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin bir öğretmenden bekledikleri temel sorumlulukların; olumlu sınıf iklimi oluşturarak sınıftaki herkesin eşit öğrenme fırsatlarından faydalanmasını sağlamak, öğrencilerin zayıf yönlerini belirleyerek problemleri konusunda onlara destek olmak ve ebeveynleri okuldaki yaşama dâhil edebilmek olduğu belirlenmiştir. Buna bağlı olarak duyuşsal eğitimin altyapısının oluşturulmasında üç ana unsurdan söz edilmiştir: Okul, öğrenci ve aile (Puurula vd., 2001).

Duyuşsal eğitim, öğrencilerin gelişmesi için eğitimsel sorumluluk ve görev bilinciyle ilgilidir. Bu sorumluluklar okulun öğrencide bir takım özellikleri ve değerleri oluşturması, öğretmenlerin ve diğer bütün personelin eğitimsel görevlerini eksiksiz yerine getirmesi ile oluşacaktır. Bu sebeple öğrencilerin benlik saygısı oluşturmaları, sosyal becerileri kazanmaları ve daha nitelikli kişiler arası iletişim kurabilmeleri okuldaki olumlu iklimin sağlanması ve okulun asli görevlerini yerine getirmesine bağlanabilir (Puurula, vd., 2001: 176). Bilgi çağında okul bilgiyi değil "bilgi sevme"yi öğretebilmelidir. Okul bilgi verici işlevini gözden geçirerek en kolay, en hızlı, en yararlı ve en etkili biçimde nasıl öğrenilebileceğini öğretmekle yükümlü olmalıdır (Bacanlı, 2005: 4). Çünkü bilgi çağı, bilgiye ulaşmanın çok çeşitli ve farklı yollarını bireylere sunmaktadır. Herkes istediği an istediği biçimde istediği bilgiye ulaşma şansına sahiptir. O halde okul bilgi sunma rolünden çok bilgiyi sevme ve ona ulaşma yollarını sunmakla sorumlu olmalıdır. Bu durum duyuşsal eğitimi vazgeçilmez kılmaktadır.

3.2. Öğrenmede duyguların rolü

Duygulara ilişkin hem birbirinden farklı ve hem de zıt görüşler bulunmaktadır. Duyguların farklılığına ilişkin bu görüşlerden biri kritik ve radikal görüş olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu görüş duyguların akılla olan ilişkisini açıklamaktadır. Kritik görüşe göre duygular aklı desteklemektedir. Radikal görüşe göre ise duyguların ve aklın birbirlerini sürekli takip ettikleri, farklı biçimlerde ancak aynı şeyi yapma eğiliminde oldukları belirtilmektedir (Beard, Clegg ve Smith, 2007: 237). Duygular ve akıl arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla biyologların ve sosyal bilimcilerin duygular üzerine yoğunlaşarak yaptıkları araştırmaların olduğu bilinmektedir. Örneğin Darwin (1872), insan ve hayvandaki duyguların tanımlanması üzerine bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada otuz farklı duygu belirlenerek, kendi aralarında sınıflandırılmıştır. Yapılan sınıflandırmada duyguların esasen adaptasyon ve hayatta kalma mekanizmaları olduğu ifade edilmiştir. Wundt (1897) ise duyguların hoşnut olma/olmama, durgun/coşkun olma, gevşeme/gerilme gibi üç temel duruma ilişkin deneyimlerden doğduğunu belirtmiştir (Gross, 2001; aktaran Beard vd., 2007: 238). Her ne kadar 1900'lü yılların başında karakter oluşumuna ilişkin çalışmalarda duyguların önemi üzerinde durulmuşsa da Bloom ve arkadaşları (1964), Habermas (1988), Dewey (1899), Knowles (1980), duyguların öğrenme açısından önemini daha geniş biçimde duyuran isimler olmuştur (Beard, vd., 2007: 237).

Duygulara ilişkin yapılan çalışmaların birinde, Don Norman (1981) duyguların yüz farklı biçimde kategoriye ayrılmasını ve tanımlanmasını sağlarken (Picard, Papert, Bender, Blumberg, Breazeal, Cavallo, Machover, Resnick, Roy ve Strohecker, 2004: 254), Thayer (1989), insanın içinde bulunduğu ruh halindeki zıtlıkların öğrenme ve hatırlama üzerinde etkili olduğunu belirlemiştir (Beard, vd., 2007: 238). Ekman yaptığı çalışmada yüz hareketlerini kodlama sistemi (facial action coding system) kullanmıştır ve duygusal bir durumla yüz kasları arasındaki bağlantıyı ortaya koymuştur (Picart, 1997: 26). Bu çalışmalar sonucunda yüz hareketlerinin ortaya çıkmasını sağlayan temel duygular mutluluk, üzüntü, şaşırma, tiksinme, kızgınlık ve korku olarak belirlenmiştir (Craig, D'Mello, Wiherspoon ve Graesser, 2007). Gardner (1983) çoklu zekâ

teorisinde duyguyu, kişisel ve kişiler arası bir zekâ türü olarak tanımlamıştır, Goleman (1995), Salovey ve Mayer (1990) ise duygusal zekâ kavramı üzerinde çalışarak duyguyu beden, akıl, deneyim ve motivasyon gibi unsurları içine alan psikolojinin organize yanıtları olarak tanımlamışlardır (Lehman, 2006: 12). Gardner'ın zekânın kompleks ve çoklu bir yapısı olduğuna ve hem kişiler arası hem de kişiye özgü olduğuna dair yaptığı açılımlar bugünkü "duygusal zekâ"nın varlığını da destekler niteliktedir. Duygusal zekâ kavramına ilişkin psikolojik ve kültürel açıdan yapılan ilk incelemeler ve tanımlamalar Salovey ve Mayer tarafından yapılsa da bu kavramın bugün bilindiği anlamda popülaritesi Goleman tarafından sağlanmıştır (Beard, vd., 2007: 237).

Bilindiği gibi duygular bireylerin sosyal hayatları açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bireylerin sosyal hayatlarını idare edebilmeleri için duygusal dinamiklerini zekice planlamaya ve duygularıyla edinecekleri bilgiye ihtiyaçları vardır (Lopes, Brackett, Nezlek, Schütz, Sellin ve Salovey, 2004: 1018). Dışdünyadan alınan bilgi, duyum ve algı olmak üzere iki düzeyde işlenir. Duyum ışığın parlaklığı, kahvenin sıcaklığı, iğne battığında duyulan acı gibi ilkel yapıtları içerir. Duyumlar yapıtanın hammaddeleridir; ancak duyumların sürekli bir yorumlama mekanizmasına ihtiyaçları vardır. Duyumları yorumlama; yani anlamlı hale getirme süreci algı olarak tanımlanabilir (Morgan, 2005: 265). Öğrendiklerimizin büyük bir kısmını yeni algıların öğrenilmesi oluşturur. Ayrıca önceki öğrenmelerimiz, yeni oluşacak algımızı etkileyecektir (Morgan, 2005: 276). Bu bakışaçısından bakıldığında duyguların, bireye bilgi kaynaklığı yaptığı ifade edilebilir (Scheindlin, 2003: 180). Duygular ödül ve ceza sisteminin bir ürünü olarak karşımıza çıkarlar ve bireye bilgi kaynaklığı yaparlar (Broekens, Kosters ve Verbeek, 2007: 399). Ayırt edici bir mekanizmayla insan beyni çevresini tarar ve kayıtlar yapar. Yapılan bu kayıtlar ise insan davranışına rehberlik eder. Greenspan'a (1997) göre karşılaşılan bir durumda duyguların, otomatik olarak bireye ne yapması, ne söylemesi ve ne düşünmesi gerektiğini söylemesi bireyin sahip olduğu ayırt edebilme ve genelleyebilme yeteneği ile ilgilidir. Bu durum ise duyguların davranışları ve deneyimleri düzenleyici etkisinin bulunduğunu gösterir (Ellison, 2000: 45-46).

"***Duygu*** (emotion)", doğal biçimde ortaya çıkan motivasyon ve duygusal tepkileri de içerisinde barındıran bir şeyi yapma eğilimi olarak kabul edilmektedir (Broekens, vd., 2007: 398). Bununla birlikte duygunun ne olduğuna ilişkin görüşlerin iki grupta toplandığı görülmüştür. Bu görüşlerden biri duyguların bilişsel yönüne işaret ederken diğeri ise duyguların fiziksel yönüne işaret etmektedir (Picard, 1997: 22). Herhangi bir duygusal durumda bunu görmek mümkündür. Örneğin kızma hali belirli ölçüde vurma eğilimini de beraberinde getirir; bununla birlikte bu halin tipik bir yüz ifadesi ve tipik bir negatif his durumu vardır. Bu noktada, zaman ya da duygu yoğunluğunun süresi de önemlidir. Duygusal bir durumun kısa süreli, yoğun ve bir nesneye yönelik olması duygu olarak ifade edilirken uzun süreli, daha az yoğun ve bir nesneye yönelik olmaması ise "***mod-***duygusal durum (mood)" olarak tanımlanmaktadır (Broekens, vd., 2007: 398). "***Duyuş*** (affect)" ise pozitif ya da negatif olması fark etmeksizin duygusal durumun yönünü açıklayan bir kavramdır (Broekens, vd., 2007: 398). Duyuş, hareketin arkasında yatan duygular (Watts ve Alsop, 1997: 356) ve duygu durumlarının normalden farklı olmasıdır (Erden ve Akman, 1998: 227). Değer (valence) ve uyarılmışlık hali (arousal) biçiminde iki bağımsız değişkeni bulunan duyuşun değer boyutu, duygusal bir durumun negatif duruşuna karşılık pozitif bir duruşu temsil ederken, uyarılmışlık hali ise organizmanın duygusal durum içerisindeki fiziksel hazır oluşu olarak tanımlanabilir. Duyuş, herhangi bir durumun negatifliğini pozitif olarak algılanmasını sağlayabilir. Örneğin olumlu bir duyuş herhangi bir durumuniyi olarak algılanmasını sağlarken; olumsuz bir duyuş ise aynı durumun kötü olarak algılanmasını sağlayabilmektedir (Broekens, vd., 2007: 398).

Yapılan tanımlamaların ışığında gerek duyguların gerekse duyuş kavramının öğrenme açısından önem taşıdığı düşünülebilir. Son yıllarda yapılan araştırmalarda öğrenmenin duyuşsal boyutunun daha fazla önem taşımaya başladığı ifade edilmektedir (Lehman, 2006: 12). Duyguların

hem düşünceyi hem de davranışları etkilediği (Picard, 1997: 22-23; Broekens, vd., 2007: 399), düşünülürse insan yaşamındaki rolünün çok önemli olduğu ortaya çıkar. Mayer ve Salovey (1997) duygulara ilişkin dört önemli yetkinliği şöyle sıralamışlardır (Lopes, vd., 2004: 1019):

- Duygularını sosyal etkileşime uygun olarak ayarlayabilme,
- Bireyler diğer bireylerin niyetlerini onların sergiledikleri duygusal durumlardan çıkarabilirler. Bu yönüyle duyguların, bireyin davranışları açısından rehber olma özelliği ve başkalarını yakalamaya yardımcı olma özelliği bulunmaktadır.
- Sosyal etkileşimin sağlanması için duygularını yönetebilme
- Pürüzsüz bir iletişim ve sosyal etkileşim için dikkat merkezini esnekleştirebilmek maksadıyla duygularını yönetebilme.
- Duygularını sosyal davranışların oluşmasında kullanılacak pek çok becerinin koordine edilmesini kolaylaştıracak biçimde yönetebilme.

Bu yönüyle düşünüldüğünde duyguların, bireyin sosyal hayatı için büyük önem taşıdığı ifade edilebilir. Duyguların önemini inceleyen nörobiyolojik ve psikolojik çalışmalarda, beyin fonksiyonları, insan davranışı, bilişi ve duyuşu arasında anlamlı bir ilişki olabileceği ortaya konmuştur (LeDoux,1996, Davidson ve Harrington, 2002, aktaran Lehman, 2006: 12). Bilindiği gibi duyuş kavramı, kişisel gelişim, kendini kabullenme ve kendini başkalarına kabul ettirme kavramlarıyla yakından ilişkilidir (Yurdagül, 2005: 68). İnsan doğasının mantık dışındaki zihinsel yönleri olarak bilinen duyuşun psikolojik araştırmalara dayanılarak bilişle eşzamanlı kavramlar olduğu ifade edilmektedir; başka bir deyişle insan davranışı bilişi ve duyuşu birlikte içermektedir (Bacanlı, 2005: 7). Duygular hayattaki önemli yol göstericilerdendir. Bireyin karşı karşıya kaldığı tehlike, rahatsızlık, fırsatlar zevk, barış gibi durumlar bireyi uyarırlar. İnsanlık adına sahip olunan en önemli gelişim duygulardır. O halde içeriden ya da dışarıdan kaynaklanan olası bir farklılıkta bireyi alarma geçiren duygularımız, bilinçten çok da uzak değildir. Duygular bireyin fiziksel varoluşunu, duyuşunu ve düşüncesini etkileme gücüne sahiptir. Bu nedenle beden, zihin ve duygular birbirinden ayrı düşünülemez (Ellison, 2000: 41).

Bireyler yapılacak her hareketten önce hafızalarındaki fiziksel ve duygusal deneyimlerini gözden geçirirler. Geçmiş tecrübelere dayanarak herhangi bir eylemin ya da durumun kendileri için anlamını yoklar ve değerlendirirler. Duygular bu noktada devreye girerek deneyimleri sınıflandırır ve organize eder. Bunun hemen ardından devreye giren düşünme ise değerlendirme noktasında fayda sağlar. Başka bir ifade ile duygusal durumun mantıksal analizini, düşünme gerçekleştirir. Bu duruma bağlı olarak duyguların bireylere neyin güvenli olup olmayacağına ilişkin "anlam adacığı" yarattığını ve zekânın da bunları mantıksal çerçeveye yerleştirdiğini söylemek mümkündür. O halde duyguların analizlerden önceki girdiler olduğu söylenebilir (Ellison, 2000: 46). Bireyin içinde bulunacağı pozitif bir modun bireye sağlayacağı tek fayda onun kendisini iyi hissetmesiyle sınırlı değildir; bu durum aynı zamanda bireye farklı düşünebilme becerisi, problem çözmede yaratıcılık-esneklik ve etkili karar verme gibi bilişsel anlamda pek çok önemli katkı sağlar (Picard, vd., 2004: 254).

Araştırma sonuçları da dikkate alınarak bilişi ve duyuşu arasında yadsınamayacak bir bağın bulunduğu düşünülebilir. Benzer bağın "bilgi" ve "sevgi" arasında da olduğunu söylemek bu ifadeyi biraz daha netleştirebilir (Zajonc, 2006: 1). Bu anlamlı bağın yanında duyuş ve bilişi arasında farklılık bulunduğu ve birbirlerinden ayrıldıkları bilinmektedir. Bilişi uzun süre düşünürler ve araştırmacılar tarafından mantıksal, duygular ise akıl dışı olarak görülmüştür. Yunanlılar bu duruma dikkat çeken ilk toplumdur. Öyle ki Plato duyguları "dizginlenmesi gereken vahşi atlar" olarak tanımlamıştır. Dizginlemeyi yapacak olan ise akıldır (Balaban-Salı, 2006: 133). Bacanlı (2005: 7), duyuş ve bilişi arasındaki farklılığa işaret ederek geleneksel anlamda bilişi veya mantığın zihinle, duyuşun ise kalple ilişkilendirilebileceğini ifade etmiştir. Benzer bir tanımlama da

Goleman (2002: 23), tarafından yapılmaktadır. Goleman, birisi düşünen diğeri hisseden iki ayrı zihne sahip olduğumuzu vurgulayarak; bu iki zihnin birbirlerini etkilediğini; bireyin zihinsel yaşantısını oluşturmak için sürekli etkileşim halinde bulunduklarını belirmektedir. Biri akılcı diğeri duygusal iki zihnin günlük yaşamdaki iz düşümü ise kalp ve kafa olarak ifade edilmektedir. Her iki yapı da uyum içerisinde ve farklı bilinç biçimlerini kaynaştırarak bireyin hayatta yol almasına yardımcı olmaktadır.

Goleman, yapılan çalışmalar sonucunda duyguların doğru karar alma ve mantıksal düşünme noktasında bireye rehberlik ettiğini belirtmiştir. Buna bağlı olarak insanın duygusal ve akılcı olmak üzere iki beyni, iki zihni ve iki farklı zekâsı olduğunu belirtirken, sadece IQ'nun değil duygusal zekânın da önemli olduğunu vurgulamıştır (Goleman, 2002: 45). Bu durumda duygular ve akıl arasındaki çelişkinin ortadan kalktığı ve duyguların yerine aklı koymaya çalışanların boşa çabaladığı; duygular ve akıl arasında denge kurmaya çalışmanın ise doğru olacağı ifade edilmektedir. Başka bir ifade ile zihinle kalbin uyumunu sağlamak ve duyguları zekice kullanmak bireye önemli faydalar sağlayacaktır (Goleman, 2002: 46).

3.3.Duyuşsal öğrenme

Millî değerleri paylaşma, tarihî eserlere değer verme, kültürün ortak değerlerini benimseme, okula, derslere yönelik olumlu tutum geliştirme gibi duyuşsal yönü ağır basan öğrenmeler duyuşsal öğrenme olarak tanımlanmaktadır. Duyguların ya da duyuşsal öğrenmelerin klasik koşullanma, edimsel koşullanma ve gözlem yoluyla ortaya çıkabilecekleri ifade edilmektedir (Erden ve Akman, 1998: 227). Bu noktada bilinmesi gereken ve duyuşsal öğrenme açısından önemli bir kavram da duyuşsal öğrenme aktiviteleridir. Duyuşsal öğrenme aktiviteleri, öğrenme esnasında ortaya çıkan ve öğrenme sürecini olumlu ya da olumsuz etkileyebileceği düşünülen duygusal durumlarla başa çıkma becerilerini kapsar. Karşılaşılabilecek duygusal bir durumda, öğrenmeye motive olmak, öğrenme sonuçlarını sebeplerle ilişkilendirmek, öğrenme birimi ile öznel durumları birleştirebilmek ve duyguları kontrol altına almak bu becerilere örnek olabilir (Vermunt, 1996: 26).

Duyuşsal öğrenme ve duygular, öğrenme açısından çok önemli olmalarına rağmen uzun yıllar biliş ve duygular birbirinden ayrı düşünülmüş ve duyguların düşünme açısından önem taşımadığı kalıp fikrine inanılmıştır. Eski Yunan kültüründe de bu görüş, filozofları ve âlimleri yüzyıllar boyu etkilemiştir ve biliş daha popüler bir kavram olmuştur (Lehman, 2006: 12). Duyguların eğitim açısından önemine bakıldığında, uzun ve çekişmeli bir sürecin varlığından söz edilebilir. İnsanı bir bütün olarak görme noktasında bir takım farklı ve karşıt görüşlerin olduğu bilinmektedir (Crosby, 1995; aktaran Beard, vd., 2007: 236). Oysa Kant, insan zihnini bir bütün olarak değerlendirirken; zihin yetilerini üç birimde toplamıştır. Bunlar bilgi yetisi, hoşlanma-hoşlanmama yetisi ve arzulama yetisi olarak sıralanmaktadır (Altuğ,1989; aktaran Eker, 1996: 47).

Bu alandaki modern çalışmalar geçen yüzyılın sonlarında Charles Darwin ve William James'le başlamıştır. Duyguların, bedensel değişikliklerden ve durumlardan kaynaklanan değişikliklerinin ölçülerek tanımlanması gayreti bu çalışmaların özünü oluşturmaktadır (Picard, vd., 2004: 254). Benjamin Bloom da bu konuda çalışarak öğrenme açısından duyguların önemine işaret etmiştir. Gerek William James gerekse Bloom, duyguların, bilişin merkezini teşkil ettiğini ortaya koymuşlardır. Bu durum alanda daha fazla çalışma yapılmasına öncülük etmiştir. Ancak 20. yüzyılın sonlarında nörolojik bilimler ve bilişsel bilimler, duygulara ilişkin laboratuar ortamında çalışılama yapılamayacağı gerekçesiyle bunu reddetmiştir. Sonuç olarak bütün dünyada benzer şeyler yapılarak eğitimde sadece bilgi ve beceriye önem verilmiştir ve duyuşsal alan ihmal edilmiştir (Lehman, 2006: 12).

Duyuşsal alana ilişkin araştırmaların yetersizliği, alanın kompleks yapısı ve benzeri elverişsiz nedenler uzmanların bu alanda çalışmaktan kaçınmalarına (Lehman, 2006: 12), bu durumda

öğrenmenin duyuşsal boyutuna yönelik teorilerin yetersiz kalışına neden olmuştur (Picard, vd., 2004: 254). Bireylerin ahlaki yapılarının, ruhsal yapılarının ve değerlerinin oluşmasını ve gelişmesini sağlayan eğitim süreci, duyguları anlama, kişiler arası iletişim kurma ve sosyal beceriler sayesin bireyde bir takım hislerin, inançların, tutumların ve duyguların oluşmasıyla sonuçlanır (Puurula, vd., 2001: 165). Duyguların bireyin yaşamında bu kadar büyük öneme sahip olmasına rağmen bugün halen öğrenme açısından hangi duygunun diğerlerinden daha önemli olduğu net biçimde anlaşılamamıştır. Bununla birlikte öğrenmeyi açıklayabilecek duygularla ilgili deneysel olarak geçerliliği olan bir teori bulunmamaktadır (Picard, vd., 2004: 254).

Bloom'un taksonomisine bağlı kalarak Reigeluth (1983: 24), öğrenmenin farklı tiplerini açıklarken bilişsel öğrenme alanlarının bilgi, olgular, anlama, karşılaştırma yapma, öğrenme stratejileri, düşünme, problem çözme ve bilişötesi becerilerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte psikomotor alan öğrenmelerinin üretme becerileriyle ilgili oldukları; duyuşsal alan öğrenmelerinin ise duygular, hisler, tutumlar, değerler, ahlak, etik ve kişisel gelişimden oluştuğu belirtilmektedir. Bireylerin gelişimlerine yön vermek ve bireyi desteklemek gibi temel görevleri bulunan eğitimin bu görevleri yerine getirirken öğrencilerin sadece bilişsel ya da fiziksel yönlerini geliştirmesi değil aynı zamanda onları sosyal ve duygusal alanlarda da geliştirmesi beklenir. Çünkü okul, bilginin aktarıldığı bir yer olmanın ötesinde sosyal-duygusal paylaşımların da gerçekleştiği bir ortam olabilmelidir (Sevgi-Özden, 2006: 5). Bu görüşe paralel olarak öğrenmenin kişinin kendisini yeniden yaratması süreci olduğu ve bu süreçte insanın davranışsal, duyuşsal ve düşünsel olarak değişebileceği ifade edilebilir. Düşünsel yapı değişmediği sürece davranışı değiştirmenin fazlaca bir anlamı yoktur. Davranış değişmediğinde düşünsel değişim sadece entelektüel duyguları tatmine yarayacaktır. Duyuşsal değişime gerçekleşmediğinde ise kişiliğin değişmesi mümkün değildir. Öğrenme kişiliği değiştirmeyi hedefliyorsa davranışsal ve bilişsel olduğu kadar duyuşsal gelişmeye de önem vermelidir (Özden, 2002: 76).

Alman şair Goethe, "her şeyin içerisinde öğrenebildiklerimiz, sevdiklerimizdir" derken biliş ve duyuş arasındaki derin bağı vurgulamıştır. İnsanlar sevdikleri ve ilgi duydukları şeyi öğrenmeye açıklardır. Öğretilen şeyler derin duyuşsal anlamlar içeriyorsa zihnimizde de derinlere gidebilir. Bunlar hem bireyleri değiştirecek kadar hem de dünyayı algılama biçimlerini derinden etkileyecek kadar etkili olabilirler (Zajonc, 2006: 1). O halde bireylerin davranışlarına yön veren duyuşsal özelliklerin etkin bir öğrenmenin gerçekleşmesinde önemli rolü bulunduğu söylenebilir; çünkü öğrencilerin öğrenme sürecine ilgi göstermeleri ve katılmaları, duyacakları istek ve coşkuyla yakından ilgilidir (Balaban-Salı, 2006: 134). Eğitim kurumlarının ve eğitimcilerin öğrencinin aldığı derecelerden ve bilgi testlerinden aldığı puanlardan sorumlu tutulmaları sebebiyle duyuşsal öğrenmeler ihmal edilerek hatta yok sayılarak bilişsel hedeflere odaklanma eğilimi artmıştır (Bolin, Khramtsova, Saarnio, 2005: 154). Ancak Hall (2005: 8), eğitim sistemlerinde duyuşsal öğrenmeye ya da öğrenmenin duygusal boyutuna yeterince değer verilmemesine rağmen duyuşsal öğrenmenin giderek hayati bir önem taşıdığı belirtmektedir.

İnsanın duyuşsal faaliyetlerinin özünü biçimlendiren fizyolojik, psiko-fizyolojik etkinliklerin temel dinamiği olarak yine insanın iç dünyası gösterilebilir (Eker, 1996: 41). Lehman'a (2006: 13) göre duygular, idrak ettiğimiz, denediğimiz ve öğrendiğimiz davranışlarımızın merkezinde yer alır. Pinker'a (1997) göre ise duygular bütün zihin fonksiyonları açısından kritik öneme sahip ve zekâ ile uyum içerisinde çalışan uyarlamalardır (Aktaran Lehman, 2006: 13). Korku, kızgınlık, üzüntü, mutluluk gibi duyuşsal durumların beyin içindeki kan akış biçimlerinde bile farklılık yarattığı duyuşsal durumların beyni nasıl etkilediğine ilişkin çarpıcı bir durumdur (Picard, vd., 2004: 254). Kagan ve Lang (1978) bazı durumlarda duyguların normal durumlarından uzaklaştığını; merkezî sinir sisteminin bu durumdan etkilenmesiyle kan dolaşımı, kalp atış hızı, metabolizmanın şeker miktarı, hormon düzeyi, mide hareketleri ve kasların kasılıp gevşeme durumlarının değiştiğini ifade etmişlerdir. Bu durum organizmada duygusal durumun değiştiğinin bir göstergesi ve duyguların

bilinci olarak yorumlanmaktadır. Duyguların bu bilinçli hali ise kızgınlık, korku, hoşlanma, üzülme gibi duyuşsal terimlerle açıklanmaktadır (Aktaran Erden ve Akman, 1998: 227).

Ashby, Isen, Turken (1999), yaptıkları çalışmada, pozitif bir duyuşsal durumun ortaya çıkmasıyla dopamin sisteminin harekete geçtiğini ve bu sayede olumlu bir duyuşsal durumun, bilişsel durum üzerinde olumlu etki oluşturduğunu ortaya koymuşlardır; bununla birlikte Estrada, Isen ve Young (1994) ise olumlu duyuşsal durumların kişinin iç motivasyonunu olumlu etkilediğini belirtmişlerdir (Aktaran Picard, vd., 2004: 254). Bu sonuçlara göre öğrenme ve duyuşsal durumun iç içe olduğu ifade edilebilir. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada öğrencilerin sosyo-duygusal deneyimlerinden kaynaklanan durumların, öğrenmelerini nasıl etkilediğine bakılmıştır. Bunun sonucunda öğrencilerin gerek duyuşsal durumlarının gerek bedensel gerekse sosyal durumlarının öğrenmeyi etkilediği ortaya konmuştur (Beard, vd., 2007).

Bireylerin bedensel ve duygusal durumlarının öğrenmeyi etkilediği kadar, eğitim açısından belirlenen hedeflerin de öğrenme üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Bloom ve arkadaşları tarafından ortaya konan taksonomi bilişsel hedefler kadar önemli sayılan duyuşsal hedefleri de içermektedir. Bu hedefler alma ile başlar; değer vermeye doğru gider ve en üst nokta da ise karakterize etme yani değerlerin davranışlara aktarılması ile son bulur (Hall, 2005: 8). Brown'a (2001: 210) göre duyuşsal alan, bireyin öğrenmenin önemini kavraması noktasında duygusal bir barometre görevi görür. Örneğin bireye yasaların öğretilmesiyle sadece bu anlamda eğitim verilmiş olmakla kalınmaz aynı zamanda ona demokrasi bilinci telkin edilmiş olur ve vatandaşlık bilinci geliştirilmiş olur (Brown, 2001: 110).

Araştırmalar duyuşsal öğrenmelerin gerçekleşmesi açısından duyuşsal hedeflerin büyük önem taşıdığını göstermektedir. Yapılan bir araştırma, öğrencilerin, duyuşsal hedeflere önem verdiklerini, öğrendiklerinin ne işlerine yarayacağını bilmek istediklerini ve bunun da başarılarını arttırdığını ortaya koymuştur (Bolin, vd., 2005). Bir başka araştırmada ise Sosyal Bilgiler dersinde problem çözme yönteminin kullanılmasının öğrencilerin okul başarıları ve duyuşsal özellikleri üzerindeki etkileri incelenmiştir ve problem çözme yönteminin duyuşsal alana ilişkin hedef davranışların gerçekleşme düzeyini arttırdığı belirlenmiştir (Yeşilkayalı, 1996).

Duyuşsal öğrenmeler açısından bir diğer önemli nokta duyuşsal karakteristiklerdir. Bloom, okulda öğrenmeye ilişkin modelinde okula, derse, alana ilişkin ilgileri, tutumları, değerleri ve akademik benliği duyuşsal giriş özellikleri olarak incelemiştir. Sıralanan bütün bu özellikler bilişsel giriş davranışları ve öğretimin niteliği ile birlikte başarıya katkı sağlamaktadır (Yeşilkayalı, 1996: 4). Reigeluht (1996), karmaşık yapıdaki duygusal alan içerisinde tutumların, değerlerin, ahlak ve etik kavramlarının ve kişisel gelişimin bulunduğunu belirtmektedir (Aktaran Lehman, 2006: 13). Sıralanan tüm bu özelliklerin duyuşsal öğrenmeler açısından büyük önem taşıdığı ve öğrenci başarısını yakından ilgilendirdiği araştırma sonuçlarıyla da ortaya konmuştur.

Abak, Eryılmaz ve Fakıoğlu (2002), fizik dersinin pek çok öğrenci için problemli bir ders olduğunu belirterek fizik dersinde ortaya çıkan problemlerin bilişsel kaynaklı olabileceği gibi duyuşsal kaynaklı da olabileceğini vurgulamışlardır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada tutum, motivasyon, kaygı, özyeterlik gibi birden fazla duyuşsal karakteristik bir araya getirilerek başarıyla ilgili olup olmadıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın bulguları dikkate alındığında ilginin diğer karakteristiklere göre başarı üzerindeki etkisinin daha büyük olduğu, öğretim elemanlarının öğrencilerin ilgisini çekme ve bu ilgiyi devam ettirme yönünde gayret göstermeleri gerektiği ifade edilmiştir. Duyuşsal karakteristiklerin başarıda yüzde yirmi yedilik bir varyansı açıkladığı görülmüştür ve bu durumun öğretim elemanları, öğretmenler ve program geliştirmeciler tarafından dikkate alınmasının gerekliliği vurgulanmıştır.

Duyuşsal alanın en önemli değişkenleri arasında tutum ve akademik benlik kavramının sıralandığı bir çalışmada, akademik benlik kavramı bir kişinin akademik alana ilişkin olumlu ya da

olumsuz olarak kendini algılayış biçimi olarak tanımlanmıştır (Çakır, Şahin ve Şahin, 2000: 43-44). Bu araştırmada fen bilgisi dersine ilişkin akademik benlik kavramını en güçlü biçimde açıklayan değişken fen bilgisi karne notları olarak belirlenmiştir. Başka bir ifade ile öğrencilerin kendilerini bir alanda başarılı görmeleri o alana ilişkin akademik benlik kavramlarının da yüksek olmasını açıklamaktadır. Yine akademik benlik kavramının en önemli açıklayıcılarından biri de tutum olarak belirlenmiştir. Aynı çalışmada fen bilgisi dersine ilişkin tutumun temel açıklayıcılarından biri akademik benlik kavramı olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle akademik benlik kavramı ve tutum birbirini açıklayan ve birbiriyle ilişkili değişkenlerdir (Çakır, vd., 2000).

İlköğretim düzeyindeki öğrenciler üzerinde yapılan başka bir araştırmada öğrencilerin duyuşsal giriş davranışları ve çeşitli sosyo-ekonomik değişkenleri ile matematik dersindeki öğrenme düzeyleri arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Öğrencilerin matematik dersine ilişkin tutumları ve akademik benlik algıları ile matematik öğrenme düzeyleri arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki bulunduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle gerek matematik dersine ilişkin tutumların gerekse derse ilişkin akademik benlik durumunun, matematik dersindeki öğrenme düzeyine olumlu etki yaptığı belirlenmiştir (Sapancı, 2005). Ulusoy (2003: 12-13), bireyin bir derse ilişkin tutumunu diğer derslere de genelleyerek okula ve öğrenmeye karşı genel bir tutum geliştirebileceğini; bu durumun duyuşsal özelliklerin genellenmesi ve kişinin kendi kendine karşı tutum oluşturması hatta özgüvenin oluşmasıyla sonuçlanabileceğini belirtmektedir. Bir başka araştırmada problem çözme stratejilerinin matematik dersinde kullanılmasının, öğrencilerin matematik dersine ilişkin tutumları, kaygıları, akademik benlikleri gibi duyuşsal özelliklerine ve erişiye olan etkilerine bakılmıştır. Bunun sonucunda öğrencilerin erişi düzeylerinin yükseldiği, bu durumun öğrencilerin duyuşsal özelliklerini de etkilediği belirlenmiştir. Bu durum matematik başarısına sadece bilişsel özelliklerin değil bunun yanında duyuşsal özelliklerinde etki ettiği biçiminde yorumlanmıştır (Yavuz, 2006).

Yapılandırmacı öğrenme ortamının duyuşsal ve bilişsel öğrenme ürünleri üzerindeki etkilerine bakılan bir başka araştırmada yapılandırmacı ortamda öğrenenlerin kazandığı en önemli duyuşsal ürünler öğrenmekten zevk alma, sorumluluklarını yerine getirme, etkinliklere katılma, etkili bir iletişim kurma, görüşlerini arkadaşlarıyla paylaşma, arkadaşlarının öğrenmesine yardımcı olma, arkadaşlarına saygı duyma ve onları kabullenme, kendisine güven duyma ve sınıfa uyum sağlama olarak sıralanmıştır. Bu araştırmanın sonucunda öğrencilere sağlanan yapılandırmacı ortamın öğrencilerin derse olan ilgilerini arttırdığı, dersten zevk almalarını sağladığı ve öğrenmelerini olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte özellikle öğrencilerin ön bilgilerle yeni bilgiler arasında bağlantı kurma, diğer bireylerin görüşlerini inceleme, gerçek yaşamla bağlantı kurma gibi özellikleri göz önüne alınarak bilişsel öğrenme açısından daha anlamlı ve kalıcı öğrenmenin sağlandığı belirlenmiştir (Koç, 2002).

Duyuşsal öğrenme ve bilişsel öğrenmenin birbirlerini etkiledikleri düşünülmektedir. Bilince sahip bir varlık olan insan, bilişsel-duyuşsal psikomotor unsurlarını özel ve genel alanlara rahatça kanalize edebilir (Eker, 1996: 29). İnsan düşünen, tasarlayan, yaratıcılığını kullanan, organize eden, hem kendini hem de çevresini biçimlendiren; böylece sürekli kendini gerçekleştirme süreci içinde olan bir varlıktır. İnsanın bu süreçte yaşadığı en büyük problem bilişsel ve duyuşsal dengenin sağlanabilirliğiyle ilgilidir (Eker, 1996: 41-43). Bilişsel alan insan davranışlarının akli, duyuşsal alan ise insan davranışlarının hissi yönünü temsil etmektedir (Brown, 2000, aktaran Yurdagül, 2005: 25). Buna bağlı olarak bilişsel öğrenmenin bilgiyi idrak etme ve hatırlama yeteneği ile duyuşsal öğrenmenin ise öğreticiye ve öğrenme konusuna ilişkin genel tutumlarla alakalı olduğu ifade edilmektedir (Christopel, 1990; aktaran Messman ve Jones-Corley, 2001: 185). Koç (2002: 43), bilişsel öğrenme ürünlerini bilgiyi kavrama, yeni bir durumda uygulama, karşılaştırmalar yapma, karar verme, eleştirel düşünme ve problem çözme gibi zihinsel yönü ağır basan öğrenme ürünleri olarak tanımlarken; duyuşsal öğrenme ürünlerini ise sevgi, korku, nefret, ilgi, zevk alma, tutum ve güdülenme gibi duygusal yönü ağır basan öğrenme ürünleri olarak tanımlamaktadır.

Öğretim süreci gerçekleşirken duyuşsal ve bilişsel öğrenmeler arasında dinamik bir etkileşimin meydana geldiği ve bu etkileşimin hem duyuşsal hem de bilişsel öğrenme ürünlerini etkilediği belirtilmektedir (Reigeluth, 1983: 3)

Eğitimcilerin, sadece bilişsel hedeflere yönelmeleri, öğrencilerin öğrendiklerini değerli bulmaları ölçüsünde işe yarayacaktır. Çünkü öğrenciler böyle durumlarda "bunu neden öğrenmeliyim, öğrendiklerim için me yarayacak mı, sınavda bu sorulacak mı" gibi sorularla ortaya çıkabilirler (Bolin, vd., 2005: 154). Selvi (1999), duyuşsal alanı oluşturan; ilgi, tutum, tercih, değer ve kişilikle ilgili kazanımların öğrenme temelli olduklarını vurgulayarak bunların öğrencilerin bilişsel öğrenmeleri üzerinde de etkili olduklarını belirtmektedir. Yapılan araştırmalar duyuş ve öğrenme arasında ilişki bulunduğunu göstermektedir (Craig, Graesser, Sullins ve Gholson, 2004).

Öğrencinin davranışlarını yönlendiren duyuşsal özellikler, etkin ve kalıcı bir öğrenmenin gerçekleşmesinde belirleyici rol üstlenebilir (Balaban-Salı, 2004: 176). Duyuşsal alandaki öğrenmeler kendi başlarına öğretim hedefi olmakla birlikte bilişsel hedeflerin gerçekleşmesi için araç olarak da düşünülebilirler (Tekin, 2003: 209). Başka bir ifade ile duyuşsal özellikler bilişsel hedeflere ulaşılmasını kolaylaştırabilir. Eğitimcilerin hem kendileri hem de yaşam boyu öğrenenler olarak düşündükleri öğrencileri için öğrenme-öğretme ortamlarında duyuşsal ve bilişsel öğrenmeler arasında mutlaka bağ kurmaları gereklidir (Hall, 2005: 8). Shechtman ve Leichtentritt (2004), yaptıkları çalışmada bir grup öğrenme güçlüğü çeken öğrenciye önce bilişsel sonra da duyuşsal özellik taşıyan bir eğitim verilmiştir. Bilişsel öğretim, duygulardan ve duyuşsal özelliklerden uzak özellikle bilgi aktarmaya dönük ve her zaman kullanılan klasik metot, araç-gereçler kullanılarak planlanırken; duyuşsal öğretim ise çocukların duygu ve davranışlarına önem verilerek, algıları ve yaşantıları dikkate alınarak planlanmıştır. Bu süreçte ürün değerlendirme, tutumları, tercihleri, istekleri ve ilişkileri netleştirerek açığa çıkarma ise temel hedef olmuştur. Bu uygulamalar sırasında yapılan gözlemler sonucunda, duyuşsal özellik taşıyan derslerde öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade ettikleri, daha az olumsuz davranış gösterdikleri, farkındalık düzeylerinin arttığı ortaya çıkmıştır. Bilişsel öğretimin kullanıldığı derslerde ise bu durumlardaki ilerlemelerin daha az olduğu belirlenmiştir.

Duyuşsal özelliklerin en fazla etkili olduğu alanlardan biri dil öğrenimidir. Hem ana dilin kullanılması hem de ikinci bir dil öğrenmeye ilişkin yapılan araştırmalar bulunmaktadır. Bloom ve Beckwith (1989: 315), konuşma ve duyuşsal boyut arasındaki ilişkiye dikkat çekerek hem duyuşun hem de konuşmanın altında isteklerin, inanışların, planların ve amaçların yattığını belirtmiştir. Gerek konuşma gerekse duyuş içerisinde kişinin kendini ifade edebilmesi için bilişsel kaynaklar içermektedir. İlk çocukluk yıllarında dilin öğrenilmeye başlandığı dönemde duyguların ifade edilebilmesi için bilişsel bir birikime ihtiyaç duyulmaktadır. Çocukların bilişsel birikimleri ve dikkatleri düşünüldüğünde ise bu durumun çocuk için zorluğu yadsınamaz (Bloom ve Beckwith, 1989: 315).

Kişinin kendisinden, öğreticiden, öğrenme ortamından, öğretim materyalinden, öğretim yaklaşımından kaynaklanabilecek ve öğrenme üzerinde etkisi olan pek çok olumlu ve olumsuz duyuşsal faktör bulunmaktadır (Yurdagül, 2005: 7). Duyuşsal anlamda bireyin olumlu bir modda olması bütün farklı düşünme biçimlerini kullanabileceği anlamına gelmez, ancak bu durum bazı düşünme biçimlerini diğerlerinden daha iyi kullanma noktasında fayda sağlar. Öğrenmeye ilişkin çalışmalar "bir şeyi öğrenmenin en iyi yolu onu farklı yolları kullanarak öğrenmektir" ilkesinden hareketle, farklı düşünme yollarının önemine vurgu yapmaktadır (Picard, vd., 2004: 254).

Duyuşsal öğrenmenin gerçekleşmesinde, bireylere sağlanacak ortamın da büyük önem taşıdığı bilinmektedir. Duyuşsal öğrenmeye ilişkin yapılmış bir araştırmada öğrencilerden ideal sınıf ortamına ilişkin görüşleri alınmıştır ve bu görüşler üç ana başlıkta toplanmıştır. Öğrenciler öncelikle gerilimsiz, içten, açık, işbirliğine müsait ve eğlenebilecekleri bir sınıf ortamı; birlikte

çalışabilen içten paydaşlar (arkadaşlar); öğrenciler ve okul çalışanları arasında karşılıklı saygının bulunacağı bir okul atmosferi istediklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin diğer istekleri pedagojiye uygun olarak derslerin niteliğinin dikkate alınması ve çok kalabalık sınıfların oluşturulmaması yönündedir. Son olarak ise öğretmenlerin gerek mesleki gerekse iletişime ait becerilere sahip olmalarının ve meslekleri açısından coşkulu olmalarının gerekli olduğunu belirtmişlerdir (Russell, 2004 265). Bir başka araştırmada motivasyonun sağlandığı ortam ile bilişsel ve duyuşsal öğrenmeler arasında anlamlı korelasyon olduğu belirlenmiştir (Carpenter ve Morgan, 1999). Beden eğitimi dersi bağlamında yapılan bir araştırmada, öğrencilere uygun ortamın sağlanması ve onların doğru yönlendirilmelerinin başarıya ve görevlerine odaklanmalarına neden olduğu, başarıya inandıkları, daha az sıkıldıkları ve çalışmaktan daha hoşnut oldukları ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle onlara performanslarını gösterebilecekleri bir iklimin sağlanması başarılarını ve kendilerini geliştirme isteklerini arttırmalarına neden olmuştur (Carpenter ve Morgan, 1999). Aynı araştırma öğrencilere sağlanacak olumlu ortamın motivasyonel değerinin öğrencileri performansa yönlendirmeden daha önemli olduğu belirlenmiştir.

En etkili öğrenme ortamlarında öğretmenlerin öğrenen, öğrenenlerin de öğretmen gibi olabildikleri bir alandan bahsedilebilir. Başka bir ifade ile öğretmenler ve öğrenciler karşılıklı paylaşım sürecine girebilirler. Önemli olan herkesin kendisini değerli hissedebileceği bir ortamın yaratılabilmesidir. Kendini değerli hissetme ise duyuşsal öğrenmenin önemli bir parçasıdır (Hall, 2005: 8). Kendini değerli hissetme yanında öğrenme açısından sağlanacak zengin yaşantıların da duyuşsal öğrenme açısından önemi büyüktür. Çünkü sağlanan yaşantılar ne kadar zengin ise öğrenme o ölçüde kolaylaşır. Öğrencilere zengin yaşantı sağlarken yaşantının çok sayıda duyu organına hitap etmesi, yeni ve ilginç olması, öğrenene kişisel bir başarı duygusu yaşatacak şekilde planlanması gerekir (Büyükkaragöz, 1997: 43). Senemoğlu (2005: 389), duyuşsal özellikleri yönlendirici etkinliklerin, öğrencinin uyarılmasını sağlayarak dikkatinin konuya yoğunlaşmasını sağlayacağını ifade etmektedir.

Gerek bilişsel gerekse duyuşsal öğrenmeler açısından uygun ortamın sağlanmasının önem taşıdığı görülmektedir. Her iki öğrenme biçimi arasında bağ kuramının yolu, öğrencilerin öğrendiklerine ve hissettiklerine rahatlıkla entegre olabilecekleri bir ortamın sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Öğrenme ortamı açısından önemli olan, öğrencilerin fikirlerini test edebilecekleri; kafalarıyla öğrenip, kalpleriyle hissettikleri arasında bağlantı kurabilecekleri bir yer olmasıdır. Bu alan, bireylerin hem keşfederek öğrendikleri hem de bunu yansıtabildikleri yer olma özelliğini taşımalıdır. Böylece öğrenciler arası işbirliği kolaylaştırırken; öğrencilerin bütün bir öğrenme görevi içerisinde hem bilişsel hem de duyuşsal ögeleri kolaylıkla benimsemeleri sağlanmış olacaktır (Hall, 2005: 11).

4. Sonuç

Duyuşsal öğrenmeye ilişkin kaynakların gözden geçirilmesi ile gerek duyuşsal öğrenmenin gerekse duyuşsal eğitimin bireylerin gelecekleri açısından önemli olduğu görülmüştür. Bu kavramlar bireylerin sadece öğrenmeleriyle değil, öğrenilenlerin içselleştirilmesi ve kalıcılığının sağlanmasıyla da ilgilidir. İçinde bulunduğumuz çağda bireylerin kendilerini daha iyi ifade edebilmeleri, kendilerini bilişsel olduğu kadar duyuşsal açıdan da geliştirebilmeleri ve duygularını zekice kullanabilmeleri kendilerine yaşamlarında büyük kolaylık sağlayacaktır. Bireyler bu sayede kendilerini daha rahat hissedecek, öğrenmelerinin sorumluluğunu alacak ve girdikleri gruplar içerisinde çabuk kabul göreceklerdir. Bireylere duyuşsal açıdan zenginleştirilmiş bir eğitim verilerek; bireylerin duygularını ve duyuşsal özelliklerini iyi analiz etmeleri ve bunları doğru kullanmaları sağlanabilir.

Yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan sonuçlar şöyle özetlenebilir:

- Duygularla öğrenme arasındaki belirgin bir ilişki vardır. Bu nedenle öğrenme gerçekleşirken duygular ve bireyin duyuşsal özelliklerinin ihmal edilmemesi gerekmektedir. Bu sebeple öğrenmenin kalıcılığı için duygular öğrenmenin içine çekilmelidir ve öğrenme birimi ile öğrenen arasında olumlu bir duygusal bağın kurulması için çaba gösterilmelidir.
- Öğrenme bilişsel ve duyuşsal birleşmeden meydana gelmektedir ve bu birleşimin sağlanması, öğrenmenin kalıcılığını olumlu yönde etkilemektedir. Çünkü duyuşsal açıdan öğrenmeye yapılacak takviye bilişsel öğrenmelerin kalıcılığını arttırmaktadır.
- Eğitim kurumlarında bilişsel alan öğrenmeleri önemsenirken, duyuşsal alana ilişkin öğrenmeler ihmal edilmektedir. Bu durumun en önemli sebebi duyuşsal alana ilişkin öğrenmelerin ölçülmesindeki zorluktur.
- Duyuşsal öğrenmelerin ölçülmesindeki zorluğun en belirgin sebebi, duyuşsal alan öğrenmelerinin çok uzun bir zaman dilimine yayılabilir nitelikte olmasıdır.
- Öğrenmenin duyuşsal boyutuyla ilgili olarak öğretmenlere çok önemli görevler düşmektedir. Öğretmenler, duyuşsal öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrencilerini çok iyi tanımalı, bilişsel ve duyuşsal öğrenmeler arasında köprüler kurabilmeli, öğrencilerine olumlu model olurken; öğrenme ortamını da etkili biçimde kullanabilmelidir.
- Tutum, benlik saygısı, kaygı, güdü, ilgi, özyeterlik gibi duyuşsal karakteristikler duyuşsal öğrenme açısından büyük önem taşırlar. Bireyin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak, bu özellikler, öğrenmeyi olumlu ya da olumsuz etkileyebilirler.
- Duyuşsal öğrenme gerçekleşirken duyuşsal alanın alt basamaklarından yukarıya doğru bir geçiş sağlanır, böylece birey öğrendiklerini içselleştirmiş olur.
- Duyuşsal alan öğrenmelerinin tek sorumlusu okul, yani eğitim kurumları değildir. Duyuşsal eğitim ve duyuşsal öğrenmeden sorumlu üç ana unsur bireyin kendisi, ailesi ve devam ettiği eğitim kurumudur.
- Eğitim kurumlarında, duyuşsal öğrenme daha çok gizli programın sorumluluğuna bırakılmaktadır
- Duyuşsal öğrenme sayesinde bireylerden uzun ya da kısa vadede verim alınabilir. Ancak bu alandaki öğrenmeler daha çok uzun vadeye yayılmaktadır
- Duygular ve duyuşsal özelliklerle öğrenme arasındaki ilişkiyi ortaya koyacak nitelikteki çalışmalar ve araştırmalar uzun yıllar ihmal edilmiştir. Ancak duyuşsal alana ilişkin çalışmaların popülaritesi giderek artmaktadır.

KAYNAKÇA

ABAK Almer, ERYILMAZ Ali ve FAKIOĞLU Turgut "Üniversite Öğrencilerinin Fizikle İlgili Seçilmiş Duyuşsal Karakteristikleri ile Fizik Başarılarının İlişkisi", V. Ulusal Fen ve Matematik Eğitimi Kongresi. ODTÜ, 16-18 Eylül 2002, Ankara. http://www.fedu.metu.edu.tr/ufbmek-5/b_kitabi/PDF/Fizik/Bildiri/t101d.pdf adresinden 19. 02. 2008 tarihinde edinilmiştir.

AKBAğ Oktay, **Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi**, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.

BACANLI Hasan, **Duyuşsal Davranış Eğitimi**, (2. Baskı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005.

BALABAN-SALI Jale (2006). "Tutumların Öğretimi", (Ed. Ali Şimşek), **İçerik Türlerine Dayalı Öğretim**, Nobel Yayın Dağıtım Ankara, 2006, s. 133-162.

BEARD Colin, CLEGG Sue ve SMITH Karen, "Acknowledging the Affective in Higher Education", **British Educational Research Journal,** 33/2 (2007), s. 235-252.

BLOOM Lois ve BECKWITH Richard, "Talking With Feeling: Integrating Affective and Linguistic Expression in Early Language Development", **Cognition & Emotion**, 3/4 (1989), s. 313-342.

BOLIN Asron U., KHRAMTSOVA Irina ve SAARNIO David (2005) "Using Student Journals to Stimulate Authentic Learning: Balancing Bloom's Cognitive and Affective Domains", **Teaching of Psychology**, 32/3 (2005), s. 154-159.

BROEKENS Joost, KOSTERS Walter A. ve VERBEEK Fons. J., "Affect, Anticipation and Adaptation: Affect-Controlled Selection of Anticipatory Simulation in Artifical Adaptive Agents", **Adaptive Behavior**, 15/4 (2007), s. 397-422.

BROWN Dennis C., "Cognitive and Affective Minds: A Necessary Marriage in Criminal Justice Education", Journal of Criminal Justice Education, 12/1 (2001), s. 101-115.

BÜYÜKKARAGÖZ Savaş, **Program Geliştirme "Kaynak Metinler"**, (Genişletilmiş 2. Baskı), Kuzucular Ofset, Konya, 1997.

CARPENTER Paul J. ve MORGAN Kevin, "Motivational Climate, Personal Goal Perspectives, Cognitive and Affective Responses in Physical Education Classes", **Physical Education & Sport Pedagogy,** 4/1 (1999), s. 31-44.

CRAIG Scotty D, D'MELLO Sidney, WITHERSPOON Amy ve GRAESSER Art (2007). "Emote Aloud During Learning with Autotutor: Applying The Facial Action Coding System to Cognitive-Affective States During Learning", **Cognition & Emotion**, 22/5 (2007), s. 1-12.

CRAIG Scotty, GRAESSER Arthur, SULLINS Jeremiah ve GHOLSON Barry, "Affect And Learning: An Exploratory Look into the Role of Affect in Learning with Autotutor", **Learning, Media and Technology**, 29/3 (2004).), s. 241-250.

ÇAKIR Özlem Sıla, ŞAHİN Tuba ve ŞAHİN Baki, "İlköğretim 6. Sınıf Fen Bilgisi Dersine İlişkin Bazı Değişkenlerin Öğrencilerin Duyuşsal Özelliklerini Açıklama Gücü", **Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, S. 19 (2000), s. 43-49.

EKER Metin, **Bilinç Olgusunun Her Aşamasında ve Dışavurumun Her Düzeyinde İnsana Özgü Egzistansiyal Bir Kalite Olarak Soyutlamanın Özne ile Nesne Arasındaki Bilişsel-Duyuşsal Denge Bağlamında Ontolojik Çözümlemesi**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi, Samsun, 1996.

ELLISON Launa, **The Personal İntelligences: Promoting Social Emotional Learning**, Corwin Press Inc., 2000.

ERDEN Münire ve AKMAN Yasemin, **Gelişim Öğrenme-Öğretme: Gelişim Psikolojisi,** (Genişletilmiş 7. Baskı), Arkadaş Yayınevi, Ankara, 1998.

GABLE Robert K. ve WOLF Marian B., Instrument Develpoment in the Affective Domain: Measuring Attitudes and Values in Corporateand School Setting, (2nd Edition), Kluwer Academic Publishers, Boston-Dordrecht-London, 1993.

GOLEMAN Daniel, **Duygusal Zekâ: Neden IQ'dan Daha Önemlidir?**, (21. Basım), Çev.: Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yayınları, İstanbul, 2002.

HALL Maureen P., "Bridging the Heart And Mind: Community as a Device for Linking Cognitive and Affective Learning" **Journal of Cognitive Affective Learning**. S. 1 (2005), s. 8-12.

KOÇ Gürcü, **Yapılandırmacı Öğrenme Yaklaşımının Duyuşsal ve Bilişsel Öğrenme Ürünlerine Etkisi**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.

LANG Peter, "Towards an Understanding of Affective Education in a European Context", **Affective Education: A Comparative View,** (Ed. Peter Lang, Yaacov Katz ve Isabel Menezes), Published by Continuum International Publishing Group, 1998, s. 3-16.

LEHMAN Rosemary , "The Role of Emotion in Creating Instructor and Learner Presence in The Distance Education Experience", **Journal of Cognitive Affective Learning,** 2/2 (2006), s. 12-26.

LOPES Paulo N., BRACKETT Marc A., NEZLEK John B., SCHÜTZ Astrid, SELLIN Ina ve SALOVEY Peter, "Emotional Intelligence and Social Interaction", **Personality and Social Psychology Bulletin**, 30/8 (2004), s. 1018-1034.

MALMIVUORI Marja Liisa, **The dynamics of affect, cognition and social environment in the regulation of personal learning processes: the case of mathematics,** University of Helsinki Department of Education Research Report 172. Helsinki University Press, Finland, 2001.

MESSMAN Sussan J. ve JONES-CORLEY Jennifer, "Effects of Communication Environment, Immediacy, and Communication Apprehension on Cognitive and Affective Learning", **Communication Monographs**, 68/2 (2001), s. 184-200.

MORGAN Clifford T., **Psikolojiye Giriş**, (16. Baskı). Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, yayın no: 05-06-Y-0057-10, Meteksan A.ş., Ankara, 2005.

OEHLBERG Barbara E., **Reaching and Teaching Stressed and Anxious Learners in Grades 4-8: Strategies for Relieving Distress and Trauma in Schools and Classrooms.** Published Corwin Press, 2006.

ÖZÇELİK DurmuŞAli, **Eğitim Programları ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi),** (4. Baskı), ÖSYM Yayınları, Ankara, 1998.

ÖZDEN Yüksel, **Eğitimde Yeni Değerler: Eğitimde Dönüşüm**, (5. Baskı), PegemA Yayıncılık, Ankara, 2002.

ÖZDEN Yüksel, **Öğrenme ve Öğretme,** (GeliŞtirilmiŞ 5. Baskı), PegemA Yayıncılık, Ankara, 2003.

PICARD Rosalind W., **Affective Computing**, Published MIT Press. Massachusetts, 1997.

PICARD Rosalind W., PAPERT Seymour, BENDER Walter, BLUMBERG Bruce, BREAZEAL Cynthia, CAVALLO David, MACHOVER Tod, RESNICK Mitchel, ROY Deb ve STROHECKER Carol, "Affective Learning-A Manifesto", **BT Technology Journal**, 22/4 (2004), s. 253-269.

PUURULA Arja, NEILL Sean, VASILEIOU Lisa, HUSBANDS Chris, LANG Peter, KATZ Yascov J., ROMI Shlomo, MENEZES Isabel ve VRIENS Lennart, "Teacher and Student Attitudes to Affective Education: A European Collaborative Research Project", **Compare: A Journal Of Comparative Education,** 31/2 (2001), s. 165-186.

REIGELUTH Charles M. "What is Instructional-Design Theory and How is It Changing?" (Ed. Charles M. Reigeluth), **Instructional Design Theories and Models: Anew Paradigm of İnstructional Theory-Volume-2**, Published Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1983, s.5-29.

RUSSELL Megan, "The Importance of The Affective Domain in Further Education Classroom Culture"**, Research in Post - Compulsory Education**, 9/2, (2004), s. 249- 270.

SANDLER Dennis ve KAMINS Michael. A., "Cognitive and Affective Dimensions of Educational Objectives: Scale Development and Measurement", **Journal of Marketing Education**, 9/3(1984), s. 52-57.

SAPANCI Ahmet, **İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Duyuşsal Özelliklerinin Matematik Dersindeki Öğrenme Düzeyi ile İlişkisi (Kayseri Örneği),** Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıŞ Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005.

SCHEINDLIN Laurence "Emotional Perception and Spiritual Development", **International Journal of Children's Spirituality**. 8/2, (2003), s. 179-193.

SELVİ Kıymet, "Sınıf Öğretmenlerinin Fen Bilgisi Dersinde Duyuşsal Davranışları Belirleme ve Yazma Becerileri", **Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, S. 6, (1999). http://egitimdergi.pamukkale.edu.tr/ adresinden 18.02.2008 tarihinde edinilmiştir.

SENEMOĞLU Nuray, **Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya**, (12. Baskı), Gazi Kitabevi, Ankara, 2005.

SEVİGÖZDEN Emine, **İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlköğretim Üçüncü Sınıf Öğrencilerinin Sosyal ve Duygusal Uyumlarına Etkisi,** Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

SHECHTMAN Zipora ve LEICHTENTRITT Judy, "Affective Teaching: A Method to Enhance Classroom Management", **European Journal of Teacher Education**, 27/3, (2004), s. 323-333.

SÖNMEZ Veysel, **Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı**, (10. Baskı), Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.

TEKİN Halil, **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, (Gözden Geçirilmiş 16. Baskı), Yargı Yayınevi, Ankara, 2003.

TURGUT M. Fuat, **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları**, (7. Baskı), Seydam Matbaacılık, Ankara, 1990.

ULUSOY Dönüş, **İlköğretim Okulu 4. ve 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Programındaki Duyuşsal Alan Hedeflerine İlişkin Öğrenci Görüşleri ve Bunların Farklı Üç Bölgeye Göre Karşılaştırılması**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

VERMUNT Jan D., "Metacognitive, Cognitive and Affective Aspects of Learning Styles and Strategies: A Phenomenographic Analysis", **Higher Education**, S. 31, (1996). S. 25-50.

WATTS Mike ve ALSOP Steve, "A Feeling for Learning: Modelling Affective Learning in School Science", **The Curriculum Journal,** 8/3, (1997), s.351-365.

YAVUZ Güneş, **Dokuzuncu Sınıf Matematik Dersinde Problem Çözme Strateji Öğretiminin Duyuşsal Özellikler ve Erişiye Etkisi,** Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2006.

YEĞİLKAYALI Emel, **İlkokul 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Problem Çözme Yönteminin Öğrencilerin Okul Başarısı ve Duyuşsal Özellikleri Üzerindeki Etkisi,** Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1996**.**

YURDAGÜL Nüket, **The Relationship Between the Affective Variables And Achivement of Studens Learning English as a Foreign Language at the Preperatory Classes of Gazi University.** Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005.

ZAJONC Arthur, "Cognitive-Affective Connections in Teaching and Learning: The Relationship Between Love and Knowledge". **Journal of Cognitive Affective Learning**, 3/1, (2006), s. 1-9.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1179-1188 , TURKEY

MAİ VE SİYAH VE GENÇ WERTHER'İN ACILARI ROMANLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Hacer GÜLŞEN[*]

ÖZET

Roman türü, okur tarafından en beğenilen türlerden biri olmuştur. Bazı romanlar toplum üzerinde derin tesirler bırakır. Bu romanlar bir neslin romanı olarak da adlandırılabilir. Öyle ki, roman kahramanları, hayatın içinden kahramanlar olarak okura tesir eder. Bu makalede iki nesil romanı ele alınmıştır. Romanlardan ilki Alman edebiyatının büyük ustası Goethe tarafından 1774 yılında oluşturulan "Genç Werther'in Acıları" romanıdır. Diğeri ise Türk edebiyatının usta yazarı, Halit Ziya tarafından 1897 yılında yazılan "Mai ve Siyah" romanıdır. Hayat ve eser arasındaki ilişkileri keşfetmek amacını taşıyan bu metoda göre görülmektedir ki, her iki romanın kahramanı da biraz yazarlarıdır. Goethe, Genç Werther'dir; Ahmet Cemil ise, Halit Ziya. Hatta etraflarında bulunan kişiler de örneğin Mai ve Siyah'ta Raci, Muallim Naci'ye şaşılacak derecede benzer. Her iki kahraman da dönemlerini çok iyi yansıtmıştır. Sadece fikirleriyle değil, kılık kıyafet ve hareketleriyle hatta aşklarıyla da etkilidirler. Ahmet Cemil, emellerine kavuşamayınca büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Mavi bir gecede kurduğu hayaller, siyah bir gecede sona erer. Hayal - hakikat tezadı renklerle de ifade edilir. Genç Werther'de de renkler dikkat çeker. Mai ve Siyah romanı bu noktada bir hayal kırıklığıyla, Genç Werther romanı ise intiharla sona erer. İncelemede karşılaştırmalı edebiyat metodu olan ve edebiyat eserlerini karşılaştırmayı bir sanat edinen Pozitivist metot kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Roman, Mai ve Siyah, Genç Werther'in Acıları

A COMPARATIVE STUDY ON THE NOVELS "BLUE AND BLACK" AND "THE SORROWS OF YOUNG WERTHER"

ABSTRACT

Fiction has always been one of the most favourite types for readers. Some novels leave deep influences on society. Such novels can also be called a novel of a generation. Such that, novel heroes influence the reader as heroes from real life. In this article, we will address two generation novels. The first one is the "Sorrows of Young Werther", written by Goethe, the great author of the German literature in 1774. The other one is the "Blue and Black" written by Halit Ziya, the great author of Turkish literature, in 1897. According to this method the purpose of which is to discover the relations between life and the work, it is seen that the heroes of both novels are a little bit their authors in

[*] Yrd. Doç. Dr., İstanbul Kültür Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: h.gulsen@iku.edu.tr

person. Goethe is Young Werther and Ahmet Cemil is Halit Ziya. And the people around them such as Raci in Blue and Black resembled to Muallim Naci profoundly. Both characters reflected their own period very well. They have influence not only with their ideas but also their way of dressing and actions as well as even their loves. Ahmet Cemil got disappointed when he could not attain his goals. His dreams at a blue night ended at a black night. The contrast between dream and reality was also expressed with colours. In Young Werther, colors are remarkable as well. "Blue and Black" ends with a disappointment with this regard. Whereas Young Werther ends with suicide. The method used in the analysis is the Positivism method, one of the comparative literature methods which makes an art of comparing literary works.

Key Words: Novels, Blue and Black, the Sorrows of Young Werther

"Sana baktıkça teselli bulurum, aldanırım!
Mai bir göz elem-i kalbime ağlar sanırım"
Tevfik Fikret

Giriş

Edebiyat nedir ve yaşamı nasıl etkilemektedir? Romanlar mı yoksa hayat mı daha gerçek? Edebiyat hayatın ta kendisi olduğuna göre belki de bu soruyu sormak çok da doğru değil. Özellikle roman türündeki eserlerin tercih edilip okunduğu yıllarda yani daha sinema, bilgisayar, cep telefonu vb. gibi gelişmeler ortada yokken okur, kendi kahramanını roman kahramanlarından seçer, o ne düşünürse onu düşünür, nasıl âşık olursa öyle âşık olur, o ne yaparsa onu yapar, ne giyerse onu giyer kısacası yaşamını ona göre şekillendirirdi. Belki bu durum kaçınılmaz bir durumdu. Ancak her romanın okuru bu denli etkileyemeyeceği de bir gerçektir. Bu makalenin konusu olan romanlar toplumu etkilemiş, hatta bir neslin romanı diyebileceğimiz Halit Ziya'nın "Mai ve Siyah" romanı ile Goethe'nin "Genç Werther'in Acıları" romanlarıdır. İncelemede izlenecek metot ise bir Karşılaştırmalı edebiyat metodu olan Pozitivist İnceleme metodudur. Bilindiği gibi Karşılaştırmalı edebiyat: "antoloji, akrabalık ve etkileşim bağlarının araştırılması suretiyle, edebiyatı diğer ifade ve bilgi alanlarına ya da zaman ve mekân içinde birbirine uzak veya yakın durumdaki olaylarla edebî metinleri birbirine yaklaştırmayı amaçlayan yöntemsel bir sanattır. Yeter ki bu edebî metinler, birçok dile ya da kültüre ait olsunlar; onları daha iyi tanımlayıp anlamak ve onlardan zevk alabilmek için aynı geleneğe ait olsunlar."[1] Gürsel Aytaç'ın ifade ettiği gibi edebiyat incelemesi ise edebiyat biliminin bir alanıdır. Durum böyle olunca "inceleme", bilimsel olmak için iki önemli koşul gerektiriyor: Kanıt ve yöntem. Yöntem ne olursa olsun, izleyicinin belgelere dayanarak sonuçlara ulaşması gereklidir. Belgeler ise her şeyden önce incelenen eserin içindedir. Gürsel Aytaç ikincil kaynaklardan da bahseder. İşte bu ikincil kaynakların türü, edebiyat incelemesinin metodunu vermektedir. Bu makale, Gürsel Aytaç'ın "Pozitivist İnceleme" başlığı altında verdiği metottan hareketle ele alınacaktır. Bilindiği gibi bu metot: "edebi eserin, öncelikle yazarının hayat

[1] M.Andre Rousseau – Claude Pichois, Karşılaştırmalı Edebiyat, (Çev., Mehmet Yazgan), MEB Yay., İstanbul 1994, s.182

hikâyesine bağlı, hayat hikâyesinin ürünü olduğuna inanıp hayat – eser ilişkilerini keşfetmek amacını"[2] taşımaktadır.

Mâi ve Siyah Romanı ve Genç Werther'in Acıları Romanları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

"Genç Werther'in Acıları" adlı eserin yazarı Johann Wolfgang von Goethe, Alman edebiyatının dünyaca tanınmış sanatkârlarından biridir. 28 Ağustos 1749, Frankfurt'ta dünyaya gelir. 22 Mart 1832, Weimar'da ölür. Goethe, „Fırtına ve Coşku" (Sturm und Drang) döneminin en önemli temsilcilerindendir.

Şekil 1: Goethe

İncelemenin konusunu teşkil eden Goethe'nin 1774 yılında meydana getirdiği "Genç Werther'in Acıları" adlı eseri yazarın en tanınan eserlerinden biridir. Goethe'nin Almanca adı, "Die Leiden des jungen Werthers" olan, Genç Werther'in Acıları adlı mektup tarzındaki romanı, Werther adındaki genç bir hukuk stajyerinin, nişanlı bir bayan olan Lotte ile intiharına kadar devam eden aşkını anlatır. Genç Werther'in mektupları 4 Mayıs 1771'de başlayıp, 23 Aralık 1772'de sona erer. Werther'nin mektuplaştığı arkadaşı Willhelm onun acılarının da ortağıdır..

Şekil 2: Genç Werther'in Acıları Orijinal Baskı

Büyük kentten Wahlheim'e yerleşen bir gençtir Werther. Orada soylu bir ailenin güzel kızı olan Lotte'yle tanışır, ona âşık olur. Lotte, Albert adlı bir gençle nişanlıdır ve kısa bir süre sonra da Albert ile evlenecektir. Werther bu evlilikten sonra bir aile dostu olarak kalacaktır. Ancak Werther kendisine hâkim olamaz ve aşkını Lotte'ye itiraf eder. Lotte bir daha görüşmemeleri gerektiğini şu sözlerle Werther'e bildirir: "Bu son! Werther! Beni bir daha görmeyeceksiniz".Werther bu acıya dayanamaz. Lotte'ye bir mektup yazar; "Bak Lotte! Bana ölümün sarhoşluğunu tarttıracak olan o soğuk ve korkunç kadehi elime alıyorum. Onu bana uzatan sensin, ben de almazlık etmiyorum. Hepsi hepsi böylelikle yaşamımdaki arzu ve isteklerimin hepsi gerçekleşti. Ölümün tunçtan kapısını bu kadar soğukkanlı, bu kadar sakin çalabilmek" diyen Werther, "Silahlar dolu. Saat on ikiyi vuruyor! Buraya kadarmış! Lotte! Lotte, hoşça kal! Hoş çakal!" sözleriyle de mektubunu ve yaşamını sonlandırıyor. [3] Goethe, gerçekten de 1772 yılında hukuk stajını yapmak için Wetzlar'a gider. Bir arkadaşının nişanlısı olan Charlotte Buff ismindeki bir bayana âşık olur. Denilebilir ki,

[2] Gürsel Aytaç, "İnceleme Yöntemleri", Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi, Say Yay., İstanbul 2003, s.97
[3] Bkz., Johann Wolfgang Von Goethe, Genç Werther'in Acıları, Çev., Mahmure Kahraman,Türkiye İş Bankası Yay., 2011, s.116,124,125

bu eser, Goethe‟nin hayatıyla doğrudan bağlantılıdır. Hatta Genç Werther, Goethe‟nin ta kendisidir denilebilir.

Şekil 3: Charlotte Buff

Hasan Ali (Yücel), Goethe‟yi bir kahraman, her manasıyla bir insan olarak değerlendirirken, bütün tezatların da onda toplandığını söylüyor. Hayata bağı ve itimadı zayıflamayan Goethe, bu sebepten: "Sıra geldi, insanlığın en derin ıstıraplarını çekti; hatta kendini öldürmemek için Werther‟e kıymaya mecbur kaldı" [4] diyor. Gerçekten de Goethe, kendi yaşadığı bir aşk hikâyesinden hareketle eserini oluşturmuştur. İçinde bulunduğu psikolojik durumdan kurtulmak için kahramanı Werther‟i intihar ettirmiş, bu şekilde kendisini ölümden kurtarmış, fakat bir nesli intihar salgınından kurtaramamıştır. Eleştirilerin büyük bölümü birçok gencin Werther gibi sarı- mavi karışımı kıyafetler içinde intihara kalkması yönünde olmuştur. Gençler arasında Werther çok sevilir ve bir idol haline gelir. Roman "Werther - Fieber" (Werther salgını) diye bilinen bir fenomeni başlatmış, Avrupa'da birçok gencin Werther'in romanda betimlenen kıyafetlerini giymesine neden olmuştur… Özellikle gençler arasında Werther‟i bir idol haline getiren bağımlılık derecesinde bir Werther hayranlığı baş göstermiştir. Hiçbir evde eksik olmayan meşhur Werther fincanı ve hatta Werther parfümünü de kapsayan bir Werther modası (sarı pantolon, sarı yelek, mavi ceket) başlamıştır. Kahve ve çay ibrikleri, bisküvi ambalajları ve çay kutuları, "Werther‟in Acıları"ndan sahnelerle süslenmiştir."[5] Son olarak gösterimi 16 Eylül 2011 tarihinde yapılan "Goethe‟nin İlk Aşkı" adlı film, Goethe‟nin gençlik yıllarını ele alan bir film olarak dikkat çeker. Genç Werther‟in Acıları adlı eserine ilham kaynağı olan bu yıllar, sanatkârın tanınmaya başladığı yıllardır.

Şekil: 4 "Goethe'nin İlk Aşkı" filminden bir sahne

Mme de Stael "Edebiyata Dair" adlı eserinde Goethe ve eseri için önemli tespitler yapıyor. Ona göre, Almanların sahip oldukları en nefis eser Werther‟dir ve bu eseri Almanlar, diğer dillerdeki şaheserlere karşı örnek olarak gösterebilirler. Stael, Goethe‟nin Werther‟de yapmak istediği şeyin, "ıstırap çeken bir varlığı", "ümitsizliğin en son derecesine götüren acıları" tasvir etmek olduğunu belirtiyor. Tespitlerinde haklıdır. Werther‟in uyandırdığı coşkunluk, bilhassa Almanya‟da bu eserin millî karaktere uygun olmasından kaynaklanmıştır. Yani eser tam anlamıyla bir neslin ruhunu yansıtmaktadır. Stael‟e göre "Onu Goethe yaratmamış, yalnız mevcut olanı tasvir

[4] Hasan Âli, Goethe - Bir Dehanın Romanı, Remzi Kitaphanesi, İstanbul 1932, s.9
[5] (http://tr.wikipedia.org/wiki/ Genc_Werther _(kitap)

etmesini bilmiştir. Werther, fazilet için, aklın zaruri olduğunu gösteren bir kitaptır."[6] Goethe, kendi dönemini yaşadığı trajik bir aşk hikâyesiyle bize veriyor. İçinde yaşadığı toplumu ve bu toplumun değerlerini çok iyi biliyor. Lotte, evliliğine bağlı kalmasaydı, eşi Albert'e değil önce kendisine ihanet etmiş olacaktı sonra da aile kurumuna. Dönemin anlayışı bu yöndeydi. Goethe'nin satırlarında görülen renk ve ışık 123 yıl sonra Türk edebiyatında bir büyük yazarda görülecektir. O da bir nesil romanı yazacak, kendi ülkesindeki edebiyat ve matbuat âlemini ümitsiz bir aşkın eşliğinde sunacaktır. Bu yazar, Halit Ziya Uşaklıgil, eseri de Mai ve Siyah'tır. Hatta Werther ne kadar Goethe'yse, Ahmet Cemil de o kadar Halit Ziya'dır denilebilir.

Şekil: 5 Hali Ziya Uşaklıgil

Halit Ziya Uşaklıgil, İstanbul'da 1866 yılında doğar, yine İstanbul'da 1945 yılında vefat eder. Türk edebiyatında Batılı anlamdaki romanın ilk örneklerini vermiştir. Mai ve Siyah romanı, yazar, 1896-1897 tarihleri arasında Gümrük Genel Müdürü olarak İstanbul'a geldiği dönemde önce Servet-i Fünun Mecmuasında tefrika edilmiş, 1900 yılında da Alem Matbaası tarafından basılmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Halit Ziya'yı şu sözlerle değerlendiriyor: "Bizde asıl romancılık Halit Ziya ile başlar. Halit Ziya Uşaklıgil 'in eseri, bütün Edebiyat-ı Cedide romanı ve hikâyesi gibi, gerçek manası Namık Kemal mektebinden ve üslûbundan ayrılmak olan bu hareketin olgunluk merhalesini verir. Halit Ziya, yaradılıştan romancı idi. Vak'a icadı, şahsî yaratma gibi bu sanatın ilk plandaki vasıflarına sahipti. Onu anlamak için Türk romanını sıra ile okumalıdır. Kendinden önce derli toplu bir konuşmanın bile bulunmadığı denemelerden sonra, birdenbire onun sağlam yapılı romanlarına gelince, onun edebiyatımızda nasıl bir konak olduğu görülür, etrafını yakalamak için çırpınıyordu. Edebiyat-ı Cedide santimantalizmi, dargınlığı, ahlakî davranışı, her şey, bütün sanat ve üslup ihtiraslarıyla beraber bu eserdedir. Hakikatte, Mai ve Siyah, Edebiyat-ı Cedide'nin teklifleri kadar protestolarıyla da devrini veren beyannamedir. Bu kitap için Türkiye'de nesli namına konuşan ilk eserdir denebilir.'[7] Bu değerlendirmeden de anlaşılıyor ki, batılı manada roman tekniğine bağlı ilk romancımız Halit Ziya'dır. Onun Mai ve Siyah romanı ise bir nesil romanıdır. Araştırmacıların verdiği ortak hüküm bu eserin bir devrin olduğu kadar bir neslin beyannamesi niteliğinde olduğu yönündedir. Nitekim Prof. Dr. Mehmet Kaplan da eser hakkında, Prof. Dr. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın değerlendirmesine benzer bir değerlendirme yapar: "Servet-i Fünuncuların edebi beyannamesi yoktur; fakat Mai ve Siyah romanı, bütünüyle edebi bir beyanname sayılabilir."[8] Halit Ziya, ölümünden bir yıl önce Suut Kemal Yetkin'e bir mektup gönderir.[9] Bu mektupta romana başlayışı, roman okuyuşu, roman anlayışı ve romanlarının özellikleriyle ilgili bilgileri bulmak mümkündür. Mai ve Siyah romanı ile ilgili olarak da yazar, şunları yazar: "Her şeyden evvel bu hikâye, matbuat, edebiyat ve şiir hayatına aitti. Yakından

[6] Mme de Stael, Edebiyata Dair, Çev., Safiye ve Vahdi Hatay, MEB Yay., Ankara 1952, s.289-292
[7] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Halid Ziya Uşaklıgil", Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yay., İst. 1977, s.275- 279
[8] Mehmet Kaplan, Halit Ziya Uşaklıgil, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, Dergâh Yay., İst.1987, s.171
[9] Profesör Suut Kemal Yetkin'e, Yeşilköy 19/08/1943. Bu mektup ayrıca Ulus Gazetesinde 5 Eylül 1943'te yayımlanmıştır. Ayrıca bkz., Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.2,İstanbul 1987, s.1052

müşâhedeler üzerine vücuda gelmiş bir vesika hükmünde idi. Birçok eşhas Bâbıâli caddesinde her gün görülenlere temâmîle benzerdi. Sonra asıl hikâyenin kahramanı Ahmet Cemil, şiir mefkûresinin bir timsâli idi. Eserde baştan sona kadar bir hayal, bir şiir havası vardı. Lisan; pek yüklü pek şatafatlı olmakla beraber, bütün yeniliklerle roman nev'i için muvaffâk gibi telâkki olundu. Ben bunu bilerek düşünerek, evvelden karar vererek yapmış değilim…"[10]

Halit Ziya, İzmir'den İstanbul'a geldiği zaman yazmış olduğu eserine kendi tecrübelerini hatta gerçek kişileri de yerleştirmiştir : "Daha İzmir'de iken Muallim Naci'yi şiddetle tenkit eden Halit Ziya, bu muhalefeti Mai ve Siyah romanında da devam ettirmiştir. Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil'in karşısında bulunan Raci, Muallim Naci'yi temsil eder."[11] Görüldüğü gibi her iki eserin tali kahramanları da gerçeğe uygundur. Örneğin Goethe'nin en yakın arkadaşı Jerusalem, Goethe'ye ilham kaynağı olmuş, Werther'in mektuplaştığı arkadaşı Willhelm'in bir roman kahramanı olarak şekillenmesini sağlamıştır.

"Goethe, Genç Werther'in Acıları adlı eserini 1774 yılında yani 18.Yüzyılın ikinci yarısında, Halit Ziya ise 1887 yılında yani 19. Yüzyılın ikinci yarısında oluşturuyor. Arada tam 123 yıl vardır. Goethe, Ahmet Cemil'den haberdar olamadı belki ama Ahmet Cemil, Goethe'yi okuyor. Arkadaşı Hüseyin Nazmi'nin getirdiği kitapları okuyup değerlendirmeye karar veriyorlar. Sanat sahibi olmak için usta sanatkarları okuyarak sırlarını tahlil etmek istiyorlar: "Goethe'ye, Schiller'e, Milton'a, Yung'a, Myron'a, Hugo'ya, Musset'ye Lamartine'e kadar geldiler; o vakit bu alemin lezâiziyle mest olarak, uzun, pek uzun bir müddet kalmak lazım geleceği nazarlarında taayyün etti. O şiir ummanı içine daldılar."[12]

Hem Mai ve Siyah'ta hem Genç Werther'in Acıları'nda kuvvetle hissedilen hayal kırıklığı ortak noktalardan bir diğeridir. "Mai ve Siyah kahramanı Ahmet Cemil'in en büyük hayali: "Kitapçı Faiz Efendi'ye bir ceride imtiyazı aldırtıyor, kendisi başmuharrir oluyor. Hüseyin Nazmi'yi beraberine alıyor, beheri beş liralık hisse senetleri çıkarıyor, bir matbaa açıyor, hisseler hasıl olacak temettülerle yavaş yavaş imha ediliyor, matbaa Ahmet Cemil'e münhasır kalıyor. Babıali Caddesinin bir münasip yerinde, meselâ Sirkeci'de, Dörtyol ağzında, köşelerden birine zarif – zihninde resmi bile çizili idi- bir daire; küçük bir araba, tek atlı. Ziyade tantanaya ne lüzum var? O vakit gözlük de takacak. Gözlüğe bilhassa ehemmiyet veriyordu."[13] Ahmet Cemil'in hayal kırıklığı, sadece psikolojik yapısından kaynaklanmıyor. Yani alıngan ve teessüre meyilli olmasının yanında yapmak istediklerini gerçekleştirememesi, başarısız olması belki daha çok etkili oluyor. Cemil Yener, bu konuda şunları yazar: "Şiir defterini okurken, sevdiği kızla beraber, bütün şiir meraklılarını hayran ederek kendinden geçiren şairin, ertesi gün gazetelerde çıkan methiyeler yanında, kendisini hasetle adım adım takip eden Raci'nin alaylı bir makalesini görünce duyduğu teessür, ümitleri mahvolan, bütün gayretleri heder olan bir adamın teessürüne benzer."[14] Görüldüğü gibi Ahmet Cemil, adeta bu sukut-ı hayal'in yani bu hayal kırıklığının adamıdır.

Goethe'nin eseri daha çok aşk merkezlidir. Aşkına kavuşamayan Werther, hayal kırıklığını en yoğun şekilde yaşıyor. Ama o, Ahmet Cemil gibi hayatta başarısız olmayı o kadar önemsemiyor. Çünkü ümitsiz aşkı acılarının nedenidir. Zaten sonunda da intihar ediyor. Ahmet Cemil, yaşadığı hayal kırıklığını mai bir gecede kurduğu hayallerin, siyah bir gecede sona ermesini şu satırlarda izah ediyor: "Birden, bu siyah gecenin karşısında aklına bir başka gecenin hatırası geldi. Ta hulya hayatının başlangıcında, ümitlerinin incilası zamanında Tepebaşı Bahçesi'nde Haliç'e bakarak seyrettiği mai gece ile o bârân-ı elması tahattur etti. Gözlerinin önünde o mai gece ile bu siyah gece tekabül etti: Mai ve siyah. Ah! Biçare hırpalanmış, ezilmiş hayat!.. Mai bir gece

[10]Ayrıntı bilgi için, bkz., Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, C.1, İstanbul 2002, s.295
[11] Mehmet Kaplan, Mai ve Siyah Romanının Üslubu Hakkında, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, Dergah Yay., İstanbul 1992, s.442
[12] Halit Ziya Uşaklıgil, Mai ve Siyah, Haz., Enfel Doğan, Özgür Yay., İstanbul 2011, s.63
[13] Age., s.88,89
[14] Cemil Yener, Bir Romancının Dünyası ve Romanlarındaki Dünya, İstanbul 1959, s.52

ile siyah bir gece arasında geçen şu nasipsiz, bahtsız ömür!.. Bir bârân-ı elmas altında inkişaf ederek şimdi bir bârân-ı dürr-i siyahın altında gömülen o emel çiçekleri!.."[15] Aslında pasif bir kişidir Ahmet Cemil. Aşkını kendi içinde yaşar, sevdiği kıza açılamaz. Öte yandan Werther daha girgin bir yapıya sahiptir. Devrin şartlarının izin verdiği oranda aşkını Lotte'ye açıklamaktan kaçınmayacaktır. Fakat Lotte bu aşka istese de karşılık veremez. Zira o yıllarda sadakat hala büyük bir erdemdir. Mai ve Siyah'da aşkta teşebbüs kadındadır. Lâmia, Ahmet Cemil'den daha cesurdur. Genç Werther'de ise teşebbüs erkekten gelir. Şüphesiz her iki eserde de toplumsal kurallar geçerlidir. Genel olarak "Halit Ziya'nın erkek kahramanlarının hepsi, kendisi gibi, melâle düşkün insanlardır." [16] Prof. Dr. Önder Göçgün'e göre Ahmet Cemil'in aşkı platoniktir: "Halit Ziya Bey'in, Fikret'in, Cenab 'ın ve diğer Servet-i Fünûncuların karakteristik özelliklerini şahsında toplayan ve bu hüviyetiyle onların romandaki açık bir temsilcisi olarak görebileceğimiz Ahmet Cemil'in aşkı da, bu anlayışa paralel olarak "şehevî-sensual" değil; tamamıyla "hissî-platonik" bir hüviyet arz eder. "[17] Emelleri gerçekleşmeyen, sevdiği insanın bir başka kişiyle evleneceğini öğrenen Ahmet Cemil, bir karar aşamasındadır: "Evet, bir karar hamlesi, yalnız bir küçük hareket, nasipsiz geçen hayatı ile şu faydasız vücut arasında bu denizin bütün siyah tabakalarını bir set silsilesi gibi bırakarak ta şu ummanın bir türlü sonu bulunamayan derinliklerine kadar inecekti. Birdenbire silkindi…Ta yanı başında bir ses: - Cemil, niçin karanlıkta oturuyorsun? diyordu!.."[18] Ahmet Cemil'i mutlak bir intihardan annesinin sesi ve varlığı kurtarır. Eğer Ahmet Cemil, "…mevcudiyetini daha kuvvetle çeken bu sese uyarak" annesini takip etmeseydi mutlaka "kendisini çekip almak isteyen ademin" yani yokluğun içinde kaybolacaktı. İntihar tek tanrılı dinlerin yasakladığı ve büyük günahlardan saydığı bir durum. Dolayısıyla Halit Ziya, içinde yaşadığı toplumun inancına bağlı olarak kahramanını öldürmüyor.Ancak Ahmet Cemil kendi yazdığı eserini ateşe atarak kendini eserinde öldürüyor. Hem: "Halit Ziya'nın romanlarında intihar yalnızca umutsuzluk işareti değil, Türk romanında bireyin doğuşunun, bir insan yaşamında alınabilecek son karara kadar gitmesidir. İntihar etmeyen, edemeyen Ahmet Cemil'in durumuna gelince, Michel Crouzet'nin Manette Salomon'da ressam Cariolis'in bütün tablolarını yaktığı pasaj için kullandığı"estetik intihar" fikrini bulabiliriz. Halit Ziya, Hikâye'de Manette Salomon'un bu pasajının başarısını işaret ederken "Romantik"lerin yazdığı intihar sahnelerinden daha sarsıcı ve kuvvetli olduğunu söyler.[19] Goethe ise eserinde kahramanını öldürme yolunu hem de kilisenin bütün eleştirilerine rağmen seçer. Belki de maksadı kendisini umutsuz bir aşktan kurtarmaktır. Bunun için kendisi yerine kahramanını intihar ettirir.

Her iki eserde de renkler çok önemli bir yer taşıyor. Adeta eserlerin yan anlamlarını bu renkler veriyor denebilir: "Siyah: Batı kültüründe ölüm ve matemin rengidir. Aynı zamanda aristokrasinin ve resmiyetin rengidir. Mavi ve siyah yan yana kullanılırsa kaosu çağrıştırır. Bilim-kurgu ve fantastik filmlere baktığımızda genellikle mavi ve siyah renklerin geniş yüzeyler halinde kullanıldığını görürüz. Mavi: Huzur, gizemli bir derinlik etkisine sahiptir. Özgürlük ve sonsuzluk mavinin temel soyut algısıdır. Somut olarak her halde akla gelen ilk şey deniz ve gökyüzüdür. Mavi kırmızının karşıtıdır. Kırmızı nasıl ki tansiyonu yükseltiyorsa mavi de bir o derecede düşürür. İnsanı sakinleştirir. Kişilik özelliklerine baktığımızda mavi, anlayışlı, uyumlu, sakin, güvenilir, hoşgörülü, dengeli insanların rengidir. Sarı: Enerjinin yanı sıra dökülen sarı yapraklardan dolayı sonbaharı ve hüznü de taşır. İki yönlü bir çağrışıma neden olduğu için manik-depresif hastaların

[15] Halit Ziya Uşaklıgil, Mai ve Siyah, Haz., Enfel Doğan, Özgür Yay., İstanbul 2011, s.398
[16] Cemil Yener, Bir Romancının Dünyası ve Romanlarındaki Dünya, İstanbul 1959, s.79
[17] Önder Göçgün, "Halit Ziya Uşaklıgil'in Mai ve Siyah Romanının Tipolojik Tasnif Açısından Değerlendirilmesi", Türk Dili Dergisi, T.D.K. Yay., Ocak 1996, Sayı: 529, s.134 -154
[18] Halit Ziya Uşaklıgil, Mai ve Siyah, Haz., Enfel Doğan, Özgür Yay., İstanbul 2011, s.399, 400
[19] Gül Mete Yuva, Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları, YKY, İstanbul 2011, s.319; bkz, Halit Ziya Uşaklıgil, Hikâye, Haz., Nur Gürani Aslan, Yapı Kredi Yay.,İstanbul 1998,s.126

rengidir. Bu insanlar bir gün neşeli kabına sığmayan diğer gün mutsuz ve içine kapanıktır.[20] Mai ve Siyah'ta hayal - hakikat tezatını mavi ve siyah renkleri verirken, Genç Werther'in Acılarında Werther'in giysilerinin yani sarı pantolon, sarı yelek, mavi ceketin Werther'in seviçten hüzne varan yer yer depresif ruh durumunu yansıttığı görülüyor.

Sonuç

Roman olan veya olabilir olanı anlatan bir türdür. Ya da roman, Namık Kemal'in ifadesiyle, "güzeran eden veya güzeran etmesi mümkün olanı" anlatır. Buna göre romanlardaki hayatlar her an karşımıza çıkabilecek hayatlardır. Yani yaşanmış ya da yaşanması mümkün hayatlar. Belki de edebî eserlerdeki kahramanlar biraz da yazarın kendisidir. "Madame Bovary benim" diyen Gustave Flaubert gibi Goethe de biraz Genç Werther'dir. Belki Mai ve Siyah'taki Ahmet Cemil aslında Halit Ziya'nın kendisidir. Bazı romanlar bütün bir neslin duyuş tarzını yansıtır. Nitekim Mai ve Siyah Türk edebiyatında Servet-i Fünûn döneminin, Goethe'nin Genç Werther'in Acıları ise Sturm Drang- romantik akımının romanı olarak bilinir. Her iki roman da sosyolojik olarak toplumu etkilemiştir. İnsanlar üzerinde derin tesir uyandırmıştır.

Daha çok Fransız edebiyatıyla haşır neşir olan Servet-i Fünun edebiyatı Alman edebiyatıyla bu yıllarda pek ilgilenmiyor görünüyor. Bununla birlikte Mai ve Siyah'tan tam 123 sene önce yazılmış ve artık klasikleşmiş bir eserden Halit Ziya'nın haberdar olmaması mümkün değildir. Kaldı ki, Ahmet Cemil ve arkadaşları Goethe, Schiller gibi romantik sanatkârları da biliyor ve okuyorlar. Yine Mai ve Siyah'ta cemiyet aşk meselesinden daha önemliyken yani aşk ikinci planda kalan önemli bir meseleyken, Genç Werther'de aşk meselesi merkezde yer alıyor. Hatta onun etrafında eser oluşuyor. Aşkta teşebbüskar davranan kişi Mai ve Siyah'ta Lamia, Genç Werther'in acılarında Werther'dir. Hayal kırıklığı her iki eserde de vardır. Ancak Werther'in acıları intiharla sonuçlanır. Goethe belki de kendi başından geçmiş böyle bir aşk hikâyesini kendisiyle özdeşleşebilecek bir kahramanı öldürerek bir şey yapmak istiyordu o da kendi aşk acısından kurtulmak. Ama yazar, toplumu intihar salgınından kurtaramaz. Ahmet Cemil'in durumuysa biraz farklıdır. Duyuş tarzı Romantik olan Ahmet Cemil, isteklerine ulaşamayınca hayal kırıklığına (sukût-ı hayale) uğrar ve tüm hayallerini bağladığı eserini ateşe atar. Bu bir çeşit intihardır. Belki de annesi olmasa Ahmet Cemil de intihar edecektir.

Her iki eserde de kahramanların yaşadıkları hayal kırıklığı ve ağırlıklı olarak duyulan romantik bakış açısı dikkat çekmektedir. Her iki genç de içe kapalı, romantik tiplerdir. Ancak Ahmet Cemil romantik olsa da yazar, onu gerçeklerle dolu bir dünyada ele almaktadır. Çatışma bu noktada gerçekleşmektedir. Yazar, bir neslin sanat anlayışını da ortaya koyarak, temsilcisini Servet-i Fünun neslinin bütün duyuş ve düşünüşüyle donatıp canlandırmaktadır. Genç Werther de içinde yaşadığı toplumun bütün nitelikleriyle donanmıştır.

Ahmet Cemil ve Werther dönemlerine de etki ediyor ve bir moda akımı da yaratıyorlar. Gençler bu kahramanlar gibi giyiniyor, saçlarını tarıyor, alışkanlıklarını benimsiyor. Ahmet Cemil uzun saçlı ve sarışındır. Bu saç modeli, devrin gençlerinin saç modellerini de etkiler. "Tuvalet Masasından" adlı seri yazıları olan Halit Ziya'nın erkek modasıyla da ilgilendiği anlaşılmaktadır. Dikkat çeken bir durum da her iki eserde de renklerin ayrı bir anlam taşıyor olmasıdır. Eserlerdeki renkler mai yani mavi, siyah ve sarıdır. Bu üç rengin de anlamları dikkat çekicidir. Mai ve Siyah romanında mai yani mavi renk hayalleri, siyah ise hayatın gerçekleri karşısında yaşanan hayal kırıklığını temsil eder. Zaten eser bu hayal ve hakikat tezatını en iyi şekilde vermektedir. Genç Werther'de Werther'in giydiği mavi ve sarı renkli giysi ise sarı pantolon, sarı yelek ve mavi ceketten oluşur. İntihar vak'alarında gençler bu giysiyle hayatlarına son verir. Yine hayalin simgesi mavi ve bir nevi ruh hastalığının ipuçlarını taşıyan sarı renk dikkat çekiyor. Her iki eser de kendi

[20] http://www.resimkalemi.com/renk/7825-renk-ve-algi-psikolojisi.html

nesillerini etkilemiş birer nesil romanıdır. Halit Ziya biraz Ahmet Cemil, Goethe Werther'dir. Yazarların yaşamlarıyla eserleri arasında bir bağ olduğu hissediliyor.

Roman türü, okuru hâlâ etkileyen önemli bir türdür. Bazı romanlar, yazarlarının gerçek ya da gerçeğe yakın hayatlarından yola çıkılarak oluşturulur. Mai ve Siyah, Genç Werther'in Acıları, Kamelyalı Kadın, Madame Bovary vs. gibi. O zaman roman, sadece sokakta gezdirilen bir ayna olmaktan çıkar. Hayatın ta kendisi haline dönüşür. Örneğin siz de "bir gün bir roman okudum ve hayatım değişti" diyenlerden olabilirsiniz ya da: "Söz gelişi bizler de hayatımızın birçok aşamasında roman okumaya devam ederiz, ancak bizi, hayatımızı yapacak kadar derinden etkileyen, hayatımızı değiştiren hemen hiçbir romanla karşılaşmamışızdır"[21] diyenlerden de olabilirsiniz. O halde hayat mı, roman mı hangisi bütünüyle gerçek ya da hayaldir? Belki buna okurun karar vermesi en doğru hareket olacaktır.

KAYNAKÇA

AYTAÇ Gürsel, Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi, Say Yay.,İstanbul 2003

BANARLI Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.2,İstanbul 1987

ÇIKLA Selçuk, Romanda Kurmaca ve Gerçeklik, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Yıl 6, S.65, 66, 67 Mayıs/ Haziran/ Temmuz

GOETHE Johann Wolfgang Von, Genç Werther'in Acıları, Çev.,Mahmure Kahraman,Türkiye İş Bankası Yay., 2011

GÖÇGÜN Önder, "Halit Ziya Uşaklıgil'in Mai ve Siyah Romanının Tipolojik Tasnif Açısından Değerlendirilmesi", Türk Dili Dergisi, T.D.K. Yay., Ocak 1996, Sayı: 529

Hasan Âli, Goethe - Bir Dehanın Romanı, Remzi Kitaphanesi, İstanbul 1932

KABAKLI Ahmet, Türk Edebiyatı, C.1,İstanbul 2002, s.295

KAPLAN Mehmet, Halit Ziya Uşaklıgil, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, Dergâh Yay., İst.1987

KAPLAN Mehmet, Mai ve Siyah Romanının Üslubu Hakkında, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, Dergah Yay., İstanbul 1992

Mme de Stael, Edebiyata Dair, Çev., Safiye ve Vahdi Hatay, MEB Yay., Ankara 1952

ROUSSEAU M.Andre –Pichois, Claude, Karşılaştırmalı Edebiyat, (Çev., Mehmet Yazgan), MEB Yay., İstanbul 1994

TANPINAR Ahmet Hamdi, "Halit Ziya Uşaklıgil", Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yay., İst. 1977

UŞAKLIGİL Halit Ziya, Mai ve Siyah, Haz., Enfel Doğan, Özgür Yay., İstanbul 2011

UŞAKLIGİL Halit Ziya, Hikâye, Haz.,Nur Gürani Aslan,Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998

YENER Cemil, Bir Romancının Dünyası Ve Romanlarındaki Dünya, İstanbul 1959

YUVA Gül Mete, Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları, YKY, İstanbul, 2011

[21] Selçuk Çıkla, Romanda Kurmaca ve Gerçeklik, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Yıl 6, S.65,66,67 Mayıs/ Haziran/ Temmuz 2002, s.119

İnternet Adresleri:

http://www.resimkalemi.com/renk/7825-renk-ve-algi-psikolojisi.html

http://tr.wikipedia.org/ wiki /Genc_Werther _(kitap).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or TurkicVolume 7/1Winter 2012, p.1189-1216 , TURKEY*

ESKİ TÜRK TIBBINDA (XIV. - XVI. YÜZYILLAR) ÖLÇÜLER VE ÖLÇME USULLERİ

Gürkan GÜMÜŞATAM[*]

ÖZET

Türk bilim tarihi ve onunla birlikte gelişme göstermiş Türk bilim dilinin seyri XIV.-XVI. yüzyıl tıp kitaplarındaki veriler bakımından zengin bulgular içerir. İlmî eserlerin Türkçe yazılmasına önem gösterilen bu dönemde hekimler Türkçeden yana tavır koyarak devrin yöneticilerinin isteklerine uymuşlardır. Bu sayede Türkçe bilim dili olarak gelişme göstermiştir. Eserlerini Türkçe yazmaktan yana olanlar arasında belirtilen yüzyıllar arasında yaşamış hekimler de vardır. Sonraki yüzyılllarda yazılmış eserlere nazaran oldukça yalın bir dille kaleme alınmış devrin eserlerinde değişik türden söz varlığıyla karşılaşmakta, bunların kullanım yollarını gözlenebilmektedir. Bu söz varlığı arasında ölçüler ve ölçeklerle ilgili terimler de bulunur.

Ölçü birimlerine verilen adlar, ölçekler ve bunların kullanımı açısından ilaç yapımlarıyla ilgili bölümler bu türden kelimelere ulaşmakta birer kaynaktır. Çoğunluğu Arapça ve Farsçadan alınan ilgili terimlerin tespit ve kullanımları incelemenin konusunu oluşturmaktadır. Veriler seçilen altı ayrı tıp kitabından saptanmıştır. Neticede Arapça ve Farsçadan alınma ölçü birimleri yanında Türkçenin anlatım yollarından yararlanılarak ölçülendirmelere de gidildiği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tıp terimleri, ölçü birimleri, söz varlığı, tarihî bilim dili...

OLDTURKISHMEDICINE(XIV. - XVI. CENTURIES)PROCEDURES FORMEASURINGAND DIMENSIONS

ABSTRACT

Turkishhistory of science, and with it the language ofsciencehas advancedthe course ofTurkishXIV.-XV.centurymedicalbooksterms of the datacontainsrichdata. Theimportanceof scientificworkswrittenin thiscenturyTurkishphysiciansin the works ofthe eraby puttingadministratorsin favor ofTurkish,complied withrequests. In this way,Turkishas the language ofsciencehas grown. Since theTurkishworks ofwritingfromamong those wholivedcenturiesphysicianshaveindicated. Centuries,written inplain languageratherthanthe worksnextpostin the works ofthe erathatthe presence ofdifferenttypes offace, observethe waysof their usage. The

[*]Dr., Girne Amerikan Ü., Eğt.Fak.El-mek: gurkangumusatam@gau.edu.tr

presence oftherelevanttermsofthesedimensionsandscalesare also available. The names given tounitsof measure, scales, and their useof suchwords inthe relevant departmentsin terms ofreachingasource ofpharmaceuticalproductions. The majority ofdetectionand usesthese termsfromArabicand Persianformedthe subject ofthisreview. The datasetwasselectedsixmedicalbook. As a result,Turkish,Arabicand Persianas well asinclusionof measurementunitsby using thedrawingsinthe waysof expressionis the resulthad been reached.

Key Words: Medical terms, units of measure, vocabular, language of sciencehistory…

GİRİŞ

Türklerin kullandıkları ölçme sistemleri ve ölçü birimleri uluslararası metrik sisteme geçinceye kadar farklılık gösterir. Bu farklılık İslamiyet öncesi ve sonrasında yazılan eserlerde kullanılan ölçü sistemleri ve terimlerdeki değişmelerle de tespit edilebilmektedir (Seyhan 2007, 117).

Konusunu XIV.-XVI. yy.lar arasında yazılmış tıp eserlerindeki ölçü terimlerinden alan bu incelemenin amacı taranan eserlerdeki ortak söz varlığını belirlemek, bu sahadaki kelime ve terimlerle beraber ölçme usullerini saptamaktır. Böylece ele alınan eserlerin tanıklığında, ağırlık kategorileri, mesafe ve uzunluk birimleri ele alınıp ölçme yolları incelenecektir.

Tarihî dil çalışmalarında söz varlığının vb. ortaya konabilmesi için değişik alanlarda yazılmış kitapların, dolayısıyla tıp eserlerinin mümkün olduğu kadar incelenmesi ve dil özelliklerinin ortaya konması önem taşımaktadır (şahin 2004, 73). Türkçenin söz varlığı içinde ihmal edilen, yeterince incelenmeyen ölçü adları, tıp eserlerinden derlenebilecek zengin bir malzeme çeşitliliği sunar. İslamiyet öncesi dönem ve İslami döneme ait ölçü birimleri birkaç çalışmada değerlendirilmekle beraber tıp eserlerindeki ölçü birimleri ve bunların kullanılma usulleri yeterince araştırılmamıştır. Antik Yunan tıbbından etkilenen ve çok büyük gelişmeler gösteren Arap tıbbını izleyen Türk hekimleri, eserlerinde Arapça sabit ölçü birimlerini kullanır. Ancak, Türkçenin dil olanakları ihmal edilmez. Bu açıdan terimlerin incelenmesinde siyasi ve kültürel temaslar sonucu dile giren malzemeyle beraber Türkçenin kavramlaştırma yolları da araştırılmıştır. İslam çevresine girişin ardından ölçü sistemi sadece tıp eserlerinde değil, her alanda Arap geleneğini esas alır, gelenekten gelen yeni unsurlarla yeniden bir düzenlemeye gidilir (Özyetkin 2005, 139).

İslamiyet öncesine ait Türk ölçü birimlerini değerlendiren ilk yayın N. Yamada'nın Uygur Türkçesine ait metinlerden derlediği terimleri incelediği 1971 yılına ait makalesidir[1]. 1973'te Gabain, yaptığı bir incelemenin ardından Koço Uygurlarına ait ölçü birimlerinin listesini verir.Gabain'in tematik olarak hazırladığı listede sıvılar, ağırlık, uzunluk ve adetler için ayrı ayrı tasnifler vardır[2]. Uygurların kullandığı ölçü birimleri üzerinde yapılan tematik incelemelerden biri de S. Rachmann'ındır. S. Rachmann, eski Uygur belgelerinde pamuklu kumaş,,*böz"* için kullanılan uzunluk ölçü birimlerini listeleyerek kumaşlara ait birtakım ölçü birimlerini de ele alır[3]. *"Eski*

[1] Yamada, N. (1971), "Four notes on several names for weights and measures in Uighur documents", In: L. Liget (ed.), *Studia Turcica*, Budapest, 491-498.
[2] Gabain, Annemarie von, (1973), *Das Leben im uigurischen Königreich von Qoço (850-1250)*, Wiesbaden.
[3] Raschmann, Simone-Christiane, (1995), *Baumwolle im türkischen Zentralasien*, *Veröffentlichugen der Societas Uralo-Altaica*, Band 44, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Türkçede Ölçü" başlıklı yazısında ölçü birimlerini değerlendiren bir diğer araştırmacı Melek Özyetgin'dir. Özyetgin, Türk ölçü birimleri üstüne hazırlanan çalışmaları tanıtarak başladığı yazısına, Eski Türkçe metinlerden derlediği terimler ve incelemeyle devam eder. Özyetgin ölçme usullerini değerlendirirken Türkçenin anlatım olanakları ve gelenekten gelen yöntemleri tanıtır; kimi terimlerin oluşumunda rol alan deyim aktarmalarından bahseder[4].

İslam dünyasında kullanılan ortak ölçü birimleri için bir el kitabı niteliğindeki ilk yayın Walter Hinz'e aittir[5]. Hinz'in incelemesini A. Davidoviç'in 1970 yılındaki çalışması takip eder[6]. A. Davidoviç bu çalışmasında ilk Türk İslam devletlerinde kullanılan ortak ölçü sistemlerini tanıtmıştır. Osmanlı metrik sistemini tanıtan bir diğer önemli yayınsa Halil İnalcık'a aittir[7]. İslami döneme ait ölçüleri inceleyen son çalışma Tanju Oral Seyhan tarafından yapılır. Seyhan, Timurlular devrine ait bir Zafernâme'nin iki Çağatayca tercümesinde geçen uzunluk ölçülerini ele alır[8].

İslamî dönem Türk tıp yazmalarında geçen ölçü birimleri konusunda sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında G. Gümüştaştam ve ş. Doğan'a ait incelemeler ilk karşımıza çıkanlardır. *Tertib-i Mu'alece* adlı tıp yazmasında geçen birtakım ölçü birimlerini değerlendiren Gümüştaştam[9] ve Eski Oğuz Türkçesinde tıp dilinin oluşumunu inceleyen Doğan[10] ilk kez tıp kitaplarında kullanılan ölçü birimlerinden derledikleri örnekleri sunar.

Türkiye Türkçesi ağızları ve farklı Türk lehçeleriyle ölçünlü dil arasındaki ölçü birimleri üzerinde de birtakım çalışmalar yapılmıştır. Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan ölçü adları Zeki Kaymaz tarafından[11] derlenirken Emine Atmaca'nın incelemesiyle Kazakçada kullanılan ölçü birimleri saptanmış ve Türkiye Türkçesiyle karşılaştırılmıştır[12].

Bu incelemede Klasik dönem tıp eserlerinde kullanılan ölçüler, ölçekler, ölçü birimleri, miktar bildiren terimler ve benzer söz varlığının belirlenerek kullanımı üzerinde durulmuştur.

Veri Toplama ve İnceleme Yöntemi

İncelemede XIV. – XVI. yüzyıllara tarihlendirilen altı ayrı tıp eseri seçilerek ölçü birimlerinin derlenmesi ve bunların kullanım biçimlerinin saptanmasına çalışılmıştır. İncelemede XIV. – XVI. yüzyıllar arasına tarihlendirilen eserlerin seçilmesinde özellikle tıp eserleri konusunda devrin hekimlerinin benimsediği Türkçecilik anlayışı etkili olmuştur. Beylikler döneminde başlayan bu geleneğin tıp eserlerinde devam ettirilmesi bir bakıma onların insan sağlığı gibi geniş bir kesimi ilgilendirmesinden kaynaklanmıştır. Bu sayede Türkçenin anlatım olanaklarını, tercümeler sırasında üretilen karşılıkları XIV. – XVI. yüzyıllar arasındaki eserlerden belirleme olanağına ulaşılmaktadır.

---

[4] Özyetgin, Melek (2005), "Eski Türklerde Ölçü", *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, Ankara: Ötüken, s. 139-149.

[5] 1955 yılında yayımlanan eser Türkçeye de çevrilmiştir. Bunun için bkz. Hinz, Walter (1990), *İslamda Ölçü Sitemleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

[6] Davidoviç, A. (1970), *Materialı po Metrologii Srednevekovoi Srednei Azii,* Moskova.

[7] İnalcık, Halil (1983), "İntoduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, C. 15, s. 311-348.

[8] Seyhan, Tanju Oral (2007), "Çağatayca İki Zafernâme Tercümesinde Kullanılan Bazı Uzunluk Ölçüsü Birimleri", *MTAD*, C. 4, S:2, s. 116-145.

[9] Gümüştaştam, Gürkan (2010), "Eski Anadolu Türkçesinde Eczacılık Terimleri ve Bu Terimlerin Tıp, Botanik, Zooloji, Madencilik, Kimya Terimleriyle İlişkileri", *Turkish Studies*, V: 5/2, s. 1076-1080.

[10] Doğan, şaban (2010), "Eski Oğuz Türkçesinde Tıp Dilinin Oluşumu ve Özellikleri", *Turkish Studies*, V: 5/1, s. 340-343.

[11] Kaymaz, Zeki (1998), "Anadolu Ağızlarında Ölçü Bildiren Kelimeler", *Bir 9-10*, İstanbul.

[12] Atmaca, Emine (2011), "Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Ankara: TDK, S: 27 (2009), s. 21-48.

XIV. - XVI. yüzyıllarda yazılmış telif, tercüme veya derleme tıp eserlerinde hem hastalıkların teşhisi hem de uygulanacak tedaviyöntemi, bunun için ihtiyaç duyulacak ilaçların yapımı vb. aktarılmaktaydı. Bu açıdan birer ihtisas eseri olan tıp kitapları tıpla beraber eczacılık ve farmakoloji gibi bilim dallarını da ilgilendirecek bilgilerle doludur. Özellikle ilaç yapımı konusunda başta *Akrabadin* olmak üzere incelenen eserlerde bu konuya ayrı bir yer verilmesi, ilaç terkibi sırasında kullanılacak ölçekler, ölçü birimleri vb.ne gereksinimi doğurmuştur.

İlaç yapımında ölçüye, kullanılacak maddelerin sayısına veya ağırlığına önem verilmesi insan sağlığıyla ilgili olmalarından gelmektedir. Bu dönemde genelikle küçük ve kolaylıkla kullanılacak ağırlık birimlerine ihtiyaç duyuluyordu (Uludağ 1991, 218). Diğer taraftan ilacın etkisi de bu ölçeklerin doğru uygulanmasına bağlıydı. Aksi takdirde olumsuz sonuçlar doğabilmekteydi. Tedavi için önerilen ilacın hazırlanmasında terkibe girecek droglar en ince ayrıntılarına varıncaya kadar ölçeklendiriliyor, ağırlıkları, sayı veya ebatları bildiriliyordu. O açıdan tıp kitapları ölçü birimleriyle ilgili zengin bir söz varlığına sahiptir.

İncelenen Eserler

1.*Edviye-i Müfrede (EM)*

Eski Anadolu Türkçesinin Türkçe olarak kaleme alınan ve tarihi bilinen ilk tıp eseridir. İshak bin Murâd'a ait olan eser dört bölümden meydana gelmiştir. Edviye-i Müfrede'nin birinci bölümünde alfabetik sıra ile tek başına ilaç olarak kullanılan bitki, yiyecek ve içecek maddeleri verilmekte, her birinin özellikleri, hangi hastalık için kullanılacağı, zararları, zararlarının nasıl giderileceği anlatılmaktadır.

Kitapta ikinci bölüm uygulamalı bilimlere, yani tedaviye ayrılmıştır. Başdan ayağa kadar olan hastalıklar ve uygulanan tedavi yöntemleri burada sıralanmaktadır.

Üçüncü bölümde Zahire-i Hârezemşâhî ve İbni Sînâ'dan alınan bölümlerin ardından, çeşitli ilaçların terkiplerine yer verilmiştir. Bu bilgilerden sonra altı alt başlık altında cinsel konulara değinilmektedir. Kitabın dördüncü bölümü Arapça-Farsça-Türkçe bir terimler sözlüğüdür (Canpolat ve Önler 2007, 9-11).

Eser Mustafa Canpolat ve Zafer Önler tarafından 2007 yılında Türk Dil Kurumu yayını olarak yayımlanmıştır[13].

2. *Müntahab-ı Şifâ (MŞ)*

Celâlüddin Hızır'ın Türkçe yazdığı en önemli eseridir. Eser esasen Celâlüddin Hızır'ın Arapçakaleme aldığı *"Kitâbü's-saʿâde ve'l-ikbâl alâ arbaʿa akvâl"* adlı tıp kitabının kısaltılarak Türkçeye *"Müntahab-ı Şifâ"* adıyla aktarılan çevirisidir (Önler 1999, 11). Kitap "Bahş" diye adlandırılan üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de kendi içinde "bâb"lardan meydana gelmektedir.

Eser yazıldığı dönemin tıp bilgisini, hastalıktan korunma yollarını, ilaç yapımını vb. konuları anlatmaktadır.

Müntahab-ı Şifâ yazıldığı devrin tıp bilimi karşısında Türkçenin durumunu ortaya koyduğu için Türk dili tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. *Müntahab-ı Şifâ* Zafer Önler

[13] Canpolat, Zafer ve Zafer Önler (2007), *İshâk bin Murâd Edviye-i Müfrede*, Ankara: TDK.

tarafından önce Doktora tezi olarak incelenmiş,sonra TDK yayını olarak basılmıştır (Önler 1990). Eserin dizin bölümü yine Önler tarafından 1999 yılında *Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi* arasında yayımlanır.

3. *Akrabâdîn Tercümesi (A)*

Sabuncuoğlu Şerefeddin'in ilk eseri olan *Akrabâdîn*, *Zahire-i Harzemşahî*'den tercüme edilir (Güven 2005, 3). Eser içeriğinde drog ve ilaçların kullanımını, özelliklerini ve etkilerini içermekte, bunların yapımı için formüller aktarmaktadır.

Kenan Süveren, *İbn-i Sina (980-1037)'nın Akrabâdîn Eseri İle Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun (1385-1468) Akrabâdîn Eserinin Tıp ve Bilim Tarihi Açısından Karşılaştırılması* adlı bir doktora çalışması (Türkmen 2007, 16) yapmıştır. Yapılan bu araştırmada eser tıp ve bilim tarihi açısından değerlendirilmektedir. Şaban Doğan ise, Süveren'in incelemesinde eserin dil özellikleri ele alınmadığından kitabı yeniden ele alır. Doğan hazırladığı Doktora çalışmasıyla eserin çeviri yazılı metnini, inceleme ve dizin bölümlerini bilim dünyasının hizmetine sunar (Doğan 2009).

4. *Müntahab Fi't-Tıbb (MT)*

Çelebi Mehmed'e ithaf edilen eser, Ali Haydar Bayat tarafından Osmanlı sarayına sunulan ilk Türkçe tıp kitabı olarak tanıtılmaktadır. Genel tıp konusunu ve koruyucu hekimlik bilgilerini içeren *Müntahab-ı Fi't-Tıb,* 15. yüzyıl dil özelliklerini yansıtan derleme-telif karışımı bir yapıttır (Güven 2005, 9).

Kitâb-ı Müntahab-ı Fi't Tıb sade nesir diliyle yazılmıştır. Ancak müellif, hastalıkların adlarını ve teşhisini, bu hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçları, ilaçların terkibini, bitki adlarını ve insan anatomisiyle ilgili terimleri verirken Arapça, Farsça, Yunanca kelime ve tamlamalardan yararlandığı gibi birleşik terkipler dekullanmıştır(Güven 2005, XII).

5. *Hulâsa-i Tıbb (HT)*

Hoca Mesud'un 15. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen cerrahnamesidir. Türkiye kütüphanelerinde yedi ayrı nüshası bulunan kitabın en hacimli olanı Fatih Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Eser üzerinde Şehan Uçar'ın bir Doktora incelemesi bulunmaktadır (Uçar 2009).

6. *Tertîb-i Mu'âlece (TM)*

Eski Anadolu Türkçesi tıp eserlerinden olan *Tertîb-i Mu'âlece*, nesir diliyle kaleme alınmış derleme-telif karışımı bir tıp kitabıdır. Klasik bir tıp eseri olan kitapta hastalıklar ve tedavileri için uygulanacak yöntemlerle beraber ilaç yapımıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Amasya Beyazıt Genel Halk Kütüphanesinde bulunan eser Gürkan Gümüştatam tarafından incelenmiştir[14]. Bahsedilen çalışmada çeviri yazılı metin, inceleme ve dizin bölümleriyle beraber söz varlığının ele alındığı kısımlar yer almaktadır.

Devrin Tıp Eserlerindeki Ölçülerin Özellikleri ve Ölçme Usulleri:

İncelemede ele alınan tıp eserleri teşhis, tedavi ve farmakolojiyi bir arada bulundurmaktadır. O yüzden ilaç terkipleri ve bu terkiplerin hazırlanışlarına önemle yer verilmiştir.

[14] Gümüştatam, Gürkan (2009), *Hazâ Kitâb u Hükemâ-yı Tertîb-i Mu"âlece Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi (İnceleme – Metin – Dizin – Terimler Sözlüğü),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Nitekim, terkibe katılacak maddeler verilirken ölçülerin titizlikle ve kiçiden kiçiye değiçmeyecek kesinlikte verilme gayreti (Doğan 2010, 340-341) dikkate değerdir.

Tıp eserlerindeki ölçüler bir çeyin ağırlığını, ebatını, sayısını vb. bildirmek amacıyla kullanılmıçtır. Ağırlığın, büyüklüğün vb. tespitinde sabit ölçü birimleri yanında insan uzuvlarından, türlü obje ve tohumlara kadar değiçik araçlardan faydalanılmıçtır. Ölçüm için genellikle ölçeklendirme dört ayrı yoldan gerçekleçtirilmiçtir (Atmaca 2011, 22):

a. Sabit ölçü birimleriyle ölçeklendirme:

Bu türden ölçeklendirmelerde kullanılan terimlerin büyük bölümü Arapça, bir kısmı da Farsçadır. Türk tıbbının İslam tıbbını örnek alması ve ilk tıp eserlerinin tercüme karakteri taçıması bunda etkili olmuçtur. Ayrıca Arap ölçü birimlerinin Türkçede birebir karçılıklarının olmayıçı bu terimlerin olduğu gibi alınmasına yol açmıçtır (Doğan 2010, 341). İlgili ölçüler genellikle küçük ağırlık birimlerini bildirmek amacıyla kullanılmıçtır. İlaç yapımı için ihtiyaç duyulan malzemenin ince bir ayarlamayla terkibe eklenmesi bu türden küçük ve sabit olan ölçülerin seçimine gereksinim doğurmuçtur[15].

b. Sabit olmayan (izafi) ölçülerle ölçeklendirme:

Standart birimler haricindeki ölçüler bildirilirken genellikle Türkçenin söz varlığından, kavramlaçtırma yollarından yararlanılmıçtır. Organ ve eçya adları, miktar zarfları ve kimi sıfatlar bunlar arasında sayılabilir. *„Avuç"*, bir avcun içine alınabilecek veya parmakların arasında tutulabilecek kadar olan *„tutam"*, parmak hesabıyla yapılan *„karış"* ve *„sere"*; *sıvı ve toz hâline getirilen maddeleri ölçmede kullanılan „kaşuk", daha hacimli olanlarını ölçmede kullanılan „durāk"* bu türdendir. Esasen izafi ölçülerin bildirilmesinde Eski Türkçeden beri antropometrik adı verilen ölçülendirme yöntemi uygulanmıçtır. Mesafe ve yükseklik için *„maŋ"* (adım), *„çıg"* „ayak", *„erŋek"* (parmak) vb. kullanımı bunun delilidir (Özyetgin 2005, 144).

İlaç yapımında kullanılacak malzemenin ağırlığını, bazen de büyüklüğünü belirleyebilmek için benzetmeler yoluyla kıyaslamalar yapılmıçtır. Miktar zarfı *„kadar"*ın önüne aldığı bir meyve, eçya veya tohum adı ölçü birimi hâline getirilmiçtir. Böylelikle bir tohum tanesi, küçük bir yemiç alıçkanlığa gelmiçbir ölçü birimi olmuçtur. Benzer bir yapılanma „meyve, eçya, tohum, organ vb. adı + miktārı" biçimiyle de yapılmaktadır. Metrik ölçü sisteminin bilinmediği zamanlarda insanoğlu herhangi bir nesnenin hacmini, büyüklüğünü, ağırlığını vb. ölçmek için günlük hayatta kullanılan eçyalardan veya kendi uzuvlarından yararlanması doğal bir süreçtir. Böylelikle söz konusu durum birçok kültürde ortaklıkları doğurmuçtur (Atmaca 2011, 22)[16].

Ortalama bir ağırlık veya harhangi bir ortalama ölçü birimi bildirmek için de değiçik usuller izlenmiçtir. Taranan kitaplarda bunların birkaç yaygın yolu çöyledir:

b.1.Kalıplaşmış ifade biçimlerinden yararlanma: Terkibe girecek maddelerin ağırlığını tespitte göz kararı diyebileceğimiz ölçüleri verirken önceden kabul gören, kalıplaçmıç ifadelere baçvurulmuçtur. Bunlara *„kifāyet ķadar', 'olduġı ķadar', 'yetecek ķadarı', 'bir mıķdār', 'bir mıķdārca'* örnekleri gösterilebilir.

Kimi zaman sabit ölçü birimleri standart olmayan ölçüler gibi de kullanılmıçtır. Bu gibidurumlardakalıp yapı çöyledir: *"sayı sıfatı + sabit ölçü birimi (direm/ dirhem/ uķiyye vb. + mıķdārı/ ķadar(ı)(nca)"*: *'bir direm mıķdārı' , 'bir mıṣķāl ķadar', 'iki dirhem mıķdārı', 'bir mıṣķāl ķadar', 'altışar mıṣķāl ķadar', 'bir ķaşuķķadarı", „bir direm ķadarınca", „buçuġar ūķıyye ķadar"*...

[15]Örnekler için bkz. tablo 1-2.
[16] Örnekleri için tablo 5'e bakılabilir.

b.2. İyelik veya eşitlik hâli çekimindeki mikdar zarfı *'ḳadar'*ın kendinden önceki isme bağlanmasıyla oluşmuş yapılardan yararlanma: Ġnce ayar gerektirmeyen ağırlık birimleri aktarılırken bu yol izlenmiĢtir. Göz kararı veya el yordamıyla ölçüyü ayarlama bu ölçme usulünde esastır. Ġlgili durumlarda müellifler yine malzeme miktarını bir meyveye, çekirdek ya da tohuma, bir eĢyaya benzetme yolunu takip etmiĢtir: *„fınduḳḳadarınca", „ḳoz ḳadarınca", „noḫūd ḳadarcası', 'zaʿfirān ḳadarı'…*

b.3.İyelik veya eşitlik hâli çekimindeki *'miḳdār'* kelimesinin kendinden önceki isme bağlanmasıyla oluşmuş yapılardan yararlanma: Miktar zarfı *„ḳadar'*in üstteki görevine benzer bir yapılanma içinde kullanılmıĢtır: *„baḳla mıḳdārı', 'cevz miḳdārı', 'fınduḳ miḳdārı', 'noḫūd mıḳdārınca'…*

b.4.İyelik veya eşitlik hâli çekimindeki *'aġır'* kelimesinin kendinden önceki isme bağlanmasıyla oluşmuş yapılardan yararlanma: *'üç arpa aġırı', 'bir rubʿ aġırı", „kendi aġırı'…*

c. Karşılaştırma yoluyla ölçeklendirme:

Sıfat olarak kullanılan, bazen zarf görevi de yapan *„buçuḳ", „yaru", „az", „eksükrek", „faẓlaraḳ', 'buçuḳınca", „artuḳ', 'artucaḳ', 'az(ı)raḳ'* gibi kelimeler de ağırlık vb. bildiren birer ölçü birimi yapılmıĢtır[17]. Aynı görevde kullanılan *'yar[u]sı ḳadar', 'anuŋ ḳadar'*gibi öbekler de buraya eklenebilir. Ekmek terkibine konan bir malzemenin ağırlığı dikkate alınarak ardından ekleneceğin onunla mukaysese edilmesi ve ölçme buradaki kelimelerin ortak kullanım özelliğidir.

d. Dolaylı ölçeklendirme:

YaklaĢık bir ölçü bildirildiği durumlarda *„sabit ölçü adı + mikdārı / sabit ölçü adı …ḳadarı vb."* yapılarından yararlanılmaktaydı. Dolaylı anlatımın en güzel örnekleriyse önceden verilen bir maddenin/ maddelerin ağırlığına benzer bir ağırlıkta olması gerektiğini bildiren ölçeklendirmelerde yapılmaktadır. Konunun örnekleri için tablo 7-9 arası örneklere bakılabilir.

Ölçü Birimlerinin Tıp Metinlerinde Kullanımı

Ġncelenen eserlerde ölçü adı olan terimler Arapça, Farsça ve bu diller aracılığıyla diğer dillerden geçen sözcüklerdir. Esasen Ġslami dönem öncesiyle Ġslami dönemdeki ölçüler ve ölçme yöntemleri değiĢiklik arz eder. Söz geliĢi Köktürkler devrinde Çin'le olan ticari iliĢkiler ortak ölçü birimlerini kullanma ihtiyacını doğurmuĢ, böylece Çince kökenli kelimeler dile alınmıĢtır (Özyetgin 2005, 2000). Ġslami dönemde değiĢen kültür ortamı ve yeni iliĢkiler yine değiĢmeleri getirmiĢ, bu sefer de Arapça vb. kelimeler kullanılmıĢtır. Ġlk dönem Türk islâm tıp eserlerinin Arapça kaynaklardan çeviri olması ve kaynak olarak Arap tıbbının esas alınması, ilgili ölçü birimlerini karĢılayacak yaygın Türkçe terimlerin bulunmaması bu dillerden ilgili türde terimlerin alınmasına neden olmuĢtur (Doğan 2010, 341). Sonralarıysa belirli ifade biçimlerinin geliĢtirilerek sabit ölçü birimleri dıĢında ölçülendirmelere gidildiği ve bu yapılırken Türkçenin anlatım yollarının esas alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca, Türkçe sayı adları da ölçü bildiriminde görev üstlenmektedir. Bu terimlerden sadece belirli oranda ağırlık bildirenler Arapça ve Farsça olup Türkçe sayı adının nitelediği bir sıfat tamlamasında nitelenen konumunda (sayı adı + Ar./Far. ağırlık adı) kullanılmıĢtır. Ancak bu kullanımın dıĢına çıkıldığı birçok örnek de vardır. BaĢka bir deyiĢle sayı sıfatı ölçü adından sonra da (ağırlık adı + sayı adı) gelebilir.

[17] Belirlenen örnekler tablo 3-4'te verilmiĢtir.

Devrin tıp eserlerinde ilaçların yapımı anlatılırken kullanılacak maddelerin miktarı; ağırlık veya ebatı iki temel yolla verilmiştir:

a. Ölçü, kullanılacak malzeme adından önce verilerek (T. sayı adı + Ar./Far. ölçü adı + drog):

A: **[153a]** (7) *…bėş yüz dirhem mıḳdārı ṣuda…*

EM: **[P48b]** (3-4) **…***rūbb-ı sūsen, buçuḳ direm nār şarābıyıla yoġuralar…*

HT: **[55a]** (5) *…ve on dirhem temürhindī ezeler…*

MŞ: **[68b]** (7-8) *…bir direm mıḳdārı baḳla…*

TM: **[129a]** (2-3) *Eger iki dirhem ṭurp toḫmın…*

b. Ölçü, kullanılacak malzeme adından sonra verilerek (drog adı + T. sayı adı + Ar./Far. ağırlık adı):

A: **[52a]** (4) *...rāvend-i çīnī altı dirhem...*

EM: **[P50a]** (14-15) *…çörek otı ve kerefes toḫmı onar direm, zencebīl iki buçuḳ direm dögeler…*

HT: **…***ve daḫı dār-ı fulful bir dirhem dögüp…*

MT: **[75b]** (4-5) *…alalar kerefs toḫmı üç direm rāziyāne bir direm…*

MŞ: **[178a] (8)** *...hem eyüdür cevāriş-i müşk maṣṭakī bir direm ḳaranful dārcīnī aḳ ṣandal birer direm…*

TM: **[120a]** (1-2) *Besbāse bir dirhem, ḫūlincān bir direm…*:

Sayı sıfatlarının Türkçe söz dizimi kurallarına aykırı kullanımından hareket eden Doğan, bu yapıların tamlama kuruluşunda olmayabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Doğan'a göre bu kalıplar tamlamadan ziyade birer açıklamadır. Yazımdan hareket eden araştırmacı Arap imlâsında bulunmayan noktalama işaretleri nedeniyle vurgulanmak, açıklanmak istenenin sona atıldığını, dolayısıyla bunların bir tamlama olmadığını savunmaktadır (Doğan 2010, 354). Tutarlı görünen bu görüş, ilaç yapımı gibi çok ince ayarlar gerektiren bir konuda ölçüler için ayrıca vurgu yapılma ihtiyacından hasıl olmuştur.

Ölçeklendirmede üstte sıralanan iki yolun dışında, ayrı ayrı yöntemlere de rastlanır. Bazen terkibe alınacak yeni malzeme önceden sayılanların ağırlığının tümü veya bir kısmı kadardır. Bazen de aynı miktarda malzemelerle terkip hazırlanmaktadır. Ölçeklendirmede izlenen yollar şöyle sıralanabilir:

a. Yeni malzemenin önceden ilave edilenlerin kaç katı veya kaçta kaçı olacağı belirtilerek:

A: **[276b]** (1-2) *…Ebhül* ***mıḳdārınca*** *selīḫa veyā* ***iki ḳadarı*** *cevz-i servdür…*

A: **[43a]** (7) *… ʿāc* ***mecmūʿ edviyyenüñ ṣülüṣi mıḳdārı****…*

A: **[88b]** (7) *…eczālarınuñ* ***birisi mıḳdārınca****…*

EM: **[21a]** (7)*…****yigirmi ülüsine bir ülü*** *şeker ya bal ḳatalar...*

MŞ: **[71a]** (7)*…kettān toḫmın ḳavuralar ve yumşaḳ dögeler ve* ***üç ol ḳadar*** *bal ḳatalar…*

MŞ: [97a] (5) *…**bir üç ḳadar** mersīn şarābıyla…*

MŞ: [178b] (11-12) *…**ḳaç direm ise** ol ḳadar…*

MŞ: [184b] (6) *…ol ṣuyuŋ **yarusı ḳadar** şeker…*

HT: [90a] (14) *…cümleyi **üç kendi aġırı** balla…*

TM: [72b] (6) *Eger, bir miḳdār maṣṭakī dögüp baʿdehu iki ol ḳadar şeker ḳatup…*

b. Yeni malzemenin önceden ilave edilenlerin tümünün ağırlığı kadar olacağı belirtilerek:

A:[40b] (15)*…**üç edviyye ḳadarı** ʿasel-i muṣaffā…*

A: [50a] (2*)…**iki eczā aġırınca**…*

A: [89a] (7) *…**dükeli edviyyelerüŋ aġırınca**…*

A: [96a] (9) *…**mecmūʿ edviyyeler aġırınca**…*

A: [136a] (11-12) *…dükeli edviyyeler **berāberinceola**…*

MŞ: [170a] (3) *… **mecmūʿı miḳdārınca** kelem ṣuyıyla…*

c. Yeni malzemenin ondan önceki bir malzemenin ağırlığına eşit olacağı belirtilerek:

A: [229a] (8-9) *…zaʿfirān bir cüzʿüŋ yarusınca ola yumurda ṣarusı zaʿfirān **ḳadarı ola**…*

A: [169a] (7) *…ve **anuŋ berāberi** bal ḳatup…*

EM: [100b] (12) *…**anuŋ miḳdārı** bellūṭ ve cülnār…*

MŞ: [46b] (15) *…**bir ol ḳadar** şeker ḳatalar…*

MŞ: [139a] (1) *…zerdecūb **ḳadar** nūşādır…*

MŞ: [166b] (11) *…**kendü ḳadar** şekerile…*

HT: [52a] (13) *…**iki edviyye miḳdārı** ʿaselle…*

d. Yeni malzemenin önceden ilave edilenden daha fazla olacağı belirtilerek:

A: [15b] (2) *…ḳuvveti ayruḳ otlarda olur olmasa ol otdan miḳdār-ı muʿtedilden **artuḳraḳ** ḳatalar…*

e. Yeni malzemenin önceden ilave edilenden daha az olacağı belirtilerek:

A: [15a] (17) *…miḳdār-ı muʿtedilden **eksürek**…*

f. Her malzemeden terkibe eşit miktarda konacağı belirtilerek:

A: [122a] (7) *…her birinden **berāber alup**…*

EM: [3a] (11)*…dögeler, **anuŋ berāberi** ḥacerü'l-yehūd ḳatalar…*

MŞ: [42b] (14) *…ve sünbül ve maṣṭaki ve günlük her birinden **berāberalalar**…*

MT: [95b] (7-8) *…ḳuru gül ve aḳṣandal her birisinden **berāber alasın**…*

MT: **[131b]** (5) *…ḳızıl boya ve ḳündüs ve ḫardal* ***berāber alasın****…*

g. Benzetme, somutlaştırma gibi anlam olaylarından yararlanarak:

HT: **[78a]** (10-11) *... mercümek dānesi ḳadar…*

HT: **[23a]** (15) *...ādem incügi ḳadar…*

TM: **[74a]** (9) *...orta barmaḳ ḳadar…*

Türkçe Ölçü Adları ve Yapı Özellikleri

Günümüzdeki ortak metrik ölçü sistemine kadar Türkler ölçü birimleri için farklı terimler kullanmıştır. Önceden değinilen alıntı kelimeler yanı sıra ölçü birimleri için Türkçenin kendi olanaklarından da istifade edilmiştir. Kelime yapma, benzetme, somutlaştırma, deyim aktarmaları gibi yollar bunlardan birkaçıdır. Bahsedilen terimler görev ve yapılarına göre şöyle değerlendirilebilir:

1. Basit ve Türemiş Yapıdakiler

Türkçe kökenli olan, miktar zarfı veya sıfat olarak kullanılan birtakım sözler ölçme/tartma sırasında sabit birimler dışındakullanılmıştır. Taranan metinlerden *'ḳamu', 'bütün', 'yarı', 'artucaḳ', 'buçuḳ', 'deŋlü' , 'eksük'* kelimeleri bunlara örnek verilebilir. İlgiliörnekler ekseriya bir bütünün parçalarını anlatmak için kullanılmıştır.

Arapçadan alınmış sabit birimlerin haricinde hekimler formülü verirken birtakım nesnelerden de faydalanmıştır. Sıvı ve toz hâline getirilen maddeleri tartma veya ölçmede kullanılan*„ḳaşuḳ"*, daha hacimli olanlarını ölçmede kullanılan *„durāḳ* < Ar. *"*bu türdendir.

2. Birleşik Yapıdakiler

Organ adlarından yararlanarak ölçme ve kullanılan terimler: Kavramlaştırma açısından Türkçenin söz varlığı içinde organ adlarının dikkate değer bir yeri vardır. Konu tarihî tıp metinleri olduğu zaman bunların birçok örneklerini görmek mümkündür[18]. Sabit olmayan ölçüler için insan uzuvlarına benzeterek ölçme usulü geçmişteki tıp eserlerinde benzer biçimde izlenen bir yoldur. Taranan eserlerarasından *'barmaḳ ḳadar'*, *'bir avuç'*, *'ādem incügi ḳadar'*, '*bir el ayası ḳadar'*, *'orta barmaḳ ḳadar', 'serçe barmaḳ ḳadarı'* bu türden ölçme usullerini gösteren dikkate değer yapılardır. İlaç terkibine girecek maddenin çoğunlukla ebatını bildirmede kullanılan bu birimler nitelik, bazen de nicelik bakımından ölçülendirmede deyim aktarmalarından yararlanıldığının tanıklarıdır. Deyim aktarmalarından yararlanarak ölçü birimleri üretme, doğaya ait herhangi bir unsurdan yararlanma, benzetmelere başvurma gelenekten gelen, ta Eski Türkçe devrinden beri Türklerin izlemiş olduğu bir yöntemdir (Özyetgin, 2005: 143).

Doğa unsurlarına benzeterek ölçme ve bu amaçla kullanılan terimler: Tıp kitaplarında kullanılan ölçü birimleriyle ilgili terimlerin çoğu ağırlık bildirmektedir. Eserlerin bir bölümü ilaç yapımıyla ilgili olduğundan ince ayarlamalar gerektiren ağırlık birimlerine yer verilmiştir. Ancak ilaçların bir de hazırlanma aşamaları ve bu aşamalarla ilişkili süreleri, kullanımlarına dair periyotları da aktarırlar. Hekimler bu tür zaman birimlerini sürelere bölerken doğa unsurlarına vb. başvurma yolunu seçmiştir. Ağırlık ve süre bildirmek için benzetmelere başvurulmuş örnekler dikkate değerdir: *'taḥammül ėdebildügi ḳadar', 'ḥācet miḳdārınca', 'kifāyet idecek miḳdārca", „bir yumurta bişimi ḳadar", „barmaḳ doyar ḳadar", „ḳuşluḳ zemānı", „yayfaṣlınuŋ ibtidā günlerinde"…*

[18] Tarihî tıp kitaplarında kullanılan organ adlı tıp terimleri için bkz. (Gümüşatam 2009, 25 – 50).

Tohumlara, meyvelere ve çeşitli yemişlere benzeterek ölçme: Tıp eserlerinde ağırlık ölçülerini bildirmede en yaygın usul budur. Miktar edatı olan *„ḳadar"*, miktar bildiren *„miḳdār + -ı"* yapılarıyla oluşturulan birleşik terimlerde ilaç terkibine konacak maddeler başka maddelere ebatça, ağırlıkça benzetilerek ölçülmüş, tartılmıştır. Sözü edilen ölçme usulüyle ilişkili *„arpa ḳadar*[19]*', 'bınduḳ ḳadar', 'cevz ḳadarı', 'fulful ḳadar' 'ḳōz ḳadar'* örnekleri gösterilebilir.

SONUÇ

1. Sabit birimlerin genelde Arapça olması ilk dönem tıp eserlerinin Arapçadan çeviri olması ve Türkçede ilgili birimleri birebir karşılayabilecek kelimelerin bulunmayışından kaynaklanmıştır.

2. İncelenen eserlerde geçen sabit ölçü birimlerinin çoğu ağırlık bildirmektedir. Uzunluk, ebat vb. için kullanılan ölçüler genellikle insan vücudunda beliren yaralar veya diğer belirtilerin tespitine yöneliktir.

3. İncelenen tüm eserlerde ortak olarak kullanılan ve kullanım sıklığı yoğun olan sabit ölçü birimi Arapça *„dirhem/ direm"* ve *„miṣḳāl'*dir. Bunun nedeni küçük ağırlık ölçüleri bildiren *„dirhem/direm"* ve *„miṣḳāl'* ilaç terkiplerinde daha çok ihtiyaç duyulmasıdır. Bu terimleriyse yine Arapça olan, ancak diğerleriyle kıyaslandığında kullanım sıklığı daha az olan *„ḳırāṭ'* takip etmektedir. *Müntahab fi't-Tıbb* dışındaki tüm eserlerde görülen *„ḳırāṭ'*, en küçük ölçü birimine ad olmuştur. En büyük ağırlık ölçülerinden olan *'vaḳıyye/ ūḳıyye'* de *Müntahab fi't-Tıbb* dışındaki tüm eserlerde kullanılan ortak terimler arasına girmiştir. Sabit birer ölçü bildirmeyen Farsça kökenli *'pāre; dāne'* sözcükleri de yaygın biçimde kullanılan ortak sözlerdendir.

4. Tıp eserlerinde her zaman sabit bir ağırlığa vb. sahip ölçü birimleri kullanılmamıştır. Miktar bildirmek için Arapça/ Farsçadan giren *'dāne', 'pāre', 'ḳadar'* vb. bunlardan bazılarıdır.

5. İzafi ağırlık birimi olan *„avuç", „dutam", „sere", „karış"* gibi terimler Eski Türkçeden beri organ adlarının ölçü birimi olarak kullanımının devam ettirildiğini kanıtlamaktadır.

6. Deyim aktarmaları, benzetmeler ve Türkçenin diğer anlatım yolları kullanılarak doğadan, çevredeki nesnelerden de yararlanılmış, bunlar aracılığıyla ölçü birimleri geliştirilmiştir.

7. İncelenen eserler sabit ölçülerle birlikte izafi ölçülere de tanıklık yapmaktadır. İzafi ölçüler söz konusu olduğu zaman Türkçenin kavramlaştırma yolları, deyim aktarmaları ve benzetmeler görev almaktadır.

8. Eserlerde belirlenen ölçü birimlerinin çeşitliliği en ince detaya kadar gidildiğini göstermektedir. Bununla beraber ortak bir metrik sistemin olmayışı eserlerdeki ölçü birimlerinin birbirinden ayrılmasına yol açmıştır. Ancak, benzer deyim aktarmaları ve kavramlaştırma yolları hekimlerin ölçü birimlerini kullanma ve ölçülerde standartlaşma zorunluluğunu hissettiğini göstermektedir.

9. Ölçü adları konusunda Türkçe kökenli temel söz varlığı sınırlı olmasına rağmen, ölçeklendirme konusunda Türkçenin anlatım olanaklarından yararlanılması zengin bir kelime dağarcığı geliştirilmesini sağlamıştır.

[19] Eski Türkçeden itibaren ölçmede kullanılan *„arpa"* bu dönemde genellikle katı cisimler için ağırlık ölçü birimi olmuştur (Özyetgin 2005, 142).

10. Taranan eserler arasından Akrabâdîn Tercümesi'ndeki terim zenginliği dikkat çekicidir. Öteki eserlerle mukayese edildiğinde ölçü birimleri için daha zengin bir söz varlığına sahip olan eserin ilaç yapımları üzerinde yoğunlaşmış olması terim çeşitliliğinde etkili olmuştur.

Terim Listeleri

Taranan eserlerden belirlenen terimler ait oldukları dile veya ödünç alınıp Türkçenin yapısına uygun hâle getirilişlerine göre tasnif edilmiştir. Ayrıca, bunlar kaynaklarına yönlendirilmiştir. İlgili kelimenin taranan eserlerde örneği yoksa *(-)* sembolüyle belirtilmiştir.

Tablo I. Arapça Kökenli (sabit/metrik) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
astār:< Ar. Altı dirheme denk gelen bir ağırlık ölçüsü.	40a/4	-	-	-	-	-
baḳla-i mıṣriyye:< Ar. Kırk sekiz şa'īre denk gelen bir ölçü.	274a/3	-	-	-	-	-
baḳla-i yūnānī:< Ar. Yirmi dört şa'īre denk gelen bir ölçü.	274a/2	-	-	-	-	-
bınduḳa:< Ar. Bir dirhemlik ölçü (fındık kadar).	30a/11	-	-	-	-	-
devrek:< Ar. İki litrelik ölçü.	274a/15	-	-	-	-	-
dīnār:< Ar. < Grk. Yirmi sekiz gramlık halis gümüş ağırlığında altın sikke; 4,810 gramlık ağırlık ölçüsü.	273b/10	-	-	-	-	-
direm: < Ar. Okkanın dört yüzde biri. (krş. dirhem)	140a/8	27b/10	-	73a/1	10a/5	32b/2

dirhem: < Ar. Okkanın dört yüzde biri değerinde bir ağırlık ölçüsü.	18a/17	7b/15	11b/14	-	10a/9	10a/3
ḥabbe:< Ar. Dinarın doksan altıda ikisine denk gelen bir ölçü.	85b/17	22b/6	86b/12	118a/11	12b/1	-
ḳanṭār:< Ar. Yüz yirmi rıtıllık ölçü.	274a/17	-	-	-	-	-
keyl:< Ar. Tahıl, hububat ölçüsü, ölçek. Altı yüz dirhem-i kisrevîlik ölçü.	274a/16	-	-	-	-	-
ḳırāṭ:< Ar. < Grk. Mıskalin yirmi dörtte birine eşit ölçü (0,20043 g).	83b/1	20a/9	72b/5	-	53a/12	17a/10
ḳıst:< Ar. Dört rıtıllık (litrelik) bir ölçü.	274a/13	-	-	-	-	-
ḳıst-ı ʿasel:< Ar. Bir rıtıla denk gelen bir ölçü.	274a/14	-	-	-	-	-
lidre:< Ar. < Gr. Litre.	-	-	-	-	92a/2	-
malʿaḳa:< Ar. (milʿaḳa) Tahta kaşık. Bitki tartılırken bir, macun ve bal tartılırken dört miskallik ölçü.	274a/5	-	-	-	-	-
mışḳāl:< Ar. Dirhemin üçte biri değerinde bir ağırlık ölçüsü (4,810 g).	21b/13	38b/9	7b/10	78b/12	11a/13	18a/6
raṭl:< Ar. Litre.	-	-	-	-	41b/7	-
rıṭ(ı)l:< Ar. Litre.	41a/1	-	53b/12	-	66a/13	-

	0					
rıṭl-ı baġdādī:< Ar. On ūḳıyyelik ölçü.	22b/15	-	-	-	-	-
rubʿ:< Ar. Dörtte bir, çeyrek.	53a/12	-	-	131a/12	167b/15	-
şemen:< Ar. Dīnarın altıda birine denk gelen ölçü.	273b/3	-	-	-	-	-
südüs:< Ar. Altıda bir.	53a/15	-	-	-	-	-
şülüş:< Ar. Üçte bir.	53a/9	-	-	-	93b/8	-
şülüşān:< Ar. Üçte iki, üç kısımdan ikisi.	273b/6	-	-	-	114a/7	-
şaʿīre:< Ar. Dinarın doksan altıda biri olan bir ölçü.	273b/3	-	-	-	-	-
türmüse:< Ar. İki kırata denk gelen ölçü.	274a/4	-	-	-	-	-
ūḳıyye:< Ar. 1283 gramlık ölçü birimi.	29b/15	-	-	-	-	-
vaḳıyye:< Ar. Okka, dört yüz dirhemlik tartı (1,282 g).	30a/1	23a/7	57b/10	-	29b/3	84b/9

Tablo II. Farsça (sabit/metrik) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
baṭmān:< Far. Üç ile sekiz okka arasında değişen bir ağırlık ölçüsü.	41a/10	-	-	-	94a/13	45a/10
dāne:< Far. Tohum, çekirdek, tane. 147b/3	26a/11	-	27b/8	91a/2	12b/10	18b/5

dāng/(dānik, dānk, deng)**:**< Far. Dirhemin altıda biri değerinde bir ağırlık ölçüsü (3,207 gram).	43b/2	-	-	-	23a/7	-
deng:< Far. bkz. dāng.	35b/15	27b/10	67a/6	-	41b/9	101b/1
dūraḳ:< Far. Ağaçtan oyulmuÇ küçük kap. Tıp metinlerinde ölçü birimi olarak da kulanılmıÇtır.	159b/7	-	-	-	-	-
endāze:< Far. 1. AltmıÇ santimetrelik bir ölçü. 2. Derece, ölçek.	202b/2	-	-	-	-	-
ḫarnūbe-i şāmiyye:< Far. Bir kıratlık ölçü.	274a/1	-	-	-		-
ḳaġīz:< Far. Yirmi beş menlik bir ölçü.	97a/2	-	-	-	-	-
men:< Far. Kırk astara denk gelen ölçü, batman.	41a/12	-	-	-	-	-
menn-i ıṭaḳī:< Far. On altı ūḳıyyelik ölçü.	274a/12	-	-	-	-	-
menn-i kebbāl:< Far. Çki rıtl-ı bağdādīlik ölçü.	274a/11	-	-	-	-	-
menn-i mıṣrī:< Far. On altı ūḳıyyelik ölçü.	274a/12	-	-	-	-	-
menn-i şāmī:< Far. On altı ūḳıyyelik ölçü.	274a/12	-	-	-	-	-
menn-i rūmī:< Far. Yirmi ūḳıyyelik ölçü.	274a/11	-	-	-	-	-
pāre:< Far. Parça, cüz, bölük.	41a/13	17b/15	11b/14	121b/11	43b/9	45b/6
setīre/setīr:< Far. Altı buçuk dirhem değerinde bir ağırlık ölçüsü.	65b/11	-	-	-	84a/3	-
tesū/tesūc/ṭesūc:< Far. Dinarın doksan altıda birine denk gelen bir ölçü.	50b/15	-	-	-	-	-

Tablo III. Türkçe İzafi (Basit ve Türemiş Yapıda) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
avuç: Avuç içi kadar, avucun alabileceği kadarlık ölçü.	164b/6	-	-	106a/7	103b/15	81a/10
buçuk: Buçuk, yarım, kullanılacak maddenin yarısı kadar.	18a/7	M73b/18	53b/12	78b/12	11a/4	18b/2
bütün: Bütün, tüm, kullanılacak malzemenin tamamı, tümden.	156b/10	-	10b/11	-	100a/10	35a/1
dutam: Tutam, deste. Avuç içi veya parmaklar aracılığıyla tutulabilen kadar.	178b/6	52a/13	-	-	78b/12	125a/6
kamu: Tümü, hepsi, eldeki malzemenin tamamı.	26a/6	15b/4	1b/5	159a/13	17a/1	-
karış: Parmaklar birbirinden uzak duracak biçimde gergin duran elde, baş parmak ve serçe parmakların uçları arasındaki açıklık, karış	-	-	17a/9	-	-	90b/6
ölçek: Ölçek.	-	9b/4	-	-	-	-
ölçi: Ölçü, ölçek, ölçü aracı.	-	60b/11	-	-	-	-
sere: Büyük parmağın ucundan şehadet parmağının ucuna dek olan mesafe.	-	-	21b/11	-	-	-
tutam: Avuç içi veya parmak uçlarıyla tutulabilen miktarda olan. (krş dutam)	164b/7	-	57a/17	91a/4	-	-
yarı/ yaru: Yarı, yarım.	145a/9	46a/4	51a/13	75a/4	71b/5	73b/2
yarım: Yarım.	53a/6	-	-	-	5a/10	39b/5

Tablo IV. Ölçü Bildiren Diğer Türkçe veya Türkçeleştirilen Kelimeler:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
ağır: Ağır, ağırlık.	18a/2	-	28a/4	79a/11	49b/15	78b/10
ağırlık: Ağırlık.	254a/1	-	25a/14	-	123b/9	112b/12

artuḳ: Artık, fazla.	15a/6	12a/2	15a/12	14b/10	5b/12	106a/12
artucaḳ: Fazlaca.	31b/4	-	-	-	-	-
az: Az, az miktarda.	10b/11	44a/7	14b/1	15b/9	20a/4	-
az(a)cuḳ: Biraz.	10a/8	3a/2	22a/12	42b/3	14b/15	18b/7
azın azın: Azar azar.	-	-	-	-	94a/6	-
az(ı)raḳ: Daha az.	-	-	-	156b/3	16a/2	-
baş: Tek, ayrı, tane, adet.	-	40b/2	-	23b/1	97a/4	19b/1
berāberleşdür-:< Far. + T. EĢit hâle getirmek, dengelemek, miktarlarını eĢit derecede ayarlamak.	-	-	-	146b/5	-	-
biraz/birez: Biraz.	8b/12	12b/11	14b/6	14a/1	10b/6	123b/8
birazcuḳ: Birazcık, iyice az.	-	17b/14	79a/15	27a/6	-	-
birḳaç: Birkaç, birkaç tane.	26a/11	-	10a/3	35b/10	-	11a/8
bölük: Az miktarda, bir kısım.	6a/14	33a/5	53b/6	26b/9	-	88a/1
böyük/ büyük: Büyük.	202b/11	-	88a/5	-	71a/15	16a/10
buçuḳ: Yarım, buçuk.	18a/17	-	53b/12	78b/12	11a/4	
buçuḳınca: Yarısı kadar.	277b/13	-	-	-	-	-
çoḳ: Çok, sayıca fazla.	13b/5	12b/1	20b/11	15b/9	1b/5	18a/2
çoḳluḳ/ çoḳlıḳ: Çokluk, fazlalık.	14b/15	-	6a/6	61b/3	80b/3	7b/7
degin: Kadar, dek, denli.	28b/7	20a/13	13b/4	8a/16	20b/11	32b/1
deŋlü: Kadar, kullanılacak malzemeler miktarınca.	68a/14	22b/6	13a/5	-	85a/9	105a/1
dükeli: Bütün, hepsi, tümü.	131b/2	16a/10	-	-	15a/15	53a/11
eksük: Eksik, az.	14b/15	-	15b/15	38a/8	5b/12	-
eksükrek: Eksik, yetersiz.	15a/7	26a/7	-	-	-	-

faẕlaraḳ:< Ar. + T. Daha fazla.	-	25a/6	-	-	-	-
gey: Pek, çok.	-	15a/12	-	2b/11	16b/6	-
iŋen: Çok, daha çok, fazla, gayet.	-	3a/10	-	58b/3	6b/6	-
iri: İri, daha hacimli, kalın.	16a/10	-	33b/12	130b/7	66b/5	-
ḳaşuḳ: Kaşık; ilaç terkibine konulacak maddelerle ilgili ölçek olarak kullanılır.	139b/15	-	76b/5	110b/10	12b/9	95b/10
kiçirek: Biraz küçük.	-	55a/15	77a/3	62b/5	-	-
küçük: Küçük.	-	-	16b/9	-	-	24a/9
ülü: Bölüm, hisse.	-	21a/6	-	-	109a/13	-
yufḳa: İnce.	26b/7	-	34a/8	84b/7	16b/12	109b/5
yufḳacuḳ: Yoğun olmayan, seyreltilmiş.	175b/12	58a/12	-	-	-	88a/4

Tablo V. Birleşik Yapıdaki (‘*ḳadar*…’ ile kurulan) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
ādem incügi ḳadar	-	-	23a/15	-	-	-
alma ḳadar	-	-	-	-	-	78a/1
anuŋ ḳadar	-	-	-	-	153b/13	-
arpa ḳadar	-	-	-	-	41a/1	-
arpa ḳadarı	-	-	-	-	46b/2-3	-
bādem/ bādām ḳadar	-	-	-	-	-	50a/2-3
baḳla dānesi ḳadar	-	-	48a/13	-	-	-
baḳla ḳadar	46b/15	-	-	-	87a/2	-
baḳla ḳadarı	72b/16	-	-	-	-	-
baḳla ḳadarınca	-	-	-	122a/3-4	-	-
barmaḳ ḳadar	-	-	-	-	-	121b/9-10
… barmaḳ ḳadarınca	-		-	-	107a/5	-
bınduḳ ḳadar	47b/6	-	-	-	-	-
bınduḳ ḳadarı	54b/5	-	-	-	-	-
bir deng ḳadarı	-	-	-	-	-	101b/1
bir el ayası ḳadar	-	-	61b/11	-	-	-
bir ol ḳadar	-	-	-	-	46b/15	-

bir sāʿat ḳadarınca	-	-	-	75a/6	-	-
buçuġar ūḳıyye ḳadar	157a/6	-	-	-	-	-
buġday ḳadarı	37b/13	-	-	-	-	-
cevz ḳadarı	-	-	-	-	-	17a/8
…direm ḳadarı	-	-	-	73a/7	-	-
… direm ḳadarınca	-	-	-	100b/2	-	-
…*dirhem ḳadar*	-	-	-	-	-	125a/1
düglek ḳadarınca	-	-	-	140b/1	-	-
… edviyye ḳadar	-	-	90b/15	-	99a/14	-
… edviyye ḳadarı	40b/15	-	-	-	166b/5	-
edviyyeler ḳadarı	136b/16	-	-	-	-	-
erik ḳadar	-	-	-	-	-	45a/3
fınduḳ ḳadar	-	-	-	-	51a/14	45b/5
fınduḳḳadarınca	-	-	-	87b/8	-	-
fulful ḳadar	-	-	-	-	54b/2	-
ḥācet ḳadarı	21b/3	-	-	-	-	-
ışladacaḳ ḳadar	32a/5	-	-	-	-	-
içecek ḳadar	-	-	-	-	132a/9	-
iki ḳadarı	276b/1	-	-	-	-	-
… ḳaşuḳḳadarı	-	-	-	110b/10-11	-	-
ḳaç direm ise ol ḳadar	-	-	-	-	178b/11-12	-
kendü ḳadar	-	-	-	-	166b/11	-
kifāyet ḳadar	-	-	-	-	-	11b/4
kifāyet ḳadarı	139a/4	-		-	-	52b/7
ḳōz ḳadar	-	-	49b/12	-	-	42b/2
ḳoz ḳadarca	-	-	-	-	-	44b/9
ḳoz ḳadarınca	-	-	-	92a/10	-	-
mercimek ḳadar	-	-	-	-	47a/10	-
mercümek dānesi ḳadar	-	-	48a/10-11	-	-	-
… mıṣḳāl ḳadar	53b/12	-	-	-	P104b/8	-
…[-(ş)Ar] mıṣḳāl ḳadar	53b/12	-	-	-	-	-
ne ḳadar dilerise	175a/9	-	75b/15	-	-	-
ne ḳadar gerekse	176a/2	-	-	-	-	-
ne ḳadar olursa	142b/9	-	-	-	63b/9	-
noḫūd ḳadar	-	-	-	-	P104a/13	122a/5
noḫūd ḳadarcası	-	-	-	-	-	31b/3
noḫūd ḳadarı	37b/13	-	-	-	-	17a/7
noḫūd ḳadarınca	-	-	-	121a/1	-	-
olduġı ḳadar	-	-	90a/8	-	-	-
olḳadar	139b/9	-	12b/9	73a/3	63b/9	10a/4

on iki barmaḳḳadaru	-	-	-	41b/10	-	-
orta barmaḳ ḳadar	-	-	-	-	-	74a/9
rāvend ḳadarı	119b/17	-	-	-	-	-
serçe barmaḳ ḳadarı	-	-	-	-	112b/7	-
şol ḳadar	18a/12	-	27b/14	-	-	100b/12
taḥammül ėdebildügi ḳadar	-	-	21b/4	-	-	86b/6
türmüs ḳadarı	30a/8-9	-	-	-	-	-
zaʿfirān ḳadarı	229a/8-9	-	-	-	-	-
yarım sāʿat ḳadarı	-	-	-	87a/2	-	-
yarsı ḳadar	-	-	-	-	142b/10-11	-
yėtecek ḳadarı	229a/14	-	-	-	-	-
yumurda ḳadar	-	-	13a/9	-	-	-
yüz dirhem buçuḳ men ḳadarı	145b/4	-	-	-	-	-

Tablo VI. Birleşik Yapıdaki (‘*miḳdār*…’ ile kurulan) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
anuŋ miḳdārı	-	-	-	-	100b/12	-
baḳla miḳdārı	51a/12	-	-	-	-	-
baḳla miḳdārınca	-	-	-	-	165a/9	-
barmaġuŋ bir yoġunı miḳdārı	158a/5	-	-	-	-	-
barmaḳ miḳdārı	175a/10-11	-	-	-	-	-
bir deng miḳdārı	256a/2	-	-	-	-	-
bir men miḳdārı	156a/1	-	-	-	-	-
bir miḳdār	-	-	25b/6	-	177b/5	7a/3
bir miḳdārca	-	-	63a/4	-	-	-

birer ḳarış miḳdārı	153a/7	-	-	-	-	90b/6
bir ḳīrāṭ miḳdārı	-	-	-	-	57a/1	-
bir mıṣḳāl miḳdārı	-	-	-	-	68a/4-5	-
bir ūḳıyye miḳdārı	161a/5	-	-	-	-	-
bir rıṭıl miḳdārı	248a/5	-	-	-	-	-
buçuḳ miḳdārı	156b/6	-	-	-	-	-
bunduḳa miḳdārı	30a/11	-	-	-	-	-
burçaḳ dānesi miḳdārı	-	-	48a/8	-	-	-
cevz miḳdārı	-	-	90b/13-14	-	-	-
… direm miḳdārı	-	48a/5-6	-	-	46b/15	-
… dirhem miḳdārı	177b/14	-	-	-	-	-
dört barmaḳ miḳdārı	173a/6	-	73a/15	-	-	-
dört çekürdek miḳdārı	-	-	-	-	110b/9	-
dükelli edviyyeler miḳdārınca	131a/4	-	-	-	-	-
eczālarınuŋ birisi miḳdārınca	88b/7	-	-	-	-	-

… edviyye miḳdārı	16b/14	-	52a/13	-	165a/7-8	-
finduḳ miḳdārı	-	-	48b/12	-	-	-
fulful miḳdārı	185b/13	-	-	-	-	-
ḥācet miḳdārı	82a/8	-	-	-	-	-
ḥācet miḳdārınca	-	-	-	-	109b/3	-
iki kendü miḳdārı	140a/3	-	-	-	-	-
kendü miḳdārı	275b/15	-	-	-	-	-
kendü miḳdārınca	276a/15	-	-	-	-	-
kifāyet idecek miḳdārca	-	-	-	77b/10	-	-
kifāyet miḳdārı	96a/9	-	89a/7	-	-	82b/8-9
mecmūʿı miḳdārınca	-	-	-	-	170a/3	-
mecmūʿ edviyye miḳdārı	32a/6	-	-	-	-	-
mecmūʿ edviyyenüŋ şülüşi miḳdārı	43a/7	-	-	-	-	-
mercimek miḳdārı	85b/11	-	-	-	-	-
noḫūd miḳdārı	190b/12	-	57b/7	-	-	-

noḫūd miḳdārınca	-	-	-	-	165a/8	-
rubʿı miḳdārı	43a/7	-	-	-	-	-
südüsi miḳdārı	43a/7	-	-	-	-	-
şalġam miḳdārı		-	23a/11	-	-	-
türmüs miḳdārı	30a/13	-	-	-	-	-
yarusı miḳdārı	154a/16	-	-	-	-	-
yarusı miḳdārınca	168a/14	-	-	-	-	-
yitecek miḳdārca	-	-	-	108a/6	-	-

Tablo VII.Birleşik Yapıdaki *(‘aġır…’* ile kurulan) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
bir rubʿ aġırı	-	-	-	131a/12	-	-
buçuḳ dirhem aġırınca	-	-	54b/8-9	-	-	-
dükeli edviyyelerüŋ aġırınca	89a/7	-	-	-	-	-
üç arpa aġırı	-	-	-	-	-	109b/10-11
… edviyye aġırı	-	-	-	-	-	81a/6
iki aġırı	24b/12	-	70b/15	-	-	-
iki eczā aġırınca	50a/2	-	-	-	-	-

İki keçi boynuzu çekürdegi ağırı	-	-	-	-	10a/12	-
kendi ağırı	-	-	90a/14	-	-	-
mecmūʿ edviyyeler ağırınca	96a/9	-	-	-	-	-

Tablo VIII.Birleşik Yapıdaki *(‘berāber…’* ile kurulan) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
anuŋ berāberi	169a/7	3a/11	-	-	-	87b/1
berāber al-	122a/7	-	-	101b/1	-	-
dükeli eczālaruŋ berāberi	198a/17	-	-	-	-	-
dükeli edviyyeler berāberince	136a/11-12	-	-	-	-	-
dükelisi berāberi	203a/10	-	-	-	-	-
edviyyelerinüŋ berāberi	100a/15	-	-	-	-	-
her birisinden berāber	-	-	-	95b/7-8	-	-
mecmūʿ edviyyeler berāberi	49b/9	-	-	-	-	-
mecmūʿ edviyyeler berāberince	92b/9	-	-	-	-	-

Tablo IX.Birleşik Yapıdaki (‘pāre…’ ile kurulan) Ölçü Birimleri:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
bir pāre	41a/13	17b/15	4b/6	121b/11	43b/9	7b/4

Tablo X. Miktar Bildiren Diğer Arapça Alıntılar:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
baḳıyye:< Ar. Artan, geri kalan.	-	-	-	19b/11	-	-
bāḳī:< Ar. Arta kalan, artan.	17b/9	-	64a/2	28b/10	184b/5	97a7
cemī‘:< Ar. Bütün, hep.	12b/6	3b/8	13a/11	18b/13	18a/3	106b/4
cümle:< Ar. Bütün, hep.	50b/3	-	32b/4	15a/1	-	42a/4
cüz‘:<Ar. Cüz, az miktar, biraz, bir kısım; ölçek.	27a/6	13a/1	3a/6	-	142b/7	-
def‘a:< Ar. Kere, kez.	147b/13	-	51b/11	83a/12	44a/4	87b/8
evzān:< Ar. Tartılar, ağırlıklar, ölçüler.	29b/15	-	-	-	-	-
evzānī:< Ar. Ölçülere ait, ölçülerle ilgili.	159b/8	-	-	-	-	-
ekşer:< Ar. Fazla, artık, dah çok.	4b/9	17a/9	12b/4	52a/2	7b/3	130b/14
fātir:< Ar. Az sıcak, ılık.	8b/5	-	-	-	-	-
ġālīb:< Ar. Fazla, üstün, çok, diğerlerine oranla daha baskın.	107a/14	14b/7	3b/7	14a/10	10a/3	38b/7
ġālīẓ:< Ar. Yoğun, kesif, yapışkan kıvamında.	12a/7	14b/4	28a/6	57b/2	53b/5	12a/10
ġāyet:< Ar. Çok, fazla, son derece.	14b/7	8a/15	-	34a/6	17b/5	22b/8
ḳabża:< Ar. Tutam, deste.	-	51b/15	-	-	10a/13	-

ḳadar:< Ar. Kadar.	10a/6	-	12b/9	14b/4	21b/11	8a/10
ker(r)et:< Ar. Defa, kez, kere.	26a/9	-	15b/8	-	108b/10	55a/4
kerrāt: <Ar. Çok kez, defalarca.	-	22b/2	-	-	-	-
kifāyet:< Ar. Yeterlik, yararlılık, yeteri kadar olan miktar.	96a/9	-	89a/7	-	-	37a/2
mecmū':< Ar. Hepsi, tümü.	20b/15	P45b/9	63a/12	116b/12	110b/1	72a/1
miḳdār:< Ar. Miktar.	145b/3	10b/12	25b/6	64a/1	177b/5	85b/10
mikyāl:< Ar. Ölçek, ölçü.	273b/12	-	-	-	-	-
nākış:< Ar. Eksik, noksan, kusurlu.	272b/1	13a/13	-	-	16a/8	116b/1
noḳṣan:< Ar. Eksik.	29a74	59a/10	44b/13	59a/4	-	-
zerre:< Ar. Çok küçük parçacık.	-	-	31b/15	-	86b/7	-
ziyāde:< Ar. Fazla.	31a/13	-	10b/6	18a/4	19a/9	117b/7
vezciln:< Ar. Ölçü, ağırlık.	25b/14	-	-	-	-	-
vez(i)n: < Ar.Vezin, tartı, ölçü, miktar.	29b/14	40b/1	-	56b/5	5a/6	123b/7

Tablo XI. Miktar Bildiren Diğer Farsça Alıntılar:

Ölçü Adları	A	EM	HT	MT	MŞ	TM
berāber:< Far. Bir arada, eĢt, eĢt miktarda, farksız.	49b/9	3a/11	13b/11	101b/1	42b/14	82b/12
çift/çifte:< Far. (cüfte) Çifte.	-	-	36a/3	25b/9	-	-

KAYNAKLAR

ADIVAR Adnan (1970), *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul.

AĞIRAKÇA Ahmet (2004), *İslâm Tıp Tarihi*, İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.

ATMACA Emine (2011), "Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Ankara: TDK, S: 27 (2009), s. 21-48.

CANPOLAT Mustafa ve Zafer Önler (2007), *İshâk bin Murâd Edviye-i Müfrede*, Ankara: TDK.

DAVİDOVİÇ A. (1970), *Materialı po Metrologii Srednevekovoi Srednei Azii,* Moskova.

DİLÇİN Cem (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü,* Ankara: TDK.

DOĞAN Şaban (2009), *Terceme-i Akrabadin Sabuncuoğlu Şerefeddin Giriş - İnceleme – Metin – Dizinler,* (YayımlanmamışDoktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DOĞAN Şaban (2010), "Eski Oğuz Türkçesinde Tıp Dilinin OluşumuveÖzellikleri", *Turkish Studies*, V: 5/1, s. 340-343.

GABAİN Annemarie von (1973), *Das Leben im uigurischen Königreich von Qoço (850-1250)*, Wiesbaden.

GÜMÜŞATAM, Gürkan (2009), *Hazā Kitāb u Hükemā-yı Tertîb-i Mu'âlece Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi (İnceleme – Metin – Dizin – Terimler Sözlüğü),* (YayımlanmamışDoktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜMÜŞATAM Gürkan (2009), "Eski Anadolu Türkçesi Eserlerinden Tertib-i Mualece'deki Organ Adlı Tıp Terimleri", *TDAY-BELLETEN,* Ankara: TDK, S. I, s. 25-50.

GÜMÜŞATAM Gürkan (2010), "Eski Anadolu Türkçesinde Eczacılık Terimleri ve Bu Terimlerin Tıp, Botanik, Zooloji, Madencilik, Kimya TerimleriyleİlişkileriÇ", *Turkish Studies*, V: 5/2, s. 1076-1080.

GÜVEN Mine (2005), *Abdulvehhâb Bin Yusuf'un Müntahab-I Fi't-Tıbb'i (Dil İncelemesi-Metin-Dizin)*, (YayınlanmamışDoktora Tezi), Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

HİNZ Walter (1990), *İslamda Ölçü Sitemleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

İNALCIK Halil (1983), "Introduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, C. 15, s. 311-348.

KAYMAZ Zeki (1998), "Anadolu Ağızlarında Ölçü Bildiren Kelimeler", *Bir 9-10*, İstanbul.

ÖNLER Zafer (1990), *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifâ I Metin,* Ankara: TDK.

ÖNLER Zafer (1999), *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifâ II Sözlük,* İstanbul: Simurg.

ÖZKAN Mustafa (2000), *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi,* İstanbul: Filiz Kitabevi.

ÖZYETGİN Melek (2005), "Eski Türklerde Ölçü", *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, Ankara: Ötüken, s. 139-149.

RASCHMANN Simone-Christiane (1995), *Baumwolle im türkischen Zentralasien, Veröffentlichugen der Societas Uralo-Altaica*, Band 44, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

SEYHAN Tanju Oral (2007), "Çağatayca İki Zafernâme Tercümesinde Kullanılan Bazı Uzunluk Ölçüsü Birimleri", *MTAD*, C. 4, S:2, s. 116-145.

ŞAHİN Hatice (2004), "Terceme-i Rahatu'l-İnsân", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 5, s: 71-115.

ŞEHSUVAROĞLU Bedii (1957), "Anadolu'da Türkçeleşme Cereyanları ve Türkçe İlk Tıp Yazmalarındaki Terimler", *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, s. 25-35.

ŞEŞEN Ramazan (1993), "Ortaçağ İslâm Tıbbının Kaynakları ve XV. Yüzyılda Türkçeye Tercüme Edilen Tıp Kitapları", *Tıp Tarihi Araştırmaları,* S: 5.

TÜRKMEN Seyfulah (2006), *Eski Anadolu Türkçesinde Tıp Terimleri*, (YayımlanmamışDoktora Tezi), Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

UÇAR İlhan (2009), *Hazā Kitāb-ı Hulāsa-i Tıbb Cerrah Mesud Giriş – İnceleme – Metin – Dizinler*, (YayımlanmamışDoktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ULUDAĞ Osman Şevki (1991), *Beş Bucuk Asırlık Türk Tebâbeti Tarihi,* (Hzl. İsmet Uzel) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

YAMADA N. (1971), "Four notes on several names for weights and measures in Uighur documents", In: L. Liget (ed.), *Studia Turcica*, Budapest, 491-498.

ZÜLFİKAR Hamza (1991), *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*, Ankara: TDK.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1217-1229 , TURKEY

XIX. YÜZYILDA KIRŞEHİR'E YERLEŞTİRİLEN NOGAY MUHACİRLERİ (1861-1863)

Ahmet GÜNDÜZ[*]

ÖZET

Bu makalede, Nogay adının anlamı, bu adın nereden geldiği açıklanarak Nogay Hanlığı hakkında kısa bilgiler verilmektedir. XIX. yüzyılda Rusya'nın Karadeniz'in kuzeyinde yayılmacı politikası sonucunda Osmanlı Devleti'ne göç eden Nogaylar Adana, Halep, Suriye ve Konya'ya yerleştirilmiştir. Gelen muhacirlerin bir kısmı da o dönemde idari yönden Konya Eyaletine bağlı olan Kırşehir'e iskân edilmiştir. Kırşehir'e gelen Nogayların karşılaştıkları problemler, devletin ve halkın gelen bu insanlara yapmış oldukları yardımlardan bahsedilmektedir.

Sonuç kısmında ise günümüzde Kırşehir'de nerelerde yaşadıkları hakkında bilgiler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Rusya, Nogaylar, Göç ve Kırşehir

XIX. CENTURY EMIGRANTS NOGAI PLACED KIRŞEHİR (1861-1863)

ABSTRACT

İn this article, the meaning of the name of Nogai, explaining the origin of this name is given a brief description of the Nogai Khanate. XIX. As a result of the expansionist policy of Russia'a Black Sea North of the century, who emigrated to the Otoman Empire Nogais Adana, Aleppo, Syria, and placed in Konya. Some of the refugees from the province of Konya that is connected to the administrative structure of that period have been settled Kırşehir. Kırşehir problems faced by the Nogai, the state and the people have done to these people from the benefits mentioned.

Provides information on where they live at the conclusion of the present Kırşehir.

Keywords: Ottoman Empire, Russia, Nogai, Migration and Kırşehir

[*] Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Ü. Eğt. Fak. ĠÖBöl. Sosyal Bilgiler Öğrt. El-mek: ahmetgunduz23@gmail.com

Giriş

Nogay adı

Nogay kelimesinin Moğolca "it" anlamına gelen bit totemistik "Nohol" kelimesinden geldiği düşüncesi genel bir kanaat halindedir[1]. Nogay adının bir kavim adı olarak kullanılmaya başlaması konusunda farklı görüşler bulunmak- tadır. Kıpçak grubuna bağlı olan Nogayların Moğol kabilelerinden biri olan Mangıtlar'dan geldiği belirtildiği gibi, Uz ve Peçenek Türk boylarından da geldikleri tahmin edilmektedir[2]. Fakat araştırmacıların çoğunluğu Nogay isminin Cengiz Han'ın büyük torunu Nogay'dan geldiğini belirtmektedirler[3].

Nogay kimdir?

Cuci'nin oğlu[4], dolayısıyla Cengiz Han'ın büyük torunu olan Nogay Karadeniz'in kuzeyinde kurulmuş olan Altın Orda Devleti yönetiminde söz sahibi olan bir tümen beyidir. Annesi cariye olduğundan dolayı yasaya göre "*han*" olamamıştır.

Nogay, Don nehri ile Dinyper (Özü) nehirleri arasındaki topraklarda büyük nüfuz kazanmış ve Altın Orda Hanlarından Berke Han'ın ölümünden sonra bağımsız bir han gibi hareket etmiştir. 1259-1299 yılları arasında ortalama 40 yıla yakın Altın Orda Devleti'nin mukadderatına hâkim olmuştur. Komşu yabancı devletlerle bir takım ilişkiler kurduğu gibi Altın Orda Devleti'nin içerisinde meydana gelen taht mücadelelerinde de rol oynamıştır. Rus prensleri arasında nizamı sağladığı gibi, 1285'de Kıpçak ülkesinde kıtlık başlayınca Lehistan ve Macaristan'a akınlar düzenlemiş, hatta Bulgaristan'ı kendisine bağlamıştır. Altın Orda Devleti'nin taht kavgalarına da müdahale eden Nogay, Tula Buğa'ya karşı Tokta'yı 1290'da tahta çıkarmıştır.1290-1312 yılları arasında Altın Orda tahtında bulunan Tokta, Nogay'ın etkisiyle birçok Nogay beylerini öldürtmüştür. Nogay'ın himayesinde Altın Orda tahtına geçen Tokta (Tohtu), Nogay ile anlaşmazlığa düşünce kendisiyle uzun bir mücadeleye girişmiş, neticede 1299'da Kafkasya Dağları önündeki "Kökenlik" denilen yerde Nogay'ın ordusunu yok etmiş, Nogay da savaş alanında öldürülmüştür[5]. Şahıs olarak Nogay'ın başarıları, büyük olmakla beraber devlet içinde devlet gibi hareket etmesi Altın Orda Devleti'nin iç mücadeleler sonucunda zayıflamasına neden olmuştur[6]. Nogay tarihte, özellikle Altın Orda-Şiran savaşında 1252-1269 tarihinde kazandığı zaferle ve Mısırlılarla kurduğu münasebetlerle adından bahsettirdiği görülmektedir[7].

---

[1] Nesrin Güllüdağ; "Nogay Türkleri", **Türkler Ansiklopedisi**, C.XX, 1999, s.557-564.; Hilmi Bayraktar; "Kırım Savaşı Sonrası Adana Eyaleti'ne Yapılan Göç ve Şikâyetler (1853-1861)", **Bilig,** S.45, Bahar, 2008, s.46.

[2] Osman Bavbek ; "Nogay Türkleri" , **Türk Kültürü**, Mart,1986, S.275, s.160.

[3] Mehmet Alpargu; "Dünden Bugüne Kafkasya'da Nogaylar", **Tarih Boyunca Balkanlardan Kafkaslara Türk Dünyası Semineri,** GÜ. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996, s.197-198.

[4] **Cuci:** Cengiz Han'ın büyük oğludur. Cengiz Han'ın imparatoriçesi ve ilk karısı **Börte**'den 4 çocuğu olmuştur. **Cuci** (D. **1185** - **1227**), **Çağatay** (? - **1242**), **Ögeday** (? - **1241**), **Tuluy** (D. **1190** - Ö. **1232**). Cengiz Han'ın Börte'nin dışındaki diğer eşlerinden birçok çocuğu olmuştur ama onlar yerini almaktan muaf tutulmuşlardır. Ayrıca Cengiz Han'ın kız çocuklarının kaç kişi olduğuna dair bir bilgi yoktur. Bkz: http://tr.wikipedia.org/wiki/Cengiz_Han#.C3.87ocuklar.C4.B1 16 şubat 2012.

[5] O.Bavbek; Nogay Türkleri, s.161.

[6] http:///www.isimsizsevda.com/forum/tarihimiz/nogaylar-nedir-nogaylar-hakkında-bilgi-nogay-tarihi 30.10.2011.

[7] Abdülkadir İnan; "Nogay", **Türk Ansiklopedisi**, C.XXIV, s. 309.; Bkz: http://www.nogay.org.tr/nogaysiyasitarih.asp 16 Şubat 2012. "1252-1269 yılları boyunca Kafkaslar-Ötesi'ne, İran'daki İlhanlılar Devleti hükümdarı Hülâgü Han ve sonrakiler üzerine bir kaç kez akın ve askeri sefer yapmıştır. Bu arada Berke Han ile birlikte Mısır'da kurulan Memluk Türk Devleti hükümdarı Sultan Baybars ile siyasi münasebetlerde bulunarak yazışmalar yapmıştır ".

Nogay'ın idaresinde toplanmış olan boylar ölümünden sonra onun adıyla anılmaya başlamışlar, Altın Orda Devleti'nin (1223-1502)'de yıkılmasıyla da Nogay Hanlığı adı altında birleşmişlerdir. Başkenti Saraycık olan bu hanlığın sınırları Ural Nehri'nden Balkaş Gölü'ne, Hazar Denizi'nden Aral Gölü'ne kadar uzanmaktadır. Birçok Türk boyunun yaşadığı bu hanlık içerisinde yönetimde söz sahibi olanlar Nogaylardır[8].

1552-1557'de Kazan ve Astrahan hanlıklarının Rus hâkimiyeti altına girmesinden sonra Nogay Hanlığı da kendi içerisinde bölünmüştür. Kafkasya'nın kuzeyinde bulunanlar Küçük Orda, Emba Gölü civarında yaşayanlara Altıul (Altıoğul) Ordası, İsmail Han'ın idaresinde kalanlar ise Büyük Nogay Ordası adı altında birleşerek Çar IV. İvan'ın hâkimiyeti altına girmişlerdir (1555-1557). Küçük Orda Nogayları üzerinde Rus nüfuzu ancak 18. yüzyılın 2. yarısından sonra başlamış, bunlar Kazaklar tarafından batıya doğru göç etmeye zorlanarak Bucak Ordası, Yedisan Ordası, Canıboyluk Ordası, Yedikul, Azak ve Kuban gibi bölümlere ayrılmış ve Kırım Hanlığı'na tabi olmuşlardır. Bunların önemli bir kısmı Osmanlı Devleti'ne göç ederek Anadolu'da iskân edilmişlerdir[9]. Kendileri hakkında bilgi vermeye çalıştığımız bu Türk topluluğu Kuzey Kafkasya, Kırım, Romanya, Astrahan ve Türkiye'de Nogay adı ile Türkistan'da özellikle Buhara ve Hive'de Mangıt adıyla bilinmektedirler[10].

Osmanlı-Rus-Nogay Münasebetleri

Rusların 1552'de Kazan Hanlığı'nı 1556'da Astrahan Hanlığı'nı işgal etmesiyle Orta Asya'ya doğru Rus yayılmacılığın başlangıcı olmuştur. Çariçe II. Katerina döneminde başlayan ve 1768-1774 yılları arasında 6 yıl süren Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonunda Osmanlıların ağır bir yenilgiye uğraması Rus yayılmacılığını hızlandırmıştır. Altı (6) yıllık savaş sonunda imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla Kırım kaybedilmiştir. Kırım'ın kaybedilmesiyle ilk önce Kafkaslar ardından Orta Asya için bir dönüm noktası olmuştur. 1783'de Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesiyle Değişti Kıpçak'ın kapıları da Ruslara açılmıştır[11]. 1853-1856 Osmanlı-Rus Savaşı (Kırım Savaşı) esnasında Kırım Tatarları, Nogaylar ve diğer Kafkas halklarının Osmanlı Devleti'nden yana tavır koyması üzerine Rusların bu bölge üzerinde daha etkili bir şekilde faaliyete girişmelerine sebebiyet vermiştir.

Özellikle bölgeyi Ruslaştırmak amacıyla bir yandan bölgenin asıl sahibi olan Türklere ağır vergi yüklenmiş, topraklarına el konularak fakirleşmesini sağlamıştır. Diğer yandan bu bölgeye Rus kökenli insanları iskân etmeye başlayarak bölge Ruslaştırılmaya başlanmıştır[12]. 1854'de Rusların Karadeniz kıyısında oturan tüm Müslümanları iç bölgelere göç ettirmek istemesi[13] üzerine katliamdan korkan bölge halkı kitleler halinde göç etmeye başlamıştır. Kırım Savaşı ve sonrasında başlayan Çerkez, Tatar ve Nogayların çoğunluğunun Adana, Halep, Suriye ve bir miktarı da Konya'ya sevk edildiği bilinmektedir[14]. 1856'da başlayan göçlere rağmen 1860'a kadar gelen göçmenlerin sorunlarının halledilebileceği bir teşkilat oluşturulmamıştır[15].

İşte yapmış olduğumuz bu çalışmada Kırşehir'e yerleştirilen ve günümüzde de hala yaşamaya devam eden Nogaylar ve yaşadıkları yerler hakkında bilgi verilecektir.

[8] O.Bavbek; Nogay Türkleri, s.161.
[9] http://www.gozlemci.net/2470-nogay-hanligi. html 30.10.2011.
[10] O.Bavbek; Nogay Türkleri, s.160.
[11] Hayati Bice; **Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler**, TDV Yayınları, Ankara,1991, s.43.
[12] Rafik Seferov Firuzoğlu; "Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Göçler", **Osmanlı**, C.IV,1999, s. 687-697.; Ethem Terzi Gözaydın; **Kırım: Kırım Türklerinin Yerleşmeleri ve Göçmeleri**, İstanbul, 1948, s. 82-83.
[13] R.S. Firuzoğlu;**Kırım ve Kafkasya'dan …,** s.687-696.
[14] Ahmet Cevat Eren; **Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri Tanzimat Devri, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler,** Nurgök Matbaası, İstanbul, 1996, .96-113.
[15] A.C.Eren; **Türkiye'de Göç …,** s.39.

Kırşehir Hakkında Kısa Bilgi

Kırşehir, Orta Anadolu bölgesinin Orta Kızılırmak bölümünde yer almaktadır. Ilin toprakları Doğu ve Güneydoğuda Nevşehir, Aksaray, Niğde, Batı ve Güneybatısında Ankara, Kuzeybatıda Kırıkkale, Kuzey ve Kuzeydoğusunda ise Yozgat illeriyle komşudur.

Kırşehir'in yerleşim yerine baktığımızda bu bölgeye zaman içerisinde farklı isimler verildiği görülmektedir. Hititlerin Akuva Seruvana yani Suşehri, Yunanlılar ve Romalılar Chamanen, Mokissos, Parnossos, Bizanslılar Justinianopolis, Selçuklular ise Kırşehir ve bir ara Gülşehri adını verdikleri görülmektedir[16]. Cumhuriyet devrinde ise Kırşehir olarak bilinmektedir. Kızılırmak'ın kucakladığı verimli topraklarda doğudan batıya, kuzeyden güneye giden yollar üzerinde bulunan Kırşehir'in tarihi önemi özellikle kültürel açıdandır[17]. Kırşehir'in yazılı tarihi Hititler ile başlamakla beraber bu dönemdeki adı hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kırşehir bu dönemde önemli bir Hitit merkezidir. Böyle olmakla birlikte buradaki yerleşmenin adına Boğazköy metinlerinde rastlanmamaktadır. Hititlerden sonra bu bölgede sırasıyla Frigler, Persler, Yunanlılar (Kapadokya Krallığı), Romalılar ve Bizanslılar Kırşehir'de hüküm sürmüş devletlerdir[18]. 1071 tarihinden sonra bütün Anadolu tarihinde olduğu gibi Kırşehir tarihinde de bir Türk-İslam devri başlamıştır.

Kırşehir XVI. Yüzyılda (M.1512-1593) Karaman Eyaleti'ne bağlıdır. Karaman Eyaleti Paşa sancağı olan Konya'nın dışında Niğde, Aksaray, Beyşehir, Kırşehir, Kayseri ve Akşehir sancaklarından meydana gelmektedir[19].

1831 Nüfus sayımında da Karaman eyaletine bağlı görünmektedir[20]. 1867 Vilayet Nizamnamesi'ne göre Konya vilayetinin Niğde sancağına bağlıdır.1877 devlet salnamesine göre Kırşehir sancak olmuş, Konya vilayetinden alınarak Ankara vilayetine verilmiştir[21].1921 yılında bağımsız mutasarrıflık[22], 1924 tarihinde il olmuş, 1954 yılında ilçe haline getirilerek Nevşehir'e bağlanan Kırşehir 1957 yılında tekrar il olmuştur[23]. Günümüzde Kırşehir ili Mucur, Boztepe, Çiçekdağı, Akpınar, Kaman ve Akçakent olmak üzere 6 ilçeden meydana gelmektedir.

Kırşehir'e yerleştirilen Nogay muhacirleri halk arasında Tatar olarak bilinmektedirler. Halk arasında her ne kadar Tatar olarak söylense de belgelerde Nogay muhacirleri tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; Nogay muhacirlerinden olup Konya dâhi- linde Kırşehir canibine gönderilmiş olan şeklinde geçmektedirler [24].

Kırşehir'e Gelen Muhacirler ve Yaşanan Problemler

H.1277 (M.1861) tarihinde Kafkasya'dan çıkarılan Nogayların bir kısmı Kırşehir'e yerleştirilmişlerdir. Örneğin; Nogay muhacirlerinden ve Çanboyluk kabilesinden olup ilk önce hava muhalefetinden dolayı İzmit sancağının Kandıra kazasına çıkmış olan 96 nüfus Konya eyaleti dâhilinde bulunan Kırşehir kazasında kabileleri nezdinde iskân olunmalarını talep ederek dilekçe yazmışlardır[25]. Gelen muhacirler talimat gereğince göçmen kabul edebilecek köylere 3'er 5'er hane şeklinde yerleştirilmeye çalışılmış ise de, muhacirlerin bu iskân şeklini pek beğenmedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin; Nogay muhacirlerinin münasip köylere 3'er 5'er hane yerleştirilerek icra-

[16] Cevat Hakkı Tarım; **Tarihte Kırşehir-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler**, 3.Baskı, İstanbul, 1948, s.6.
[17] Cevat Hakkı Tarım; **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, Kırşehir Vilayet Matbaası, 1938, s.6.
[18] Yazar Yok; "Kırşehir Madd.",**Yurt Ansiklopedisi**, C.VII, 1983, s.4909.
[19] Mustafa Nuri Paşa; **Netayicü'l-Vukuat**, (Sadl. Neşet Çağatay), C.I-II, Ankara,1992.
[20] Enver Ziya Karal; **Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı**, Ankara,1997,s.113-114.
[21] **Yurt Ansk**. s.4913.
[22] Pars Tuğlacı; **Osmanlı Şehirleri**, İstanbul, 1985,s.214.
[23] www.oyderkirsehirliler.org.tr 19.10.2011
[24]A.MKT. MHM;232, 70.19,s.1278.
[25] A.MKT. NZD;353,21, 09.Za.1277.

yı iskânları talimat gereğince bunların bir kısmı Niğde sancağındaki köylere tevzi ve taksim olunmak üzere gönderilmiş iseler de bunlar kendilerini misafir olarak gördüklerinden dolayı Kırşehir'de bulunanlar köylere gitmeyi istememektedirler. Kırşehir'e gelenler daha çok merkezde bulunan medreselerde ve hanlarda kalmayı tercih etmektedirler[26]. Hatta şehir merkezindeki medreseler ve hanlarda kalan muhacirler şehir meclisine davet edilerek köylerde ikamet etmelerine dair kendilerine emir verildiği hatırlatıldığı halde, muhacirlerin köylere gitmemek için direndikleri görülmektedir. Kendilerine köylerde iskân olunmaları gerektiğini söyleyen görevlilere " bizleri katl ve tard eylemiş olsanız dahi biz birbirimizden ayrılıp köylere gidemeyiz. Bizlere yerleşeceğimiz bir yer gösterin" şeklinde talepte bulundukları yetmezmiş gibi, başka şehirlerde ikamet eden 29 hane muhacirin ahalileri gidip Bor kazasında, Ereğli'de ve sair yerlerde olan kabilelerini dahi bir taraftan getirerek birlikte kaldıkları görülmektedir. Bu durum görevlileri rahatsız etmektedir. Bu konu belgelerde bunların şehir içerisinde ikamet eylemeleri hiçbir şekilde uymayacağından "icab-ı icrasına bakılması" gerektiğinden bahsedilmektedir[27].

Kafkasya'dan gelen muhacirlerin kendi aralarında lider olarak gördükleri/seçtikleri kişiler bulunmaktadır. Bu kişiler "hoca" lakaplı olup muhacirleri iskân konusunda olsun veya yevmiye konusunda olsun Osmanlı memurlarına karşı kışkırtmaktadırlar. Örneğin; muhacirin-i merkuma reislerinden olup hareket-i hod-serâne ile iskânı kabul etmeyerek Konya'da ikamet eylemekte bulunan Cuma Kişi Hoca ile takımları gelen muhacirleri kışkırtarak ve kandırarak yerleştirildikleri mahallerden başka yerlere gitmelerine sebebiyet vermektedirler. Ayrıca bahsi geçen kişilerin hilaf-ı talimat-ı seniyye yevmiye talep ettikleri, verilmediği takdirde İstanbul'a (Dersaadet'e) gideriz[28] şeklinde tehditkâr tavırlar içerisine girdikleri görülmektedir. Gelen muhacirlerin iskânında şu şekilde bir yol takip edilmektedir. Ilk önce gelenler şuveya bu şekilde yerleştirilmektedirler. Daha sonra gelenler ise misafir olarak kendilerinden önce gelenlerin yanlarına geçici olarak yerleştirildiği görülmektedir. Örneğin; Nogay muhacirlerinden Canboyluk kabilesinden olup Konya'ya gönderilen 100 hanenin iskânları henüz gerçekleştirilmemiş, hatta yevmiyeleri dahi verilmediğinden dolayı zaruret ve sefalete düşmüşlerdir. Bunun üzerine kadı Rıza Efendi, Seyyid Mehmet ve Hacı Bey Gazi adındaki şahısların dilekçesi üzerine, muhacirlerin bir kısmı Konya'da bulunan akrabalarının yanına yerleştirilmişlerdir[29]. Osmanlı Devleti'nin gelen muhacirlere yevmiye vermekte zorlandığı görülmektedir. Çünkü halktan toplanan iane ve servet sahiplerinin yapmış oldukları yardımlarla muhacirlerin yevmiyelerinin verildiği görülmektedir[30]. Anadolu'ya gelen muhacirlerin hemen hemen tümü başlarında birer hocaları olduğu halde gelmektedirler. Örneğin; Nurlu Ali Hoca ve diğerleri[31], Şeyh Islam Mirza takımı[32], Abdülmelik Hoca Efendi[33], Cuma Kişi Hoca ve takımı[34], Polad Hoca[35], Hoca Şadi Idris Efendi takımı[36] isimlerini taşımaktadırlar.

Osmanlı Devleti'nin gelen muhacirleri iskân etmekte sıkıntılı olduğu görülmektedir. Muhacir geleceği belli olmasına rağmen gelenleri yerleştirmek için belli bir planının olmadığı anlaşılmakta ve muhacirlerle sıkıntıya düşüldüğü görülmektedir. Örneğin; Drama kaymakamlığına yazılan yazıda geçen ifadeler yukarıda yazdıklarımızı doğrular niteliktedir. Canboyluk kabilesinden

[26] A.MKT. NZD;356,46-2,16.Z.1277.
[27] A.MKT. NZD;356,42-3,16.Z.1277.
[28] A.MKT. NZD;356,42/4.16.Z.1277; A.MKT. NZD 356,46/6.16.Z.1277.
[29] A.MKT. NZD;356,46/5.16.Z.1277.
[30] A.MKT. NZD; 356,46/5.16.Z.1277.
[31] A.MKT. DV;200, 46,1-2,21.s.1278.
[32] A.MKT. MHM;219,55.08.Za.1277.
[33] A.MKT. NZD;353,21.09.Za.1277.
[34] A.MKT.NZD;356.46/1.16.Z.1277;A.MKT.NZD;356,42/4.16.Z.1277.;A.MKT.NZD; 356,46/4-56.16.Z.1277.
[35] A.MKT. NZD; 356,46/5.16.Z.1277. Keskin ilçesinde Tatarların yaşadıkları yerler- den birinin adı Polatyurdu adını taşımaktadır. Keskin eskiden Kırşehir'e bağlıdır. Bkz. 1893 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.295-296; 1889-1890 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.295.; 1902 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.238.
[36] A.MKT. NZD;469,59,14,1.1277

32 hane 101 nüfus ilk önce Drama'ya gitmiştir. Fakat iskânlarına dört ay boyunca münasip bir yer bulunamamıştır. Bunun üzerine başlarında bulunan hocaları Nurlu Ali ve diğerleri kabileleriyle birlikte Konya eyaletine bağlı Kırşehir sancağına iskân edilmelerini talep etmişlerdir. Çünkü akrabalarının bir kısmı burada bulunmaktadırlar. Drama'da bulunduk- ları süre içerisinde 4 ay boyunca yevmiyeleri de verilmediğinden dolayı zaruret ve sefalete düştüklerini belirtmişlerdir. Ayrıca kendilerinin Drama'dan Kırşehir'e nakledildikleri zaman beher nüfus için 20'şer kuruş verilmesini ve birikmiş 4 aylık yevmiyelerini de talep etmişlerdir[37]. Muhacirlerin iskân edilmeleriyle görevli olan Vehbi Paşa'nın vefatıyla[38] yerine başka birinin atanması için 1 (bir) yılın geçtiğini görmekteyiz. Görülen bu aksaklıklar üzerine yapılan yazışmada geçen Kırşehir'de bulunan muhacirlerin yerleştirilme- diğinden bir an evvel birinin buraya tayin edilerek muhacirlerin yerleştirilmesi istendiği gibi, bunların sefalet içerisinde yaşadıklarının belirtilmesi muhacirlerin iskânı konusunda bir takım sıkıntıların ortaya çıktığı görülmektedir[39]. Yapılan yazışmalar sonucunda[40] vefat eden iskân-ı muhacirin memuru Vehbi Paşa'nın yerine 20 Temmuz 1863 tarihinde Miralay Üzeyir Salih Bey atanmıştır[41]. 18 Haziran 1862 (20. Za.1278) tarihinde muhacirlerden 24 şahsın imzasıyla verilmiş bir dilekçede şu şekilde şikâyetlerinin olduğu da görülmektedir. Nogay muhacirlerinden 1.410 hane Kırşehir'e iskân olunmak üzere Vehbi Paşa tarafından getirilmişlerdir. Getirilen muhacirlerin yerleşmesi için kaza civarında bulunan boş yerlerde binalar inşa edilmesi için muhacirin iskânı azasından Kör Ağa-zade Çelebi Ağa 1.500 kuruş maaşla tayin edilmiştir. Bu şahıs göreve başladıktan sonra kendi menfaatini gözeterek gelen muhacirlere zulm etmektedir. Muhacirler için yaptırmış olduğu binalar layıkıyla yapılmamıştır. Binaların durumu kendisine anlatıldığında muhacirleri tevkif dahi ettirmektedir. Bu problemleri yaşadıkları esnada mevsim kışa denk geldiğinden dolayı muhacirler büsbütün perişan olmuşlardır. Kırşehir'deki iskân müdürü Ali Mazhar Bey, azadan Çelebi Ağa ve kardeşi Hüseyin Efendi'nin kışkırtmalarıyla muhacirlerin yevmiyeleri dahi verilmeyerek daha da perişan duruma düştükleri görülmektedir. Muhacirler, Muhacirin müdürü Ali Mazhar Bey ile görüşmek istediklerinde Çelebi Ağa'nın tahrikleriyle, müdürle görüşmek isteyen muhacirlerin darp edildiklerini görmekteyiz. Eğer böyle giderse, eğer rahatımız sağlanmazsa kabilelerinin büyük çoğunluğunun perişan olmasından dolayı diyar-ı Merzifon taraflarına hanelerini nakledeceklerini belirtmişlerdir[42].

Osmanlı Devleti'nde bürokrasinin çok ağır işlediğinin bir kanıtı olarak "üç seneden beri bunların emr-i iskânı muhaberesiyle uğraşılmakta bulunduğu halde ve henüz buraya atanan iskân memuru…"[43] şeklinde devam edip giden belgeden muhacirlerin yerleştirilmesi için üç yıldır yazışmalar yapılmaktadır. Bu geçen süre içerisinde Kırşehir'e yerleştirilen muhacirlerin büyük sıkıntılar içerisinde hayatlarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Muhacirlerin yaşadıkları olumsuzlukların bir diğeri de Osmanlı sınırları içerisine girerken kazaya uğramış olmalarıdır. Konu ile ilgili olarak belgelerde fazla bir bilgi olmamakla beraber "Nogay muhacirlerinin Canboyluk kabilesinden Hacı İdris takımından olup İstanbul'a (Dersaadet'e) gelirken hava muhalefeti nedeniyle sefineleri kaza-zede olarak doğruca İzmit sancağı dâhilinde Kandıra kazasına çıkmışlardır. Bu kaza-zedeler 15 hane olup toplam 70 nüfusa sahiptirler. Bunlar kendilerinden önce hicret etmiş ve iskân olunmuş olan Kırşehir'deki akrabalarının yanında iskân edilmelerini talep etmişlerdir[44]. Aynı şekilde yine Canboyluk kabilesinden ve İslam Mirza takımından 33 hane 156

[37] A.MKT. DV;200, 46,1-2. 21.S.1278
[38] A.MKT. MHM;255,77. 21.ġ.1279
[39] A.MKT. MHM;257,100. 28.N.1279
[40] A.MKT. MHM;255,77, 21.ġ.1279; A.MKT. MHM; 257,100. 28.N.1279
[41] A.MKT. MHM;270.42.1-2-3-4-5. 03.S.1280 (M.20.6. 1863)
[42] A.MKT. NZD;419, 74./2. 20.Za.1278.
[43] A.MKT. MHM;270, 42,1. 03.S.1280.
[44] A.MKT.UM;467,69.14.L.1277.; A.MKT.UM;469,59. Her ne kadar üzerinde çalışmış olduğumuz belgelerde ölüm olayları bulunmamışsa da göç esnasında ölümlerin olmaması imkansızdır.

nüfus da Kırşehir'deki akrabalarının yanına gitmek istediklerini belirtmişlerdir. İstekleri kabul edilerek Kırşehir'e avdetlerine ve fukara olduklarından dolayı kendilerine yevmiye yarımşar kıyye nan-ı aziz (ekmek) verilmesi, ayrıca ellerinde (yedlerinde) pusula bulunanların ise iskân edilmesi istenmiştir[45].

Kırşehir'e gönderilen Nogay muhacirlerinin bir kısmı münasip köylere parça parça yerleştirilirken, bunların bir kısmı da Niğde sancağında taksim ve tevzi olunmak üzere gönderilmiş ise de liva-ı mezkûr dâhilinde bulunan Aksaray, Kırşehir, Arapsun, Ürgüp ve Bor kazalarına gönderilmiş iseler de Kırşehir'de bulunanlar köylere yerleştirilmeyi pek kabul etmemişlerdir. Aksaray taraflarına gitmek isteyenler Paşa Dağı taraflarına gitmişlerdir. Bu bölgeye gidenler Nogayların Beksanlı (Yeksanlı) kabilesinden Murat Gazi ve Oğlyas hocalar cemaatlerine bağlı olan gruptur[46]. Bu cemaatlerin kendilerinin ev yapmaya güçleri olmadığını söylemeleri üzerine, üçer beşer köylere yerleştirildikleri gibi toplu bir şekilde de yerleştirilmişlerdir[47]. Paşa Dağı tarafında Akarca ve Şekerli Pınarı tarafına giden 101 hane Nogay muhacirleri ev yapımı konusunda maddi güçlerinin olmadıklarını belirterek, sefaletten kurtulmaları için 31 hanenin 13 günlük, diğer 31 hanenin de 1 günlük yevmiyelerinin verilmesini talep etmişlerdir[48]. Muhacirlerin Aksaray'ın Paşa Dağı taraflarına gitmelerini sağlayan Cuma Kiş adındaki reisleridir. Bu durum belgede şu şekilde açıklanmaktadır. Canboyluk kabilesinden olup Cuma Kiş ile diğer reisleri "*riyaset-i sabıkalarını kaybetmemek için*" ve iskân konusunda kendi isteklerini kabul ettirmek için aralıklarla Dersaadet'e adam göndermişlerdir. Dersaadet'ten gelen kişiler " Paşa Dağı'na azimetimize müsaade-i seniyye oldu diyerek" kabile insanlarını kandırmışlardır. Hatta Dersaadet'e gönderilmiş olan adamları için kendi kabilelerinden 4 bin kuruş alarak ayrıca onların zihinlerini de bulandırmışlardır. Cuma Kiş adındaki reisleri kendi isteklerini gerçekleştirmek için kabilesindeki insanların yevmiyelerini devlet verdiği halde, kendi kabilesinin insanlarının yevmiye almasını engellediği gibi iskânı dahi kabul etmeyerek eyalet sınırları içerisinde bulunanları dahi aldatmaktan geri kalmamıştır. Bu problemlerin olduğu tarihlerde Konya eyaleti dâhilinde 15 bine yakın nüfus bulunmaktadır[49]. Ankara mutasarrıfı Nurettin Paşa hazretlerine yazılan yazıda Niğde ve Kırşehir taraflarına yerleştirilen muhacirlerin büyük çoğunluğunun hali perişan olup Yozgat taraflarına gittikleri belirtilerek eğer orada iskân olunmazlar ise geriye dönüşleri daha masraflı olacağından bunların Ankara eyaletinde münasip yerlere yerleştirilmesi istenmektedir[50]. 29.Ş.1306 (M.4 Kasım 1888)[51] tarihin- de Kafkasya'dan Samsun'a gelip Amasya'ya sevk edilmekte olan muhacirinin en yakın mesafe olarak Ankara ve Yozgat'ta bulunan boş arazilere yerleştirilmesi konusunda Ankara ve Sivas vilayetlerine bildirilmiştir. Gelen muhacirlerin bu bölgelere iskân edilmeleri konusunda iskân memuru Baha Bey'in bu tarafa gönderilmesi üzerine gelen muhacirlerden 607 hanenin Kırşehir'e, 500 hanenin ise Yozgat sancaklarında iskânları tensip olunmuş,ayrıca muhacirlerin iskânları için şehri 1.000 kuruş maaşla iki memurun görevlendirilmesinin lazım olduğu belirtilmiştir[52].

Muhacirlere Yapılan Yardımlar

Kırşehir'e yerleştirilen muhacirlerin iskânı konusunda zamanla mesafe alınmıştır. Miralay Salih Bey iskân memuru olarak atanmasından sonra muhacirler için evlerin inşaa edilmesi, tarım yapmak için tohumluk, çift yapmak için öküz ve alet-edevatların verilmeye başlandığını

[45] A.MKT. MHM;219,55. 08.Za.1277.
[46] Araştırmamız esnasında bu gruba bağlı olanların günümüzde de halen orada yaşamakta olduklarını haber aldık
[47] A.MKT. NZD;46/2. 16.Z.1277
[48] A.MKT. NZD;356, 46,7. 16.Z.1277
[49] A.MKT. NZD;356, 46.5, 16.Z.1277.
[50] A.MKT. UM;554,72, 15.L.1278.
[51] Hicri tarihleri Miladi tarihe çevirirken http://193.255.138.2/takvim.asp? takvim= 2&gun=29&ay=2&yil=1306 08.12.2011'den faydalanılmıştır.
[52] DH. MKT;1560,118. 29.Ş.1306.

görmekteyiz[53]. İskân edilen muhacirlere evler yapılıp, ziraat yapmaları için tohumluk, alet-edevat ve öküz verildiği halde muhacirlerin bazılarının çift alet-edevatlarını, tohumluk malzemelerini sarf ve itlaf ettikleri, hayvanlarını (öküz) satarak, evlerini yakarak geldikleri memleketlerine geri dönmek arzusunda oldukları gözlenmiştir. Bu tür davranışta bulunanlara karşı "hüsn-ü suretle ve üslûb-ı hakimane" ile bunların durdurulması istenerek askeri tedbirlere başvurulması vurgulanarak, muhacirlerin ziraata ve hirâsete alıştırılmaları istenmektedir[54]. Hatta bu konuda muhacirler üzerinde daha etkili olabilmek için Niğde Meclisi azalarından Mehmet Efendi Kırşehir'e gelerek muhacirlerin bulundukları yerleri tek tek gezmiş, hepsini deftere yazarak kendilerinin verilmemiş akçelerini verdirmiş, öküz ve tohumlukları olmayanlarınkini de tedarik ederek firar etmelerini engellemeye çalışmıştır. Muhacirlerin başka yerlere gitmemesi için bunların nezdinde gerekli nasihatlerde bulunarak tehditvâri bir şekilde ile durumu kendilerine izah etmiştir[55]. Ayrıca çevrede bulunan Asakir-i şahane bölükleri de Kırşehir'e gönderilmiştir. Kırşehir'de bulunan muhacirler üzerinde bu kadar iyi niyetli faaliyetler yapıldığı halde, muhacirler arasında Zar Mehmet Hoca ve bazı eşkıyaların taht-ı itaate girmedikleri görülmektedir[56].

Nogay muhacirlerinden ve Canbay takımından 141 hane nüfusun Kırşehir kazasında Malya Çölü'nde Bağdatlı nam mahalde inşa olunan hanelerde oturmaktadırlar. Ancak Abdülmelik Hoca ve diğerlerinin tahrikleri sonucunda Çiçekdağı taraflarına gitmek gibi arzuları olduğundan, bunların başka bir yere nakil edilemeyecekleri kendilerine açıklanmıştır[57]. Belgelerde Malya Çölü'nde yapılan hanelerin miktarı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak genel anlamda örneğin; Kırşehir kazasına gönderilen muhacirlerin iskânları için Vehbi Paşa marifetiyle Malya Çölü'nde 107 hane inşa ettirilmiştir[58] şeklinde bilgi bulunmaktadır.

Kırşehir'in Malya Çölü'nde muhacirler için hanelerin inşaatı devam ettiği dönemde, Malya Çölü'nde meskûn bulunan Rişvan aşiretinden Hatunoğulları ve Taburoğullarından[59] Mehmet ve Haydar ağalar ile Alişiroğlu Aşireti'nden Bağdat oğlu Hasan, Terziyanlı Aşireti'nden[60] Kara Hasan ve Mehmet Ali adındaki şahıslar çevrelerine topladıkları bir takım şahıslarla hane inşaatında çalışan işçileri 3. defa darp ve tard ederek erzaklarını da alıp gittikleri yetmezmiş gibi yapılmış olan evlerden 60 tanesini tamamen yakıp yıkarak hayli zarar verdiklerini görüyoruz[61]. Burada yakılıp yıkılan 60 hane evin dışında kaç hane daha yapılmıştır sorusuna bilgi bulunamamıştır.

Sonuç olarak, Nogaylar esas olarak tarihte Deşt-i Kıpçak adı verilen Karadeniz'in kuzeyindeki sahalarda yaşamışlardır. Nogay Ordası ve Nogayların yerleşim alanlarının sınırlarını hayvancılık faaliyeti, hayvan sürüleriyle mevsimlik göç imkânları belirlerdi. XIX. Yüzyıl içinde Nogayların hayatını etkileyen en önemli unsur göç olayıdır. Rus Çarlığı Nogayların göçlerini özellikle teşvik etmiştir. Bunda Nogayların denetiminin güç olması, verimli Nogay arazilerine el konulması gibi sebepler etkili olmuştur. 1850'li yılların sonunda Kuban ve Stavropol Nogayları ardından Tavrida (Kırım) Nogayları göç etmeye başlamıştır. 1865'e kadar kitleler halinde sonra da küçük kafilelerle devam eden göçle Anadolu'da Çukurova, Ankara, Konya, Kırşehir ve Sivas gibi yerleşim bölgelerine iskân edilmişlerdir. XX. Yüzyılın içinde sayıları önemli ölçüde azalmış olarak

[53] A.MKT. MHM;270, 42,1-2. 03.S.1380.
[54] A.MKT. MHM;270, 42.3. 03.S.1280.
[55] A.MKT. MHM;270, 42.4. 03.S.1280. Belgelerde bu durum şu şekilde geçmektedir. "…nesayih-i lüzuma, müessire-i tefehhüm ve ifâdât-ı tehdidât-ı lisânîye…" ile durum kendilerine izah edilmiştir.
[56] A.MKT. MHM;270, 42.4. 03.S.1280.
[57] A.MKT. UM;536,29. 27.B.1278.
[58] A.MKT. UM;547,25. 09.N.1278. ; A.MKT. NZD; 402,84. 25.S.1278.
[59] Günümüzde Hatunoğlu ve Taburoğlu adında köyler bulunmaktadır.
[60] Terziyanlı köyü de bulunmaktadır. Alişiroğulları, Torunan (Bahçepınar) köyünde yaşamaktadırlar. Çok TBMM'ye milletvekili göndermişlerdir. Bkz. Ahmet Gündüz; **Türkmen Yurdu Kırşehir (Tarihi, Boyları, Cemaatleri)**, Karam Yay., Çorum, 2006, s. 194-196.
[61] A.MKT. UM;533,97.18.B.1278

Rusya'da kısmen toplu bir yerleşim manzarası gösteren Nogayların yaşadığı topraklar 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği sınırları içine alınmıştır[62]. Nogay muhacirlerin Rusya'dan Anadolu'ya gelişleri, yerleşmeleri esnasında kendilerinden ve hükümetten kaynaklanan sorunları olmuştur. Örneğin köylerde iskân edilmek istememişlerdir. Çünkü yeni bir bölgeye gelmişler, yabancıdırlar. Birbirlerine destek olma açısından toplu halde yaşamak istemişlerdir. Gelen muhacirlere devletin geçimlerini yapmaları için günlük olarak yevmiye verdiği gibi nan-ı aziz de (ekmek) vermektedir. Ayrıca ekip-biçmeye alışmaları için tohumluk, çift-çubuğa sahip olmaları için alet-edavatın yanı sıra öküz de vermektedir. Muhacirlerin kendi aralarında bağlı oldukları hoca lakaplı başkanları bulunmaktadır. Bu hocaların sözleriyle hareket etmektedirler. Hatta yukarıda belirtildiği üzere bu hocaların bazıları bulundukları topluluk içerisindeki konumlarını kaybetmemek için muhacirlere devlet tarafından verilen yevmiyelerini ya aldırtmamakta ya da kendisi alarak muhacirleri kışkırtabilmektedir.

Kırşehir'e gelen muhacirlere baktığımızda devletin ve yerleşmekte oldukları/yerleştikleri yerlerde yaşayan halkın bunlara kucak açtığını ve her türlü ihtiyacını karşılamaya çalıştıkları görülmektedir. Örneğin; "Kırşehir canibine gönderilmiş bulunan 13 hane ashabının bir seneden beri ahali tarafından gördükleri bunca himmet ve muavenet üzerine ayrıca birikmiş yevmiyelerini talep etmelerinin haksızlık olacağı" belirtilmiştir[63]. Kırşehir'e gelen muhacirlerin ihtiyaçları kaza ahalisi tarafından karşılandığı gibi Malya Çölü'nde inşaedilen hanelerinin masrafları dahi Kırşehir'in kaza ve köylerinde oturan ahali tarafından karşılanmıştır[64]. Yapmış olduğumuz bu araştırmanın sonuçları arasında başka bir konuyu daha tespit etmiş bulunmaktayız. Kırşehir'in ilçelerinden olan Akçakent ilçe merkezini Çerkez muhacirleri oluşturmaktadır. Ayrıca Kırşehir merkezi ağırlıklı olmak üzere Kırım Tatarlarının da Nogay muhacirleri ile birlikte buraya aynı dönemde geldiklerini, günümüzde "*Vali Mithat Saylam İlköğretim Okulu*"nun bulunduğu mahalleye zamanında Tatar mahallesi adı verildiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Çerkezler ile Kırım Tatarlarının bir kısmı zaman içerisinde ekonomik şartlardan dolayı çevre illere özellikle Ankara'ya yerleşmişlerdir. Çerkezler ve Kırım Tatarları ile ilgili ayrı ayrı araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Kırşehir'e yerleştirilmiş olan Nogaylar günümüzde Boztepe ilçesine bağlı Malya Ovası sınırları içerisinde Üçkuyu köyünde (ki nüfusun yarısı=ortalama 250 kişi) Kaman ilçesine bağlı Değirmenözü, Tatık, Nogay Kızıközü, Kırşehir/Akpınar ilçesine bağlı Birecik köyünün bir mahallesi ile Kırıkkale İli Keskin[65] ilçesine bağlı Polatyurdu köylerinde meskûndurlar. Ayrıca bazı köylerde ise perakende yani tek bir aile şeklinde yerleştirilmişlerdir. Örneğin; merkeze bağlı Aşağı Homurlu köyünde olduğu gibi. 60 yaş ve üzerindekiler Türkçenin yanı sıra Tatarcayı bilmektedirler. Yeni yetişen gençler ise Türkçeden başka bir dil bilmemektedirler. Kırşehir'e yerleştirilen Nogay muhacirleri günümüzde içerisinde yaşadıkları toplumla bütünleşmiş bir şekilde uyum içerisinde yaşamaktadırlar.

KAYNAKÇA

A- Arşiv Kaynakları

A.MKT.DV;200,46/1-2,21.s.1278.

A.MKT.DV;200,46/1-2. 21.S.1278

A.MKT.MHM;219,55. 08.Za.1277.

[62] Mehmet Alpargu; " Nogaylar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C.XXXIII, İstanbul, 2007, s.202-203.
[63] A.MKT. MHM;232,70. 19.S.1278. ; A.MKT. NZD;360.21.1-2. 27.S.1278.
[64] A.MKT. UM;547,25. 09.N.1278. A.MKT. NZD;402,84. 25.S.1278.
[65] Keskin ilçesi eskiden Kırşehir'e bağlıydı.

A.MKT.MHM;219,55.08.Za.1277.
A.MKT.MHM;232,70. 19.S.1278.
A.MKT.MHM;232-70,19,s.1278.
A.MKT.MHM;255,77, 21.ġ.1279;
A.MKT.MHM;255,77. 21.ġ.1279
A.MKT.MHM;257,100. 28.N.1279
A.MKT.MHM;270,42/1. 03.S.1280.
A.MKT.MHM;270,42/1-2. 03.S.1380.
A.MKT.MHM;270,42/1-2-3-4-5.
A.MKT.MHM;270,42/3. 03.S.1280.
A.MKT.MHM;270,42/4. 03.S.1280
A.MKT.NZD 356,42/4.16.Z.1277.
A.MKT.NZD 356,46/6.16.Z.1277.
A.MKT.NZD; 356,46/5.16.Z.1277.
A.MKT.NZD; 356,46/5.16.Z.1277.
A.MKT.NZD; 356.46/1.16.Z.1277.
A.MKT.NZD;353,21.09.Za.1277.
A.MKT.NZD;353-21,09.Za.1277.
A.MKT.NZD;356,42/4.16.Z.1277.
A.MKT.NZD;356,46/4-5-6. 16.Z.1277.
A.MKT.NZD;356,46/5, 16.Z.1277.
A.MKT.NZD;356,46/5.16.Z.1277.
A.MKT.NZD;356,46/7. 16.Z.1277
A.MKT.NZD;356-42-3,16.Z.1277.
A.MKT.NZD;356-46-2,16.Z.1277.
A.MKT.NZD;360,21/1-2. 27.S.1278.
A.MKT.NZD;402,84. 25.S. 1278.
A.MKT.NZD;402,84. 25.S.1278.
A.MKT.NZD;419,74/2. 20.Za.1278.
A.MKT.NZD;46/2. 16.Z.1277
A.MKT.NZD;469,59,14,1.1277
A.MKT.UM;467,69. 14.L.1277.
A.MKT.UM;469,59.
A.MKT.UM;533,97.18.B.1278

A.MKT.UM;536,29. 27.B.1278.

A.MKT.UM;547,25. 09.N.1278.

A.MKT.UM;547,25. 09.N.1278.

A.MKT.UM;554,72, 15.L.1278.

A.MKT;1560,118. 29.S.1306.

DH.MKT;1560,118. 29.S.1306.

B- Salnameler

1893 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.295-296;

1889-1890 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.295.

1902 Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.238.

C- Araştırma ve Tetkik Eserler

ALPARGU, Mehmet;"Nogaylar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C.XXXIII, İstanbul, 2007, s.202-203.

ALPARGU, Mehmet; "Dünden Bugüne Kafkasya'da Nogaylar", **Tarih Boyunca Balkanlardan Kafkaslara Türk Dünyası Semineri,** GÜ. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul,1996.

BAVBEK, Osman; "Nogay Türkleri" , **Türk Kültürü**, Mart 1986, S.275, s.160.

BAYRAKTAR, Hilmi; "Kırım Savaşı Sonrası Adana Eyaleti'ne Yapılan Göç ve İskânlar" (1853-1861)", **Bilig,** S.45, Bahar, 2008,s.45-72.

BİÇE, Hayati; **Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler**, TDV Yayınları, Ankara,1991.

EREN, Ahmet Cevat; **Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri Tanzimat Devri, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler,** Nurgök Matbaası, İstanbul, 1996.

FİRUZOĞLU, Rafik Seferov; "Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Göçler", **Osmanlı**, C.IV,1999,s.687-697.;

GÖZAYDIN, Ethem Terzi; **Kırım: Kırım Türklerinin Yerleşmeleri ve Göçmeleri**, İstanbul,1948.

GÜLLÜDAĞ, Nesrin; "Nogay Türkleri", **Türkler Ansiklopedisi**, C.XX, 1999, s.557-564.

GÜNDÜZ, Ahmet; **Türkmen Yurdu Kırşehir (Tarihi, Boyları, Cemaatleri)**, Karam Yay. Çorum, 2006.

İNAN, Abdülkadir; "Nogay" , **Türk Ansiklopedisi**, C.XXIV, s. 309.

KARAL, Enver Ziya; **Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı**, Ankara,1997.

Mustafa Nuri Paşa; **Netayicü'l-Vukuat**, (Sadl. Neşet Çağatay), C. I-II, Ankara,1992.

TARIM, Cevat Hakkı; Kırşehir **Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, Kırşehir Vilayet Matbaası, 1938.

TARIM, Cevat Hakkı; Tarihte **Kırşehir-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler**, 3.Baskı, İstanbul,1948.

TUĞLACI, Pars; **Osmanlı Şehirleri**, İstanbul, 1985.

Yazar Yok; "KırŞehir Madd.",**Yurt Ansiklopedisi**, C.VII, 1983, s.4909.

D- İnternet Kaynakları

http://tr.wikipedia.org/wiki/ Cengiz_Han#.C3.87ocuklar.C4.B1 16 şubat 2012.

http:///www.isimsizsevda.com/forum/tarihimiz/nogaylar-nedir-nogaylar-hakkında-bilgi-nogay-tarihi 30.10.2011.

http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=29&ay=2&yil=1306 08.12.2011

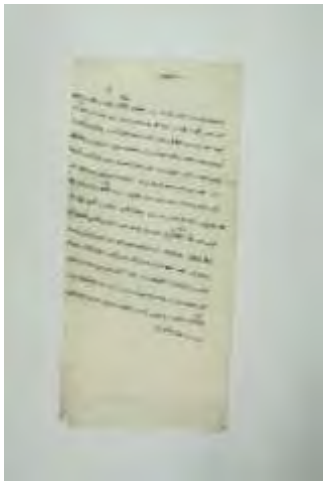
www.oyderkirsehirliler.org.tr 19.10.2011

http://www.gozlemci.net/2470-nogay-hanligi. html 30.10.2011

http://www.nogay.org.tr/nogaysiyasitarih.asp 16 Şubat 2012.

EKLER

Nogay muhacirleri ile ilgili belgeler ve fotoğraflar



Kırşehir'de oturan Kırım Tatarlarından

Anıl Mevlüt ÇALIK ve arkadaşı

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1231-1267 , TURKEY

REZMÎ DİVANI'NDA DEYİMLER

Mehmet GÜRBÜZ[*]

ÖZET

Deyimler ve atasözleri, toplum hafızasının ve muhayyilesinin geçmişten günümüze elde ettiği birikiminin üretimi olan dil yapılarıdır. Şairler, şiirlerinde anlatımı güçlendirmek ve ilgi çekici bir hale getirmek ya da kurdukları soyut hayâlleri daha açık ve anlaşılır kılmak amacıyla dilin bu ifade imkânlarından az ya da çok mutlaka yararlanırlar. Deyimlerin zaten sanatlı bir anlayışla meydana getirilmiş olması bu tercihte önemli bir yer tutmuştur.

Çalışmada 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış Safiye Sultanzade Mehmet Rezmî'nin *Divanı*'nda yer alan deyimlerle bu deyimlerin kullanımı ele alınacaktır. Rezmî, Osmanlı toplumunun gündelik hayatına ait unsurları ve günlük diline ilişkin deyimleri, tabirleri sıklıkla kullanmış bir şairdir. Çok yönlü sanatçı bir kimliğe sahip olan şairin Osmanlı hanedanına mensup olması, sarayda eğitim görüp bütün hayatı boyunca sarayda görevler almış olması bakımından, sosyal hayata ilişkin unsurları böylesine yoğun bir şekilde kullanmış olması dikkate değerdir.

Anahtar Kelimeler: *Rezmî Divanı*, deyim, atasözü, halk söyleyişleri

EXPRESSIONS FROM REZMÎ DİVAN

ABSTRACT

Expressions and proverbs are language structures which received production of savings from past to today imagination and memory of society. Poets benefit from these possibilities of language to enhance their definitions on their poems and to make interest or to be clear and understandable abstract dreams which they have into brains more or less. Expressions were already formed with art understanding has an important role at this preference.

Expressions are in *Divan* of Safiye Sultanzade Mehmet Rezmî who lived second half of 17th century and first quarter of 18th century and use of these expressions will be tackled in our study. Remzi was a poet who used usually elements belong to Ottoman's society daily life and concerning daily life expressions, phrases. Because he had sophisticated identity, was a member of Ottoman Empire, took education in palace and assigned during his life, it is noticeable that he used deeply concerning life elements in this way.

Key Words: *Divan of Rezmî*, expression, proverb, national sayings

[*] Dr., Bozok Ü. Türk Dili Okutmanı. El-mek: meingurbuz@hotmail.com

Toplumlar tarihsel süreç içerisinde, bulundukları coğrafya, yüzleştikleri tabiat hadiseleri, ilişkide oldukları topluluklar, karşılaştıkları olaylar ve bu çerçevede yaşadıkları acılar, üzüntüler, kederler, sevinçler, mutluluklar gibi karmaşık bir ilişkiler yumağı içerisinde kendi kültürlerini oluştururlar. Bu süreçte edindikleri birikimi, kendi yaşam biçimlerini ve dünyayı algılama şekillerini oluşturmakta kullanırlar. Toplumun kültürünü oluşturan bu algılama biçimleri, insanların inanışlarında, giyim kuşamlarında, sanatsal üretimlerinde, dillerinde, kendi aralarındaki ilişkilerinde ve dış dünyayla olan etkileşimlerinde değişik biçimlerde kodlanmış olarak varlığını asırlar boyunca korur.

Kültürel değerlerin varlığını koruyarak gelecek kuşaklara aktarılması, başka yolları da kullanmakla birlikte, büyük oranda, merkezinde "dil" olan yazılı ya da sözlü üretimler ile mümkün olabilmektedir. Edebî eserlerin yanında halkın oluşturduğu kalıplaşmış ifadeler de toplumun geçmişteki tecrübelerinden izler taşır. Bu bağlamda atasözleri ve deyimler de kültür taşıyıcılığında işlevsel niteliğe sahiptir. Örneğin; "darısı başına olmak, yerin dibine girmek, yer yarılıp içine girmek, yerin kulağı olmak, yer demir gök bakır olmak, yeri göğü tutmak, yeri göğü birbirine katmak" gibi deyimler Türk mitolojisinden izler taşır (Çolak 2010, 171-181), "başına çizginmek" (bkz. Yılmaz 2007, 1095-1104) deyimi de yine eski Türklerin inanışlarının bir ürünüdür. Yine Nasrettin Hoca, Bektaşî fıkralarından ya da tasavvufî kültürden genel dile geçerek deyimleşen ifadelerin varlığı da bu duruma bir örnektir (bkz. Sinan 2008, 91-98).

Atasözleri ve deyimlerin hem anlamın oluşumu hem de bu anlamın ifadeye bürünüşü bakımından çeşitli sanatlarla örüldüğü görülür. Soyut nitelikteki düşünce, atasözleri vasıtasıyla somut bir kalıba dökülürken çoğu zaman edebî sanatlardan yararlanarak vezinli, kafiyeli, ahenkli bir söyleyişle karşımıza çıkar (Akün 2006, 118). Deyimlerin de çoğunlukla mecaz, teşbih, istiare, kinaye gibi sanatlarla meydana getirilmiş olması, bu tür ifadeleri şiirsel söyleyişe yaklaştıran bir durumdur. Az sözle çok şey anlatmaya yarayan atasözleri ve deyimler, kullanıldıkları zaman sadece anlatımı güzelleştirmek ve ilgi çekici hale getirmekle kalmaz, onları ortaya çıkartan durumlar da dâhil olmak üzere geçmişten günümüze yüklendikleri çağrışım zenginliğini de muhatabına hatırlatır.

Genel dilin içerisinde her dönemde var olduğu söylenebilecek olan atasözleri ve deyimler, sunduğu ifade imkânları ve veciz deyiş sırları bakımından bütün edebiyatçıları cezbetmiştir (Akün 2006, 119) ve daha ilk örneklerden itibaren edebî eserlerde kullanılmıştır. 12. yüzyıldan sonra mesnevilerde, kaside ve gazellerde görülmeye başlanan atasözleri ve deyimler, 19. yüzyılın sonlarına kadar şairlerin faydalandıkları ve itibar ettikleri bir sanat hâline gelmiştir (Karacan 1991, 107). Necati Bey ve takipçilerinde görülen şiirde hususiyetle atasözleri ve deyimlere yer verme temayülü sonraki asırlarda da artan bir hızla rağbet görmüştür (Kurnaz 1996, 41; 1997, 113). 17. yüzyılda yerlileşmenin öncüsü olan Nabî ve halk deyişlerini bolca kullanan Sabit, kendilerinden sonra gelen şairlere bu alanda öncülük etmişlerdir. Bu doğrultuda 18. yüzyılda dildeki sadeleşme ve edebiyattaki millileşmenin bir tezahürü olarak atasözü ve deyimlerin kullanımı artmıştır (Batislam 1993, 1; aktaran Ulucan 2005, 51)[1].

[1] Buradaki ve konuyla ilgili yapılmış başka çalışmalardaki tespitler, sosyal hayata dair bütün unsurlar gibi atasözleri ve deyimlerin de her dönemde şiirde kullanıldığına işaret etmektedir. Bu durumda bu tür kullanımları, belli bir döneme ya da belli bir edebî oluşuma özel bir durum olarak değerlendirmenin ne derece doğru olduğu ayrıca üzerinde durulması gereken bir durumdur. Zira toplumun bireyleri, hayatın bütün alanlarını kuşatan kültürel unsurları, içinde yetişikleri toplumdan, yaşayarak öğrenirler. Şairler ve yazarlar da –içinde yaşadıkları toplumun birer ferdi olarak- bütün diğer kültürel unsurlar gibi dili ve dilin içerisindeki kalıplaşmış ifade biçimlerini öğrenerek yetişirler. Eser vermeye başladıklarında da bu birikimi kullanırlar. Bu bağlamda hangi edebî geleneğe mensup olursa olsunlar, bütün yazar ve şairlerin eserlerinde, toplumun kültürel birikimine, sosyal hayata ait unsurlara, deyimler ve atasözleri gibi kalıplaşmış ifade biçimlerine az ya da çok rastlamak mümkündür.

Çalışmamızda Safiye Sultanzade Mehmet Rezmî'nin şiirlerinde yer alan deyimler ele alınmaya çalışılacaktır[2]. 17. yüzyılın ikinci yarısıyla 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Rezmî, meslekler, yiyecek-içecekler, kumaşlar, kıyafetler, tabiat olayları, hayvanlar, kullanılan araç gereçler, inanışlar, gelenek, görenek ve âdetler gibi o dönemde cari olan halk kültürüne ve toplumun gündelik yaşantısına ilişkin unsurlara şiirlerinde sıklıkla yer vermiştir. Hatta beyitlerinde kurguladığı hayalleri bu unsurlar üzerine inşa etmesi onun şiir anlayışının en belirgin yanlarından biridir.

Rezmî'nin üslubunun belirgin özelliklerinden biri de yalın, külfetsiz, konuşurmuşçasına rahat bir dil kullanmış olmasıdır. Bu dil anlayışının inşasında, kullanılan kelime kadrosu önemli bir yer tutar. Şair, şiirlerinde Türkçe kelimeleri yoğun olarak kullanmış, az sayıda Arapça, Farsça kelime ve tamlamaya yer vermiştir. Bu tamlamaların da neredeyse tamamı iki kelimeden meydana gelmektedir. Onun dil anlayışında, kalıplaşmış ifadelerin de önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki, aşağıda görüleceği üzere, oldukça geniş bir deyim kadrosunu şiirlerinde kullanmıştır. Hatta kimi beyitlerde birden fazla deyime yer vermiştir:

O harâmî gözidür mest iden ancak dilümi
Buna *and iç*sem olur *aklumı al*madı şarâb G28/4

Burdı gûşını sabâ berg-i buhûrun didi kim
Göz kulak ol gele bu gülşene şâyed dil-dâr K5/17

Zülf-i yârda yine *tel kırmış* hatâ itmiş gibi
*Çın seher*den yilerek bin şerm ile geldi sabâ G23/3

Çalışmanın bundan sonraki kısmında *Rezmî Divanı*'nda yer alan atasözleri ve deyimler örnekleriyle birlikte sunulmaya çalışılacaktır[3].

DEYİMLER

A

Adı çıkmak: *1) Pek haklı olmadığı halde ün kazanmak. 2) Namusça lekeli biri olarak bilinmek.*

Dîvâna çıkdı adun eylemez kerem
Virme ol şûha gönül gayrı arz-ı hâl G313/3

Ağır başlı: *İşlerini düşüne taşına yapan, kendini hafifliklere kaptırmayan, ciddi (kişi).*

Pek agır başlıdur ol sîm-beden pür-gû degül*
Altun ile tartılur ol söylese ger bir cevâb G43/3

Ağız bir(liği) etmek: *Bir konuda anlaşarak aynı biçimde konuşmak, söz birliği etmek.*

[2] Rezmî'nin hayatı ve edebî kişiliği ile ilgili bilgi ve değerlendirmeleri başka çalışmalarımızda ele aldığımızdan burada tekrar etmeye gerek görmedik. Şairin hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz 2008, 173-185; yine edebî kişiliği ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Gürbüz 2009, 87-99.

[3] Verilen örneklerde, tarafımızdan hazırlanan **Rezmî Divanı, (İnceleme-Metin-İndeks)** adlı yüksek lisans tezi esas alınmıştır. Alıntılanan örneklerde gazel için G, kaside için K, kıta için KT, mesnevi için MES, müfred için M, tahmis için TH, tarih için T, tercî-bend için TER. kısaltmaları kullanılmış ve örneklerin şiir ve beyit numaraları gösterilmiştir.

Deyimlerin anlamları için Cem Dilçin'in *Yeni Tarama Sözlüğü*, M. Ali Tanyeri'nin *Örneklerle Divan Şiirinde Deyimler*, Ömer Asım Aksoy'un *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü,* Robert Dankoff'un *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü,* Türk Dil Kurumu'nun *Deyimler ve Atasözleri Sözlüğü* adlı eserlerden yararlanılmıştır.

Gerekse saklasun râz-ı nihânun sînede Rezmî
Agız bir eylemiÇler sevdügin cümle cihân söyler G164/5

Ağzı sulanmak: *1) İmrenmek. 2) Yeme, içme isteği artmak.*
Sulanur agzı o Çeşm-i fettâlûları seyr idenün
Andurur âÇıka yâr bûselerinde her bâr G172/4

Ağzına almak: *1) Yemek, içmek. 2) Söylemek.*
Al agzuna ol lebleri Çeşîni dem-â-dem
Kalsun bu cihân halkı o bî-hûde emekde G437/6

Ağzına almamak (adını): *Dargınlık, kırgınlık, kızgınlık vb. sebeple bir kimseden söz etmemek.*
Almasun agzına söylen ol Çeşker-lebi rakîb
Dillemesün yohsa bulur ol belâsın an-karîb G27/1

Ağzını aramak/yoklamak: *Konuşturarak düşüncesini öğrenmeye çalışmak.*
Aradum agzını vâkıf olam esrâra diyü
Bilemem agzı mı yok gamze ile itdi hitâb G37/4

Ah çekmek: *Derin bir keder veya özlemle içten gelerek ah demek.*
ÂÇık olan gâhîce âh çekmemek mümkin midür
Bülbüli gör derd içün gülÇende ol her dem çeker G89/3

Ahı yerde kalmamak (birinin): *Yaptığı ilenme er geç etkisini göstermek.*
Gelse fi'l-vâkı senünle bir yire cânâ rakîb
Sen de insâf eyle ol ân yirde kalmaz belki âh G474/3

Aklı başından gitmek/dağılmak / Aklı başında durmamak: *Çok sevinçten veya çok korkudan ne yapacağını şaşırmak.*
Mest olup aklum gider baÇdan ol ânda Rezmiyâ
Gül gibi destinde sâgar her kaçan cânân dutar G192/5[4]

Aklı başına gelmek: *1) Davranışlarının yanlışlığını sezerek doğru yolu bulmak. 2) Ayılmak, kendine gelmek.*
Gel yiter bu iÇvevü nâzı birez terk eyle kim
Âlemün baÇına gelsün aklı temkînün görüp G25/2

Aklı başında olmak: *İyi düşünebilir durumda olmak.*
Elinde sâgar ile baÇında sa nâz itmege sâkî
Nice çekmez o cevrin aklı baÇında olan âdem G345/2

Aklı bulanmak/karışmak: *Ne yapacağını bilememek, şaşırmak, bocalamak.*
Aklumı her ân bulan o kâkül-i cânân mıdur
Bagrumı her dem delen ol gamze-i fettân mıdur G180/1

Akl-ı evvel: *En doğruyu düşünür, her şeyi çok iyi bilir geçinen.*

[4] Benzer örnekler için bkz. G248/5, G424/3, 481/3, G517/4.

Akl-ı evvellik degül midür kanâat eylemek
Devleti degmez cihânun sonradan idbârına G460/4

Aklı gitmek: *1) Şaşırmak, korkmak. 2) Çok beğenmek, bayılmak.*
Akl u fikr ü cân u dil gitdi görince yârumı
Sanasun gûyâ ki Rezmî dutdı pür leşker taraf G248/5[5]

Aklını başından al(ma)mak (bir şey birinin): *Bir şey birini düşünemeyecek bir duruma getirmek, çok şaşırtmak.*
Görince başdan aldı aklumı ol ân benüm cânân
O ândan beri Rezmî gezerüm ben serserî şimdi G483/5[6]

Aklın başına toplamak/devşirmek/almak/cem etmek: *Akılsızca davranışlarda bulunmaktan kendini kurtarmak.*
Devşürür mi başa aklın murg-ı dil hîç Rezmiyâ
Dâne dâne görse gerdânında yârun benlerin G359/5[7]

Aklını baştan/başından almak (bir şey birinin): *Bir şey birini düşünemeyecek bir duruma getirmek, çok şaşırtmak.*

Alçak gönüllü olmak (Gönlü alçak olmak): *Gurur ve kibre kapılmayıp kendini olduğundan daha aşağı düzeyde sayma, başkalarından yüksek görmeme durumu.*
Sâkiyâ geçdük yazıkdur hâke atma cürayı
Gönli alçakdur rakîbün nûşider virsen o dib G46/4

Alın yazısı (Başının yazısı): *Talih, kader, yazgı.*
Sersem itdi ser-be-ser âşıkların nev-hatt ile
Başunun yazularıymış görinen manâda hat G232/2

Alnı açık / Alnı açık yüzü ak: *Çekinecek hiçbir durumu veya ayıbı olmayan.*
Kûy-ı yârda ol kara yüzlü rakîbi dinleme
Rezmiyâ ol bâbda alnun açık hem yüzün ag G242/5

Aman vermemek: *1) Rahat bırakmamak, göz açtırmamak. 2) Acımayıp öldürmek.*
Sana bin cânı olan itmez dirîg her kim dise
Basar ikrârına hancerler o dem virmez emân G357/3

Ant içmek: *Bir şeyi yapmaya veya yapmamaya söz vermek, yemin etmek.*
N'eylesün lal-i leb-i yârı gören bâde-i nâb
And içer almaga destine o dem gayrı şarâb G39/1[8]

Ardına (arkasına) düşmek (birinin, bir işin): *Arkasından gitmek, peşini bırakmamak.*
O zülf-i ham nice uymış gören dil-dârun ardınca
Anun içün düşer üftâdeler ol yârun ardınca G432/1

[5] Benzer örnek için bkz. G333/5.
[6] Benzer örnekler için bkz. G28/4, G130/5, G228/2, G271/5, G292/2, G293/5, G259/5, G312/3, G351/5, G462/3.
[7] Benzer örnekler için bkz. G301/3, G452/2, G522/2.
[8] Benzer örnekler için bkz. G28/4, G96/4, G151/5, G447/2.

Arkasını yere getirmek: *Sırtını yere getirmek.*
Ben yiter dimem tolu virsen de câmı sâkiyâ
Arkamı yire getürsen de dimem ben yine pes G210/2

Aşinalık kesmek: *İlgilenmemek, tanıdığını belli etmemek.*
Âşinâlık kesdi bizden ol çeh-i âlem henûz
Eyledi kat-ı mürüvvet oldı bizden şimdi yâd G76/3

Atıp/atmak tutmak:*1) Bir kimse veya bir şey için kötü konuşmak. 2) Abartılı konuşmak.*
Kimin redd it kapundan kimini bend
Senün şimdi atup dutmak zemânun G262/3[9]

Ayak almak: *Birisine uyum sağlamak, onu taklit etmek.*
Bin nâz ile reftârı kırar var güzel ammâ
Alur ayagun içyede dil-dâr bulınmaz G206/2[10]

Ayağını çekmek (bir yerden): *Sık sık gittiği bir yere artık uğramaz olmak, ilgiyi kesmek.*
Elünden gelmedi bir bûse virmek sâkî derd-nâka
Ayagun çekdürürsen meclisünden bu dil-i zârun G285/3[11]

Ayağa düş(ür)mek: *1) İlgisiz ve yetkisiz kimseler karışmak. 2) Artık her yerde bulunabilir olmak.*
Satup dirhem-be-dirhem kendüsin meclisde mey gördüm
Ayaga düşürür bu zâr bu istignâsı bâzârı G497/4[12]

Ayağı yer basmamak/ Ayakları yere değmemek: *Çok sevinmek.*
Seni gördükde sâkî kor mı elden câmunı rindân
Ayagı yir mi basar zevk [u] şevkinden olur handân G391/1

Ayağına (pâyına) düşmek: *Çok yalvarmak.*
Bir gün ola ki ayaguna düşe o sâkî
Rezmî ele al câmı ana eyleme minnet G50/5[13]

Ayağına kara su inmek: *Çok yorulmak, güçsüz, dermansız kalmak.*
Ne hikmetdür görinmez âb u tâb ile o agyâr kim
Ayagına gören dirler anun inmiş kara su* G414/4[14]

Ayağına sarılmak / Eline ayağına kapanmak/sarılmak/düşmek: *Birine çok yalvarmak.*
Sarıl sâkînün ayagına Rezmî
Rakîbün hıssesine virmesün pay G504/5

Ayağına yüz sürmek (Pâyına rû sürmek/rû-mâl etmek): *Kişinin büyüklüğünü kabul etmek.*

[9] Benzer örnek için bkz. G256/5.
[10] Benzer örnek için bkz. G249/4.
[11] Benzer örnek için bkz. G202/5.
[12] Benzer örnekler için bkz. G411/5, G465/3,
[13] Benzer örnekler için bkz. G49/4, G207/4, G213/2, G251/4, G281/5, G327/4.
[14] Benzer örnek için bkz. TER1/26.

Hakkâ ki sezâdur süreler pâyına rûlar
Ezhâr [u] hezâr ile hezârân nice merdân K2/21

Ayak altında kalmak/koymak / Ayak altına almak: *Önem verilmesi gerektiği halde birisi tarafından hiçe sayılmak, çiğnenmek.*
O gayret-keşine çekdiyse çıkardı kârını başa
Yine halk ayagı altında kaldı kendü bâlâda G433/4[15]

Ayak basmak: *1) Bir yere varmak, ulaşmak. 2) Girmek, gelmek, uğramak. 3) Mesleğe girmek. 4) Bir yere bağlanmak.*
Ayagun basmayalı sâkî humârun çekerüz
Gel e mesrûr idegör ehl-i mezâkı beri gel G3043[16]

Ayak basmamak: *Bir yere hiç uğramamak.*
Bir dahı basmaz ayagın hâk-i râh-ı işka ol
Hep görenler didiler böyle yazılmışdırına G460/2[17]

Ayak (ayağını) kesmek (bir yerden): *1) Bir yere gitmez olmak, uğramamak. 2) Başkasını bir yere artık uğramaz duruma getirmek.*
Sâkiyâ gam-hânemüzden kesme gel lutf it ayag
Âşık-ı pür-gam cihânda bil ki hep ayyâşolur G113/3[18]

Ayrı düşmek: *1) Birbirinden uzakta kalmak. 2) (mec.) Uyuşmamak.*
Ayrı düşdi Rezmî bu mevsimde yârından hezâr
Gitdi bu sahn-ı çemenden dil-rübânun mevsimi G486/5

B

Bağrı delinmek / Bağrını delmek: *Çok dokunmak, içine işlemek.*
Alınca destine nâyın nigâha başdar ol âfet
Delüp bagrum o dem nâz ile cânân öldürüp n'eyler G97/2[19]

Bağrı kebap etmek / Ciğer kebap olmak: *Büyük bir acıya uğramak, yüreği yanmak.*
Nâr-ı hasret itdi eşkümi şarâb bagrum kebâb
Ġstemez şimden girü dil ne kebâb ne şarâb G34/1

Bağrı taş olmak / Bağrı kara taş olmak: *Gönlü katılaşıp duyarsız hale gelmek.*
Gam-ı dil-dâr ile bagrı taşolmışâşık-ı zârun
Ser-i kûyında girye itmege nem kalmamışgitmişG225/5[20]

Bağrı yanmak/ Bağrı yanık olmak: *1) Üzüntü çekmek, çok acı duymak. 2) Çok susamış olmak.*
Senün bir gün yakar bagrun kebâbâsâ o bed-hâhun
Deründe çevrilüp her demde sûzân olmaga degmez G209/3[21]

[15] Benzer örnek için bkz. G517/1.
[16] Benzer örnek için bkz. G69/2.
[17] Benzer örnek için bkz. G330/4.
[18] Benzer örnekler için bkz. G270/2, G382/2.
[19] Benzer örnekler için bkz. G180/1, G212/4, G282/3, G353/2, G362/4.
[20] Benzer örnek için bkz. K1/17.

Bahtı kara olmak/ Bahtını kara eylemek: *Sürekli olarak talihi yaver gitmemek, mutsuz olmak.*

ġeb-i yeldâda bir Çeb kucmaduk ol saçı leylâyı
Anı bil Çübhsüz Rezmî o bahtun karasındandur G147/5[22]

Basıp geçme(me)k: 1*) Önde gideni geç(me)mek. 2) Önem vermeyerek uğra(ma)mak.*

Ugrar ise yolumuz dil-dâr basup geçmem dimiÇ
Bizi hâkden ref idüp lutf eyleyüp ar itmedi G480/4

Baş belası olmak / Başına bela olmak (kesilmek): *Sıkıntı vermek, tedirgin etmek, musallat olmak.*

Sanur ser-riÇtedür zülf-i ham-ı cânânun vasla
Anı bilmez ki olmıÇbaÇdarınun ol belâsı* G489/2

Baş eğme(me)k: *1) Saygı göstermek için baş eğerek selamla(ma)mak. 2) Direnmekten vazgeçip buyruk altına gir(me)mek.*

Görmedük agyâr gibi âlemde hîç bir nâ-terâÇ
Hep inâdından anunçün egmiyor kimseye baÇG223/1[23]

Baş etmek: *1) Gücü yetmek. 2) Başarı kazanmak.*

Hayâl-i fikr-i endîÇüm gidince kûy-ı dil-dâra
O leÇker üstine ol demde gönlüm ben de baÇıtdüm G349/2

Baş kaldırmamak / Başını kaldır(a)mamak: *1) Bir işi aralıksız sürdürmek. 2) İyileşememek, yataktan çıkamamak.*

Seni görince yıkılup mest olaldan bu gönül
ÇüÇet eyler baÇkaldurmaz diyü virdi o nâm G352/3

Başa çıkmak (biriyle veya bir şeyle): *1)Bir şeye gücü yetmek. 2) Güçlükler çıkaran biriyle olan işini, kendi istediği yolda sonuçlandırabilmek.*

Mât kaldum Çatarancında o Çâhun Rezmiyâ
BaÇaçıkdı cümleden ol dil-rübâ ferzânedür G142/5

Başa (sere) gelmek: *Kötü bir durumla karşı karşıya kalmak.*

Neler geldi sere anda bu rûzgâr-ı sitemgerle
Yine geçmez acebdür gönlümüz kûy-ı hevâsından G376/3

Başa kakmak (kakınç etmek): *Yapılan bir iyiliği yüzüne vurarak birini üzmek.*

Gamze-i Çeşmüm altından geçerdüm dir imiÇ
BaÇuma kakup anı yâr eyler oldı ser-zenîÇG222/1

Başı göğe ermek: *Uğraşa uğraşa layık olmadığı bir şeyi elde ettiğinden çok sevinip böbürlenmek.*

Bî-vücûd ol ki serinde sana âlem ide yir
N'eyleyem baÇuniriÇmiÇgöge mânend-i çenâr K6/26

[21] Benzer örnek için bkz. G236/5.
[22] Benzer örnek için bkz. G233/1.
[23] Benzer örnekler için bkz. G218/2, G220/5, G236/3, KT25/24.

Başı hoş olma(ma)k (bir şeyle): *Bir şeyden hoşlan(ma)mak.*
BaGunuz hoGdegül ol yâr ile bâri Gimdi
Gelelüm bâde-i gül-rengi olalum ser-hoGG219/3

Başı üstünde yeri olmak: *1) Her zaman iyi karşılanmak, ağırlanmak. 2) Bir düşünce veya davranışı uygun bulmak.*
Anun içün isterüz biz nev-bahârun geldügin
BaGlar üzre yir idüp ol verd-i handânum çıkar G168/2

Başına çalmak: *Bir şeyi öfkeyle, nefretle geri vermek.*
Çalsun baGına güllerini bülbüli dehrün
Sad-bergini ben bir ruh-ı gül-gûna degiGmem G333/2[24]

Başına bela almak: *Bir sorunla karşılaşmak, kötü bir duruma düşmek.*
BaGına aldı belâ tâzeledün derdini sen
Göricek böyle bozuk âGık-ı zâr destârun G278/3

Başına bir hâl/iş gelmek: *Hoşa gitmeyen ve beklenmedik bir iş veya olayla karşılaşmak.*
Baglanup dil zülfine nutka mecâlüm kalmadı
GelmemiGdür baGuma kendüm bilelden böyle iGG222/3

Başına cem olmak/toplamak/üşmek: *Bir şeyi konuşmak ya da birlikte bir iş yapmak için başkalarının etrafına toplanmak.*
Cem olurlardı o servün baGına murgân-ı dil
Âh u nâlemle eger kâkül perîGân olmasa G456/5[25]

Başına kabak çatlamak / Kabak (birinin) başın(d)a patlamak: *Birçok kimsenin ilgili olduğu bir olaydan, yalnızca bir kimse zarar veya ceza görmek.*
Bizi açıkda koma virme rakîbe meyi sen
Sonra çatlar baGuma sâkî senün tolu kabak G254/4[26]

Başına zindan olmak: *Yaşanmaz, huzursuz, rahatsız, zevk alınmaz duruma gelmek.*
O Yûsuf-talatı bâg-ı cihânda görmesem bir dem
Bana sahn-ı gülistân nice olmaz baGuma zindân G391/3

Başında kavak yeli esmek: *1) Sorumluluk duygusundan uzak, zevk, eğlence peşinde koşmak. 2) Gerçekleşmeyecek şeyler düşünerek vakit geçirmek.*
Hevâ-dâr olan o serv-kadde
Kavak yili anun baGında eser G90/2[27]

Başını yoluna koymak / Yoluna baş koymak: *Bir amaca, bir gayeye yönelmek, bütün varlığıyla kendini vermek.*
KomıGam cân ile baGum yolına dil-dârun
Eyledüm reh-güzerinde tenümi ben de türâb G37/3

[24] Benzer örnekler için bkz. G338/2, 411/6.
[25] Benzer örnekler için bkz. G243/3, G303/3.
[26] Benzer örnek için bkz. TER1/21.
[27] Benzer örnek için bkz. G234/2.

Başını taşlar ile döğmek/ Başını taştan taşa vurmak: *Fırsatı kaçırdığı için çok pişman olmak, çaresiz kalarak kahırlanmak.*

EGğgi taGşimiGyüz sürecek dirmiGadû
ġimdi baGşını döger taGşlar ile ol bed-kâr K5/29

Başta aklı olmak: *İyi düşünebilir durumda olmak.*

Mest düGşersen bir dahı pâyına dil-dârun hemân
BaGşda aklun var ise sen çok zemân ayıklama G427/2

Baştan ayağa: *Tamamıyla, hepsi, baştan sona kadar.*

Salınsa ber-â-ber boyınca turreleri
BaGşdan ayaga olur ol güzel mergûb G32/2[28]

Baştan savmak: *Bir istekte bulunanı sözde bir sebeple uzaklaştırmak.*

BaGşdan savar oldun bizi gördükçe cefâ-cû
Ey hûr-likâ zerre kadar derd-i serün yok G255/2[29]

Bayram (ıyd) etmek/eylemek/yapmak: *Çok sevinmek.*

Mâh-ı nev gibi gelince bezme ol yâr Gşevk ile
ÂGşik-ı âvâreler gûyâ ki bayram eylemiG G213/4[30]

Benzi çalınmak / Benzi geçmek: *Benzi solmak.*

Çalınup benzüni gör kim neye döndün didi yâr
Üzilüp gitdi o dem meclis-i yârdan agyâr G128/1[31]

Benzi solmak / Benzi saz olmak: *Gücünü yitirmek, sağlık sorunu olmak.*

Her kılından çıkıyor sıyt u sadâ-yı efgân
ÂGşik-ı dil-hastelerün benzi hep sâz olmıGG218/3[32]

Bel bağlamak: *Birisinin kendisine yardımcı olacağına inanmak, güvenmek.*

Ser-fürû itmiyor ol kimseye bil baglamıyor
Hele baGşdan ayaga iGşvevü hep nâz olmıGG218/2[33]

Beli bükülmek (Kaddi lâm etmek): *Yaşlılık yüzünden güçsüz kalmak, bir iş yapamayacak duruma düşmek.*

ÇekmemiGşdüm ol kemân ebrûsınun katı gamın
Kat-be-kat kaddümi lâm itdi benüm bu iGştiyâk G249/2

Belini bükmek: *Çaresizlik içinde bırakmak.*

Pîr eyledi bükdi bilümi nâz ile her bâr
Tâkat mı gelür ol reviGşi bâr-ı girândur G122/3[34]

[28] Benzer örnek için bkz. G218/2.
[29] Benzer örnek için bkz. G296/5.
[30] Benzer örnekler için bkz. G143/3, G267/2, G283/4, G291/4, G316/4, G378/4.
[31] Benzer örnekler için bkz. G273/1, G506/4, K6/15, TER1/11.
[32] Benzer örnek için bkz. G504/2.
[33] Benzer örnekler için bkz. G285/4, G360/4, G439/3, G464/2.
[34] Benzer örnekler için bkz. G220/5, G228/2, G362/5, G518/1.

Binde bir: *Pek seyrek olarak.*
Binde bir gelür cihâna nüktedân bil Rezmîyâ
Âlemi dutsa ser-â-pâ cümle nâ-dân çok degül G302/5

Boynunun borcu: *Yapılması gerekli olan ödev.*
Boynumun borcı ol olsun perçemün muhkem dutam
ÜçsE âlem baçuna çözilmeye elden o bâg G243/3

Boyun eğmek: *İsteyerek veya istemeyerek uymak, katlanmak.*
Cihânda gam yime âlem sana hep boynın eymiçdür
Elünde hamdü li'llâh kim senün tîg ü kalem vardur KT26/26

Burnu(nun) ucuyla selam vermek: *İstemeden ve küçümseyerek selam vermek.*
Yâr gönül burnı ucıyla viriyor çimdi selâm
GöriçEli bagladı agyâr ile baçka dimâg G243/4

C

Can atmak: *Şiddetle arzu etmek, çok istemek.*
Yârı meydân-ı mahabbetde görenler bî-taab
Anun içün cân atarlar menzil-i maksûda hep G30/1[35]

Canını, başını yoluna feda etmek: *Kıymak, gözden çıkarmak.*
Yolına cân u baçın kim fedâ itmez o dil-dârun
Bugün oldur cihânda hûblarun bî-çübhe serdârı G523/3

Can kurban eylemek / (Birinin veya bir şeyin) kurbanı olmak: *Uğruna ızdırap veya büyük üzüntü, sıkıntı çekmek, zarara girmek, ölmek.*
Iyd gelse kûy-ı yârda âh u efgân eylesem
Merhabâ itmez bizümle cân kurbân eylesem G324/1[36]

Can (ve gönül) vermek: *1) Ölmek. 2) Ruha güç vermek. 3) Canlanmasına yol açmak. 4) Bir şeyi çok istemek.*
Cân u dilümi virdüm ana bûsesin aldum
Ben üstesüz ol çûha harîfâne degiçdüm G330/2[37]

Can(ın)a değmek: *1) Çok hoşlanmak. 2) Ruhu şad olmak.*
Tarz-ı dil-cûsı o yârun niçe hûbâna deger
Gamzenün bir bakıçısa hele bin câna deger G119/1

Can(ın)a geçmek/işlemek/kâr etmek: *Çok etkilemek.*
Ol tîr-endâz âfetün çak câna geçdi gamzesi
Bu kemân-ı cevri ne Rezmî ne hod-Rüstem çeker G89/5[38]

[35] Benzer örnekler için bkz. G283/2, G346/2, G407/2, G408/2, MES1/5.
[36] Benzer örnek için bkz. G6/8.
[37] Benzer örnekler için bkz. G410/3, G433/3, G437/5, G439/3, G458/2, G478/2, G516/1, KT.25/42.
[38] Benzer örnekler için bkz. G282/3, G394/3, G443/4, G459/1, G462/1, G523/2, G526/2.

Can(ın)a kastetmek: *1) İntihara kalkışmak. 2) Birini öldürmeye hazırlanmak.*
Cânına bile kasd ider âşık dahı ol dem
Cânân ile sohbetde de tenhâ kimi görse G442/2

Cana kastı olmak / (Birine) kastı olmak: *Ona karşı kötülük etmek, zarar verme isteği beslemek.*
Câna kasdı nedür ol gamzelerün söyler mi
Öldürürken yine âşıkların eyler inkâr K6/11

Cana minnet: *Arayıp da bulamadığı şeylerden saymak.*
Tek gelüp memnûn ideydi öldürürse gam degül
Hep helâk olmak yolında câna minnet çübhesüz G196/4

Canına tak demek (etmek): *Dayanamaz duruma gelmek, sabrı kalmamak.*
Seng-i mihnetle dögersem sînemi ayb eylemen
Çıdügi yârun cefâlar eyledi cânuma tak G249/3[39]

Can(ın)dan geçmek: *Ölmek için hazır olmak.*
Nice kıymaz gören agyâr ile cânânı bir yirde
Geçerdüm hak budur Rezmî görince kendü cânumdan G389/5[40]

Canı ağzına (boğazına) gelmek: *1) Büyük bir tehlike karşısında ölecekmiş gibi bir korkuya kapılmak. 2) Aşırı duygulanmak, çok heyecanlanmak.*
Gerçi kim o yâr bûselerin virdi doyınca
Agzuma gelür cânum o dem leb dokınınca G441/1[41]

Canı çıkmak: *1) Çok yorulmak veya çok zorluk çekmek. 2) Ölmek. 3) Çok yıpranmak. 4) Zarar etmek.*
İki âlemde de hâlî degüldür derd ü mihnetden
Nedür Rezmî cihânda çekdügi bir çıkacak cânun G295/5[42]

Canı gitmek: *Özen gösterilen, çok sevilen bir şeye zarar gelecek diye kaygılanmak.*
Akl u fikr ü cân u dil gitdi görince yârumı
Sanasun gûyâ ki Rezmî dutdı pür leşker taraf G248/5

Canı (birinin) yoluna borcu olmak (Yoluna can(ını) vermek): *Birinin uğruna ölmek.*
Edâya çâre yok cânum yolına borcum olsun dir
Visâli çevkine dil-dârun âlem cümle medyûnı G477/3

Canına can gelmek / (Bir şeye) can gelmek: *Canlanmak, güçlenmek.*
Âşık-ı pîr ü nâ-tüvân raksa girer o dem hemân
Meclise gelse ol cevân cânına başka cân gelür G93/3

Canına can katmak: *Yaşama gücünü artırmak.*

[39] Benzer örnekler için bkz. G254/3, TER1/21.
[40] Benzer örnek için bkz. G395/1.
[41] Benzer örnek için bkz. G294/4.
[42] Benzer örnekler için bkz. G168/1, G340/1, G437/9, G518/1.

Sînesine çekdügin ayb eylemen âşikların
Cânına cân katmadur ol yâr-ı cânândan garaz G231/4

Canına işlemek/geçmek/kâr etmek: Çok etkilemek.
Çalemişdirler etibbâ gamze Rezmî cânına
Duydılar hep mâcerâyı didiler tîmâra güc G64/5

Canına kıymak: *1) Acımadan öldürmek. 2) Kendini öldürmek. 3) Gücünden fazla iş görerek aşırı derecede kendini yormak.*
Düşse gönlün yine bir gamzeleri mekkâra
Bulsa ger bir aralık cânuna ol demde kıyar K6/10

Canından usanmak/bıkmak/bezmek: *Ölümü göze alacak kadar sıkıntı içinde olmak.*
O sükker leblerün eller eme doyınca her demde
Usanmaz mı kişi âlemde cânâ tatlu cânından G356/3

Cevr(ini) çekmek / Kahır (kahrını) çekmek: *Uzun süre sıkıntıya katlanmak.*
O zülf-i anber-âmîzin nice cevrini çekmez dil
O hoşbûy-ı dil-âvîz Rezmî var mı saçlı sünbülde G421/5

Ciğeri kebap olmak / Cigeri büryana dönmek: *Büyük bir acıya uğramak, yüreği yanmak.*
Çevirince yüzini bizden o yârum Rezmî
Sûz-ı ışk ile o dem döndi ciger büryâna G438/6[43]

Ciğeri yanmak: *Büyük bir acıya uğramak, yüreği yanmak.*
Yine yakdı cigerin Rezmî-i bî-çârenün ol
Hep odur bâdî hemân dilde olan nâra o hat

Ciğeri dilinmek / Yüreği parçalanmak: *Çok acı çekmek.*
Cigerler dildürür çarh-ı dehânun gamzesi fikri
Bir işmidür anarlar dag delen Ferhâd-ı ırgadı G524/5

Ciğerine (sineye) işlemek: *1) Kötü söz, kötü davranış çok dokunmak, etkilemek. 2) Kötü koku rahatsız etmek.*
Gör ne işler geçdi ol ân sîneme yâr gamzesi
Âciz oldı gayrı dermân itmeden bana tabîb G46/2

Cihandan el yumak / Dünyadan geçmek/el çekmek: *Bir kenara çekilip toplum yaşamına karışmamak.*
Kim görse o meh-pâreyi el yur bu cihândan
Nûş eylese ger âb-ı hayât bulmaya sıhhat G56/3

Ç

Çanına ot tık(a)mak: *Sesini çıkaramayacak, kötülük edemeyecek bir duruma getirmek, susturmak.*
Kalmadı bu dem nutka mecâli eleminden
Çanlarına ot dıkdı hezârân tîr-i bârân K2/26[44]

[43] Benzer örnekler için bkz. G43/4, G233/5, G452/4, TER1/2.
[44] Benzer örnek için bkz. KT26/20.

Çın seher: *Tan yeri ağarmak üzere olduğu zaman.*
Getürdi çın seherden bâd bûy-ı âtır-ı zülfün
Dagılmış gibi her yana yine bu anber-i sârâ G14/2[45]

D

Dağ üstü bağ olmak: *Keyfi yerinde olmak, her muradına ulaşmış olmak.*
Nev-bahâr ile donandı zîr ü bâlâ sol u sag
Yâr ile kim geçtiderse ana ol dag üsti bâg G243/1[46]

Daldan dala gezmek (konmak): *Sık sık iş, konu veya düşünce değiştirmek.*
Karârun yok gezersün daldan dala gül-i ranâ
Hezârân âşinâ oldugını bildük bu gülşende G470/4

Defter tutmak: *Yapılanları, işlem veya hesapları düzenli olarak kaydetmek.*
Defter dutayduk itdügi yârun cefâlara
Kendin de pârelerdi gam u cefâdan kâgaz G83/3

Derde düşmek: *1) Sorunla karşılaşmak. 2) (mec.) Hastalanmak.*
Düşeler râh-ı ışkında miyân-ı derde âşıklar
Durınca hancer-i ser-tîzi cânânun müdâm bilde G421/2

Ders(ini) almak: *1) Bir konu üzerinde bir öğrenci yetkili bir kimseden bilgi edinmek. 2) (mec.) Bir olaydan deneyim kazanmak, ibret almak.*
Bir kadeh ile boyarlar çeşmüni al dersüni
Mugbeçeler bezm-i âlemde gönül kallâş olur G113/4

Devran başına dönmek: *Çok sıkılmak, büyük bir çaresizlik içinde kalmak.*
Yanumda olmasa bir dil-rübâ ger
Dönerdi başuma ol demde devrân K1/7

Dikiş tut(tura)mamak: *Bir işte veya bir yerde herhangi bir sebeple uzun süre kalmamak.*
Câme-i sabrun anunçün dahı dutmadı dikiş TER1/13

Dil uzatmak: *Bir kimse veya bir şey için kötü söylemek.*
Dil uzatmışdidiler kâkül-i dil-dâra rakîb
Rezmiyâ âdem isen var o zebânı sen kes G211/5

Dili dolaşmak: *Korku, heyecan, hastalık, utangaçlık, sarhoşluk gibi sebeplerle şaşırarak söyleyeceğini karıştırmak.*
Dolaşdı dilümüz nutka kalur mıydı mecâl
Rezmiyâ görsek o dil-cûda perîşân kâkül G299/5

Dili tutulmak: *Sevinç, korku, şaşkınlık vb. sebeplerle birdenbire söz söyleyemez olmak.*
O demde dil dutılur yâr cânânından ayrılsa
Nice söyler dahı âlemde ol cânından ayrılsa G471/1

[45] Benzer örnekler için bkz. G23/3, G29/3, G234/4, K5/9.
[46] Benzer örnek için bkz. TER1/19.

Dillere düşmek: *Hakkında dedikodu yapılmak.*
DüGüen dillere cânâ seni Çrîn-zebânundur
Hezârân güft ü gûya bâdî ol gonca-dehânundur G100/1

Dirhem dirhem satmak (…yı): *1) Çok nazlı davranmak, ağırdan almak. 2) Özelliklerini azar azar ortaya koymak.*
Satup dirhem-be-dirhem kendüsin meclisde mey gördüm
Ayaga düGürür bu zâr bu istignâsı bâzârı G497/4

Divan durmak: *El pençe divan durmak.*
Her tûg-ı Çelbî Çöyle yemîn eylediler kim
Yolda duralum biz de solaklar gibi dîvân K2/17

Divane eylemek / (Bir şeyin) divanesi olmak: *Bir şeye çok düşkün olmak.*
Âkıbet düGüdi sahrâya beni yâ sabr idüp
Eyledi dîvâne gönlüm ol saçı leylâyı gör G130/4

Dolap eylemek/kurmak/çevirmek: *Hile, dalavere ile iş yapmak.*
Devri mi döndi aceb sâgar-ı mînânun kim
Rezmiyâ âleme çerh eyledi bu gûne dûlâb G44/5[47]

Dünyadan el etek/elini eteğini çekmek (Elini dünyadan çekmek): *Bir kenara çekilip çevresiyle ilgisini kesmek, toplumun yaşayışına karışmamak, dünya işleriyle ilgilenmez olmak.*
Çekdi dünyâdan elin Mansûr gitdi yârına
Ey tahammül itdi halkun vaz-ı nâ-hemvârına G460/1[48]

Dünyayı (başına) dar/zindan etmek: *Bir kimseyi çok sıkıntılı bir duruma sokmak.*
Hânemüzden gidicek ol meh-likâ reftâr idüp
Eyler oldı girye ile baGuna dünyâyı dar G118/4[49]

E

Ecel terleri dökmek: *Çok korkmak, heyecan içinde bulunup terlemek, korku ve bunalım içinde olmak.*
O rengîn leblerin yârun görince muhtazır oldı
Hicâbından ecel derlerini ol dem döker gonca G418/3

Eğri (gözle) bakmak: *Kötü düşünce ile bakmak.*
Kalmasun egri bakar ana cihânda bir yüz
Ola emrine mutî ser-te-ser âlem hemvâr K5/38

Ekmeğini almak: *Geçimini kazancıyla sağlayacak duruma gelmek.*
Gelicek hattı dilin çeynemege baÇladı yâr
Etmegin almıÇadöndi hamâm oldum nâ-çâr G158/1

Ekmeğini taştan çıkarmak: *1) Geçimini sağlamakta çok becerikli olmak. 2) En zor koşullarda bile kazancını sağlamak.*

[47] Benzer örnekler için bkz. G29/5, G291/2, G416/1.
[48] Benzer örnek için bkz. G397/3.
[49] Benzer örnekler için bkz. G123/3, G398/2, K1/10, K5/28.

TaÇıdın etmegin çıkarur agyâr
Mahzende ne görse çalar o sâat G58/4

El altından: *Kimsenin haberi olmadan, kimseye haber vermeksizin, gizlice.*
HemîÇe el altından içermiÇanı
Koltuga varmazmıÇol evden G377/4[50]

El çekmek: *Vazgeçmek.*
DolaÇıdın kâkül-i yâra hezârân derd ile Rezmî
O kayda düÇdün ammâ kim yine el çekmedün gitdün G277/5[51]

El üzre tutmak (birini ya da birşeyi): *Bir kimseye çok saygı ve sevgi göstermek.*
Öldürse eger yâr bizi cânuma minnet
El üzre dutarlar beni bana bu ne rifat G55/1

El vermek: *1) Yardım etmek. 2) esk. Tarikatlarda mürşit, bir müride, başkalarına yol gösterme izni vermek. 3) Halk hekimliği ile uğraşan kimse bilgilerini bir başkasına öğretmek. 4) Kâğıt oyunlarında elde olan veya olmayan sebeplerle oyun üstünlüğünü karşı tarafa bırakmak.*
Rûzgâr bir kerre el virse bana seyr eylesen
ġöyle yârdan uçuraydum ben rakîbi her çi bâd G75/3[52]

Elden düşürmemek/bırakmamak: *Bir şeyle sürekli ilgilenmek, elden düşürmemek.*
DüÇürmedügüm câm-ı hoÇ-güvârı ben elden
ġikest olmaya hâtır-ı mey-fürûÇbizden G377/1

Elden ele dolaşmak/gezmek: *İyi nitelikleri dolayısıyla çok ilgi görmek, çok beğenilmek.*
Gezer elden ele pür-Çevk ile Çimdi kâgaz TER1/9

Elden gelen: *Yapabilen ama yetersiz olan şey.*
Dâim geçen emmek lebüni cân u gönülden
Dâmânuna sarılmadur ancak gelen elden G382/1

Ele (deste) girmek/geçirmek: *1) Yakalamak. 2) Sahibi olmak.*
Bâri yâr düÇdeele girseydi tenhâ Rezmiyâ
N'eyleyem girmez gözüme derd ü gamla bana hâb G43/5[53]

Eli dar(da): *Para sıkıntısı içinde olan.*
Nice el darlıgını def idebilürdi çenâr
Ana imdâd u kerem itmese ger ebr-i bahâr G105/1

Elinden gelmemek: *Yapmaya gücü yetmemek.*
Neye kâdir o zülfi fitneler kaldurmadan gayrı
Ne gelürdi elinden derd ü gam çekdürmeden gayrı G520/1[54]

[50] Benzer örnekler için bkz. G5/23, G234/5.
[51] Benzer örnekler için bkz. G281/5, G329/1, G387/2, G468/5.
[52] Benzer örnek için bkz. G246/2.
[53] Benzer örnekler için bkz. G287/3, G288/5, G319/5, G401/4, G464/1, G517/5.
[54] Benzer örnekler için bkz. G285/3, G520/1.

Eline bakmamak: *Geçinmek için birinin yardımına ihtiyaç duymamak.*
Zâhidâ biz sen gibi dâim riyâlar satmayuz
Rehne destârı koruz sâkî eline bakmayuz G199/1

Eline eteğine (damenine) sarılmak: *Çok yalvarmak.*
Dâim geçen emmek lebüni cân u gönülden
Dâmânuna sarılmadur ancak gelen elden G382/1

Elini göğsüne koymak: *Doğru, tarafsız, hakça ve insaflıca davranmak.*
Elüni gögsüne ko sen de gel insâf eyle
Bir selâmunla sürûr itmedi dil-nâ-kâmun G269/4[55]

Emanete hıyanet et(me)mek/ Emanete hıyanet olmaz: *Emanet olarak bırakılan şeyi titizlikle korumak gereklidir.*
Hıyânet itmez emânete hîç
Götürür murâd üzre selâm kâgaz G84/4

Eşiğine baş koymak / (Bir yola) baş koymak: *Bir şey uğruna ölümü göze almak.*
Eşigüme koyan başın dimişsün kaydını görsün
Kapuna cümleden evvel yine ben mübtelâ geldi G491/3

Eteğine (damenine) yapışmak (sığınmak): *Birinin koruyuculuğu altına girmek.*
Tıfl-ı eşküm olmayam yolunda pâ-mâl ben diyü
Anun içün yapışurher dem benüm dâmânuma G422/3[56]

Eteğini (damenini) öpmek (El etek öpmek): *1) Bir işi yaptırmak için çok yalvarmak. 2) Yaltaklanmak, dalkavukluk etmek.*
Hâk-i pâyına yüzin sürsün gören dil-dârumun
Yohsa dâmânın dutup öpmek neden lâzım gelür G190/4

Eteğini (damenini) çekmek: Günah sayılan işlerden uzak durmak.
Çekdi ise Rezmiyâ bizden eger dâmen o şûh
Elde hâzırdur yine çâk-ı girîbânum benüm G331/5[57]

Etekleri (damenleri) tutuşmak: *Çok telaşlanmak.*
Benüm gibi yakar bir gün seni de âteşi işkum
şerâr-ı âh-ı sûzumdan o dâmenler dutuşmaz mı G507/3

F

Fikri (aklı) gitmek: *1) Şaşırmak, korkmak. 2) Çok beğenmek, bayılmak.*
Akl u fikr ü cân u dil gitdi görince yârumı
Sanasun gûyâ ki Rezmî dutdı pür leşker taraf G248/5

Fitne kaldırmak/çıkarmak: *1) Arabozucu söz söylemek. 2) Arabozucu davranışta bulunmak.*

[55] Benzer örnek için bkz. G414/2.
[56] Benzer örnekler için bkz. K3/18, TER1/13.
[57] Benzer örnek için bkz. G381/5.

Neye kâdir o zülfi fitneler kaldurmadan gayrı
Ne gelürdi elinden derd ü gam çekdürmeden gayrı G520/1

G

Gam çekmek: *Tasalanmak, kaygılanmak, üzülmek.*
ÇekmemiÇdüm ol kemân ebrûsınun katı gamın
Kat-be-kat kaddümi lâm itdi benüm bu iÇtiyâk G249/2[58]

Gam/gussa yeme(me)k: *Tasa et(me)mek, kaygılan(ma)mak, üzül(me)mek.*
Yüz çevirdiyse eger senden o yârun Rezmiyâ
Gam yime dil-hâhun üzre yine bir devrân olur G117/5[59]

Gerdan kırmak: *1) Naz ile boynu başla birlikte iki yana oynatarak kırıtmak. 2) (mec.) Boynu, başı geriye oynatarak büyüklük taslar bir durum almak.*
Rakkâs-ı felek döndi murâd üzre bu demde
Ġimdi kırıyor hande ile âleme gerdân K2/48

Geri kalmak (…dan): *1) Arkada kalmak. 2) Gecikmek. 3) Çağdaşlarının ve yaşıtlarının düzeyine gelememek veya düzeyinde olmamak.*
Geç o çak baÇına bir dil-dâr ile it zevk u Çevk
Ġiyimesün sonra dirsen girü kalan mâlumı KT23/2

Göğüs geçirmek: *Üzüntülü bir şekilde soluk almak, içini çekmek.*
Gögsin geçirüp nice figân itmesün âÇık
Dilden geçen ol gamze-i fettân-ı cihândur G122/2

Göğüs (sine) germek: *Bir zorluğa dayanmak, karşı koymak.*
Gamze-i yâra açup gögsini kim gerse bu dem
Dinür ol merde ki bî-Çübe yüregi pûlâd G81/2[60]

Göklere çıkmak: *Pek çok yükselmek.*
Yire geçmiÇo rakîb sonra hicâb itmekle
Göklere çıkdı benüm Çimdi bu dem efgânum G320/3[61]

Gönlü açılmak (Gözü gönlü açılmak): *Neşelenmek, ferahlamak.*
BaÇıldı esmege âheste nesîm gün dogarak
Gönlini açdı o gün bâd-ı sabâ gülzârun G278/2[62]

Gönlü akmak: *Birine karşı güçlü sevgi duymak.*
Bilini kucmak içün tâkatumuz tâk itdi
Su gibi akdı gönül nice kemerden geçdi G505/3[63]

[58] Benzer örnekler için bkz. G42/5, G89/1, G258/5, G259/3, G278/4, G280/3, G280/4, G337/5, G410/7, G420/3, G520/1.
[59] Benzer örnekler için bkz. G60/3, G92/3, G133/5, G144/4, G165/4, G185/5, G190/2, G331/2, G409/1, G437/10, G475/2, G475/5, G508/2, KT.26/26, TER1/2, TH 1/2.
[60] Benzer örnekler için bkz. G362/2, G463/2, K3/19.
[61] Benzer örnekler için bkz. G387/3, G467/2.
[62] Benzer örnekler için bkz. G71/1, G162/2, G178/1, G267/2, G334/5, G396/5, G441/2.
[63] Benzer örnek için bkz. G514/4.

Gönlü düşmek: *Âşık olmak.*
Bir dosta düşecek şey idi Rezmî bu gönlüm
Gafletlik ile ol gözi fettâna değdüm G330/5

Gönül açmak (Gönlünü açık tutmak): *Neşeli şeylerle sıkıntıyı gidermek.*
Açık dut gönlüni Rezmî Hudâ bir feth-i bâb eyler
Gelür bir gün yola zann eyleme ol pür-cefâ çıkmaz G194/5

Gönül (dil) almak: *1) Sevindirmek. 2) Kırılan bir kimseyi güzel bir davranışla hoşnut etmek.*
Gönlüm aldı nîm-nigâh ile bu gün bir dil-firîb
Kalmadı zerre derûnumda benüm sabr u şekîb G46/1[64]

Gönül (dil) bağlamak: *Severek bağlanmak, içten sevmek, âşık olmak.*
Rezmiyâ aldanma ol zülf-i hama dil baglama
Çekilür zann eyleyüp cevr ü gamın itme inâd G75/5[65]

Gönül (dil) vermek: *1) Sevmek, âşık olmak. 2) Bir şeyi sevmeye, istemeye veya yapmaya içten yönelmek, eğinmek, meyletmek. 3) Düşkün olmak.*
Ben sanurdum ki o dil-dâra gönül virdügümi
Bilmedi kimse meger cümle cihân söyler imiş G227/3[66]

Gönül yapmak (Hatır gönül yapmak): *Birini tutum ve davranışlarıyla mutlu etmek.*
Olmak istersen şehâ vâkıf derûnum mülkine
Def idüp agyâr yap vîrân gönlüm al sevâb G24/2[67]

Gönülde yer etmek/eylemek: *1) İz bırakmak. 2) İyice yerleşmek.*
Sanman ki gelen cevr ü cefâ dilde yir eyler
Geçer gider ol sîneme ol ân dokınınca G441/3

Gönlünden (dilden) geç(ir)mek): *1) Bir şeyin olmasını veya bir şey yapmayı istemek. 2) Düşünmek.*
Gögsin geçirüp nice figân itmesün âşık
Dilden geçen ol gamze-i fettân-ı cihândur G122/2[68]

Gönülden ırak olmak (Dilden dûr eylemek): *Sevilmekten yoksun kalmak, sevilmemek.*
Bize yaklaşmaz gider her cânibe Rezmî o yâr
Gâlibâ dûr eylemiş dilden efendüm bendesin G386/5

Gönüle girmek: *Kalbine girmek.*
Âşık oldur yaka dâg sînesine lâle gibi
Gire tâ gönline ol gonca-femün jâle gibi G485/1[69]

[64] Benzer örnekler için bkz. G128/5, G249/4, G280/2, G298/5, G357/4, G364/3, G387/3, G465/3, G499/4.
[65] Benzer örnek için bkz. G133/1.
[66] Benzer örnekler için bkz. G3/1, G91/2, G121/4, G186/4, G305/1, G313/3, G378/5, G387/5, G423/2, G518/5.
[67] Benzer örnek için bkz. G461/3.
[68] Benzer örnek için bkz. G440/1.
[69] Benzer örnek için bkz. G414/3.

Göz açmak: *Yaralar ortaya çıkmak.*
Göz açınca sînelerden Çöyle tîz eyler gezer
Gamze-i bî-rahm evvelden ana der-kâr mıdur G116/4

Göz boyamak: *Kandırmak, yanıltmak, gösterişle aldatmak.*
Dime ol ruhları gül-gûnî seni renglemesin
Gözüni sonra boyar gaflet ile nergisvâr K6/19[70]

Göz (dil/ü dîde) değmek: *Uğursuzluk, kötülük getirdiğine inanılan kıskanç veya hayran bakışlar dolayısıyla kötü bir duruma düşmek.*
Bakamam rûyına yârun deger diyü dil ü dîde
Güler mi rûyı âlemde olan ol gamda âlûde G428/1[71]

Göz dikmek: *Bir şeyi ele geçirmek isteğine kapılmak.*
Yolda gördükçe ayagın öpmeden kasdı rakîb
Göz diker yârun o sîmden kepkep ü mismârına G461/4

Göz gözü görmek: *Yoğun sis, duman, toz vb. sebeplerin ortadan kalkmasıyla herşey görülmeye başlamak.*
Gidüp bu demde zalâm-ı Çîn'â kim göz gözi gördi
Harîm-i bâgda yir yir açılmış Çgüllerüm vardur KT26/4

Göz(ünü) karartmak: *Bir işe atılırken hiçbir şeyden çekinmemek.*
Göz karardup müjeler bakmadı dogrı yüzüme
Nazarun ey kaÇıyâ sîne-i uryâna mıdur G134/3[72]

Göz kırpmak: *1) Göz kapağını kapayıp açmak. 2) Başkasına söylediklerinin doğru olmadığını işaretle anlatmak için, benimsediği kimseye bakarak gözünü kapayıp açmak.*
Gelmege lutf eyledükçe göz kıparsun gayrıya
Duyurur hep halka vadün dîde-i merdümlerün G293/4

Göz kulak olmak: *1) Görme, işitme yoluyla bilgi edinmeye çalışmak. 2) (mec.) Gözetmek, korumak, bakmak.*
Burdı gûÇnı sabâ berg-i buhûrun didi kim
Göz kulak ol gele bu gülÇene Çâyed dil-dâr K5/17

Göz (çeşm) süzmek: *Baygın ve anlamlı bakmak.*
Gelse ol yâr-ı cefâ-cû yine bezme gülerek
Kalsa ahÇamlasa mestâne o çeÇmin süzerek G265/1[73]

Göz ucuyla bakmak (nigâh etmek): *Fark ettirmeden gözlemek, belli etmemeye çalışarak başını çevirmeden yandan bakmak.*
Göz ucıyla yitiÇürgayra nigâh itmegi ko
Sana dir Rezmî-i efgende kulun yâr beri bak G254/5

[70] Benzer örnek için bkz. G113/4.
[71] Benzer örnek için bkz. G359/1
[72] Benzer örnek için bkz. G143/1.
[73] Benzer örnek için bkz. G70/3.

Gözden çıkarmak/bırakmak: *Bir mal, para, değer yargısı vb. maddi veya manevi varlığın elden çıkarılmasını kabul etmek.*

Beni gözden bırakmasun diyü hemvâre dil-dârum
Yolında anun içün eyledüm çârûb müjgânum G340/3

Gözden gitmemek: *Unutamamak.*

Gözümden dâimâ gitmez hayâl-i kadd-i çün çâlun
Anunçün âh u efgânum gider her demde bâlâya G434/3

Gözden gönülden çıkarmak: *Önem vermemek, ilgisini kesmek.*

Gönül gitdi ser-i kûyına akdı dîdeden hûnlar
Çıkardı bendesin gözden gönülden çimdi hûbânum G336/2

Gözden ırak etmek/tutmak: *Görmek istememek.*

Sen bizi gözden ırâg itmekle aynıyla hemân
Gördügüm her çeşm-i âhû çeşîdür sensüz bana G12/5

Gözden (dideden) kan dökülmek: *Büyük üzüntüyle ağlamak.*

Heves-i lal-i lebünle mey-i gül-gûn içsem
Dîdeden kan dökilür azar o demde nârum G342/2[74]

Göze (ayna) al(ma)mak: *Gelebilecek her türlü zararı ve tehlikeyi önceden kabul etme(me)k.*

Cûybârın kim alur aynına yârsuz çemenün
Görinür dîde-i âçıklara mânend-i serâb G26/3[75]

Göze (ayna) girmek: *Davranış ve yetenekleriyle ilgi ve önem kazanmak.*

Ne girer aynuma mâh-ı sıyâmum
Gözüme görinen hep mâh-ı tâbân K1/9

Göze (dideye) kan (hûn-âb) yürümek: *Büyük üzüntüyle ağlamak.*

Göricek yolda o mestânemi bî-tâb yürür
Dîdeme hak bu ki ol demde hûn-âb yürür* G107/1

Gözü açık olmak: *Fırsattan yararlanmak, kurnazca davranmak.*

Bî-perde görür sun-ı Hudâyı her bâr
Girçi mi çıdur gözi açıklara bûstân G388/3

Gözü aydın (olmak)/Gözün aydın!: *Sevinçli bir olay dolayısıyla kullanılan bir kutlama sözü.*

Gözün aydın diseler görsen o güni ölmeden
Gelse teşrîf eylese nâz ile ol hurşîd-likâ G11/4[76]

Gözü doy(ma)mak: Çok istenen bir şeyin yeterli miktarı elde edildikten sonra daha çoğunu iste(me)mek.

Doymuyor hâba gözüm yâra o nev-hat geleli
Oldı gûyâ ki ber-â-ber sanuram leyl ü nehâr G114/3

[74] Benzer örnek için bkz. G336/2.
[75] Benzer örnekler için bkz. G286/2, G335/1, G371/2, K6/22.
[76] Benzer örnek için bkz. G6/3.

Gözü dünyayı görmemek: *Hiç kimseye, hiçbir şeye önem, değer vermemek.*
Görmezdi cihânı gözümüz bâdesüz aslâ
Terk eyleyicek sanki o dem hâbdan uyanduk G257/2

Gözü üstünde kaşı olmak: *Birinin iyi kötü her hâline bir bahaneyle olumsuz bir anlam yüklemek.*
Hep sizi görmekle hayrân eyleyen dir mi o yâr
Kimseye dimez o dil-cû gözüm üstinde bu kaGG223/2[77]

Gözüne diken olmak: *Tedirgin etmek, rahatsız etmek.*
Dîdeme hâk-i rehin sürme idelden yârun
Gözine biz diken olmıGgibiyüz agyârun G270/1

Gözüne batmak/dokunmak: *Tedirgin etmek, rahatsız etmek.*
Eline sürmesini ben viricek dil-dârun
Dokınur biz gibi olduk gözine agyârun G290/1

Gözüne (çeşmine/dideye) uyku (hâb) girmemek: *Uyuyamamak, uykusuz kalmak.*
Uyhu mı girerdi zâhid çeGmüne meger ol dem
Seyrde bir gezer görsen sen o mâh-ı tâbânı G498/2[78]

Gözünü (gözlerini) kan bürümek: *Adam öldürecek kadar öfkelenmek.*
Girmedi dîdemüze hâb seni görmeyeli
Gözümüz kan büridi destün ile selmeyeli G482/1[79]

Günaha girmek: *Dinî bakımdan suç sayılan bir iş yapmak.*
Kucdı Rezmî yârı dirlermiG
O günâha ko girsün iller G111/5

Günahı boynuna: *"Ben karışmam, sorumluluk sana veya ona düşer." anlamında kullanılan bir söz.*
O emsem leblerün fikriyle geldi agzuma cânum
Günâhum boynuna olsun olursa öyle bîmârun G294/4

H

Halvete girmek / Halvet olmak: *Birisi veya birileriyle yalnız görüşmek amacıyla içeriye başkasını veya başkalarını almamak.*
Bürehne görince yârı halvete girdi zâhid
Nakd ü hemyânıdur kef-i pâyına o yüz sürerek G275/3

Hatıra gelmek (düşmek): *Hatırlamak, aklına gelmek.*
Hâtıra düGdi ol lebleri mey-gûn Gimdi
Rezmiyâ oldı benüm bu gazelüm rindâne G443/5

[77] Benzer örnekler için bkz. G220/5, G339/2.
[78] Benzer örnekler için bkz. G43/5, G471/5, G482/1.
[79] Benzer örnekler için bkz. G187/5, G482/1.

Hatırını kırmak (şikest olmak): *Üzmek, gücendirmek.*
Hâtırum oldı Çikest seng-i cefâlarla hemân
Dayanur mı o kadar êarba vücûdı câmun G269/3[80]

Hatırını basmak: *Kişilere karşı gösterilmesi gereken saygı kurallarına uymamak.*
Basmayup hâtırumuz gelse o lutf eylese ger
Komaz ol hûr-likâ zerre derûnumda gubâr G95/3

Hatırını yıkmak / Hatır gönül yıkmak/kırmak: *Kişilere karşı gösterilmesi gereken saygı kurallarına uymamak.*
Hâtırun yıkup ider kalbüni vîrâne o ÇûhTER1/7

Hayat bulmak / (Bir şeye) hayat vermek: *Canlılık vermek, canlandırmak.*
EskimiÇkalmıÇidi gelmese nev-rûz-ı bahâr
Yeniden buldı hayât cümle cihân köhneleri KT25/2

Havadan nem kapmak: *En küçük bir şeyden alınmak, çok alıngan olmak.*
Hevâdan nem kapar dirlerdi bilmezdük o dil-dârı
Görince mugber oldı girye vü âhı dil-i zârın G397/4

Hû çekmek (demek): *Tekkelerde, dervişler ayin sırasında sürekli olarak hu demek.*
Girmiyor haylî zemân sâkî-i gül-çihre ele
Gel gönül hû çekelüm kendü ayagıyla gele G464/1[81]

Huzurunu uçurmak/kaçırmak: *Tedirgin, rahatsız etmek.*
ÂÇıyânından huzûrın uçurup her murg-ı dil
Anun içün böyle bî-pervâ gezer âvâreler G160/2[82]

İ

İhrâma girmek: *Hac görevini yerine getirmek üzere ihram giymek.*
Kabe-i kûy-ı dil-ârâ diyü düÇdük ġâma
Soyınup anun içün girdi fakîr ihrâma G448/1

İhtiyarı elde kalmamak (elden gitmek): *Kişinin akl-ı selim ile karar verme yeteneğinin bulunmaması.*
Kalmadı ol dem karârı Rezmî-i bî-çârenün
Göricek ol nev-cevânı gitdi elden ihtiyâr G149/5[83]

İki eli kanda olmak: *"Elindeki iş ne kadar önemli olursa olsun" anlamında kullanılan bir söz.*
Dâimâ iki elün kanda ola var mı mesâg TER1/19

İkide bir: *Sık sık.*
Giceler ikide bir yâra varmıÇagyâr
Bulmaduk Rezmî ana hâsılı biz bir takrîb G40/5[84]

[80] Benzer örnek için bkz. G377/1.
[81] Benzer örnekler için bkz. G411/4, G414/3, TER1/26.
[82] Benzer örnek için bkz. G479/1.
[83] Benzer örnek için bkz. G118/1.

İliğ(in)e geçmek/işlemek: *Derinlemesine işlemek*
Sûzen-i müjgânları geçdi ilige yârumun
Sînesi dügmelerin bulsak ilâc çözdürmege G416/4

İzine düşmek: *Av hayvanlarının, gittiği yolu izleyerek arkalarından gitmek.*
Girye-âlûdem önümce yolda gitse yâr hemân
İzine düşer gider yanınca bu eşki revân G357/1

K

Kalp yıkmak/kırmak (Kalbi meksûr olmak): *Gönül kırmak.*
Sanmanuz teskîn olupdur hûn-ı eşküm dîdeden
Yıkdı kalbüm gelmeyüp yâr yolın itdi pek harâb G24/4[85]

Kan ağlamak: *Büyük bir üzüntü içinde bulunmak.*
Kan agladurdı gerçi ezel bize ol cevân
Kanı elüme girse dirüm şimdi ol demG238/4[86]

Kanı pahasına (Kan bahası): *Hayatını tehlikeye atarak.*
Yolında cân virüp cânânına vâsıl olan âşık
Visâl-i râygân mı buldı sandun kan bahâsıdur G145/2

Kan dökmek*: Ölüme yol açmak, cana kıymak.*
İçer mey-i gül-gûnı koyam dir kadehe hep
Ol düşmen-i dînün kanını dökmege hayrân K2/31[87]

Kan etmek/eylemek/olmak: *Ölüme yol açmak, cana kıymak.*
Kâkülündür aklumı dâim perîşân eyleyen
Bagrumı her demde gamzendür benüm kan eyleyen G399/1[88]

Kan tutmak: *1) Kan gördüğünde bayılmak. 2) Şok geçirmek.*
Nice kan dutmasun âşıkları ol gamzelerdür kâr
Sanursun hûnca kândur elde hâzır neşteri şimdi G483/2[89]

Kan(ın)a girmek: *Birini öldürmek veya öldürtmek.*
Egnine âl câmeler geydükçe kûyında o dem
Kana girer ser-te-ser âlem kırılur ol zemân G394/4[90]

Kanına susamak (birinin): *Belasını aramak.*
Doymadun ol bî-emânun leblerin dil emmeden
Susadun mı kanuna sen hâsılı pek gözün aç G65/2

[84] Benzer örnekler için bkz. G62/1, G263/3.
[85] Benzer örnek için bkz. G446/2.
[86] Benzer örnekler için bkz. G45/4, G75/4, G155/2, G317/6, G319/1, G343/1, G471/2, G481/1.
[87] Benzer örnek için bkz. G378/5.
[88] Benzer örnekler için bkz. G131/1, G117/1, G248/2, G353/2, G363/3.
[89] Benzer örnekler için bkz. G192/1, K5/33.
[90] Benzer örnekler için bkz. G422/2, G443/1, G459/3.

Kanını boynuna almak: *Bir şeyi borç veya ödev olarak üzerine almak.*
Hem geyer boyınca gül-gûnî kabâsın öldürür
Alınur alma benüm sen boynuna kanum disem G329/3

Kanını emmek (nûş eylemek/etmek) (bir şeyin): *İnsafsızca sömürmek.*
Ahdüm olsun elüme girdügi dem peymâne
Öyle nûş eyleyeyüm kanını kana kana G438/1[91]

Kapağı atmak (bir yere): *Sıkıntısız, rahat bir yere sığınmak, kaçıp kurtulmak.*
Ne denlü havf idermiş bâdeden gör kim derûnî gam
Atarmış kapagı sâgar gelince meclise ol dem G318/1

Kapısında kul etmek: *Kendine aşırı derecede bağlamak, boyun eğdirmek.*
Kul itdi kapusında beni Rezmî o dil-dâr
Şimden girü şâhân u levendâne salınsun G369/5

Kara çalmak (birine): *Birine iftira etmek, kara sürmek.*
Her ne denlü müstakîm olsa kalemveş bir kiş
Ana lâ-büd bir kara çalmakdadur bu kâinât G52/3

Kav çakmak olmak: *1) Kolaylıkla tutuşacak durumda olan. 2) Kuru ve gevrek.*
Görün agyârı dutış durdı benümle yine yâr
Teline degmek ile oldı hemân kav çakmak G256/2[92]

Kendinden geçmek: *1) Bilinci işlemez olmak, kendini kaybetmek, bayılmak. 2) Bir şey karşısında coşkuya kapılmak, duygulanmak. 3) Uykuya dalmak, uyuyakalmak.*
Kendüden geçer o dem hanceri destinde gören
Yanına Rezmî varan yâ nice bî-cân olmaz G203/5[93]

Kendi ayağıyla gelmek: *Kendi isteğiyle gelmek.*
Girmiyor haylî zemân sâkî-i gül-çihre ele
Gel gönül hû çekelüm kendü ayagıyla gele G464/1

Kendi hâline koymak/bırakmak (birini veya bir şeyi): *İlgilenmemek, karışmamak.*
Kendü hâline koma lutf idüp ey bâd-ı sabâ
Hâbdan sonra varayum dir imiş bize o yâr G158/4

Kılı kırk yarmak: *Titiz ve ayrıntılı bir biçimde incelemek, önemle üstünde durmak.*
Kılı kırk yarmaga başladı o dem fikr iderek
Eyledi rûz u leyâl âşikı âvâre o hat G233/2

Kırklara karışmak: *Bir kimsenin artık ortalarda görünmez olması.*
Kûyına varup kırklara karışmak olurdı
Rezmîye bulınmaz dahı bir öyle velâyet G56/5[94]

[91] Benzer örnek için bkz. K4/8.
[92] Benzer örnek için bkz. KT25/19.
[93] Benzer örnek için bkz. G516/1.
[94] Benzer örnek için bkz. G430/2.

Kırıp geçirmek: *1) Yakıp yıkarak, öldürerek, baskı veya etki yaparak büyük zarar vermek. 2) Çok sert davranarak darıltmak. 3) Tuhaf söz ve davranışlarla herkesi çok güldürmek. 4) Hayran etmek.*

Mestâne reviÇle nigehi kırdı geçürdi
UÇaḳına iÇer geçer ol gamzesi câdû G409/2

Kısmetini kesmek / Kısmeti kesilmek: *Daha önceden kendisine nasip olan bir şey artık nasip olmamak.*

Kesse bâri kısmetüm ol kûy-ı yârdan Rezmiyâ
Kulını kor mı tehî âlemde ol perverd-gâr G127/5

Kıyâmet başına kopmak / Kıyamet kopmak: *1) Kıyamet günü gelmek; 2) (mec.) Bir yerde çok gürültü ve telaş olmak.*

Kopınca baÇına cânın kıyâmet
Nerede eylesün kendini pinhân K1/35

Kızıl deliye dönmek / Kızıl divane: *1) Çok sevinmek. 2) Çok üzülmek. 3) Çok kızmak. 4) Zırdeli.*

DüÇdük mey-i hamrâya o reng ile boyanduk
Gûyâ ki kızıl deliye döndük de usanduk G257/1

Kızılı çıkmak: *Değersizliği ortaya çıkmak.*

Zâhidün kızılı çıḳdı meydâna
Sere nice mey görindi zîr-i dâmenden G377/3

Kösteği kırmak: 1*) Çocuk yürümeye başlamak. 2) Bağlı bulunduğu yerle ilişiğini kesmek.*

Meclise gelüp kırma sakın köstegi zâhid
Kânûn-ı edeb anla Çeter tellememekdür G159/3

Kulağına (gûşına) almamak: 1) Kulağına çalınmamak. 2) Duymamak.

GûÇına almaz o ne yek nagmesin hem bestenün
Sâz gibi benzi çalınmıÇâÇḳ-ı dil-hastenün G273/1

Kulağına (gûşına) gir(me)mek: *Söylenilen sözlere önem ver(me)mek, söylenenleri anla(ma)mak, benimse(me)mek.*

Uzadı haylî zemândur gideli kûyına yâr
Ne kadar itsen anun gûÇına girmez feryâd G81/4[95]

Kulağını (gûşını) burmak/bükmek/çevirmek: *Bir sorun karşısında dikkatli davranması için uyarıda bulunmak.*

Burdı gûÇını sabâ berg-i buhûrun didi kim
Göz kulak ol gele bu gülÇene Çâyed dil-dâr K5/17[96]

Kulağını çekmek (birinin): *1) Ceza olarak kulağını tutup bükerek çekmek. 2) Uyarmak için hafif bir ceza vermek.*

GûÇı yâra girmedi gitdi figân u nâlemüz
ÇeÇidenler Rezmiyâ çekmekdedür ana kulag G241/5[97]

[95] Benzer örnekler için bkz. G97/1, G149/1, G241/5.
[96] Benzer örnek için bkz. G224/2.

Kulağında kalmak: *Daha önceden öğrendiği bir şeyi hatırlıyor olmak.*
Zemân ile gice mestâne mengûşını çekmişdük
Sitem eyler unutmamışmeger kalmışkulagında G444/3

Kulak (gûş) tutmak: *Dinlemek, işitmek istemek.*
Uy gönül kânûn-ı ışkun gûşdut âhengine
Kaddüni benzetmesün dirsen eger yâr çengine G469/1[98]

Kulu kurbânı olmak: *Bir kimseye karşı büyük bir saygı ve bağlılıkla fedakârlık yapmaya hazır olmak.*
Iyd ider geldükde ol kaşıhilâlüm cân u dil
Kulı kurbânı olam diyü olurlar şâd-mân G378/4

Kurbân olmak (birine): *Uğruna ızdırap veya büyük üzüntü, sıkıntı çekmek, zarara girmek, ölmek.*
Iyd-ı vaslunla bizi eyle hemân tek memnûn
Eşigün üstine bin cân ile kurbân olalum G327/3[99]

L

Lisâna (dile) gelmek: *1) dile düşmek. 2) Konuşma kudreti, yeteneği, olmayan varlık konuşmak, dillenmek, lisana gelmek.*
Bizi cevr ile öldürmek murâdı oldugın bildük
Lisâna gelmedi gûyâ o gamze râygân söyler G164/2

M

Mât kalmak/olmak: *1) Satranç oyununda yenilmek. 2) Bir tartışma sonunda veya benzeri bir durumda yenik düşmek.*
Mât kaldum şatrancında o şâhun Rezmiyâ
Başaçıkdı cümleden ol dil-rübâ ferzânedür G142/5

N

Nam almak: *Şöhret sahibi olmak, tanınmak.*
Sad renc ile dil-i bî-ruh kodun yollarda kim
Nâmın almadı kalup atsuz piyâde şâh-ı râh G474/2

Nazarını kesmek: *Kişinin birisine ya da bir şeye olan ilgisini bitirmesi.*
Nazarun kesme şehâ eskiden üftâdene bak
Andan kat-ı nazar bende-i efgenden ola çak* G256/1

Nutka (dile) gelmek: *1) Dile düşmek. 2) Konuşma kudreti, yeteneği, olmayan varlık konuşmak, dillenmek, lisana gelmek.*
Nutka gelmez idi dil Rezmî mey-i nâb içse de
Söyleden fikr-i leb-i dil-dârı ol gam-hârdur G125/5[100]

[97] Benzer örnek için bkz.G444/3
[98] Benzer örnek için bkz. G103/4.
[99] Benzer örnek için bkz. G460/3.
[100] Benzer örnekler için bkz. G164/2, G354/3, G393/5.

Nutku tutulmak: *Korkudan, şaşkınlıktan ve öfkeden konuşamaz olmak.*
Tenhâca rakîb itmede fahriyyeler ammâ
Nutkı dutılur görsek o dil-dâr yanında G425/4

O

Okuyup üfürmek (üflemek): *Dinî inanca göre bir duayı okuduktan sonra, üfleyerek ruhlara yollamak.*
Her gice hâlî mi sandun subha dek yohsa bizi
Okıyup üfürmeden kadeh duâsın yatmayuz G199/2

Ö

Ömre değmek / Ömre bedel: *Bir ömre değecek kadar (iyi, güzel, değerli).*
Anda bir ân zevk u Ç[ev]k itmek hezâr ömre deger
Say-ı nâ-mahsûr idenler anda bulmıÇ[a]r safâ G6/9

Önüne düşmek: *1) Birinin önünden yürümek. 2) Birine kılavuzluk etmek.*
Hazâna döndi gamdan rûy-ı zerdüm sahn-ı âlemde
Önine düÇ[ü]meden gayrı bulınmaz çâre rûzgârun G285/2

P

Parmakla say(ıl)mak: *Çok az olmak.*
Yâr benüm bagrum delüp inletmeden neyler gibi
Kasdı parmakla saya ʿâÇ[ı]kların ol nev-heves G.212/4

Pervane olmak: *İsteğini elde etmek için birinin yanından ayrılmayıp gönlünü etmeye çalışmak.*
Var mı pervâne olur hizmetüne Rezmî kadar
ġem-i hüsnüne urup kendini cânlar yakalar G135/5

R

Rişteye çekmek / (Birini) ipe çekmek: *Asarak öldürmek.*
Gamze-i dil-dâr ile dil eyleyince imtizâc
Çekmedi ol dem bu demdür riÇ[i]teye yâr ihtiyâc G67/1

S

Saç ağartmak / Saçı başı ağarmak: *Yaşlanmak.*
Saçum agartdı yüzüme gülüyor ol rîÇ[e]hand
Rezmiyâ dünyâda sen de ol vakârı görmiÇ[i]ol G308/5

Selâm(ı) almak: *1) Birinin selamlamasına karşılık vermek. 2) Selam gönderilmiş olmak.*
Gelmedi yola o bî-rahm mürüvvetsüz kim
Reh-güzârında durup bâri selâmın alalum G338/3

Sevdaya (sevdasına) düşmek: *Bir şeyi çok fazla istemek.*
Gönül bir saçları leylâya düÇ[ü]di
Aceb tûl-ı tırâz sevdâya düÇ[ü]diG509/1[101]

[101] Benzer örnek için bkz. G130/3.

Silip süpürmek: *1) Evi, ortalığı temizlemek. 2) Ne var ne yoksa hepsini yemek. 3) Ne var ne yok hepsini alıp götürmek veya yok etmek.*

Sildi süpürdi bu dem sahn-ı gülistânı nesîm
Komadı hâtır-ı pejmürdede bir zerre gubâr K5/4

Soluna kalkmak / Sol tarafından kalkmak: *1) Aksiliği, huysuzluğu, tersliği üzerinde olmak. 2) İşleri ters gitmek, iyi gününde olmamak.*

Solına kalkdum gibi agyâra râst geldüm bu gün
Yine mest olmıGgelür mey-hâneden dutmaz yasag G242/2

Söz açmak: *Bir konu üzerine konuşmaya başlamak, laf açmak.*

SöyleGüdüm ben gam-ı ıGkıyla yârun dem-be-dem
Bana bir söz açsa lutf itseydi ol gonca-dehân G402/4

Söz atmak: *1) Birine dokunacak bir sözü ortalığa söylermiş gibi söylemek, sözle takılmak, laf atmak. 2) Birine sözle sarkıntılık etmek.*

Söz atup Gir-i dil-keGle dolaGma kâkül-i yâra
Nic'olur sonra fikr it Rezmiyâ hâl-i perîGân un G287/5

Söz dinlememek (gûş eylememek): *Söylenen bir sözü, verilen bir nasihati dinlememek.*

Var yakın ol yâra Rezmî il sözin gûGeyleme
Atdugı taGlar meseldür illerin düGer ırâk G249/5

Sözden almamak: *Uyarıları ve nasihatleri dinlememek.*

Sözden almaz oldı ol Gûhlevendüm n'eyleyem
Anun içün ben de Rezmî itdüm eGâdan ferâg G240/5

Sözünde (ikrârına) durmak: *Sözünü yerine getirmek.*

Ben duram ol bûsem aldukça uram hancerleri
Böyle dirmiGRezmî yârum dursun ol ikrârına G460/5

Söz(ün)den çıkmamak: *Birinin isteklerine, öğütlerine, sözlerine uyarak davranmak.*

ğu denlü bana teslîmdür ki uryân hancerin görsem
Hemân ur sîneme dirsem sözümden dil-rübâ çıkmaz G194/3

Sözünden dönmek (Ahd u emandan dönmek/ Ahd u emanın boş koymak/ Ahd u peymana durmamak): *Verdiği sözü yerine getirmemek veya tutmamak.*

Gûdügi ahd u emândan durmaz ol cânân döner
Hüsnine magrûr olup bilmez ki ol devrân döner G141/1[102]

T

Taban(lar)ı kaldırmak: *Koşarak kaçmak.*

Derbânı olam dirdi karâr itmedi agyâr
Deynek alıcak destine kaldurdı tabanı G518/3[103]

Tâkatini tâk itmek (Takati kalmamak/ kesilmek): *Gücü azalmak, bitmek.*

[102] Benzer örnekler için bkz. G228/4, G251/4, G447/3.
[103] Benzer örnek için bkz. G527/4.

Bilini kucmak içün tâkatumuz tâk itdi
Su gibi akdı gönül niçe kemerden geçdi G505/3

Tarla kuzu söyleşmek: *Birisiyle samimi bir şekilde sohbet etmek.*
Kûy-ı yârdan ger çevirseydüm rakîbün yüzini
Tarla kuzı söyleGüpana virürdük bin dönüm G348/4

Tek dur(ma)mak: *Uslu dur(ma)mak, yaramazlık et(me)mek, sessiz kal(ma)mak.*
Ne hikmetdür görince yârı tek durmaz dilüm epsem
Gönül birlik idem dir her kaçan cânânumı görsem G328/1

Toz kon(dur)mamak: *Bir şeyde herhangi bir kusurun varlığını kabul etmemek, bir şeyi kusursuz göstermek.*
Geleli hâne-i dil-dâra rakîb Çimdi bizi
Çidi ol Çûh-ı cefâ-cû dil ü cânum ihrâc G66/3

Toz koparmak: *Toz kaldırmak.*
Ana meydân-ı mahabbetde ne tozlar koparam
N'eyleyem hâtır-ı dil-dâra gele belki gubâr G157/3

U

Ucu dokunmak: *Birine olumsuz etkisi veya zararı gelmek.*
Her ne sunsa dokınur bize ucı agyâra yâr
Gül degül geçdük elinden yâr hârı virmesün G379/2

Ü

Ümidi(ni) kesmek: *Bir şeyin olacağına dair beklentisi sona ermek.*
Kesdiler üftâdeler hep gayrı vaslundan ümîd
Bî-emân ol gamze-i ser-tîz ü keskinün görüp G25/4

Üstüne düşmek: *Bir kimseyle veya bir şeyle çok ilgilenmek.*
Hancer-i dil-dârı elden itseler birin mezâd
Pek düÇerler üstine üftâdeler bulmaz kesâd G75/1[104]

V

Vatan tutmak: *Yurt edinmek.*
Kûyunda dil vatan dutup kaldı ey perî G138/4

Y

Yabana at(ma)mak: *Önem ver(me)mek, önemsiz gör(me)mek.*
Dogrılup gelmiÇolam ok gibi kapuna Çıhâ
Nice lâyık göresün sonra yâbâna atmak G256/3[105]

Yabana gitmek: *1) Tanınmayan, bilinmeyen biriyle, bir yabancıyla evlendirilme. 2) Bulunduğu yerden başka bir yere yaşamak için gitmek.*

[104] Benzer örnekler için bkz. G263/5, G293/2.
[105] Benzer örnekler için bkz. G423/2, G463/2.

Çekdügün derd ü belâ cümle gider yâbâna TER1/27[106]

Yakası bir yere gelmemek / İki yakası bir araya gelmemek: *Geçim sıkıntısından bir türlü kurtulamamak, borçtan kurtulamamak.3)Bütün uğraşların karşılığını alamamak, boşa gitmek.*

Getürmez oldı yârum yakasın bir yire ol yârsuz
KavuGurmı yâ sîne zahmı yârânından ayrılsa G471/4[107]

Yanıp yakılmak: *Sızlanmak, şikâyet etmek.*

Rezmî gibi duyurmadı ol bagrı yanıgın
Gerçi ki yandı yakıldı bî-Gümâr Gem* G236/5[108]

Yas tutmak: *1) Çok üzülmek, yasa bürünmek, matem tutmak. 2) Duyulan acı ve üzüntüyü bazı davranışlarla belli etmek.*

Ey kemân-ebrû kerem it kurma kaGundurma bas
Dutmasunlar yaslar ebrûnun gamıyla âm u hâs G229/1

Yedi kat çemberden geçmek: *Olgunlaşmış, deneyim kazanmış olmak.*

Geçdi dirler seni Gimdi yedi kat çenberden TER1/25

Yele (bada) vermek: *Savurmak, boşuna harcamak.*

Gösün nâlemi kûyında dil-dârum diyü her dem
Anunçün hırmen-i sabr u karârum bâda virdüm hep G42/3

Yemînini tutmak: *Ettiği yemini yerine getirmek.*

Gime rakîbe sâkî sen ibrâmı iç diyü
Dutsun yemîni[ni] belki koy ana andı var G188/4

Yerden göğe dek (kadar): *Pek çok.*

Tan itme hemân sâkîmüzün devrine sûfî
Yirden göge dek âlem-i devrân senün olsun G406/4

Yerden yere çalmak (vurmak): *Çok hırpalamak.*

Çalarsun her zemân üftâdeni yirden yire cânâ
Acebdür kim yine hâk ile yek-sân olmasun dirsün G363/2[109]

Yere geçmek / Yerin dibine batmak: *Yok olmak.*

Yire geçmiGo rakîb sonra hicâb itmekle
Göklere çıkdı benüm Gimdi bu dem efgânum G320/3[110]

Yerin kulağı var: *Gizli konuşulan bir şey umulmadık bir yoldan başkalarınca duyulabilme ihtimali olmak.*

Her yirde açma derd ü gamun sakla sînede
MeGhûr degül midür ki yirün kulagı var G138/2

[106] Benzer örnek için bkz. G369/2.
[107] Benzer örnekler için bkz. G484/5, G521/4.
[108] Benzer örnek için bkz. G452/5.
[109] Benzer örnekler için bkz. G427/4, G441/4.
[110] Benzer örnekler için bkz. G333/3, G481/5.

Yerle bir (hâk ile yek-sân) olmak: *1) Ölümünün üzerinden çok zaman geçtiği için artık çürümüş olmak, toprağa karışmış olmak. 2) Ölmek.*

DüÇekûm pâyına dil-dâr-ı cefâ-cûnun tek
Görsün üftâdelerin hâk ile yek-sân olalum G327/4[111]

Yıldız(lar)ı barışmak: *Görüş, duygu ve düşünce bakımından uyuşmak.*

BarıÇmıÇyılduzun agyâr ile ey meh ne tâlidür
Nice Rezmî kulun Çimden girü sâhib-kırân olmaz G195/5[112]

Yıldızı düşkün: *Talihsiz, gözden düşmüş.*

Yılduzı düÇkün olur üftâdenün hikmet nedür
Yohsa atarlar mı agyâr üstine seyyâresin G370/2[113]

Yıldızı yüksek: *Talihli, gözde.*

Nâmı alçak ne kadar dursa kapunda agyâr
Yılduzı yüksek imiÇn'eyleyelüm Keyvânun G288/3

Yola gelmek: *İstenilen biçimde davranışı kabullenmek, düzelmek, uslanmak.*

Gelmedi yola o bî-rahm mürüvvetsüz kim
Reh-güzârında durup bâri selâmın alalum G338/3[114]

Yolu düşmek (bir yere): *O yerden geçmesi gerekmek.*

Yolun düÇdükçe ugrarsan eger Rezmî-i nâ-Çâra
Dilerem Bârî efzûn eylesün ömrün günün cânâ G16/5

Yoluna can(ını) vermek (bezl eylemek): *Birinin uğruna ölmek.*

Yolında cân virüp cânânına vâsıl olan âÇık
Visâl-i râygân mı buldı sandun kan bahâsıdur G145/2[115]

Yukardan aşağı nigâh eylemek: *Bir kişiye tepeden tırnağa eleştiri gözüyle bakmak.*

Bu felek çokdan yukardan aÇagı eyler nigâh
Baksanuz evzâa cümle bî-kes ü ednâyadur G179/4

Yüreği(ni) dağla(n)mak: *Acıyla ve özlemle içi yanmak, acıyla kıvranmak.*

Gel keremler eyle insâf it yiter ey bî-vefâ
ÂteÇi hecrünle Rezmînün yüregi daglana G472/5

Yüreği oynamak: *Birdenbire korkup heyecanlanmak.*

Çki hancerle bu dem raksa girince sûsen
Lâlenün dâg-ı derûnında yüregi oynar K5/10

Yüreği (gönlü) kabarmak: *1) İçi sıkıntı ile dolup derin soluk alma gereğini duymak. 2) Midesi bulanmak.*

[111] Benzer örnek için bkz. G363/2.
[112] Benzer örnek için bkz. G445/2.
[113] Benzer örnek için bkz. K2/47.
[114] Benzer örnek için bkz. G194/5.
[115] Benzer örnekler için bkz. G252/2, G268/1, G283/4.

Geh kabarur lutf-ı yârla bî-vücûd olur gehî
Bahr-ı ışk içre gönül gûyâ ki olmış dur habâb G45/2

Yüreğine (sinesine) su serpmek (Dile âb sepmek): *Bir kimseyi kaygı sebebinin ortadan kalkmasıyla veya yeniden umut verecek bir haberle ferahlatmak.*
Kat kalurdı hâr-ı gamla nev-bahârda gül hemân
Yüregine ger su serpmeseydi çeşm-nem ol zemân G398/1[116]

Yüreğinin yağı (yağları) erimek (Bağrı yağı erimek / Dilde yağ erimek): *1) Çok üzülmek. 2) Çok korkmak.*
Göricek çehr içre kandîl yâr ile agyârı biz
Kalmadı hîç çeşme-i dilde eridi cümle yag G242/3[117]

Yüz aklığını bulmak: *Bir işte başarı göstermek.*
O sadâkatle yüz aklıgını buldı kâgaz TER1/9

Yüz bulmak: *İlgi ve yakınlık görmek.*
Gül-i sad-bergün açınca ruhını fasl-ı bahâr
Yüz bulup baş kadı bin şevk ile feryâda hezâr G191/1[118]

Yüz çevirmek (döndürmek): *Gösterdiği ilgiyi kesmek.*
Yüz çevirmiş âşıkından sad-hezâr cevr ile yâr
Rû-be-rû agyâr ile eyler tekellüm ol garîb G27/3[119]

Yüz göster(me)mek: *Birine ilgi ve yakınlık göster(me)mek.*
Ne yüz gösterdi âşıkına ne virdi gönül
Cihânda görmedi andan kimse rûy-ı dil G305/1

Yüz karası olmak: *Utanılacak bir durum ortaya çıkmak.*
Dişlemiş ler dün gice mestâne yârun ruhların
Görmemiş ler kimse Rezmî öyle yüzler karasın G370/5[120]

Yüz sürmek (...ya): *Aşırı sevgi göstermek için yere eğilmek.*
İki şakk oldı kamer çevkinden anlan nükteyi
Ol habîbün pâyına yüz sürmege oldı dü-tâ G6/4[121]

Yüze çıkmak: *1) Bir sıvının üst bölümüne çıkmak. 2) Belli olmak, açığa çıkmak, belirmek. 3) Yüzsüz olmak, şımarmak.*
Giceyi gündüze katmış geliyor fasl-ı bahâr
Hat-ı yâr gibi yüze çıkdı yine benefşe zâr G175/1

Yüze gülmek: *1)Birine hoş görünmeye çalışmak. 2)Birine ilgi göstermek.*

[116] Benzer örnek için bkz. G26/2, G257/4.
[117] Benzer örnek için bkz. G417/1.
[118] Benzer örnek için bkz. G147/2.
[119] Benzer örnek için bkz. G116/3, G117/5, G358/4, G385/3, G399/5, G438/6, G462/4, G479/3.
[120] Benzer örnekler için bkz. G439/2, G479/5.
[121] Benzer örnekler için bkz. G6/4, G6/6, G175/5, G179/2, G231/1, G244/4, G275/3, G343/1, G343/5, G419/2, K5/29.

Gördüm agyâr güler yâr yanında yüzüme
Bilemem hayret ile dostumı düşmânumdan G361/2[122]

Yüzü gülmek: *1) Sevinci yüzünden belli olmak. 2) Feraha kavuşmak. 3) Temiz, tertipli duruma gelmek.*

O gün yüzüm gülerdi benüm bu gülşende
Geleydi Rezmî o hûr-likâdan kâgaz G83/5[123]

Yüzü kalmamak (...ya): *Bir kimseden daha önce birçok ricada bulunduğu için yeni bir şey istemeye sıkılmak.*

Göricek hattını dil ol ruh-ı cânânında
Yüzi kalmadı niyâz itmege yâr yanında G439/1

Yüzü kara olmak/ Yüz karası olmak: *Utanılacak bir durum ortaya çıkmak.*

Yâ nice mamûl ider agyâr behişt Rezmiyâ
Yir bulur mı dü cihânda öyle yüzi karalar G160/5[124]

Yüzü tut(ma)mak (…ya): *1) Haklı da olsa karşısındakini kıracak bir davranışta bulunmaktan çekinmek. 2) Utanmak.*

Sabr idegör Rezmiyâ bir gün ne var pek çok degül
Gelmege yüz dutdı dirler ol melek yârun gibi G488/5

Z

Zânû-be-zânû (Diz dize): *Dizleri birbirine değecek şekilde oturmak.*

Var otur zânû-be-zânû gonca-leblerle müdâm
Yanuna ancak kalan oldur senün ey dil hemân G381/2

Bu çalışmanın asıl konusu deyimler olmakla birlikte, atasözlerinin kullanımına da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Türkçede deyimlere oranla atasözlerinin sayısı daha azdır. Buna uygun olarak Rezmî, şiirlerinde az sayıda atasözüne yer vermiştir. Bunların bazılarının atasözü oldukları, "meseldür, didükleri" gibi ifadelerle belirtilirken, bazılarında böyle bir kayıt yoktur. Yine bazı atasözleri, ifade biçimi değiştirilmeden olduğu gibi verilirken bazıları vezne ve şiir diline uydurulmak kaygısıyla sözcük dizilişi ve kelimeleri değiştirilerek sunulmuştur:

Bilmediği otu yiyenin başı ağrır: *Bilmediği, tecrübesiz olduğu bir şeyi yapmaya kalkışan kişi her zaman zarar görür.*

Zâhide teklîf-i mey itmek degüldür ol aşı
Başı agrur bilmedügi otı yiyince kişi M.30

Ellerin (yabancıların) attığı taş uzağa düşer: *Meseleye vakıf olmadıkları için yabancıların yaptıkları ya da söyledikleri kişiyi etkilememelidir.*

Var yakın ol yâra Rezmî il sözin gûşeyleme
Atdugı taşdur meseldür illerin düşer ırak G249/5

[122] Benzer örnekler için bkz. G208/5, G331/1, G374/5.
[123] Benzer örnekler için bkz. G267/2, G.428/1.
[124] Benzer örnekler için bkz. G233/4, G445/1, G476/3.

Gelini ata bindirmişler, "ya nasip" demiş: *Kesin bir sonuç alınmadan hiçbir işe oldu bitti gözüyle bakılmamalıdır.*

Esb-i nâza ol arûs olmış süvâr dirlerse de
Gelmedükçe itimâd olmaz meseldür yâ nasîb G27/4

Gönülden gönüle yol vardır: *Sevgi karşılıklıdır.*

Gelince hâtıra bûs eylemek lalün dil-i çeydâ
Gönülden gönüle yol oldugı gerçek imiş cânâ G14/1

Göz terazi (el mizan): *Ağırlık ya da hacim için her zaman terazi, ölçü kullanmak gerekmez. Elle bakıp ağırlığı, gözle bakıp hacmi kestirebiliz.*

Kûy-ı yâra eşki çeşmüm çıkdı tahmînüm gibi
Göz terâzûdur didükleri yirindeymiş meger M.20

Gülü seven dikenine katlanır: *İnsan, sevdiği kimse ve sevdiği iş yüzünden gelecek sıkıntılara katlanır.*

Âkıl oldur iltifât ide müdâm agyârına
Gülini çemm eyleyen eyler tahammül hârına G461/1

Kendi düşen ağlamaz: *Kendi davranışı yüzünden zarara uğrayan kimsenin bu durumdan yakınmaya hakkı yoktur.*

Bend olan kâkül-i dil-dâra figân eylemesün
Aglamaz kendü ayagıyla düşenler dâma G448/4

Lutfa endaze gerekmez: *1)Büyüklerin lutfunda ölçüye gerek yoktur. 2)İyiliğin ölçüsü/sınırı yoktur.*

Lutfa endâze gerekmez bu meseldür Rezmiyâ
Ger kerem eylerse dil-dâr zülfin itsün bir kulac G67/5

Su aktığı yere akar: *Daha önce bize yararı dokunmuş olan güzel bir durum, bugün bulunmasa bile yarın yine ortaya çıkar.*

Çidüm dökeli hâk-i rehin eşk ile nemnâk
Akdugı yire yine akarmış meselâ su G409/3

Sağ olan başa külah eksik olmaz (Kelle sağ olsunda külah bulunur/ eksik olmaz): *Kişi yaşasın da elbet bir iş sahibi olur.*

Eksük olmaz sag olan başa külâh ol dervîş TER1/13

Aşağıdaki örnekte diğerlerinden farklı olarak "at binenin kılıç kuşananındır" atasözünün anlamında bir değişikliğe gidilerek "at binenin sevgili kucaklayanındır" şeklinde dönüştürülmüştür:

Ko iller her ne dirlerse disün âgûş açek yârı
Meseldür at binenün Rezmiyâ mahbûb kucanundur G100/5

Aşağıdaki örneklerde de "kısmet ise gelir Hint'ten Yemen'den" atasözü, "kişiye nasip olunca kısmeti yokluktan bile gelir" şeklinde kullanılmıştır:

Çak ademden geliyor kısmet olınca kişiye
Leb-i cân-bahşıdile oldı o yârun da nasîb G40/2

Benzer değişiklikler, kimi deyimlerde de görülmektedir. Bu çerçeveden olmak üzere, aşağıdaki örnekte,"saman altından su yürütmek" deyimi tamamen değiştirilmişolmakla birlikte asıl anlamı korunarak kullanılmıştır.

Eger müjgân-ı çeşm ile nigâh itse adûlardan
Göreydük intikâm almakda çûb altındadur sanat G54/4

Sonuç

Günümüzde deyimler ve atasözleri üzerine yapılan çalışmalar, iki amaç doğrultusunda hazırlanmıştır. Bunlardan birincisi dilsel bir olgu ve halk kültürünün bir üretimi olarak kabul edilen deyimlerin dökümünü yaparak dil ve kültür hazinemize katkıda bulunmaktır.

Deyimler ve atasözleri üzerine yapılan çalışmaları yönlendiren bir diğer saika da eskiden beri yerleşmişolan, divan edebiyatının dil ve içerik bakımından toplumdan kopuk bir edebî gelenek olduğu söyleminin geçersizliğini ispat etme gayesidir. Batılılaşma süreciyle başlayan ve bu doğrultuda değişen zihniyet, estetik zevk gibi unsurlar çerçevesinde yürütülen propaganda, divan edebiyatının "ötekileştirilerek" onunla ilgili olumsuz yargıların oluşmasına yol açmıştır. Bu çerçevede halk edebiyatı, toplumun gerçek/öz edebî geleneği olarak takdim edilirken divan edebiyatı ise kökenleri Fars edebiyatı ve kültürüne dayanan, Türk yazın hayatına sonradan adeta zorla eklemlenmişyapay bir edebî gelenek olarak sunulmuştur. Çok dönemlerde bu yargı kabul edilmiş ve adeta sahip olduğu bu arızalardan dolayı divan edebiyatı mazur gösterilmeye çalışılmıştır. Son zamanlarda artık bu söylemlerin geçerliliği sorgulanmaya başlamış ve yapılan çalışmalarda divan edebiyatının dil, içerik ve şekil unsurları bakımından milli bir edebiyat olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Öyle ki atasözleri ve deyimler üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, bu çabaya matuf olarak Türkçe söz varlığının -gerek kelime, gerekse kelime grubu seviyesinde- divan edebiyatının dilinde ne ölçüde bulunduğunu (ya da büyük oranda var olduğunu) tespit etme amacıyla yapılmıştır.

Divan edebiyatının halktan kopuk bir edebiyat olduğunu savunanların dillendirdikleri bir söylem de bu edebî üretimin saray ve çevresinde gerçekleştirildiği yolundadır. Bu sebeple "saray edebiyatı" ya da "yüksek zümre edebiyatı" biçiminde adlandırılan bu edebî gelenek, içerik ve dil bakımından halkın değerlerinden uzak olmakla suçlanmıştır.

Bu çalışmada *Rezmî Divanı*'nda yer alan deyim kadrosu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece hem kültürel bir hazine olan deyimler üzerine hem de divan şiirinin dili üzerine yapılan çalışmalara katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Ayrıca IV. Murat'ın torunu olmakla hanedana mensup olan ve sarayda eğitim görüp yine bütün ömrü boyunca sarayda görev almışolan Mehmet Rezmî'nin dil ve üslup özelliklerini söz konusu ederek sade dille şiir yazmanın ya da şiirlerde deyim kullanmanın sadece "halkın içinden yetişmiş"belli bir zümreye has bir özellik olmadığına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Zira bu tür kullanımlar kimi zaman, divan şiirinin alışılmışdilinin yanında yürüyen ayrı bir dilin göstereni olarak değerlendirilmiştir. Ancak kanaatimize göre her şair, yaşadığı dönemde cari olan dilin ifade imkânları ve kendi şairlik kabiliyeti doğrultusunda az çok mutlaka atasözleri ve deyimlerden yararlanmıştır.

KAYNAKÇA

AKSOY Ömer Asım (1998). **Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

AKÜN Ömer Faruk (2006). "Atalar Sözüne Dair", Türklük Bilimi Araştırmaları, S: XIX, s. 117-119.

ÇOLAK Faruk (2010). "Yer ile İlgili Bazı Atasözleri ve Deyimlerin Mitolojik Bağlantısı", **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: XXVII, s. 171-181.

DANKOFF Robert (2004). **Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü**, (Çev.: Semih Tezcan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GÜRBÜZ Mehmet (2005). **Rezmî Divanı, (İnceleme-Metin-İndeks)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜRBÜZ Mehmet (2008). "Hanedandan Bir Şair: Safiye Sultanzade Mehmed Rezmî", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S: 45, s. 173-185.

GÜRBÜZ Mehmet (2009). "Zarif Bir İstanbul Efendisi: Safiye Sultanzade Mehmed Rezmî'nin *Divanı* ve Edebî Kişiliği", **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: 25, s. 87-99.

KARACAN Turgut (1991). **Bosnalı Alaeddin Sabit Divan**, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

KURNAZ Cemal (1996). ***Hayalî Bey Divanı*'nın Tahlili**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KURNAZ Cemal (1997). "Divan Şiirini Halk Şiirine Yaklaştıran Bir Özellik: Atasözleri ve Deyimler", **Türküden Gazele**, Ankara: Akçağ Yayınları.

SEFERCİOĞLU M. Nejat (2009). "*Helakî Divanı*'nda Türkçe Deyimler", **II. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Dünya Dili Türkçe Sempozyumu (9-10 Aralık 2009).**

SİNAN Ahmet Turan (2008). "Deyim Kavramı Üzerine Notlar I", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C: 18, S: 2, s. 91-98.

TANYERİ M.Ali (1999). **Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler**, Ankara: Akçağ Yayınları.

DİLÇİN Cem (Düzenleyen) (1983). **Yeni Tarama Sözlüğü**, Ankara: TDK Yayınları.

Türk Dil Kurumu, **Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü**, tdkterim.gov.tr/atasoz (20.12.2011),

ULUCAN Mehmet (2005). "*Muvakkitzade Pertev Divanı*'nda Deyimler", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10/2, s. 49-80.

YILMAZ Nuran (2007). "Fuzulî'nin Türkçe *Divanı*'ndaki "Başına Çizginmek" Tabirinin Türk Kültüründeki Anlamı", **Turkish Studies**, Vol.: 2/4, s. 1095-1104.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1269-1303 , TURKEY

MEŞRUTİYET DÖNEMİ GEZİ KİTAPLARINDA OTO-ORYANTALİST VE OKSİDENTALİST SÖYLEMLER

Mürsel GÜRSES[*]

ÖZET

Edebiyat metinlerinin 'sadece' bir edebiyat metni olmadığı, yazıldığı türe katkıda bulunmakla kalmadığı bilinen bir gerçektir. Hemen her edebiyat metni, türünü zenginleştirme ve çeşitlendirmeye katkı sağladığı gibi, yazıldığı dönemin sosyal-siyasal hayatını, ortak zevklerini ve dönem paradigmasını anlamaya da katkıda bulunur. Metnin bu çok yönlü yapısı gezi yazıları için de geçerlidir. Gezi yazıları sadece gezilip görülen yerlerin insan ve mekân odaklı anlatıldığı metinler değildir. Gezginler çoğunlukla, dolaştıkları coğrafyanın özelliklerini, o toplumun kültürel, ekonomik ve sosyal hayatını anlatırken çeşitli imgeler aracılığıyla okurunu etkilemeye, kendi bakış açılarını onlara dayatmaya çalışırlar; metinlerini örerken gizli ya da açık bir yönlendirme çabasına girerler.

Bu çalışmada, Meşrutiyet döneminde(1908-1923)kitap olarak basılan, Avrupa'ya yapılan gezilerin anlatıldığı gezi kitaplarının tamamı incelenmektedir. Yedisi Arap alfabeli, dokuzu Latin alfabesine aktarılmış toplam on altı gezi kitabı hakkında kısaca bilgi verilmiş; eserler oto-oryantalizm ve oksidentalizm kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Eserlerden yola çıkılarak bir kısım yazarlarda görülen Batı hayranlığının onları yerli oryantalist konumuna yerleştirdiği, bir kısım yazarlardaki Batı düşmanlığının da onları oksidentalist söylemler geliştirmeye sevk ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: meşrutiyet dönemi, oryantalizm, oksidentalizm, gezi kitabı

AUTO-ORIENTALIST AND OCCIDENTALIST DISCOURSE IN THE TRAVEL BOOKS OF THE CONSTITUTIONAL PERIOD

ABSTRACT

It is a known fact that literary texts are not only literary texts but also they contribute the genre of the texts. As almost all the literary texts promote enrichment and variety in the genre, they also help us gain an understanding of social and political life, common ground and paradigm of the period being written. The sophisticated structure of literary texts is valid to travel books. Travel books are not only the texts which include people and place oriented descriptions. Travelers mostly try to impress their readers by a variety of images and lead them

[*] Bilecik Ü. Türk Dili Okutmanı/Sakarya Ü. Sos. Bil. Ens. Doktora Öğrencisi. El-mek: mursel77@hotmail.com

explicitly or implicitly, while they describe the geographical features and cultural, economic and social life of the society.

In this study, we examine all the travel books which were published in the Constitutional Period and narrated the travels to Europe. A brief information is given about sixteen travel books of which seventh were written in Arabic alphabet and nine were transferred into Latin Alphabet. All the works are examined within the frame of auto orientalism and occidentalism. Based on the works, it is found that some of the writers' admiration for the West makes them native orientalists and some of the writers' enmity for the West makes them occidentalists.

Key Words: the Constitutional Period, orientalism, occidentalism, travel boks

Giriş

Edebiyat metinlerinin „sadece" bir edebiyat metni olmadığı, yazıldığı türe katkıda bulunmakla kalmadığı genellikle yadsınmamaktadır. Hemen her edebiyat metni, türünü zenginleştirme ve çeşitlendirmeye katkı sağladığı gibi, yazıldığı dönemin sosyal-siyasal hayatını, ortak zevklerini ve dönem paradigmasını anlamaya da katkıda bulunur.

Metnin bu çok yönlü yapısı gezi yazıları için de geçerlidir. Gezi yazıları sadece gezilip görülen yerlerin insan ve mekân odaklı anlatıldığı metinler değildir. Gezginler çoğunlukla, dolaştıkları coğrafyanın özelliklerini, o toplumun kültürel, ekonomik ve sosyal hayatını anlatırken çeşitli imgeler aracılığıyla okurunu etkilemeye, kendi bakış açılarını onlara dayatmaya çalışırlar; metinlerini örerken gizli ya da açık bir yönlendirme çabasına girerler.

Gezi yazıları bir gözlem sonucu oluştuklarından doğrudan gezginin gözünün ürünüdürler. Bu göz ile „öteki"nin mekânını dolaşan yazar metnin içinde kendi „göz"ünün de ipuçlarını verecek imgelere yer verir. Bu metinlerde „öteki"nin imgesi ve bizim durumumuz yazarın kendi gözlemleri ve biyografik arka planı ile kurulur. Metin örülürken elbette dönem paradigması ihmal edilmez.

Meşrutiyet döneminde Avrupa'yı anlatan gezi kitaplarını incelediğimiz bu çalışmada, gezgin yazarların oto-oryantalist söylemlerini metnin içine nasıl yerleştirdiklerini, „öteki"nin bayındır memleketi karşısında „biz şarklıların" ne perişan bir halde olduğumuzu anlatan ifadeleri nasıl bilinçli kullandıklarını, dönemin başat paradigması olan Batıcılığın övgüsü adına Doğu'nun yergisinin ne boyutlara ulaştığını tespit etmeye çalıştık. Bununla birlikte dönem gezginlerinin bir kısmında özellikle savaş ortamının getirdiği düşmanca söylemlerle oluşan oksidentalizm örneklerini de gördük.

Bilindiği gibi II. Meşrutiyet dönemi(1908-1923)[1] hemen her açıdan büyük bir kargaşanın yaşandığı-Şiber Ortaylı'dan mülhem söylersek-imparatorluğun en uzun on beş yılıdır. Bu dönem, siyasi çalkantıların, parlamenter demokrasinin, seçimlerin, askeri darbelerin, Balkan Savaşlarının, I. Dünya Savaşının ve nihayet Kurtuluş Mücadelesinin yaşandığı dolu dolu-çoğunlukla acı dolu-bir on beş yıldır. Daha meşrutiyet kavramının bile halk arasında doğru dürüst bilinmediği bu dönemde, iyi şeylerin olacağı ümidiyle sevinç içinde sokaklara dökülen halk, geleceğin ne acılara gebe

[1] Kaynaklar II. Meşrutiyet dönemini 1908-1918, 1908-1922, 1908-1923 gibi farklı tarihler arasında göstermektedir. Biz edebiyat çevrelerinde daha yaygın kabul gören 1908-1923 arası tarihi meşrutiyet dönemi olarak almayı uygun gördük.

olduğunu henüz bilmemektedir. Mehmet Akif, meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul sokaklarını anlattığı hiciv dolu şiirinde:

Eli bayraklı alaylar yürüyor dört keçeli;

En ağır başlısının bir zili eksik, belli!

Ötüyor her taşın üstünde birer dilli düdük.

Dinliyor kaplamış etrafını yüzlerce hödük!

Kim ne söylerse, hemen el vurup alkışlanacak...

—Yaşasın!

—Kim yaşasın?

—Ömrü olan.

—Şak! Şak! Şak!

Ne devâirde hükûmet, ne ahâlide bir iş!

Ne sanâyi, ne maârif, ne alış var, ne veriş.

Çamlıbel sanki şehir: Zabıta yok, rabıta yok;

Aksa kan sel gibi, bir dindirecek vasıta yok. (Ersoy 1994, 346)

diyerek keskin zekasını ve sanatçı gücünü göstermekle kalmaz, dönemin kaotik ve rasyonaliteden uzak yapısını gözler önüne serer.

Kimi böylesi karmaşık siyasal ve sosyal bir ortamdan kaçmak için, kimi görevli olarak, kimi de sırf gezmek amacıyla yurt dışına çıkan dönem yazarlarının kendi gözlemleriyle oluşturdukları meşrutiyet dönemi gezi kitapları, dönemin karmaşık kafa yapısından nasibini almış görünmektedir. „Öteki"ni algılamada ortak bir paydada buluşamayan yazarlar eserlerinde kimi zaman pesimist kimi zaman da optimist bir görüntü çizerler. Osmanlı'nın yıkılış sürecinin tüm çıplaklığıyla görüldüğü bu eserlerde yıkılışı durdurmak amacıyla ortaya atılan düşünceler „öteki" üzerinden teklif edilmektedir. Bu teklifte „öteki" kimi yazarın elinde fetişleştirilmekte kimi yazarın elinde ise şeytanlaştırılarak reddedilmektedir.

Meşrutiyet döneminde yapılan yolculukların büyük bölümünün yönü daha önceki dönemde de olduğu gibi yine Avrupa'dır. Tespitlerimize göre bu dönemde yazılan/basılan toplam kırk gezi kitabının on altısı Avrupa'ya yapılan gezileri anlatmaktadır.[2]

[2] Gezi kitapları ve hatıra kitapları bibliyografyaları ile önemli kütüphaneler taranarak 1908-1923 arası dönemde biri yazma diğerleri basma eser olmak üzere toplam kırk gezi kitabının varlığı tespit edilmiştir. Bibliyografyalarda gezi kitabı olarak geçen ancak okunduğunda gezi kitabı olmayan birkaç eser incelemeye dâhil edilmemiştir. Örneğin Ali Fahri'nin *'Elvâh-ı Siyâh*'ı, Ali Kemal'in „*Ömrüm*"ü, yazarı söylenmeyen ancak okuduğumuzda Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e yazdığı „*Paris'ten Bir Mektub*"unun 1326 tarihli baskısı olan eser, Romanya'ya yapılacak bir gezinin broşürü olan „*Romanya Seyahati'* (1912), Nurettin Tevfik'in „*Menfadan Avdet'i* incelemeye dâhil edilmemiştir. Aynı zamanda bu dönemde ikinci baskısı yapılan Ali Kemal'in „*Paris Musahabeleri*" ile Tunalı Hilmi'nin „*Makedonya*"sı dönem paradigmasını yansıtmayabilir endişesiyle inceleme dışı tutulmuş bibliyografyalarda adı geçen ancak hiçbir yerde bulunamayan Hasan Bahri'nin „*Avrupa'da Türk'* (İstanbul-1327), Sadri Maksudi Arsal'ın „*Anglige Seyahat'* (Kırım-1912), Refik Nevzat'ın „*Seyahat-i Hazıra-i Meşume'* (Paris-1911) kitapları da incelenememiştir. Gezi ve hatıra kitapları bibliyografyaları için bkz. Baki Asiltürk „Türk Edebiyatında Gezi Kitapları Bibliyografyası" *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi 2*, İstanbul 2000, s.209-240, İbrahim Olgun, „Gezi Kaynakçası", *Türk Dili Gezi Özel Sayısı* Mart 1973, s.717-726, Nurullah Çetin, „Türk Gezi Edebiyatına Genel Bir Bakış", *KIBATEK Gezi Edebiyatı Sempozyumu Kitabı*, Ankara 2006, s.17-42, Murat Hanilçe, „II. Meşrutiyet Dönemine Dair Hatırat Bibliyografyası Denemesi", *bilig Güz/2008*, s. 147-166

Bir gezginin kendisini „öteki"nin mekânında bulduğu andan itibaren gördüğü farklılığın çarpıcılığını yaşaması olağan bir durumdur. Hele bu yolculuk bir başka medeniyetin mekânına yapılmışsa çarpıcılık daha da normal olacaktır. Karacaoğlan'ın „*İndim seyran ettim Frengistanı/İlleri var bizim ile benzemez/Levin tutmuş gonceleri açılmış/Gülleri var bizim güle benzemez*

Seyr edüben gelir Karadeniz'i/Kanları yok sarı sarı benizi/Öğün etmiş aşa kara domuzu/Dinleri var bizim dine benzemez (Öztelli 1959, 111) dörtlükleri ile Ziya Paşa'nın meşhur beytinde görülen çarpıcılık hali yani diyar-ı küfrün beldeler kâşaneler dolu yapısı ile mülk-i İslam'ın viraneler dolu hâli arasında ortak bir „öteki" çarpıcılığı vardır. Ancak bu çarpıcılığın farklı bir yapısı daha vardır ki bu da sonrakinin geri kalmışlık psikolojisinin bir ürünü olmasıyla ilgilidir. Karacaoğlan'ın yer yer eşit konumdan, yer yer de yukarıdan bakan reddedici „öteki" söylemine karşın, Ziya Paşa'nın „çok"unda altta olma, geride kalma psikolojisi belirgin biçimde görülmektedir. Kuşkusuz bu, dönem farkı ile beraber güç farkıdır. Karacaoğlan ile Ziya Paşa arasındaki iki yüz yıl, Osmanlı'nın aleyhinde geçmiş uzunca bir zaman dilimidir. Söylemin değişmesi gücün azalmasıyla doğrudan ilgilidir.

Ancak aynı dönemde yaşayıp aynı coğrafyayı dolaşan iki gezgin arasında Karacaoğlan ile Ziya Paşa farkının yaşanması çok daha farklı nedenlerde aranmalıdır. Daha önce de vurgulandığı gibi meşrutiyet dönemi, kafaların son derece karışık olduğu, kaotik bir dönemdir. Gezgin, dolaştığı coğrafyayı sadece gözleriyle gözlemlemez, kafasını da için için katar. Bu yönüyle meşrutiyet dönemi gezginlerine bakıldığında hem Ziya Paşa'nın yaşadığı çok hâline benzer bir durumun devam etmekte olduğu, hem de ötekini reddedici, ağağılayıcı bir durumun onun yanı başında yaşanan alanı bulabildiği görülmektedir. Gezginlerin, imparatorluğun bu son on beş yılında Batı karşısında sevgi ile nefret gelgitleri yaşadıkları dikkatlerden kaçmamaktadır.

Biz bu çalışma esnasında incelediğimiz eserlerde, bir kısım yazarların geri kalmışlığı şarklılığa bağladıklarını, şarklılığı üzerine yapışmış ve kurtulması mümkün olmayan bir ur gibi gördüklerini, böylelikle Batılı oryantalistlerin etkisinde kalarak nesnelliğin çok dışında kaldıklarını düşünüyoruz. Avrupa'yı anlatan gezi kitaplarının bir bölümünde daha oryantalizmin adının bile bilinmediği bir dönemde yazarların kendi kendilerini oryantalize etmelerinin, bu geri kalmışlık hâlinin toplumun genlerinde içkin bulunduğunu düşünmelerinin, Batı karşısındaki teslimiyetçi tavırlarının dolaylı yoldan manda fikrine hizmet ettiğini öngörmekteyiz.

Bir kısım yazarlarda ise öteki'ne ait sürekli olumsuz imgeler üretilerek onun reddedildiğini, ağağılandığını böylelikle oksidentalist söylemler geliştirildiğini düşünmekteyiz. Bu söylemleri besleyen unsurların dönemin savaşları ve yazarların kişisel tercihleri olduğunu söyleyebiliriz. İki karşıt durum arasında kalan kimi objektif yazarların ise suya sabuna dokunmadan öteki'ni ve biz'i değerlendirdiklerini gözlemlemekteyiz.

İncelememize geçmeden önce hakkında epeyce bir literatür oluşan oryantalizm ve kendi kendini oryantalize etme anlamında kullandığımız oto-oryantalizm kavramları ile oryantalizmin cılız karşıtı oksidentalizm hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Bilindiği gibi oryantalizm kavramını günümüzdeki yaygın kullanılan anlamıyla yani sömürgecilik sonrası Batılı beyaz adamın Doğu toplumları ve kültürlerine yönelik ötekileştirici, küçümseyici, önyargılarla dolu bakışlarına işaret eden anlamıyla kullanan ilk önemli düşünür Edward Said'dir. Said, kavramı bu anlamıyla kullanarak 1978'de *'Oryantalizm'* adıyla bir kitap yayımlamış ve bu eser dünya kamuoyunda çığır açıcı temel bir eser olarak kabul görmüştür.

Said'e göre oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerinde tahakküm kurmak, onu kendi çıkarlarına göre yeniden yapılandırmak amacıyla geliştirdiği bir yol olup, Doğu'yu Batı'nın kendi gözüyle tanımlayarak inşaettiği, pek çok disiplinin katkılarıyla gelişen bir uğraşı alanıdır.

Said, „Doğu'nun çok eski çağlardan bu yana garip yaratıklarla dolu, çağrıştırıcı anılar ve görüntüler taşıyan ve doğaüstü olaylarla bezenmiş bir fanteziler dünyası olarak Avrupalılar tarafından yaratıldığını" söyler. (Said 1998, 11) Batı'nın Doğu'ya olan bu ilgisi sömürgecilik sonrası faaliyetleri ve sonrasında daha da artmıştır çünkü Doğu artık sadece yakın bir komşu olmakla kalmaz Batı'nın en geniş ve en zengin sömürgelerinin bulunduğu mekân hâline gelir. Bunun da ötesinde Doğu, fikirleri, hayalleri, kişiliği ve deneyleri ile kontraslar yaratarak Avrupa'nın ya da Batı'nın tarifini kolaylaştırmaktadır. Böylelikle „Avrupa sadece şekil olarak ele aldığı alçaltılmış ve saptırılmış bir Doğu kavramı ile kendi kültürünü belirlemekte ve güçlendirmektedir." (Said 1998, 15)

Batı on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Doğu'yu tanımak amacı ile yola çıkmış ve hegemonyasının genel çerçevesi altında tüm güçlerini kullanarak Doğu'ya dalmıştır. Bu sırada akademik çalışmalar, başarılı gayretlerle Doğu'nun gerçeklerine uydurulmuş müzelerde sergiler düzenlenmiş; kolonilerdeki yönetim şekilleri yeniden ele alınmış; yeni ve modern bürolar kurulmuş, antropoloji, biyoloji, lingüistik teorileri yeni fikirlerle süslenmiş, insanlık ve evren üzerine ırklara ve tarihe dayalı nazariyeler ortaya atılmış, ekonomik ve sosyal yeni görüşler, devrim, kültürel kişilik, ulusal karakter ve din üzerinde yepyeni düşünceler doğmuştur. Üstelik bütün bunlar Batı'nın Doğu üzerinde imal ettiği hayaller dünyasının sınırları içinde varlık kazanmıştır. O hayaller dünyası ki temelinde Batı'nın sadece üstünlük duyguları yer almaktadır. (Said 1998, 20)

Said, oryantalizmin Avrupa'nın havadan bir uydurması olmadığını, birkaç neslin birlikte çalışarak uzun yatırımlarla meydana getirdiği önemli bir doktrinler ve uygulamalar paketi olduğunu söyler. „Devam eden bu yatırımlar yüzünden Doğu, Batılının vicdanında yer tutabilmek için, bir bilgi sistemi olarak oryantalizmin süzgecinden geçmek zorundadır." (Said 1998, 18)

Said'e göre oryantalizmden söz açmak, genelde İngiliz ve Fransız uygarlığının bir hareketi, zaman zaman insanların hayal güçlerini dahi aşabilen davranışlar, Hind ve tüm Doğu ülkelerinin yaşadıkları çağlar, kutsal kitaplarda adı geçen ülkeler, baharat ticareti, sömürgelerde kullanılan silahlar ve uzun sömürgecilik yüzyılları, çağrıştırıcı bir bilimsel araştırmalar kitaplığı, oryantalizm konularında sayısız bilim adamı, profesyonel oryantalistler topluluğu, Doğu fikirlerinin bir araya gelişinden doğan karışık düzen, Doğu despotizmi, Doğu'nun göz alıcı güzelliği, Doğu'nun acımasızlığı; Doğu'nun duyarlığı gibi çelişkili kavramlar, sayısız tarikat ve yollar, felsefe akımları, Avrupa'nın günlük yaşamı içinde faydalanılmaya çalışılan Doğu hikmeti ve düşüncesi gibi konulardan söz açmak demektir. (Said 1998, 15)

Yine Said, Doğu ve Batı arasındaki ilişkiyi her şeyden önce bir güç ve üstünlük ilişkisi olarak görür. Oryantalizme devamlılığı ve gücü veren Batı'nın hegemonyası veya kültürel hegemonyasının yan etkileridir. „Biz Avrupalılar" ve „Avrupalı olmayanlar" şeklinde özetlenen bu fikir bir beraberlik duygusu olduğu kadar Avrupa'nın Avrupa içinde ve dışında kurduğu hegemonyanın ifadesi ve kendi kültürünün temelidir. Bu temel Avrupa'nın, Avrupalı olmayan bütün diğer kültürlerden ve halklardan daha yüksek olduğu esasına dayanır." (Said 1998, 19)

Said'in ortaya attığı bu tür oryantalizm küresel anlamda büyük bir güç ve etkiye sahip olmuştur. Nitekim bu güç altında ezilen ve alternatif bir tez üretemeyen şark, bir zaman sonra oryantalist söylemlere inanmış, o da şark'ı gerçekten bir alt sınıf insanların ortak mekânı olarak algılamaya başlamıştır[3]. Oryantalizm, Ulaç'ın da ifade ettiği gibi „Batıda üretilen, şekillendirilen ve

[3] Said, „*Kültür ve Emperyalizm'* kitabında İngiltere'nin 1930lu yıllarda Hindistan gibi 300 milyon nüfuslu bir ülkeye, 60.000 asker ile çoğu iş adamı ve din görevlisi olan 90.000 sivilin desteğinde yalnızca 4000 devlet memuru yerleştirdiğini belirterek İngilizlerin Hindistan'ı sömürmek ve varlığını orada sürdürmek için nasıl bir irade ve özgüven hatta küstahlık gösterdiğini anlatır. (Said 1995, 47) Bu kadar orantısız bir güç karşısında Hintlilerin direniş gösterip İngilizleri kovmamalarında yerel halkın kendi kendini oryantalize etmelerinin de etkili olduğu fikri akla gelmektedir. Kurulan

temsil edilen şark imgesinin, bu kez bizzat şark tarafından benimsenerek kendi kendini çözmede ve kavramada bir kaynak, bir rehber, bir anahtar olarak kullanılmasını" (Uluç 2009, 181) doğurmuştur. Oto-oryantalizm tam da bu anlama karşılık gelir. Oto-oryantalizm kendi kendini oryantalize etme, bireylerin ve toplumların kendilerini, kendilerine ait olmayan fikirler aracılığıyla anlamaları ve anlamlandırmaları demektir. Yine Uluç'un ifade ettiği gibi „bu bir kendine yabancılaşma ve kendi kendisinin ötekisi hâline gelme sürecidir." (Uluç 2009, 204) Oryantalizm o denli başarılı bir çalışma üretmiştir ki sonuçta oto-oryantalizm ortaya çıkmış, şarklılar da kendilerinin „gerçekten şarklı" olduklarına kanaat getirmişlerdir.

Oto-oryantalizmin bu anlamda en tehlikeli yanı kuşkusuz insanın kendisini yabancılaştırmasına hizmet ettiği zaman ortaya çıkmaktadır. Josep Fontana Avrupalı olmayan halkların sonunda, onlara yüklenen yanlış kimliklerle birlikte, onların yaratılmasına temel oluşturan masalı kabul etmek noktasına varmalarını eleştirir. Böylece bu halkların kendi geçmişlerinden koptuklarını ve yaşadıkları sorunların gerçek niteliğini kavramalarını önleyeceğinin farkına varmaksızın, Avrupalıların kendilerine yutturduğu geçmişe eleştirel bir yeniden bakışı onun yerine geçirdiklerini belirtir. (Fontana 2003, 131) Benzer eleştiri, yazılarında sıkça kendi kendini oryantalize etmeden bahseden Hilmi Yavuz'dan gelmektedir. Yavuz, „*Batı bizi 'Öteki' olarak zihnen temellük ederken, biz daha da ileri gidiyor ve kendimizi 'öteki' olarak temellük etmeye başlıyoruz. Batı bizi nasıl anlıyorsa, biz de kendimizi onların bizi anladığı gibi, işte tastamam öyle anlamaya çalışıyoruz.*" (Yavuz 1999, 27) diyerek oto-oryantalizmin ruhuna gönderme yapar. Ona göre yerli oryantalizm, aynı tarihi taşıyan özneler olarak insanların, birbirlerine öteki muamelesi yaptıkları bir tuhaf yabancılıktır. Yerli oryantalist aydın da batılı oryantalist gibi düşünür. Hilmi Yavuz, yerli oryantaliste ayrıca "yabancılaşmış sömürge entelektüeli" (Yavuz 1999, 65) demekte ve yerli oryantalisti, bilinç ayniyetini kaybetmiş ve kimliksizleşmiş (Yavuz 1999, 27) olmakla suçlamaktadır. Kimlik krizine tutulan yerli oryantalist aydın, kendi geçmişimizi öteki, ötekini de kendimiz olarak tanımlamaya başlamıştır. Yavuz'a göre son iki yüz yıllık Batılılaşma serüvenimize baktığımızda sonuç oryantalizmdir. Biz Avrupalılaşmayı, Aydınlanma düşüncesini temellük etmek olarak algıladığımız için geldiğimiz nokta itibariyle Batılılaşmadık, sadece oryantalistleştik.(Yavuz 1999, 44)

Oksidentalizme gelindiğinde ise onun kısaca oryantalizmin karşıtı olduğu söylenebilir. Oryantalizm, Batı'nın Doğu hakkında geliştirdiği bir söylem olduğu gibi oksidentalizm de Doğu'nun Batı hakkında geliştirdiği-daha doğrusu adamakıllı geliştiremediği-bir söylemdir.

Oksidentalizm terimine 2004 yılında yazdıkları „*Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies (Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı)*" kitabıyla popülerlik kazandıran Ian Buruma ve Avishai Margalit oksidentalizmi, „Batı'nın düşmanlarınca insanlık dışı resmediliş" (Buruma-Margalit 2009, 12) olarak tanımlarlar. „Garbiyatçılığın içindeki Batı görüşü, karşıtı olan şarkiyatçılıktaki en kötücül özelliklere benzer şekilde, insancıllığın içinden insanı silmeyi hedeflemiştir. şarkiyatçılıktaki bazı önyargılar Batılı olmayan insanları olgun birer insan olarak görmekten uzaktır ve onları çocuk zekâlı varlıklar olarak görür ve daha önemsiz bir topluluk muamelesi yapar onlara. Garbiyatçılık da en az bu kadar indirgemecidir bağnazlığıyla; şarkiyatçılık görüşünü ters yüz eder. Bütün bir toplumu ya da uygarlığı ruhsuz, sapkın, paragöz, köksüz, inançsız, duygusuz parazitler topluluğuna indirgemek entelektüel yıkıcılığın bir biçimidir." (Buruma-Margalit 2009, 16) diyen yazarlar, oksidentalizmin, köksüzlük imgesiyle, kibirliliğiyle, açgözlülüğüyle, hoppa kozmopolitliğiyle şehir'e; bilim ve akılcılıkta kendini gösteren Batı

onlarca dernek ve akademi ile yazılan binlerce kitap nihayet şarkı da etkilemiş şark'ta „Biz adam olmayız." fikrini yaygınlaştırmış, Hintliler de bundan nasibini alarak üstün gördükleri İngiliz ırkı karşısında kendi özgüvenlerini kaybederek teslimiyet göstermişlerdir.

düşüncesine; kendini feda etmekten çekinmeyen kahraman karşıtı olan yerleşik burjuvaya ve saf inanca dünyada yer açabilmek için kafası ezilmesi gereken kâfirlere karşı düşmanlık beslemek şeklinde nefret zincirleri oluşturduğunu belirtirler. (Buruma-Margalit 2009, 16)

Âlim Arlı, oryantalizmin en azından 1312 Viyana Konsili kararlarıyla başlayan yedi yüz yıllık bir akademik mirasının mevcut olduğunu, oksidentalizmde ise bu kadar köklü ve sistematik bir iç içeriyle mantıksal bütünlük olmadığı için onu oryantalizmin simetrisi olarak adlandırmanın mümkün olmadığını belirtir. (Arlı 2009, 60) Gerçekten de oksidentalizm oryantalizmle karşılaştırılamayacak kadar cılız bir söylemdir. „Oksidentalizm dağınık ve apolojetik yönleri güçlü bir zeminden konuşurken, oryantalizmin hâkim söylemi sistematik ve dışlayıcı olan bir zeminden hareket etmektedir. İki söylem biçimini birbirinden ayıran en temel fark Batı'nın emperyalizm tecrübesinin oryantalizmi şekillendirmesinden kaynaklanmaktadır." (Arlı 2009, 73)

Arlı'ya göre oksidentalizmin oryantalizmle hiçbir zaman karşılaştırılamayacak özelliği, onun emperyal bir siyasetin aleti ve üreticisi olmamasıdır. Oksidentalizm, daha çok bir bilişsel travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylemdir. Bu anlamıyla da oryantalizmin narsisizminden uzak, belirli düzeyde bir simgesel şiddetle de yüzleşmiş olan bir tarihi sürecin ürünüdür. (Arlı 2009, 78)

Oksidentalizmin iki şaşırtıcı yanı vardır ki bunlardan birincisi onun ilk defa Batı tarafından icat edilmesidir. Buruma ve Margalit'e göre kapitalizm, Marksizm ve daha pek çok modern „izm" gibi „Occidentalism" de, dünyanın başka yörelerine ihraç edilmeden önce Avrupa'da doğmuştur. „Batı, Aydınlanma'nın ve onun laik, liberal filizlerinin fışkırdığı topraklar olduğu kadar, zehirli panzehirlerinin de sık sık boy gösterdiği bir yerdir. Bir bakıma Garbiyatçılık, Fransa'dan Tahiti'ye ihraç edilen renkli tekstil ürünlerine benzemektedir. Gauguin ve benzerleri, yerlilerce giyisi seçilen bu kumaşları tropiklerin egzotizminin örneği diye tanımlamışlardı." (Buruma-Margalit 2009, 12-13)

Yazarlara göre Batı'nın kent yaşantısındaki ahlak düşüklüğü, paranın ön plana alınması, maddeleşmiş insan ilişkisi çok eskiden beri bizzat Batılılar tarafından dile getirilmiştir. „…şehirlilerin hepsi yalancı görüntüsü yansıtır. Juvenalis'in eski Roma'yla ilgili yergilerinde, şehrin, yağmacıların, hırsızların ve tacirlerin imparatorluğun her köşesinden gelip doluştuğu bir yer olduğunun kanıtına şu dizelerde rastlarız: *Ne yapabilirim ki bu Roma'da ben? Öğrenemedim bir türlü yalan söylemeyi.*" Roma, Juvenalis'e göre öyle bir şehirdir ki *bütün tanrılar içinde en fazla 'Refah' önünde eğilir başlar.*" (Buruma-Margalit 2009, 22)

Buruma ve Margalit, Juvenalis'ten sonra da pek çok düşünür ve yazarın büyük şehirleri insanlık dışı, sapkın hayvanların toplandığı, şehvetin sömürdüğü bir yer olarak gördüğünü örnekleriyle anlatırlar ve oksidentalizmi besleyen kaynakların bu ahlaksız kent imgesinin etrafında geliştiğine işaret ederler. Kuşkusuz, Batı bir kent medeniyetidir ve bazı kesimler tarafından kente bu denli nefret duyulması Batı'ya ve Batı yaşantısına nefret duyan oksidentalizmin kökenini oluşturmaktadır.

Oksidentalizmin ikinci şaşırtıcı yanı en radikal oksidentalistin bile Batı'dan bütünüyle azade olamamasıdır. Arlı'ya göre oksidentalist söylemde Batı, Doğu'nun hem kültürel aidiyetindeki çatlağı yaratan ve değişime olgusunun merkezi referansı olan mekân, hem de çatlağı kapatmak için tarihi tecrübesinin teknik boyutu ithal edilmek zorunda kalınan ancak kendi kültürünün korunması yoluyla aşılacağına inanılan bir makro ideolojidir." (Arlı 2009, 69) Bu durum oksidentalizmin Batı'yı bütünüyle reddetmediğini, ondan hem nefret hem de istifade etme durumunda kaldığını gösterir. „Oksidentalizm bir akademiden ve tüzel kişilikten mahrum olduğu için Batı'ya yönelik geliştirdiği duyarlılıkları oryantalizmin söylem biçimi üzerinden olacaktır. Gelinen nokta, oksidentalizmin tüm hayatiyetini, oryantalizmin kavram sistemi içinde korumacı bir psikolojiyle konumlanarak kazandığını göstermektedir. Cari oksidentalist söylem, bir tepkiden ve gündelik

toplumsal sorunlarla ilgili derinliksiz bir söylem alanı yaratmaktan başka, önemli bir işlev yüklenmemektedir çünkü oksidentalizmin mantığında tüm yollar Roma'ya çıkmaktadır." (Arlı 2009, 69)

Oksidentalizmi özetleyecek olursak, „Batı-dışı kültürlerin aydınlarının Batı'yla ilgili gözlemlerine, anti-sömürgeci söyleme ve kendi kültürel özelliklerine atıflar üzerinden kalkarak varılan Batı ile ilgili söz yapılarıdır." (Arlı 2009, 62) Bu söz yapıları ise oryantalizm kadar tahripkâr bir söyleme sahip değildir. „Oksidentalizm bir savunma hali olup özünde temel olarak hiçbir yıkıcılık ve saldırganlık taşımaz." (Arlı 2009, 73)

Bu girişten sonra, meşrutiyet döneminde yayımlanan, Avrupa'yı anlatan gezi kitaplarındaki oto-oryantalist ve oksidentalist söylemleri incelemeye geçebiliriz.

1-Oto-Oryantalist Söylemler:

Kuşkusuz, yerel olanın kendi yerel yaşantısını, kültürünü, değerlerini, mekânını, insanını sevmesi, onlara sahip çıkması; aynı zamanda kendi kültürünü evrensel kültür olarak görmek istemesi, son derece normaldir hatta eşyanın tabiatının gereğidir. Ancak farklı bir kültüründen gelenin, başka bir yerel kültürün hemen her şeyine hayran olması, onda pek çok üstün yön görmesi, üstelik onu evrensel kültür gibi görmek ve göstermek istemesi şaşırtıcı, aynı zamanda düşündürücüdür. Meşrutiyet döneminde gezi kitabı yayımlayan bir kısım Türk gezgininin, Avrupa kültürüne, insanına, coğrafyasına, mimarisine, teknolojisine hayran olması, tek doğru olanın sadece ve sadece „Avrupa"da olduğunu imlemesi, bunu yaparken de kendi insanını ve kültürünü hep geri ve aşağı görmesi onları oto-oryantalist yapmaktadır. Sanki Batılı oryantalistlerin söylediklerini tasdik etmek için Avrupa'yı gezmişçesine olan bu gezginler, „onlar"a yakın, „biz"e uzak durmakta; onları yüceltip bizi alçaltmaktadırlar.

İncelememize geçtiğimiz zaman ilk dikkatimizi çeken şey meşrutiyet dönemi Türk gezginlerinin şark algısının daha geniş bir coğrafyayı kapsadığını görmek olmuştur. Bu dönemde şark onlara göre sadece Asya coğrafyası değil, Türkiye'den Batı'ya doğru taşarak Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan, Macaristan, Makedonya gibi Doğu Avrupa ülkelerini de içine alan daha geniş bir alandır. şarklılığın sindiği bu coğrafyaların en önemli özelliği elbette hepsinin bir zaman Osmanlı toprağı olmasıdır. Gezginin dolaştığı bu coğrafyalarda şark'a mahsus geriliği, pisliği, düzensizliği, karmaşayı görmesi hepsinin dokularına sinen bir şarklılık ruhunu varsaymasından kaynaklanır. Eserlerdeki farklı imgeler, Batı Avrupa'nın çok gelişmiş toplumlarına karşın hemen aynı özelliklere sahip Doğu Avrupa toplumlarının geri kalmışlığını, buraların Osmanlı gibi bir şark imparatorluğunun egemenliği altında kalmış olmalarının sonucuna- açıkça söylemese de dolaylı yoldan- işaret eder.

Yukarıda bahsedilen imgelerin en açık biçimde görüldüğü yazarlardan biri kuşkusuz Ahmet İhsan'dır. Servet-i Fünun dergisinin sahibi ve aynı zamanda matbaasıyla matbuat dünyasına önemli hizmetleri dokunan bu yazarın 1911 yılında yayımladığı *„Tuna'da Bir Hafta'* adlı gezi kitabı „öteki" ile şark'ın karşılaştırıldığı, şark'ın ezilip Garb'ın yüceltildiği ifadelerle doludur.

Ahmet İhsan, 1911 yılındaki Tuna yolculuğuna Almanya'nın Passau kentinden başlar ve yolculuk Romanya'nın Köstence şehrinde sona erer. Bu gemi yolculuğu esnasında tuttuğu günlük notlarında daha çok Balkan coğrafyasına ve insanına yer verir.

Yolculuk notlarına önce Münih'ten Passau'ya trenle yapacağı yolculuğu anlatarak başlayan yazar, bu Alman tren istasyonunda gördüğü düzeni söylemeden geçemez. *„Eşyalarımı vezin ve kaydettirdiğim zaman gördüğüm bir hâli asla unutacak değilim."* (Ahmet İhsan 2007, 504) diyen yazar, istasyonda önce herkesin eşyasının tartıldığını, sonra eline bir kâğıt verildiğini, bu kâğıdın üzerinde yolcunun gideceği yer ile eşyasının ağırlığının yazıldığını, bu kâğıtla bilet alma yerine

gidilip yola ve eşyanın ağırlığına göre ücret verilerek bilet alındığını anlatır. „*Yüzlerce yolcu burada toplanmış idi, fakat üst üste yığılmış değillerdi. Onlar vezin ve kayıt masasının başından itibaren teker teker sıralanıp bilet gişesine gidiyorlar ve asla sırayı bozmuyorlardı. ...Kimse sırasını bozmuyor; bir fert diğerinin önüne geçmek istemiyordu. Zaten Almanya'nın kuvveti de halkın şu intizamperverliğinden ve kanuna, usule itaat ve inkıyadından ileri geliyor.*" (Ahmet Ihsan 2007, 504) diyen yazar Almanya gibi bir Batı Avrupa devletindeki düzeni zirve bir unsur olarak kullanacak, yolculuğun şark'a doğru olan bölümünde göreceği düzensizlikleri hep bu ve benzer örneklerle karşılaştıracaktır.

Almanya gibi medeni bir memleketten Doğu'ya doğru gidildikçe manzara olumsuz bir hâl almaya başlar. Yazar bunun en belirgin örneğini vapura binen yolcularda görür. 24 Temmuz Pazartesi günü tuttuğu notlarında yazar aynen şunları söyleyecektir:

'Viyana'dan vapura rakip olan yolcuları gözden geçiriyordum... Güğerte ve kamarada birkaç takım gördüm ki bunların söyledikleri lisandan Sırp veya Bulgar oldukları anlaşıldığı gibi kıyafetleri tetkik olununca dahi arkalarındaki Avrupa libasına yabancı bulundukları görülüyor idi. Hele içlerinde bir tanesi pek genç idi. Bu bir delikanlı idi. Arkasında resmi gündüz ziyafetlerine mahsus siyah smokin ceket, onun altında siyah önü kesik yelek ve bacağında renkli bir pantolon (!) ayağında sarı bir potin vardı. Pantolonun aksam-ı süfliyesi lime lime adeta dantelâ halinde olduğu gibi beyaz bir gömleği de gümüşî rengi almıştı. Sirklerde maskaraya çıkar gibi bu delikanlının şu kıyafet-i acibesi beni güldürüyor, kendisi gibi birkaç tanesiyle birleşip konuştukları ve gülüştükleri memalik-i Şarkiye halkına mahsus teklifsizlikleri[4] *gösteriyorlardı. Konuşurken bağrışıyorlar, birbirleriyle el şakası ediyorlar; bilâperva yerlere tükürüyorlar. İçtikleri sigaraları güğerte üzerinde ayakları altında eziyorlar idi. Bu gibi harekât ve ahval-i müessife hakikaten Şark ahalisine mahsustur; hem burada cins ve milliyet aramak beyhudedir; hep birbirimize benzeriz; cemiyetle yaşamağa alışamadığımız için mesela galebelik mahallerde bağırarak konuşuyoruz; mükâlememiz ekseriya mücadeleye benzer'.* (Ahmet Ihsan 2007, 516)

Yazar bu durumun sadece Türklere mahsus olmadığını, hatta bizlerden daha fazla Rumlarla Bulgarlarda bulunduğunu belirtir. Hiç kuşkusuz, şark'ı Doğu Avrupa ile bir bütün olarak algılamanın bir ürünüdür bu. Yazar, görülen bütün olumsuzlukların bu coğrafyanın ürünü olduğunu „*memalik-i Şarkiye halkına mahsus teklifsizlikler'* ve „*Bu gibi harekât ve ahval-i müessife hakikaten Şark ahalisine mahsustur'* türünden toptancı yaklaşımlarla ortaya koyar. Bu tür toptancı ve dışlayıcı söylemler oryantalizmin özelliklerindendir. Yazarın burada, oto-oryantalist söylemlerle bağlı bulunduğu milleti özünde şarklılık bulunduğu için alçaltması söz konusudur.

Yazara göre Tuna vapurunda Viyana'dan sonra yolcuların tavırlarındaki düzen ve terbiye azalmıştır. Yolcular salonda yaslanıp yatmakta; iskeleden satın aldıkları yemişlerin kabuklarını yerlere atmaktadırlar. Sonuçta vapur gittikçe pislenmekte ve vapurun hizmetçileri de buradaki yolculara karşı Passau'da, Viyana'da gösterdikleri ihtimamı göstermemektedirler. Yolculuk esnasında bu durum Doğu'ya gidildikçe çoğalır, peşte'den hele Belgrad'dan sonra bütün bütün artar. „*Artık yolcular sade Sırp ve Bulgarlardan ibaretti. Bunların kadınları rast geldikleri yerde yiyorlar, ekseriya yedikleri yerde uzanıp uyuyorlar. Vapurun o zarif ve latif salonu yirmi dört saat sonra süprüntü küfesine dönmüş idi. Vapur hizmetkârlarının da vazifelerinde ihmallerini söylemiştim ki bu da cenuba doğru indikçe, şarka doğru ilerledikçe tezayüt ediyor idi.*" (Ahmet Ihsan 2007, 516)

Ahmet Ihsan'ın dikkati şark ahalisinin bu kötü tavırlarına yönelmiştir. Batı'dan Doğu'ya geldikçe ortaya çıkan pislik ve Doğululara mahsus hareketler gezi kitabının en can alıcı taraflarını oluşturmaktadır. Onun bu tespitleri Batılı oryantalistlerin Doğu toplumlarına olan yukarıdan

[4] İncelemenin tamamında, vurgulanmak istenen yerler tarafımızdan çizilmiştir.

bakışlarına benzemektedir. Bir oryantalist ağzıyla söylenmişe benzeyen yukarıdaki ifadeler şark'ı, Batı medeniyetinin tümüyle dışında kalan, sadece olumsuz özellikleriyle Batı'nın yanı başında bulunan bir mekân, şarklıları da bu mekânın havasıyla şarklılaşmış alt bir tür insan görmeye yatkındır. Ayrıca tıpkı Batılı oryantalistlerde olduğu gibi toptancı bir yaklaşım söz konusudur. Yazarın yolculuk esnasında kaydettiklerine bakılırsa şarklıları tamamıyla homojen tek bir grup insan ya da millet olarak görmeye eğilimli olduğu dikkati çeker.

Ahmet İhsan'ın söylemleri bununla sınırlı kalmaz. Yolcu vapurunun şark'a yaklaştıkça kirlenmesinden bahis açtığı ilerleyen sayfalarda vapurun tuvaletlerinin Batı coğrafyasında gayet temizken, Sırp ve Bulgar sularında kirlenmeye başladığını, vapur görevlilerinin de o pisliği arzu eden, o pisliğe tahammül eden halkı kendi haline bırakıp tuvaletleri temizlemediklerini anlatır. Daha sonra sözü Almanya'da tanıştıkları mühim bir adamın söylediklerine bağlar: „Memleketlerle milletlerin derece-i terakki ve temeddününe, hıfz-ı sıhhate olan riayetine bir mizan istiyorsanız gittiğiniz memleketlerde umumi helâlara bakın, derece-i terakkiyatını anlarsınız." Ahmet İhsan önce bu söze güler ve ardından derin bir düşünceye dalarak şunları söyler:

'Vakıa bu bir hakikat idi. Bütün Almanya'yı dolaştık. Mevkiflerde, otellerde, sokaklardaki abdesthanelerde katiyen kokudan eser görmemiştik. Bu adamlar helâlarda daima su geçirmek, mecârîyi tathîr ve setretmek sayesinde abdesthanelere mahsus taaffünatı katiyen izale etmişlerdi. Sokaklardaki umumi helâlara girildiği zaman üzerindeki levhadan başka orasının ne gibi işe istimal olunduğuna delalet eden hal ve eser yok idi. Bir şu hali düşündüm. Bir de bizim memlekette, mesela İstanbul'daki cevâmi helâlarını, Bâb-ı Ali'nin ve nezaretlerin abdesthanelerini hatırladım. Malum ya, camidekilerin mevkileri elli metro uzaklardan hissolunur. Devâir-i resmiyede helâların önünden geçerken burunları tıkamak lazımdır. Benimle mükâleme eden müdekkik zatın müstekreh olmakla beraber gayet doğru olan şu mizanını tasdik ettim. Ve o zaman teessürüm arttı. Eğer bizim derece-i terakkiyatımızı helâlarımızla ölçerlerse vay halimize!' (Ahmet İhsan 2007, 517-518)

Yukarıdaki söylemler yüzlerce yıldır Batılı oryantalistlerin söylediği, vahşi, zalim, kaba, akılsız, yabani, pis, terakki edemez Doğulu imgesine paralel bir yaklaşımın ürünüdür. Peki, yukarıda anlatılanlar yalnızca gerçekliğin sanat eserine aktarılmış hali midir yoksa yazarın hayal dünyasında önyargılarla harmanladığı bir şarklı imgesinin dışa vurumu mudur? Serhat Ulağlı, „*İmgebilim*" kitabında imge denen kavramın daha eser başlamadan önce yazarın zihninde var olduğunu, yazarın yaptığı şeyin düşünsel imgeleri edebi hale getirerek okuyucuya aktarmak olduğunu belirtir. (Ulağlı 2006, 29) Buradan yola çıkarak yazarın daha yolculuğa çıkmadan kafasında şekillenen bir şark imgesinin var olduğunu söyleyebiliriz. Ahmet İhsan'ın yaptığı, karşılaştırma yöntemini kullanarak geri kalmış şark imgesini açığa çıkarmak, okuyucusuyla paylaşmaktır.

Ahmet İhsan'ın yolculuğu esnasında uğradığı bir merkez olan Peçuy'da nehirde birbirine bağlı dubaları görür. Bu dubalar ait oldukları memleketlerin bayraklarını taşır. Yazar pek çok millete ait olan bu dubaları bayraklarından ziyade „heyet-i umumiyesine bakıp derhal mensup olduğu milliyeti" anlar. „*Alman ve Avusturya bandırasını hamil olanlar yeni boyanmış, her tarafı tamir görmüş, hüsnümuhafaza edilmiş haldedir. Arkadaki ikametgâhın bağçesi, heyet-i umumiyesi son derece bir itina ile temizlenmiş ve tezyin olunmuştur. Bağçede zarif masa, temiz sandalyeler, beyaz örtüler, her taraf nazif ve mücella…Diğerleri ise Şark'a mahsus ihmal ve metrukiyeti ile daima pejmürde bir halde idi. Bu satırları Bulgar dubalarını tezyif maksadıyla söylemiyorum. Zira biliyorum ki mesela orada bizim dubamız olsaydı manzara-i umumiyesi ile belki daha fena bir levha teşkil eylerdik.'* (Ahmet İhsan 2007, 520) Yazarın metin içinde altını çizerek gösterdiğimiz ifadeleri yine „şark'a mahsus" olmayı, tümüyle aynı olan olumsuz şarklıların imgesini dillendirmektedir. Buradaki can alıcı ifade hiç kuşkusuz, *'Zira biliyorum ki mesela orada bizim dubamız olsaydı manzara-i umumiyesi ile belki daha fena bir levha teşkil eylerdik.'* ifadesidir.

Burada bize/şarklılara karşı belirgin bir önyargı ortaya konmaktadır. Her ne yapsak şarklılıktan kurtulamayız, şarklılık bizim ruhumuzda var anlayışı hem bir önyargıdan hem de şarkı sürekli geriliğiyle bağdaştırmaktan ibarettir. Yazarın şarklılar için söylemek istediği „Biz böyleyiz" anlayışı, Batılı oryantalistlerin „Onlar öyle" anlayışıyla tıpa tıp aynıdır. Tek farkı, birisini oto-oryantalistin, diğerini de oryantalistin söylemesidir. Biz'i hayalen bile olsa olumlu bir konuma koyamamak oto-oryantalizmin ilkelerinden olsa gerektir.

Yine alıntılanan bölümde yazarın betimlemenin en önemli unsurlarından „sıralama" yöntemine başvurduğunu, *zarif masa, temiz sandalyeler, beyaz örtüler, her taraf nazif ve mücella* diyerek okuyucunun imgeleminde mükemmel bir öteki tertibatı oluşturmaya çalıştığını görürüz. Aktulum'un deyişiyle „sıralama yöntemiyle yazar gerçeğin zenginliğini aktarır. Ayrıca sıralama yöntemiyle okura her şeyi ele geçirip aktarmak, gerçeklik içerisindeki çeşitliliği sunmak uğraşındaki meraklı bir bakışın bütünlük sunma yeteneğini ortaya koymak, bir unsurdan diğerine sürekli bakışını çeviren bir yazarla yüz yüze olduğunu kanıtlamak ister gibidir." (Aktulum 2006, 55) Yazarın yaptığı, modern gördüğü Avrupa milletlerinin dubalarındaki tezyinatın üstün yönlerini sıralayarak zihinde olumlu bir algı oluşturmak böylelikle „biz şarklılar"da olmayan, olması da pek mümkün görünmeyen bu tarz bir düzenin „öteki"ne ait olduğunu vurgulamaktır.

Yolculuğun Sırbistan'a yaklaşılan yerlerinde yazar vapurdaki Sırp ve Bulgar yolcuların gittikçe artmaya başladığından bahseder. Bunların yanlarında çok sayıda çocukları, kötü giyinmiş hizmetçileri vardır. Vapurun güvertesi tamamıyla bizim Haliç vapurlarının kadınlar tarafına benzer. Çocuklar ağlar, anneleri döver, hizmetçi bağırır, ortalık pislenir. Yazar dayanamaz ve „*Vapurumuzda yolcuları gözden geçirdim. Baş taraf güğertesi Sırp ve Bulgar dolu; bunların pisliği son derece; yani tam Şark lakaydisi ve sefaleti.*" (Ahmet Ihsan 2007, 523)der. Burada da yazarın topyekûn bir şark algısının izlerini görürüz. Ona göre tüm şark lâkayd ve sefildir, bu şark'a Sırplar ve Bulgarlar da dâhildir. Ulağlı'nın dediği gibi, „Bir yazar neyi nasıl anlatırsa anlatsın, ilk başta kendisini ve kendi doğrularını anlatır. Edebi metinlerdeki bu paradoksal yapı bazen yazarın bile farkında olmadan kendi nesnel gerçekliği altında oluşur." (Ulağlı 2006, 87) Yazarın çıkış noktası her seferinde geri kalmış şark önyargısıdır. Belli bir önyargıyla oluşturulan edebi metinlerde gerçeklik ve gerçeğe yakınlık doğrudan yazarın algılamasıyla ilişkili olacaktır. Nitekim bu eserde yazarın bilinçaltını esir alan bir şark imgesinin dışına çıkamadığı görülmektedir.

Yazar, Romanya'daki Demir Kapı'dan çıktıktan sonra hemen her şeyiyle şark'a geldiğini anlar. „*Artık esen havadan, etraftaki ahvalden Şark'a geldiğimizi tamamen hisseyliyordum. Baş tarafta toplanmış olduklarını söylediğim Sırp ve Bulgar köylüleri gaydalarla Şark havaları çalıyorlar, raksediyorlardı.*" (Ahmet Ihsan 2007, 528) Yazar, şark ahalisinden gördüğü Bulgarlar hakkındaki ifadelerini bunlarla sınırlamaz, perşembe günü tuttuğu notlarında şunları da ekler: „*…Penceremden baktım. Güğertenin bir kısmıyla yukarı çıkan merdivene nazır olan pencerenin dışarısında, yerler ve merdiven üzerleri adam dolu idi. Bunların kısm-ı azamı yüzükoyun hayvan gibi yere yatmış, horlayarak uyuyorlar, bazıları küme küme oturmuşlar konuşuyorlar. Ayaklarında mahut Rumeli çarık veya dolaması, dizlerinde galiba vaktiyle beyaz olan bir pantolon, sırtlarında müstekreh birer ceket vardı. Meğer bunlar hep Bulgar askeriymiş, gece uğradığımız Silistre'den Rusçuk'a gidiyorlarmış! Şu hayvanî manzarayı uzunca müddet temaşa eyledim. Otuz senede ortaya şayan-ı ehemmiyet bir Bulgaristan çıktı diyoruz ama onların esasını teşkil eden halk yine bildiğimiz çobanlardan ibaret! Bu da gösteriyor ki bir millet üç beş senede değil, otuz senede bile tekemmül eyleyemiyor. İşte numune ortada!'* (Ahmet Ihsan 2007, 528)

Yukarıda, özellikle de altını çizdiğimiz cümlelerde oluşturulan olumsuz Bulgar imgesi hiç şüphesiz onların şarklılığıyla ilgilidir. Yazarın, hem konuşmalarındaki şamatayla hem kıyafetlerindeki pislik ve düzensizlikle hem de uyumalarındaki medeniyet dışı tavırları, horlamalarıyla tam bir şarklı olarak gördüğü Bulgarları sadece vapurdakilerle değerlendirip halkın

tamamına yönelik bir yargıya varması, onların tamamını „bildiğimiz çobanlardan" ibaret görmesi hiç de yabancısı olmadığımız toptancı oryantalist bakışın bir örneğidir.

Yine yazar, hayvan gibi yüzükoyun yere yatan bu Bulgar askerlerinde intizamdan eser görmez. Hiçbirisinin pantolonu ceketine uymuyordur; ayakkabıları eski ve boyasızdır, göğüsleri açık, vaziyetleri gayet edep dışıdır; yüksek sesle konuşup bira içerler; hiçbirisinde Almanya ve Avusturya'da gördüğü askeri terbiyenin eserini göremez. Bunların bazıları kanepelerin üstüne yayılmış ve ayakkabılarını çıkarmış son derece çirkin bir görüntü sergilerler. Yazar bu manzarayı şu cümleleriyle toparlar: „*Hülasa kâmilen bizim Şark! Ne yapsak nafile, Şark'ın daha adam olmasına, milel-i mütemeddiniye benzemesine çok zaman ister!'*

Taner Yüzsüren „*Kültürler ve Öteki İmgesi'* adlı çalışmasında Batılı oryantalistlerin eserlerinde Avrupalı olmayanın özelliklerini ne kadar ağır bağlamış olarsa Avrupalının da özelliklerini o kadar yücelttiklerini söyler. „*Her zaman Batının değerlerine göre bir kıyaslama ve sınıflandırma söz konusu olmuştur. Bu söylemlerin çoğu Batı emperyalizmini haklı çıkarabilmek için bu kültürleri bağımlı ve yönetilmesi gereken kültürler olarak göstermekte, edebi eserlerde bile bu halklara biçilen roller sömürgeci bakış açısıyla örtüşmektedir.*" (Yüzsüren 2005, 12) demektedir. Ahmet İhsan'ın yukarıdaki ifadeleri Yüzsüren'in tespitleriyle uyuşmakta, yazarın şark'ın kolay kolay adam olamayacağı imgesini vermesi Batılı oryantalistlere benzer bir dili andırmaktadır. Yolculuğunun Batı'da, Almanya'da, başlayan bölümünde Almanları yere göğe sığdıramayan yazar, Doğu'ya geldikçe eleştirilerini sıralar. Batı'yı ne kadar yüceltirse Doğu'yu da o kadar alçaltır.

Sömürgeci bir bakışla yeryüzünün tamamına iştahını kabartan Batı özellikle son beş yüz yıldır Avrupamerkezci bir yaklaşımı güderek „the West and the Rest" anlayışında olmuştur. Yazarın buradaki çıkış noktası da Avrupamerkezci bir yaklaşıma benzemektedir. „Milel-i mütemeddiniye" olan Avrupa ile sürekli karşılaştırılan şark, hep geri kalmışlığıyla ön plandadır. Doğu ve Batı, yazarın gözünde iki farklı medeniyet olmaktan çıkarak alt ve üst medeniyet bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulur. Batı her şeyiyle üst, Doğu her şeyiyle alttır. Doğu'nun Batı'ya benzemesi ise hiç de kolay olmayacak, çok ama çok uzun yıllar gerekecektir. Yazarın medenileşmekle Batılılaşmayı aynı şey olarak görmesi dönem paradigmasıyla birebir örtüşmektedir.

Yazarın Tuna üzerindeki yolculuğu sona erdiğinde söyledikleri de olumsuz bir şark imgesini pekiştirmeye yöneliktir. „*Karaya ayak basar basmaz iskele başında 'Pasaport!' diye bağırdılar; memleket-i Şarkiyede olduğumuz bir daha anlaşıldı. Avrupa'da sade gümrük muayenesi var idi. Şark'ta gümrükten ziyade pasaport aranır!'* (s. 531) Yazarın pasaportunu kontrol ettirmesi esnasında kaydettikleri de şark'a mahsus geriliklerin, pisliğin, düzensizliklerin, insana değer vermemenin örnekleriyle doludur. Yazar uzun uzun tasvir ettiği gümrükteki kontrol olayından sonra okuyucusuna şu cümlelerle mesaj verir: „*…anlaşılıyor ya, insanlığın, hüsnümuamelenin, nezaketin ve terbiye-i medeniyenin, hele saatin, zamanın ne olduğu meçhul olan memalik-i Şarkiyedeyiz! Memurun müstekreh hali, odanın heva-yi mesmumu, muamelesindeki kabalık ve hele parmak yalamak muamelatı beni dil-gîr eyledikten sonra Avrupa'dan gelen halis bir Avrupalının nazar-ı istikrah ve nefretini kazanmamak için ne kadar temizlenmeye, terbiye görmeğe muhtaç olduğumuzu ey karin-i kiram, siz tasavvur ediniz!'* (s. 534)

Hilmi Yavuz, „Sömürge entelektüeli için medenileşmek, kendi ülkesini yaşanmaz, kendi halkını ise tahammül edilmez bulmak demektir." (Yavuz 1999, 69) der. Gerçekten de Ahmet İhsan'ın gezi kitabında oluşturduğu imgelerle kendi memleketini yaşanmaz gösterip, Batı'yı yeryüzü cenneti olarak anlatması onun da sömürge entelektüeli gibi davrandığını gösterir.

Johannes Fabian „*Zaman ve Öteki'* kitabında, Batının antropolojiyi kullanarak yeryüzündeki milletlerin zamandaş olmadıklarını icat ettiklerini savunur. „*Uzaktan kültür araştırması yapan*

Amerikalı antropologlara kılavuzluk eden kültürel görelicilik, antropolojinin nesnesini-Ötekini- çeşitli zamansal mesafelendirme araçları kullanarak, söyleminin nesnesi ile öznesinin zamandaş varoluşunu yadsır." (Fabian 1999, 77) Buna göre milletlerin kimi ileri (Batı) kimi ise (Diğerleri) geri bir dönemde yaşar. Antropoloji bunun için sistemli bir terminoloji geliştirir. „*Vahşilik gibi bir kelimeyi ele alalım. Evrimsel söylemde teknik bir terim olarak açık anlamıyla, gelişim sıralamasındaki bir aşamayı gösterir. Ama hiçbir nominalist tekniklik derecesi bu terimi, ahlaki, estetik ve politik yan anlamlarından arındıramaz. Bunlar birikimsel olarak, arı teknik olmaktan öte her anlama gelen anlambilimsel bir işlevle sonuçlanır. Antropolojik söylemin öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkinin bir göstergesi olarak bunun, zamansal mesafelendirmeyi dile getirdiği açıktır. Vahşilik geçmişin bir işaretidir ve etnografik bulguların antropologu vahşiliğin çağdaş toplumlarda varolduğunu söylemeye zorlaması halinde, bir tür yatay katmanlaştırma marifetiyle bu, bizim değil onların zamanına bağlanacaktır.*" (Fabian 1999, 104) Yani Batılının „vahşi" olarak kavramlaştırdığı „farklı" kültür, ister istemez bir alt dönemdeki/zamandaki kültürü karşılayacaktır. Buradan yola çıkarak tıpkı Batılı antropolog mantığıyla yazarımızın da „garb" sözcüğünü geri bir zaman ve „garblılığı" geri olma haliyle özdeşleştirdiğini, kavramı sürekli geri olma haliyle kullanarak bir terminoloji oluşturduğunu, daha doğrusu Batılı oryantalistlerin oluşturduğu terminolojiye uygun davranarak oto-oryantalist bir söylem geliştirdiğini iddia edebiliriz.

Ahmet İhsan'ın incelediğimiz diğer gezi kitabı 1917 tarihli *'Tirol Cephesinde- Ateş Hattında*" adlı Arap alfabeli eseridir. Önce Servet-i Fünun gazetesinde tefrika edilen bu gezi yazıları daha sonra kitap olarak basılmıştır. Ahmet İhsan bu gezisinde gazete muhabiri olarak Avusturya'nın önemli bir cephesi olan Tyrol'e gitmiş, burada müttefikimiz Avusturyalılarla ve Almanlarla ilgili izlenimlerini ve cephe hatıralarını paylaşmıştır. Toplam seksen yedi sayfa olan eserde „öteki" hep olumlu sıfatlarla vardır. Nezaketi, misafirperverliği, sıcaklığı, düzen ve tertibi ile Ahmet İhsan'dan hep övgüler almıştır. Bir örnek olması açısından yazarın Viyana yakınlarındaki Rodaun hakkında söylediklerini veriyoruz: „*Rodaun, Viyana'nın cenup kısmını uzaktan ihata eden zümürdîn ve latif ormanların içinde ve tepecikler üstünde bir hava-yı sükûn ve huzura müstağrik bir köydür. Viyana'nın kısm-ı haricisine 10 km kadar mesafededir. Burası meşhur Baden ile payitaht arasında kâin bulunuyor. Rodaun birkaç yüz hanelik ufak bir köydür. Haneler kâmilen kargîr ve tamirat-ı daimeyi mazhariyet sayesinde zarif ve dil-nişindir. Sokakların iki tarafı mükemmel asfalt kaldırımla mücehhez bulunuyor, yolların ortası ya asfalt veya kesme taştan mükemmel kaldırımdır. Her tarafta hava gazı tenviratı vardır. Evlerin cephelerinde, pencerelerinin tanzim ve tezyininde, Cermen ırkına mahsus nezafet ve zarafet derhal nazara çarpar. Hiçbir tarafta harabeye ve metrukiyete delalet eden işaret ve alamete müsadif olamazsınız. Hal-i harp dolayısıyla köyün erkek halkı cephelerde olduğu halde yine caddelerde şayan-ı hayret nezafet ve taharet mevcuttur.'* (Ahmet İhsan 1917, 4) Pasajda da görüldüğü gibi yazarın öteki'nin mekânı hakkında oluşturmaya çalıştığı imge son derece temiz, düzenli Batı imgesine uygundur. Kullanılan sıfatların tamamı olumludur. Yazar orada hiçbir eksiklik ve çirkinliğe değinmeden sadece güzellikleri görmektedir. Yazar gezdiği coğrafyalarda hep güzellikler gördüğü gibi cephede bulunduğu zaman boyunca da son derece mutlu ve güzel günler geçirmiştir. Yabancılarla bulunmaktan, onlarla konuşupyemek yemekten son derece hoşnuttur. Bu eserde belirgin, açık bir oto-oryantalist söylem olmamakla birlikte başştan sona çizilen mükemmel „öteki" imgesi dolaylı yoldan biz'im/garblıların eksikliklerine gönderme yapmaktadır. Eser bu yönüyle örtülü bir oryantalist söylem geliştirmektedir.[5]

[5] Ahmet İhsan'ın 1891 yılında yayımlanan, „*Avrupa'da Ne Gördüm?*" adlı gezi kitabı buradakinden farklı olarak sık sık oksidentalist söylemler geliştirir. Yazarın II. Abdülhamit'in baskıcı yönetimi esnasında „biz" hakkındaki fikirlerini rahatça söyleyemediği düşünülürse, meşrutiyet döneminde „asıl" görüşlerini ortaya koyduğu akla gelmektedir.

Oto-oryantalist söylemleri Celal Nuri Ġleri"nin gezi kitaplarında da görmek mümkündür. Bu yazarın da Batı karĢısında duyduğu hayranlık Doğunun/biz"in eleĢtirilmesine neden olmaktadır.

Celal Nuri"nin bu dönemdeki ilk gezi kitabı 1912 yılında Rusya ve Ġskandinav ülkelerine yaptığı yolculuğu anlatan „*Şimal Hatıraları*'dır. Bu kitabın kimi bölümlerinde oto-oryantalist söylemlere rastlamak mümkündür. Avrupa"nın kuzey ülkelerini çok beğenen yazar yer yer abartılı ifadelere baĢvurur. Buradaki ifadeler de toptancı oryantalist söylemler gibidir. Ġsveç için söyledikleri: „*Hülâsa hüsn ü ân içinde, letâfet ve zerâfet içinde, umrân ve rahat içinde bir memleket. Terakkî ve tekâmül içinde, refâhiyyet ve bahtiyârî içinde, azamet ve miknet içinde bir millet, bir millet-i fâzıla…'* (Celal Nuri 1997a, 33) Ģeklindeki sözler kusursuz Avrupa imgesine hizmet eder. Yazarın „biz"le ilgili söyledikleri yine karĢılaĢtırmadaki olumsuz unsur görevini üstlenmektedir. „Müzeler" bahsinde söyledikleri: „*Büyüklük, küçüklük bir eser-i mukâyese imiş. Terakkî ve temeddün de öyledir. Vasatî Asya'ya nisbetle biz ne kadar ileride isek Vasatî, Şimalî ve Garbî Avrupa'ya karşı da o nisbette gerideyiz. Biz, şu muazzam medeniyet laboratuarında hiçbir şey yapmıyoruz. Hatta kapıcılık bile etmiyoruz. Kâbûsa benzer bir atâlet elimizi ayağımızı tutmuş bırakmıyor. Dolaşmıyor, görmüyoruz, gezmiyoruz; medenî âlemin terakkiyâtı ile kendi tedenniyâtımızı mukâyese tenezzülünde bile bulunmuyoruz.*" (Celal Nuri 1997a, 39) sözleri karĢılaĢtırmadaki olumsuz unsur olan biz"i anlatır. Batı"ya gidildikçe artan medeniyet Doğu"ya gidildikçe azalır. Biz Orta Asya"ya göre daha ileride görünsek de Orta, Kuzey ve Batı Avrupa"ya göre çok gerilerdeyiz. Dahası bu geriliğe gözlerimizi kapatıp medenî dünya hakkında araĢtırma yapmıyor, gezmiyoruz.

Celal Nuri Avrupa gezisi esnasında yüzden fazla müze ziyaret ettiğini, Avrupalıların eskiden kalan her Ģeyi muhafaza edip müzelerde sergilediklerini anlatır. Onlar, vaktiyle atalarının ne gibi kıyafet giydiklerini, nasıl savaĢtıklarını gösteren eĢyaları; niĢanlarını, kitaplarını, el yazısını vb Ģeyleri itina ile temizleyerek saklarlar ve müzelere yerleĢtirirler. Biz ise daha çok yakıp yıkmada baĢarılıyız. „*Bizde asla fikr-i muhâfaza, şîme-i muhâfaza yoktur. Esprit de conservation. Elimize her ne geçerse yakıp yıkıyoruz. Bilmem ne hikmettir? Acaba yağmagirân Tatarlardan kalmış bir haslet midir, nedir? Tahribi çok seviyoruz. Hatta harâbâtı bile tahrîb ettik.'* (Celal Nuri 1997a, 39) Bu ifadelerde Ziya PaĢa'nın Harâbât"ına gönderme yapıldığı dikkat çekerken yazarın tahripçi yapımızı Tatarlara bağlaması da dikkat çeker. Herhangi bir nesneyi korumaya karĢı değil de yıkmaya karĢı meyilli olmamızın kökeninde yine oto-oryantalist bir yaklaĢımla Tatarlarla bağlantımızı gören yazar tıpkı Avrupalı oryantalistlere benzer.

Fernando Fernandez Lanza, Ġspanya"daki olumsuz Türk imgesinden bahsederken, Ġspanyol tarihçilerin Türk kelimesini tamamen pejoratif bir bağlamda ele aldıklarını ve Türklerin kökenini çoğunlukla Ģimdiki Tatarlar olan eski Ġskitlere dayandırdıklarını söyler ve 1528 tarihli bir Ġspanyol yapıtında, „*Türkler bir insan grubu ve İskitya milleti, sınırları Germania içinde olan bir vilayet; bu bahsettiğimiz insan grubu ve millet çok büyük ve geniş fundalıklarda ve büyük bataklıklarda yaşar; hukuksuz ve düzensizdirler, sadece avlanırlar… Ne kasabaları ne şehirleri vardır. Bu barbar insan grubu kendisiyle beraber taşıdığı her şeyi hırsızlığa ve dolandırıcılığa borçludur… Ne tarımla uğraşır, ne satın almayı ne satmayı bilir.*" denildiğini aktarır.(Lanza 2008, 92-93) Ġspanyol tarihçilerinin Türkleri-kendilerince yıkıcı gördükleri-Tatarların soyundan geldiklerini söylemesi ile Celal Nuri"nin bizim yapımızdaki yıkıcılığın Tatarlardan kalma bir özellik olduğunu söylemesi aynı olumsuz oryantalist bakıĢın ürünüdür.

Celal Nuri"nin bu kitabındaki son oto-oryantalist söylem Ġstanbul üzerinden verilmiĢtir. Yazara göre Ġstanbul hemen hiç değiĢmeyen eski Bizans"tır. Burada sürekli bir uyku hali ve tembellik vardır. Bizans"ı yıkan da bu uyuĢukluk ve tembellik halidir: „*İstanbul, hep o aynı Bizans, isminin tebeddül ve tahavvülünden kat-ı nazar, hep eskisidir…Bizans iklimi biz çok uyumağa, az çalışmağa mecbur ediyor; çünkü burada hayat kolaydır; bu makarr-ı saltanatta biz lüzumundan*

çok ziyade laklaka ediyoruz, küçük ve hatta büyük münasebetsizliklerle vaktimizi pek çok işgal ediyoruz. İşte Şark Romalılarını bozan iklim ve muhit bu iklim ve muhitten başkası değildir.' (Celal Nuri 1997a, 62) Yazar bu tespitlerinden sonra İstanbul'un bir Türk merkezi olmadığından ve kendisinin bu şehri sevmediğinden bahseder. İstanbul'u bırakıp merkezi Arnavutluk'a taşımayı teklif eder: „*Bu Bizans bakıyyesini bırakalım, Avrupa-yı Osmanî'ye, Arnavutluk'a gidelim. Orada bir istikbal ve hürriyet memleketi bina edelim. Tarz-ı hayatımızı değiştirelim. An'anâtımızı şu meşhur Kasımpaşa Deresi'ne bırakalım. Kalben Türk olan bir büyük Alman'ın, Fon Der Golts Paşa'nın da fikri bu merkezdedir.*" (Celal Nuri 1997a, 63) Dikkat edildiğinde gözlerden kaçmayacak olan nokta şudur ki, yazar „biz"e ait olan bir değeri „köhne"liği ile meşhur Bizans"la bağdaştırıp olumsuzlamakta, İstanbul"dan vazgeçip merkezi „daha Batı"da olan Arnavutluk"a taşımayı, orada yeni bir medeniyet kurup hayat tarzımızı ve an"aneleri terk etmeyi teklif etmektedir. Yazarın buradaki en önemli vurgusu topyekûn hayat tarzımızı terk edip yeni bir medeniyete geçmeyi öne sürmesidir. İstanbul ve dolayısıyla Osmanlı köhneliği ile artık bırakılmayı hak eden bir unsurdur. Hep birlikte yeni bir medeniyet merkezinde, yeni bir medeniyet kurulmalı ve artık Doğulu hayat tarzı terk edilmelidir. Bu yaklaşımın kendisi bizzat oto-oryantalizmdir.

Celal Nuri"nin bu dönemdeki ikinci gezi kitabı „*Kutup Musahabeleri'* dir. Yazar 1913 yılında Hamburg-Amerika şirketinin Viktorya-Luize gemisiyle büyük bir deniz yolculuğuna çıkar. Yolculuk esnasında tuttuğu notlardan oluşan „*Kutup Musahabeleri'* adlı eseri Almanya, İskoçya, Norveç, Laponya, Özlanda gibi Batı ve Kuzey Avrupa ülkeleri hakkında bilgiler verir.

Yazar bu kitabında da Batı medeniyetine duyduğu hayranlığı anlatır. Daha kitabın ilk sayfasında yazar büyük bir çöküş halindedir. Berlin"de gördüğü muazzam bir dünya yazarın başını döndürür ve „öteki" karşısında duyduğu acziyeti şu ifadelerle dile getirmek zorunda kalır:

'Utanıyorum! En büyük bir cinayeti irtikab etmiş bir alçak gibi utanıyorum, bir türlü rahat yüzü görmüyorum. Etrafımda bin türlü esbab-ı istirahat ve refahiyyet, hatta bin türlü vesait-i bahtiyari var. Fakat benim mahcubiyetim bunlardan istifademe şiddetle mani oluyor….Kendimden tiksiniyorum. Onun için Berlin'in şu muazzam, mücessem, müheykel medeniyet-gahın içinde bir öksüz vaziyetindeyim. Her nerede ise tali'ime ağlayacağım: Mehasin-i tabiiyye, asar-ı medeniye, otomobiller, elektrikler, fabrikalar, saraylar, şatolar, derunlarındaki asar-ı nefise, tiyatrolar, hususiyle musıki, ahalinin şetareti, hâsılı bütün bu hay u huy beni eğlendireceğine mahzun ediyor….Hiçbir elem-i hususiyle mükedder değilim. Kanaat-i şarkıyyeyi meslek ittihaz edinse idim eksiğim yok diyecektim. Evet, bu üç milyon Berlinli arasında bir ben garib ü nalânım, bir ben rencide vü dilhasteyim, bir ben merhum-ı iradet ve binaenaleyh mahkûm-ı mezelletim." (Celal Nuri 1997b, 9) Yazarın „öteki" karşısındaki psikolojik durumu; ezilmişliği, alçalmışlığı dile getirdiği satırları dikkat çekmektedir. Ancak burada yazarın „eğer ben de diğer şarklılar gibi bir anlayışa sahip olsaydım içinde bulunduğum durumdan son derece hoşnut olmam gerekirdi" yaklaşımı da dikkat çekicidir. Yazar, kendisini diğer şarklılardan ayırarak, geri kalmışlığı dert edindiğini söylemektedir. Şark"ın ortak bir özelliği de geri kalmış olmasının yanında bundan rahatsız olmamasıdır. Hâlbuki yazar dünyanın hemen bütün nimetleriyle, güzellikleriyle iç içe olduğu bir ortamda huzurlu değildir. Huzursuzluğunun nedeni şarklı kafasından kurtulmuş olmasıdır. Yazar burada kendisini diğer şarklılardan ayırarak modernleşmiş saymaktadır. Hilmi Yavuz"a göre, „Batılılaşmanın ya da modernleşmenin tarihi Türkiye"de insanımızın birbirini „öteki" olarak işaretlemesinin tarihidir. Kendisini „modernleşmiş", „Avrupalılaşmış", „Batılılaşmış" sayan bir kısım insanımız, modernleşmeye direnen ya da geleneksel kimliğini öne çıkaran bir başka kısım insanımızı, „öteki" saymaya başlamıştır. Bu „ötekiler" „geri kafalı", „ilkel" ve „pis"tirler. Onlarla bir arada olunmaz, olunmamalıdır; çünkü „medeniyetten nasibini almamış"lardır! Onlara ancak acıyla gülünülebilir, horlayıcı bir söylemle atıfta bulunulabilir." (Yavuz 1999, 74) Celal Nuri burada Hilmi Yavuz"un tespit ettiği tipin bir örneğidir. Kendisini diğer şarklılardan ayırıp modernleşmiş gören Celal Nuri, „biz"in içinden „ben"i sıyırıvermektedir.

Yazarın ilerleyen sayfalarda „öteki" ile „biz"i karşılaştırması söz konusudur. Buradaki yaklaşım da son derece dikkat çekicidir:

'Brandenburg kapısından, birkaç dakika Onterden Linden'e baktım. Kürre-i arzın en muntazam, en hendesi, en nazif şahrahı. Otomobiller şimşek sür'atiyle gidip geliyor, yahud akıyor. Ahalide fevkalade bir zindegi var. Herkes bahtiyar vaziyetinde. Şehir son tarzda yapılmış bir makine gibi işliyor. Dükkânlarda harikanüma bir ahz ü i'ta olduğu anlaşılıyor. Her şey yeni, her şey temiz. Bunları takdire bile dilim varmıyor. Caddeyi gördüğüm vakit, bila-ihtiyar, aklıma Bab-ı ali civarı geliyor: Harap, Pompei yıkıkları gibi bir eski san'atı irae eden bir eser-i zarif-i mazi değil, bütün levs ü müraileği ile bir eski Bab-ı ali, yanmış, kül olmuş bir Şura-yı Devlet dairesi görüyorum. Wilhelmştrase Sarayı'nı temaşa ettiğim vakit gözümün önüne Sadaret kapısının civarında, operatör şehremininin göremediği, çökük, çürük, soluk, bozuk Adliye Hanı, cephesini sigorta tenekelerinden yaptığı koleksiyon ile tezyin etmiş arzıhalci, cehalet-i umumiye delalet eden arzıhalci ve hazır mektupçu dükkânı geliyor. Her biri iki metre boya malikler arasından intihap olunmuş Alman Hassa Müfrezesi'ni takdir ettiğimde, Karaköy Köprüsünden geçen bozgun ve yorgun, zuafa-yı askeriyemiz müfekkirimi işgal edememek kabil olamıyor. Erkek gibi metanet ve ciddiyet sahibi, fakat kadınlığını bir erkeğin merdliğini muhafaza ettiği gibi sıyanet eden Alman kadınlarını takdir ettiğimde, bilmem ki neden gözümün önünde günde seksen sigara içen, laklakacı, geveze, dedikoducu Hacı Nine'ler, Hanım Yenge'ler, Ablacık'lar, paytak paytak yürüyen veya yürüyemeyen Büyük Hanım'lar bir resm-i geçit yapıyorlar." (Celal Nuri 1997b, 11) Burada yaptığımız uzunca alıntı yazarın Batı-Doğu karşılaştırmasında takındığı tavrı ele vermektedir. Yazar, „öteki"nin mekânında her şeyi yeni her şeyi temiz ve muntazam görürken bunun karşısına koyduğu „biz"de her şeyi eski püskü, her şeyi perişan görmektedir. Onların pırıl pırıl caddelerinin karşısına bizim harap Bab-ı âli civarını koyar. „Biz"im zayıf, bozgun, yorgun askerimiz, Alman"ın iki metre boyunda askerleriyle karşılaştırmaya bile değmez. Erkek gibi metin ve ciddi Alman kadınları karşısında bizim dedikoducu, geveze, boşboş oturan kadınlarımız vardır. Özetle başkalarının ağağı uygarlıkla başkalarının ağağı ilkelliğin karşılaştırılmasıdır bu.

Yazarların imge oluşturulurken kullandığı karşılaştırma yöntemi genel olarak tüm gezi anlatılarında bulunur. Burada yapılan karşılaştırma bilinenle bilinmeyenin yakınlaştırılmasına, okurun tanıdığı göndergeler aracılığıyla bilinmeyenin/öteki"nin üstünlüğüne yönelik yapılan bir karşılaştırmadır. Karşılaştırmayla yazar „*betimlemenin gerçekliğini ve belgesel değerini iyileştirmek, yolculuk anlatısının göndergesel yanını güçlendirmek ister.*" (Aktulum 2006, 60) Ancak yazarın burada karşılaştırma yaparken öznel unsurlara fazlaca yer vermesi, sürekli „öteki"ni kayırması, bütün olumlulukları onda olumsuzlukları bizde görmesi onu oto-oryantalist söyleme kaydırmaktadır. Yazarın „*her mevzide, her saatte utanıyorum. Sitare-i zeminin en tembel, en gevşek, en menfaatini bilmez adamı vaziyetinde bulunmak, hem de bir aşağı, bir yukarı şu Kabe-i muazzama-i terakkide dolaşmak pek fena oluyor…Bütün bu me'ser-i medeniyet bana batıyor. Her ne görüyorsam noksanımızı anlamak için yapılmış bir mizan zannediyorum.*" (Celal Nuri 1997b, 11) türünden ifadeleri ilerlemenin Kâbe"si olarak adlandırdığı mekânı merkeze alan bir yaklaşımın göstergesidir. Az önce de belirttiğimiz gibi oto-oryantalist söylemlerde bulunan yazarlar Avrupamerkezcilikten kurtulamamaktadır. Ölçü Avrupa alındığında ise geriye kalanların hepsi ötekileşmektedir. Dolayısıyla oto-oryantalizm kendi kendini ötekileştirme hamlesi olmaktadır.

Celal Nuri"den yaptığımız yukarıdaki uzunca alıntılar, dikkat edilirse hep pesimist bir görüntü çizmektedir. Elbette bunda en önemli iki etken bizzat yazarın inançları, kalıpyargıları, bilinçaltı, biyografik geçmişi, sevgileri, korkuları, kültürel değerleri ile oluşturduğu imgelerle; dönemin sosyal ve siyasal hayatıdır. Yazarın eserini kaleme aldığı yıl yıkılış sürecindeki Osmanlı"nın savaşlarla ve acılarla geçirdiği 1913 yılıdır. Bu dönemde pesimist olmanın yadırganacak bir tarafı yoktur ancak yazarın kendi kişisel duruşundan, dünyaya bakışından kaynaklanan bir pesimizm de hissedilmektedir.

Celal Nuri gibi İslamcı-Batıcı[6] bir yazarın gezi kitabında oluşturduğu oto-oryantalist söylemler kendi düşünce yapısıyla çelişiyor görünmektedir. Özellikle 1912 yılında yayımladığı *„İttihad-ı İslam'* adlı eserinde, Slavların Panslavizm'i veya Latinlerin Pan-Latinizm'i, Almanya ya da ona yakın kavimlerin Pan-Cermenizm'i var olduğu gibi dünyadaki Müslümanların da Pan-İslamizm'i yapmaları gerektiğini savunur. (Der 2008, 62) *'İslam, âlemin mevcut kuvvetlerinin en önemlisidir. En büyüğüdür. Yalnız şimdiki halde bu kuvvet uykudadır. Fakat ölmüş değildir, kemiyetine halel gelmemiştir. Bilakis keyfiyeten büyümüştür. İslam'ın Hristiyanların emri altında olmaları onun birleşmesini daha lüzumlu kılmaktadır. Özetle ecnebi tabiiyetliği İslam'ın ittihadına sebep olmaktadır.'* (Der 2008, 62) diyen yazarın Müslümanları büyük bir güç olarak algılaması söz konusudur. Burada yine gezi kitabında belirttiği uyku halinin Müslümanlarda egemen olduğunu belirtmektedir. Nitekim gezi kitabında *'Ey millet-i naime! Hâlâ uyuyacak mısın? Hâlâ eşi'a-i şemsi görmemek için gözlerini kapayacak mısın? İsrafil terakki sûrunu eline almış, ölüleri değil, doğmamışları bile dirilten gürültülü bir sadâ ile âlemi medeniyete, hayata davet ediyor. Sen, hâlâ, bu sayha-ı felahı duymamak için kulaklarına pamuk tıkamakta inad edecek misin?'* (Celal Nuri 1997b, 11) diyerek Müslüman Türk'ü uyandırmaya çalışmaktadır.

Celal Nuri'nin *„İttihad-ı İslam'* ve *„Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet'* kitaplarındaki kimi görüşleri oksidentalist bir çizgide[7] olsa da *„Kutup Musahabeleri'*nde gezip gördüğü coğrafyalar ve yöre insanı hakkında belirttiği fikirleri oto-oryantalist söyleme yakındır. Yazarın karşılaştırma yaptığı yerlerde „öteki'ne ait sürekli olumlu ifadelere yer vermesi dikkatten kaçmamaktadır.

Yazarın Avrupa belediyeciliği hakkında söyledikleri de karşılaştırma yöntemiyle kurulur. Ona göre Almanya'daki belediye halkının refahını temin etmek üzere hizmetlerde bulunur. *„Biz Karaköy Köprüsü ve Eski Köprü'den geçen kimselerden onar para aldığımız halde Hamburg Belediyesi Elbe'nin altından yayan ve araba ve otomobil ile geçenler için mükemmel iki tünel yaptırmış, tüneller elektrik ile münevver. Bunlardan para almak şöyle dursun, oraya kadar ahali ve arabaları indirmek için yapılan asansörlere binen zevattan bir para mürûriye resmi almıyor! Şehreminimiz hazretlerinin kulakları çınlasın. Daha bunun gibi, şehir belediyesinin, ahaliye seksen bin lütf-ı mahsusu vardır. Burada hükümetten maksat ve gaye soygunculuk değil, hizmettir.'* (Celal Nuri 1997b, 22) diyerek belediyecilik anlayışımızdaki geriliği gözler önüne serer. „Öteki" insana hizmet için çalışırken, biz insanı soymak için çalışmaktayız. Aramızdaki pek çok farka bu da eklenmelidir.

Celal Nuri'nin Almanya'nın Altona şehri civarındaki Stellingen'de hayvan terbiyecisi meşhur Karl Hagenbek'i ziyareti ve bu esnada kaydettikleri de önemlidir. Yazar eskiden beri namını duyduğu bu adamı ve yaptıklarını merak ederek buraya gider. Gerçekten de Hagenbek etrafı duvarla çevrilmiş son derece teknolojik ve güzel bir bahçede kutuplardan getirilmiş foklar, morslar, deniz hayvanları, beyaz ayılar gibi türlü hayvanlarını eğiterek onlara dans ettirmekte, mızıka çaldırmakta, top oynatmakta, çocuk oyunları oynatmaktadır. Dahası bazı hayvanlar sorulara cevap vermekte ve teşekkür de etmektedir. Yazarın bu tablo karşısında söyledikleri de ilgi çekicidir: *„Hagenbek hazretlerinin vahşi hayvanatı bile adam etmesine hayran oldum. Herifin yaman bir kabiliyet-i temdîniyyesi var. Biz âdem evlâdını insan edemiyoruz. Bu zat, kutup ayıları ile*

[6]Eserlerinin önemli bir kısmını imparatorluktan millî devlete geçiş döneminin çalkantılı yıllarında kaleme alan Celâl Nuri'nin fikir çizgisinde sürekli değişiklikler, hatta çelişkiler görülür. *İttihad-ı İslam* ve *Hatem'ül Enbiya* gibi eserleri onu İslamcılığa yaklaştırır, *Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet'* eseri onu oksidentalist söylemlere sevk eder, gazete köşelerindeki yazıları çoğunlukla Batıcı söylemlerle doludur. Bütün bunlara ek olarak Mehmet Akgün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* kitabında Celal Nuri'nin materyalizmle İslam dini arasında ilgi kurmaya çalıştığını, İslam dininin yapısıyla materyalizmin uyuştuğunu söylediğini, onun memleketimizde materyalizmi yayabilmek için büyük gayretler sarf ettiğini belirtir. (Akgün 1988, 348)

[7] Bkz. Halime Der s. 47-53

müdâvele-i efkâr ediyor. Biz cins-i ebyâza mensup tebeamızı temdîn ile taht-ı inzıbatta tutamıyoruz. Bu garip 'hayvancı', arslanları, kaplanları dâire-i inzıbâta almış. Parkı gezerken bir şey aklıma geldi. Bir türlü içimde tutamayacağım: Acabâ Hagenbek'i Dâhiliye müşavirliği me'mûriyeti ile Türkiye'ye celb etsek, şu ecnebî müşâviri getirmenin moda olduğu bir zamanda, münâsib olmaz mı?' (Celal Nuri 1997b, 23) Yazarın son ifadelerinde ironi açık olmakla beraber „biz"im bir türlü adam olmazlığımızın tespiti de açıktır. Öteki"nin elinde hayvanlar bile terbiye edilirken biz insan olanları adam edememekteyiz. Bir tür vahşiliği gösteren Türkler beyaz ırka dâhil oldukları halde uygarlaşamamakta ve zabt altına alınamamaktadır. Elbette bunda eğitim sistemi de etkilidir, dolayısıyla ironik bir söylem de olsa bir Alman"ın eğitimine ihtiyaç vardır.

Celal Nuri"nin yukarıdaki ifadelerini anlamak için meşhur oryantalist Ernest Renan"ın „*Islamisme et la Science'* adlı eserine bakmak lazımdır. O bu eserinde: „*Türk ırkı, felsefe ve bilim hevesinden tamamen yoksundur. Türkler Avrupa uygarlığına yetişmeyi asla başaramayacaklar: Dinleri onlar için daima aşılmaz bir engel olacak. Bu yabani ırk inanılmaz bir acımasızlıkla savaşmıştır. Bu halk günümüze dek acımasızlığını kaybetmemiştir. Uygarlık ona göre değildir. Böyle insanlara ancak Asya'nın kuzeyindeki uçsuz bucaksız bozkırlarda yaşamak yakışır.*" diye yazar. (aktaran Alain Servantie 2008, 62) Burada Renan ve benzerlerinin Türk ırkının adam olamayacağı, hiçbir zaman bir Avrupalıya yaklaşamayacağı fikrinin bir Türk yazar elinde yumuşatılarak söylenmiş olması söz konusudur. Hiç kuşkusuz yazarın bu söyleminde Batılı materyalist ve oryantalistleri fazlaca okumasının etkisi vardır. Celal Nuri hakkında bir doktora tezi hazırlayan Cemil Bağlama, onun hukuk eğitimi sırasında zamanın entelektüel modasına uyarak Spencer, Büchner, Darwin ve Ernest Renan"ı büyük bir istekle defalarca okuduğunu söyler ve Celal Nuri"nin şu sözlerine yer verir: „*Pek acemi idim. Vakıa Spencer'i, Büchner'i, Darwin'i aşk ile okumuş hatta biraz da ezberlemiş olduğum halde o zamanki tecrübemi pek na-kâfi görüyorum.'* (Bağlama 2000, 218) Yazar, aynı yazının devamında Ernest Renan"ın kitabını beş defa mütalaa ettiğini de belirtmektedir. Bu yazarlara ek olarak Celal Nuri"nin J.J. Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Gustave Le Bon ve Emile Zola gibi Batılı yazarlardan da etkilendiği bilinmektedir. „Zaman zaman yazdıklarında, yukarıda ismi geçen yazarlardan pek çok alıntılar yaptığından, onların fikirlerini iyice özümseyip benimsediği, gerek pozitivizm ve gerekse evrimci görüşlerini onlardan aldıkları açıkça görülmektedir." (Bağlama 2000, 218)

Celal Nuri, İskoçya"nın başkenti Edinburgh"da bir mahkemeyi ziyaret etme fırsatı bulur. Başları peruklu hâkimlerde son derece büyük bir vakar görür. Hâkimlerin şekli bile insana güven vermektedir. İnsan böyle bir hâkime itimat etmekte çekinmez. Mahkeme tatlı bir sessizlik içinde akıp gider. İngiliz"in adaletini, asâletini ve haysiyetini övdüğü bu gözlemlerinde yazarın gözünün önüne birden bizim adliyemiz gelir: *'Aklıma Ayasofya'daki Adliye Dâiresi geldi. Hâkimler önümden bir resm-i geçit yaptılar. Dîvânhânelerdeki müstekreh halk, dolandırıcılar, haram yiyiciler, avukat bozuntuları, dört defa iflas ettikten sonra hukukşinas olmuş bakkal, su ve simid satan pis herif, pantolonu düşmüş mübaşir veya muhzır ve bütün o bildiğimiz süprüntü ordusu hep gözümün önüne geldi.'* (Celal Nuri 1997b, 41) Yazarın gözünün önüne gelen olumsuz Türk adliyesi bununla da sınırlı değildir. Celal Nuri keskin yargısını şu cümlelerle tamamlar: „*(İskoçyalı) Reis kemâl-i ihtişâm ile hükmünü veriyordu. Bu hüküm kıraat olunurken hâkimin vücud-ı billûrîni içinde kalb-i zerrînini görüyordum. Sanki adalet-i samedâniyye bu kadıyı zî-vakarın şeklinde tecessüd etmiş idi. Bir de aklıma başka nevi bir kafile-i hukkâm geldi, zannetmem ki bu kafileye mensûb olanların vicdânı Edimburg mahkemesinin W.C.'sinden daha pâk olsun.'* (Celal Nuri 1997b, 41) „Öteki"nin adaleti ve hukuk adamları ile bizimkilerin karşılaştırıldığı bu paragrafta yazarın hükmü çok serttir. Öteki"nin billur bedeni içindeki altın kalbini gören yazar bizimkilerde Edinburgh mahkemesinin tuvaletinden daha kirli bir kalp ve vicdan görür. Karşılaştırılan iki nesne arasında subjektif davranıldığı, Batılı oryantalistlerdeki toptancı yaklaşımın burada da sergilendiği

gözlenmektedir. Merkezin Avrupa alındığı, bizimkilerin ötekileştirildiği bu sunumda yazarın oto-oryantalist söylemi açıkça görülmektedir.

Hilmi Yavuz *„Modernleşme, Oryantalizm ve İslam"* adlı kitabında sömürge entelektüelinin/yerli oryantalistin, kendini Batılılaşmış, Avrupalılaşmış, medenileşmiş sayarak mensup olduğu milleti geri, ilkel, ağaçılık, pis, cahil gördüğünü söyler. Ona göre, „Sömürge entelektüeli için „medenileşmek", kendi ülkesini yaşanmaz, kendi halkını ise tahammül edilmez bulmak demektir." (Yavuz 1999, 69) Aynı yerli oryantalist, Avrupalıyı da neredeyse kusursuz bir tanrı olarak görür. Hilmi Yavuz'a göre yerli oryantalist her iki durumda da insan göremez. Biz'i adam/insan yerine koymadığı, insandan daha ağaçağı bir varlık yerine koyduğu için; Batılıları da insanüstü varlıklar hatta neredeyse kusursuz bir tanrı olarak gördüğü için her iki tarafta da insan yoktur yerli oryantaliste göre. (Yavuz 1999, 74) Celal Nuri'nin yukarıdan beri verdiğimiz örneklerde takındığı tavrın Hilmi Yavuz'un sömürge entelektüeli adlandırmasına uyduğunu, yazarın gezi kitaplarında kusursuz Batı imgesini oluştururken biz'e ait olan pek çok unsuru ağaçağıladığını ve yadsıdığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımın Batılı oryantalistlerin söylemlerinin yerli versiyonuna benzediği ise kuşku götürmez.

Celal Nuri'nin bizimkileri ötekileştirmesinden üniversite camiası da nasibini alır. Yazar Ferror Adaları'na uğrayıp burada gezindiği esnada bir şey dikkatini çeker. Bu adada herkes âlimdir. „Bacak kadar çocuğun elinde fizyoloji kitabının bulunduğu" bir yerdir burası. Halkın nazik, terbiyeli ve özellikle âlim olduğu bu adaya yazar şu cümlesiyle iltifat eder: *„Zannetmem ki bizim dârülfünûn muhîtimizde bile bu kadar hâhiş-i mütalâa olsun."* (Celal Nuri 1997b, 43) Yazar, Batı'da, büyük yerleşim yerlerine, dolayısıyla medeniyete uzak, sakin bir adada herkeste okuma ve ilim merakı görür; bunların bizdeki üniversite camiasından bile daha çok okumaya, tetkik etmeye arzulu, istekli olduğunu beyan eder.

Özetle söyleyecek olursak, Celal Nuri'nin gezi kitaplarına bakıldığında Avrupa medeniyetine karşıduyulan hayranlığın hat safhada olduğu, Avrupa karşısına olumsuz imge olarak Şark'ın ve biz'in yerleştirildiği, bir türlü adam olamadığımızın, medenileşemediğimizin tespiti yapılırken okuduğu Batılı yazarlardan etkilendiği, karşılaştırma yaparken çoğunlukla oto-oryantalist söylemlerde bulunduğu dikkati çeker.

Meşrutiyet döneminde Avrupa'yı anlatan bir diğer gezi kitabı da sporcu, eğitimci ve siyasetçi Selim Sırrı Tarcan'a aittir. Yazar, 1909 yılında beden eğitimi ve spor alanında uzmanlık eğitimi almak için İsveç'e gitmiş ve orada iki yıl kalmıştır. Burada kaldığı süre zarfında İsveç ve İsveçliler hakkında çeşitli gözlemlerde bulunmuş ve 1911 yılında bunları *„Bizce Meçhul Hayatlar-İsveç'te Gördüklerim'* adıyla kitaplaştırmıştır. Kitap henüz Latin alfabesine aktarılmamıştır.

Yazar, kitabının başında gezi kitabı yazmanın çok zor bir iş olmadığını, herkesin kolaylıkla yapabileceği bir uğraş olduğunu belirttikten sonra önemli olanın gördüklerini tarafsız bir şekilde anlatmak olduğunu vurgular ve *„Ben de en ziyade bu ciheti nazar-ı dikkate alarak eserime kendi hissiyatımın bana telkin ettiği vecihle yazdım. Ne İngilizlerin, ne Fransızların güceneceğini veya memnun olacağını düşünmedim."* (Selim Sırrı 1911, 7) diyerek tarafsız bir duruş sergilediğini belirtir. Aslında bu tür ifadeler bilinen bir taktiktir. Yazar gördüklerini tarafsız olarak anlattığını söyleyerek okuyucuda güven duygusu açılamaya çalışır. Böylelikle eser boyunca oluşturulacak İsveç imgesi hakkında okuyucularının güvenini kazanmış olacaktır.

Selim Sırrı, eserinde mesleği ve ilgi alanı olan eğitim ve spor konularına daha çok ağırlık vermiştir. Yazar, İsveç'te ailelerin çocuklarının eğitimine büyük önem verdiklerini, devletin de en güzel binaları okullara ayırarak eğitime önem verdiğini belirtir. Burada ilkokul eğitimi zorunludur. Aileler çocuklarını kız erkek diye ayırmadan yedi yaşından itibaren okula göndermek zorundadır. Bu konuda ciddi yaptırımlar vardır, örneğin aile çocuğunu okula göndermek istemezse polis

zoruyla çocuk okula getirilir. Maddi durumu iyi olmayan ailelerin çocukları ya da kimsesiz çocuklar yatılı okullarda okutulup barındırılır.

Yazar kitabında, okulların eğitim sistemleri hakkında hayli bilgi aktarır, yer yer rakamsal bilgiler verir, yer yer ders programlarını sayar. İsveç'te bulunan „İbtidai Mektepler"den, „Spor Okulları"ndan ve „Uppsala Darülfünûnu"ndan ayrıntılı olarak bahseden yazarın buradaki eğitim sistemine hayranlığı dikkat çeker.

Yazar, İsveç'in insanlarını, insanların terbiyesini, kibarlığını, zevkini, ahlakını, çalışma tempolarını, eğlencelerini, kadınlarını, evlilik ve düğünlerini, kütüphanelerini, müzelerini, uygulamalı eğitimini, eğitimde disiplinini, sağlık işlerini, hayır işlerini, belediye hizmetlerini, ulaşım sistemini, şehirlerin temizliğini ve daha sayılamayacak pek çok özelliğini beğenir. Ona göre İsveçliler kurdukları düzen sayesinde son derece mutlu insanlardır. *'Stockholm'e müvâsalatımda Paris'i hatırlatacak bir faâliyet-i ictimâiye, bir hay huy-ı dâd u sited vehleten nazarıma çarptı. Bir müddet akın akın geçen bu zîhayat cemaati seyr ettim. Numûne-i âfiyet ıtlâkına sezâ olan bu düzgün çehrelerde yaşamak zevkinden mütevellid bir ibtisâm-ı tabii var, hepsinin yüzü gülüyor. Birbirini çekinircesine seri hatvelerle mülâtafa ederek yürüyorlar. Mektepten hafta başı izinli çıkmış şakirdâna benziyorlar."* (Selim Sırrı 1911, 14) Yazarın cennetten mutlu bir köşe gibi anlattığı İsveç aynı zamanda örnek alınması gereken bir memlekettir. Yazar eseri boyunca çizdiği İsveç imgesiyle Türkiye'nin burasını model almasını teklif etmektedir. Bunu kitabını İsveç kralı V. Gustav'a ithaf ettiğini anlattığı giriş bölümünde de söyler: *'Bu sayede genç ve hür Türkiye'nin insâl-i âtiyesi şâhrâh-ı terakkide emin hatvelerle ilerlemek için necip ve faâl milletinizin efrâdını bir timsâl addedecektir."* (Selim Sırrı 1911, 7)

Selim Sırrı, eserinin bazı yerlerinde İsveç ve Türkiye ya da İsveçli ve Türk karşılaştırmaları yapmaktadır. Buradaki söylemlerinde yazarın bizden umutsuz olmadığı, Avrupa'dan alınacak örneklerle bizlerin de başarılı olabileceğini vurguladığı dikkat çekmektedir: *'Bilfarz bir mektebi ziyaret ettiniz. Hocalardan biri size delalet ediyor; dershaneleri, laboratuvarları, banyoları, jimnastikhaneleri birer birer gösteriyor. Siz de hıfz-ı sıhhatin en yeni kavâidine tevfîken, birçok fedakârlık ihtiyârıyla yapılmış olan bu muhteşem sarayın her tarafını gezdikten sonra bizim Çömlekçilerde bakkal dükkânının üstündeki mektebi gözünüzün önüne getiriyorsunuz ve derin derin içinizi çekerek oradan ayrılıyorsunuz. Hayır, ben böyle sathi gezmek ve ye'se düşmek istemiyorum. Her şeyi yakından görüp tedkîk etmek ve bizim için kâbil-i tatbîk olabilecek cihetlerini anlamak emelindeyim."* (Selim Sırrı 1911, 77) Bu ve benzeri pasajlarda yazarın temelde birbirine eşit iki millet arasındaki farkları gözlemlemesi söz konusudur. Yazar bizim eksikliğimizin farkındadır ancak bu giderilemeyecek kalıtsal bir eksiklik değildir.

Sağlık alanında yaptığı karşılaştırmada da yazar açık bir oto-oryantalist söyleme kaçmadan onların övgüsünü ve bizlerin hatasını belirtir: *„İsveç'te dişlere bakmak lüzumu bu son senelerde vezâif-i umûmiye-i sıhhiyye sırasına geçmiştir. Mekâtib-i ibtidâiyeye devam eden çocukların kitap çantasında birer mini mini kutu içinde diş macun ve fırçası bulunuyor ve yemeklerden sonra dişlerini temizlemeye mecbur tutuluyorlar. Umûm mekâtib talebesinin her üç ayda bir defa diş tabipleri dişlerini muayeneden geçiriyor. Bu usûl efrâd-ı askeriyeye de tatbîk ediliyor…İstanbul'da, kadın ve erkeklerimizden maatteessüf yüzde sekseninin dişleri bozuktur. Saatlerce çene çalmaya, dedikoduya vakit bulunur da sabahları veyahut yatarken iki dakika dişleri temizlemeye zaman müsait olmaz. Biraz insaf olunsun."* (Selim Sırrı 1911, 97-98)

Yazarın karşılaştırmalarında bu tarz söylemler yapıya hâkimdir. Selim Sırrı „öteki"nin üstünlüğünü kabul etse de bize ait eleştirilerinde daha itidallidir ve bizden ümitlidir. Bütün bunlara rağmen yazarın İsveç eğitim sistemindeki uygulamalı eğitim, el işi öğretimi, hem bedenen hem ruhen eğitim gibi hayranlıkla bahsettiği alanlarda aslında Osmanlı eğitim sisteminde daha önce başarıyla uygulanmış örnekleri hatırlamaması dikkat çekicidir. Halide Edip'in *„Türkiye'de Şark-*

Garp ve Amerikan Tesirleri' kitabında da belirttiği gibi, Osmanlı'da devşirme sistemi içine dâhil edilen öğrenciler Enderun'a girer, sıkı bir talim ve terbiye görürdü. Beden eğitimi, fiziksel hareketler sert ve çevik bir vücudu meydana getirirken; öğrencinin ilmî ve ruhî tarafı klasikler, musiki, Farsça, Arapça ve Türkçe sayesinde doldurulurdu. Her genç, şehzadeler de dâhil, aynı zamanda bir el işiöğrenirdi. (Halide Edip 2009, 53) Halide Edip, bu eğitim sisteminin, Platon'un „Devlet'inden esinlenerek yapıldığını söyleyerek, eğitim sisteminin bilhassa da el işi öğretmenin insanlar için daima bir ideal olarak kalacağını belirtir. Selim Sırrı'nın İsveç eğitim sisteminin özü olarak gördüğü „Slojd'un yani oymacılık, demircilik, marangozluk gibi el işlerinin kız-erkek bütün öğrencilere okullarda öğretilmesinin, aslında Osmanlı eğitim sisteminde İsveç'ten yüzlerce yıl önce başarıyla uygulandığını hatırlamaması önemlidir. Yazarın, tek bir satır bile bundan bahsetmeyerek İsveçlilerin özel bir buluşuymuş gibi eğitim sistemini anlatması, eğer bilinçsiz yapıldıysa bir kusur, bilinçli yapıldıysa örtük oto-oryantalizmdir. Benzer şekilde İsveçlilerin ilköğretimi zorunlu tutmasını övgüyle anlatırken, Osmanlıların da II. Mahmut döneminde 1824 yılında çıkarılan bir fermanla ilköğretimi zorunlu hale getirdiklerini[8], eserin yazıldığı tarih itibariyle seksen yedi yıllık bir zorunlu eğitim geçmişimizin olduğu unutulmaktadır. Bu tavır da onu örtük oto-oryantalizme kaydırır.

Selim Sırrı bir eğitimci olarak, medeniyet değiştirmenin her şeyden önce bir zihniyet değiştirme demek olduğunu ve zihniyet değiştirmenin de bir eğitim meselesi olduğunu kuşkusuz bilmektedir. Eserin gövdesini İsveç eğitim sistemi oluşturduğundan yazarın buradaki sistemi Türkiye'de uygulamayı teklif ettiği açıktır. Selim Sırrı'nın bu gözlemlerinin cumhuriyet ilan edilip yeni bir Türk devleti kurulduktan sonra değerlendirildiğini düşünmekteyiz. Yazarın üç dönem milletvekilliği de yapmış olmasından yola çıkarak, İsveç'teki tecrübelerinin açılan Köy Enstitüleri ve Öğretmen Okulları gibi el işi ile öğreten uygulamalı eğitim merkezlerinin kurulmasına katkıda bulunduğunu düşünmekteyiz.

Hakkında hemen hiçbir biyografik bilgi bulunamayan[9] Mehmet Enisi Yalkı'nın bu dönemde Avrupa ile ilgili izlenimlerini anlattığı iki gezi kitabı vardır. Birincisi 1911 yılında yayımlanan *Avrupa Hatıratım*-ki bu kitap 2008 yılında N.Ahmet Özalp tarafından *„Bir Denizcinin Avrupa Günlüğü'* adıyla yayımlanmıştır-ikincisi ise 1914'te yayımlanan *Alman Ruhu* adlı Arap alfabeli eseridir.

Mehmet Enisi *Avrupa Hatıratım*'da donanmada staj yapmak üzere gittiği Fransa'yı anlatmaktadır. Burada kaldığı iki yıl boyunca edindiği izlenimleri önce günü gününe not tutar ardından bunları sınıflandırıp zenginleştirerek kitap haline getirir. Yazarın İstanbul'dan Marsilya'ya kadar olan yolculuğunu, görev yaptığı gemiyi, Toulon, Nice, Cannes, Monaco, Monte Carlo gibi kentleri ayrıca Fransız donanmasını anlattığı bu kitabında yazarın genel olarak objektif gözlemlerde bulunduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra daha kitabın başlarında gideceği yer hakkında söyledikleri ise peşin bir kabulün, önyargının ifadeleridir: *„Binlerce mil uzak bir ecnebi memleketine, bir dâr-ı irfan ve san'ata, bir cihân-eşher-i ma'rifete, bir merkez-i mualla-yı medeniyete gidiyorum.'*(Mehmet Enisi 2008, 40) Görüldüğü gibi yazar daha yolculuğa çıkar çıkmaz irfan ve sanatıyla, ilim ve medeniyetiyle meşhur bir yere gittiğini belirterek Fransa

[8] Bkz. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)* Kültür Koleji Yayınları 2, İstanbul 1993, s.75

[9] İncelediğimiz kitapların yazarları hakkında biyografik bilgi bulmak için pek çok çalışma incelenmiş ancak bazı yazarlara hiçbir yerde rastlanamamıştır. İncelediğimiz kitaplardan bazılar şunlardır: Mehmet Süreyya Bey, *„Sicill-i Osmani'* altı cilt, Ali Çankaya Mücellidoğlu, *„Mülkiye tarihi ve Mülkiyeliler* : 1859-1949", Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli*, on dokuz cilt, Bursalı Mehmet Tahir, *„Osmanlı Müellifleri'*, üç cilt, YKY *„Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi',* iki cilt, Orhan Bayrak, *„İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar'*, İbrahim Alaattin Gövsa, *'Meşhur Adamlar'*, Ali Birinci, *„Tarihin Gölgesinde, Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat'* iki cilt, *„Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi'*, 10 cilt, Aziz Çalışlar, *„Türk ve Dünya Edebiyatçıları',* dört cilt, Sönülemin Mahmut Kemal İnal *„Son Asır Türk Şairleri'*, dört cilt, *„ Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi'*, sekiz cilt, *„TDV İslam Ansiklopedisi'* kırk cilt, Behçet Necatigil, *„Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü'*.

hakkında okuyucuda belli bir imge oluşturur. Bütün gezi kitabı boyunca öteki'ne ait olan pek çok şeyden hayranlıkla bahseden yazar caddelerden, binalardan, bahçelerden, doğal güzelliklerden, hayvanat bahçelerinden, müzelerden, tiyatrolardan, ulaşımdan, Fransız askerinden, halkın nezaketinden hep övgüyle söz eder. Ancak kumarhaneleri ile meşhur Monte Carlo'yu anlattığı bölümde kumarın ne büyük felaketler doğurduğundan, kaç haneyi söndürdüğünden bahseder ve burasına karşıolumsuz bir tutumla yaklaşır. Bunun dışında yazarın Fransız eğlence anlayışına ve eğlence hayatına da olumsuz yaklaştığı, bunları eleştirdiği görülür. Yazarın bu eserinde açık bir oto-oryantalist söylemden çok örtülü bir oryantalizm bulunmaktadır.

Alman Ruhu adlı eserinde ise yazar ciddi şekilde Alman hayranlığını ortaya koyar. 1.Dünya Savaşı'nın başladığı ilk aylarda yayımlandığını düşündüğümüz eserde, Almanya bir dünya cenneti, Almanlar ise üstün bir ırk gibi sunulur. Yazarın *Avrupa Hatıratım*'da genellikle objektif gözlemlerle Fransa'yı ve Fransızları anlatmasına karşın *Alman Ruhu*'nda subjektif yargılarla dolu bir yaklaşım karşımıza çıkar.

Yazar Almanları medeni bir millet, hatta Avrupa'daki diğer medeni milletlerden de üstün bir millet yapan dört neden sayar: Sa'y, sebat, vaktin nakit olduğunu bilmek ve özellikle de vatan muhabbeti. Bu dört özellik birbirinden çıkarak ve yine birbirini tamamlayarak modern Almanya'nın temelini oluşturmuşlardır.

Mehmet Enisi bunlardan başka Almanları üstün duruma getiren on iki özelliklerini daha sayar ve okuyucunun imgeleminde kusursuz bir Alman imgesini kurar. Yazarın kısaca Almanya tarihini anlattığı, Almanları ve Almanya'yı mükemmel bir „öteki" olarak algıladığı bu eserde karşılaştırma yöntemi kitabın sonlarına doğru yapılır. Burada yazar oluşturduğu Alman imgesinin alt yapısıyla Türklere seslenir:

'Ey mert ve zeki Türk! Ey necip ve kanaatkâr Türk! Fıtrat sana da birçok mevhibelerde bulunmuştur. Ecdadından birçok fezâil tevarüs ettin. Kanında pek âli istidatlar vardır; şehâmet ve şecaâta muhabbet, milliyete perestiş, mehâsin-i kahramanâneye hürmet duyarsın. Bu mahsusât-ı mevrusiyeyi iyi muhafaza et ve iyi kullan. Senin şan ile dolu bir tarihin, zaferle şa'şalanmış bir mâzin var, unutma bunları! Sen o tarihin çocuğu, sen o mâzinin evladısın, hatırından çıkarma bunları! Bunların gönlünde, ruhunda uyandıracağı haklı gururu çiğnemek isteyenlere karşı pak bir cebhe, münevver bir dimağ, kavi bir göğüs, sağlam bir vücut göstermek için müttefikin olan Almanlar gibi çalış!" (Mehmet Enisi 1914, 24)

Alıntının işaret ettiği gibi „öteki"ni başarılı ve büyük yapan en önemli unsur çalışmaktır. Bizim aslında çalışmaktan başka eksiğimiz yoktur. Yazar seslenmesinde Türkün ufkunu darlaştıran gafleti atmasını, ekonomik hayata atılmasını, tasarrufa dikkat etmesini salık vermekte, böylelikle geleceğe emin adımlarla yürünebileceğine inanmaktadır. Türkün girişimde bulunmaktan, durmadan çalışmaktan, gayret etmekten, öğrenmekten ve uygulamaktan başka çaresi yoktur. „*Sade tefekkür ve istirahat adamı değil, iş adamı da ol*!" (Mehmet Enisi 1914, 25) ikazı „biz'im „öteki" karşısındaki en önemli eksiğimiz olarak dikkate sunulmaktadır.

Yazarın „biz" ile „öteki" arasındaki farkları algılatmak amacıyla başından sona oluşturduğu mükemmel Alman imgesi „biz'im konumumuzu belirginleştirir ve aslında Türk'ün ne olmadığını imler. Bu eserde de diğerlerinde olduğu gibi Avrupamerkezci bir yaklaşım görülmekte merkeze konan Avrupa hep örnek alınmakta, çıkış noktası olmaktadır. Söylemlerinde belirgin bir oto-oryantalizm bulunmasa da Mehmet Enisi'nin subjektif yargılarla oluşturduğu Alman imgesinin dolaylı yoldan oto-oryantalizme hizmet ettiği, oradaki mükemmeliyet ile biz'deki geri kalmışlık durumunu belirginleştirerek, Avrupalı oryantalistlerin geliştirdikleri „medeniyet sadece Batı'dan gelir" düşüncesine katkıda bulunduğu tespit edilebilir.

Yalnız burada şunu da söylemek gerekir: Enisi ne kadar Alman hayranıysa bir o kadar da İngiliz düşmanıdır. Gezi kitabında Almanların karşısına konan İngilizler hep olumsuz bir söylemle vardır. Almanların pek çok yönden İngilizlerden üstün olduğunun dile getirilmesi tamamen savaş ortamının getirdiği psikolojinin ürünüdür. Yazarın, savaşın daha ilk aylarında kaleme aldığını düşündüğümüz bu eserinde yoğun bir şekilde müttefikimiz Almanların propagandasını yaptığını, böylece bizim de onların yanında savaşa girmemizi istediğini söyleyebiliriz. Elimizde kesin kanıt olmasa da yazarın bu Alman propagandasının altında İttihat ve Terakki'nin parmağının bulunduğunu; Türkiye'de kamuoyu oluşturmak için yazarın oraya bilinçli olarak gönderilip bir gezi kitabı yazdırıldığını tahmin etmekteyiz.

Mehmed Celal'in[10] 1917 yılında yayımlanan *„Almanya'daki İhtisasâtım"* adlı gezi kitabı yoğun bir Alman hayranlığının ürünüdür. Yazar, Almanlara hayran olmakla kalmaz neredeyse onlara iman eder. Almanlara aşırı güven duyan yazarın 1. Dünya Savaşı'nın sonlarına yaklaşıldığı bir dönemde kaleme aldığı kitap, Almanların bu savaşı kesinlikle kazanacağını, Türklerin bu savaşta Almanya'nın yanında girmekle en büyük doğruyu yaptığını anlatır durur. Yazar, daha kitabının başında kendisinin ne kadar büyük bir Alman hayranı olduğunu şöyle anlatır: *„Bizim en ziyade Almanya'dan istifade edebileceğimiz kanaati bende otuz sene evvel yerleşmişti. Bu cihetle otuz seneden beri mümkün olduğu kadar Almanya'ya yaklaşmak ve milletimizi de yaklaştırmak için çalışıyorum. Bizde Fransızca pek ziyade ta'mim etmiş bir lisan olduğu halde, ben çocuklarıma ilk ecnebi lisanı olarak Almancayı öğrettim, kendilerini küçük sînlerinde Almanyalı mürebbiyelerle tevdi' ederek büyüttüm. Bir zaman gelip de, bizim Almanlarla bugünkü gibi pek kuvvetli revabıt-ı ittifak ile merbut olacağımızı, silah arkadaşlığı edeceğimizi, Almanların bizim için, bizim Almanlar için kan dökeceğimizi, o zamanlar tabi bilemiyordum. Fakat yine de bu memleketin yükselmesi için Alman irfanından müstefit olması lazım geleceğine yani memleketimizin mukadderatında Almanya'nın pek büyük bir tesiri olacağına kati bir kanaat mevcut idi."* (Mehmed Celal 1917, 4)

Yazar kitap boyunca Almanların ne kadar çalışkan, birliğe önem veren, fedakâr, kurallara uyan, sabırlı bir millet olduğunu anlatırken neredeyse „seçilmiş millet" imgesine yaklaşır. Alman kadınlarından övgüyle bahseden yazarın en çok dikkatini çeken Almanların karşılaştıkları her zorluğa hemen bir çare bulmalarıdır. Yazar böylece düşmanlarının savaşta Almanları ne kadar zorlasa da onların bir yolunu bulup bu zorluktan kurtulacağına işaret eder. Türklerin böyle büyük bir milletin müttefiki olması, savaşta onların yanında girmesi çok büyük bir başarıdır. Yazar bunu şöyle dile getirir: *„Hükümetimizin bu zaruret ve lüzumu zamanında takdir ederek Almanya ve Avusturya-Macaristan ile müştereken harbe dâhil olmakla memlekete karşı unutulmayacak derecede âli bir hizmette bulunduğu şüphesizdir."* (Mehmed Celal 1917, 5)

Yazarın Avrupa'nın tamamına karşı aynı duyguları beslemediği kuşkusuzdur. Yazar Almanları sınırsız bir sevgiyle severken İngiltere'den nefret eder. Ona göre Birinci Dünya Savaşı'nın sebebi İngiltere'dir. *„Evet, Almanlar bu harbe zorla sevk edilmişlerdir ve harbin müsebbib ve mürettib–i hakikîsi İngiltere'dir. Hükümet-i mezkurenin bu harbin esbabını ihzar için muayyen bir usul-ı siyaset takip ederek senelerce çalıştığını, bazı akvâmın husumet-i milliye gibi âmal-i istilâcüyâne gibi ihtirasat ve temayülatından pek desisekarâne surette istifade ederek nihayet dünyanın felaketini milyonlarca nüfusun itlafını, medit asırlar zarfında vücuda gelen Avrupa sanat ve ma'muriyetinin birçok asırlar telafisi mümkün olmayacak derecede ihlal ve ızrarını mucib olan şu naire-i harbin iştialine badi olduğu şüphesizdir."* (Mehmed Celal 1917, 15-16) İngiltere'nin aç gözlülüğü, iktidarı kimseyle paylaşmak istememesi yüzünden savaş patlak vermiştir, Almanya bu savaşta masumdur.

[10]Burada bir gezi kitabıyla kendisinden bahsettiğimiz Mehmed Celal romancı Mehmet Celal değildir. Bu gezi kitabının sahibi bir dönem Mülkiye Mektebi'nde müdürlük de yapmış olan, hakkında Ali Çankaya Mücellidoğlu'nun, *„Mülkiye tarihi ve Mülkiyeliler*: 1859-1949" kitabında kısa bir bilgi bulabildiğimiz Mehmed Celal'dir.

Yazar kitabın ilerleyen yerlerinde Birinci Dünya Savaşı'nı bir ırk savaşı görür. Ona göre, „*Bu harp, bir ırk muharebesi addolunabilir. Yani Avrupa'da Germen ve Türk ırkına mensup olan insanlarla Anglosakson, Slav ve Latinlerin mücadelesi addedilir. Avusturya'daki cüzi miktar İslav ve İtalyan, Avusturya idaresinde kendilerini pek müsait ve bahtiyar addettiklerinden vatanlarını diğer vatandaşları gibi fedakârlıkla muhafazaya çalışıyorlar. Bulgarlar ise en asıl Türk nesline mensup olduklarından lisanlarındaki münasebete rağmen Slavdan ziyade Türk'türler. Şu halde bütün dünya Türklerle Germenler aleyhine kıyam etmiş demektir.*" (Mehmed Celal 1917, 25-26) diyen yazar savaşın sonucundan da emindir: „*Bu mücadele üç senedir devam ediyor. Üç sene, on sene, otuz sene daha devam etse yine mağlup olmayacağız. Bahusus Alman kadınlarının erkeler kadar âli olan fedakârlıkları zafer-i âtinin en büyük amillerinden biri ve belki birincisi olacaktır.*" (Mehmed Celal 1917, 26)

Yazarın yukarıda gösterdiğimiz ifadelerine benzer söylemler kitap boyunca devam eder. Dönemin savaş ortamı olması, her gün sıcak çatışmaların yaşandığı bir ortamda yazarın halkına moral vermek istemiş olması normaldir. Ancak söylemlerin kendisi kusursuz Alman imgesi etrafında dönerken mutlaka Almanları örnek almamız, onlarla iyi geçinmemiz gerektiğine yöneliktir. Medeniyetin Batı'dan gelmesi, kurtuluşun her ne olursa olsun onda aranması örtülü oto-oryantalizmdir. Yazar bilinçli ya da değil oryantalist söylemler geliştirmektedir. Hiç sorgulamadan, derinliğine yönelmeden, yüzeysel bir bakışla Almanlara iman edercesine sahip çıkmak, savaşın sonunda da görüldüğü gibi Türk milletine pahalıya patlamıştır. Bu, İttihat ve Terakki'nin miyop bakışaçısının yazar eliyle dile getirilmesidir. Neticede dönem, İttihat ve Terakki dönemidir.

2-Oksidentalist Söylemler:

İbrahim şirin, Osmanlı dönemi metinlerinden yola çıkarak Osmanlı'daki Avrupa imgesini incelediği çalışmasında, Osmanlılar devrinde Doğu-Batı ayrımını esas alan bir düşünce biçimi eksenli bir oksidentalizmin var olduğunu düşünmektedir. Ona göre, „Osmanlı kimliğinin oluşmasında, Osmanlıların kendi evrenlerini kurmalarında 'öteki' olarak Avrupa önemli bir işleve sahiptir. Osmanlı iktidarı, kendini Avrupa imgesi üzerinden kurmuş ve geliştirmiştir. Bu bağlamda oryantalizmin simetrisi olmayan tam da asimetrisi olmayan nev'i şahsına münhasır Batı'ya karşı bir oksidentalizmin, Doğu'ya karşı 'orientalism alaturca'nın varlığından söz etmek mümkündür.' (şirin 2006, 29)

Osmanlı devletinin iki ayrı dünyanın ortasında var oluşu onu hem oksidentalist hem de oryantalist söylemler geliştirmeye sevk etmiştir. Bu söylemlerin güçle bağlantısı düşünüldüğünde önce oksidentalist sonra da oryantalist söylemin öne çıktığı tartışma götürmez. Önceleri Batı için dışlayıcı bir anlamla kullandığı „Frenk" kelimesinden „Frengi" biçiminde bir hastalık ismi türeten; Saltukname ve Danişmentname gibi eserlerinde, Frenkler karşısında gazilerin mücadelelerini övgüyle anlatıp, düşmanı hep korkak, pısırık; gazileri ise cesur ve cengâver gösterip (şirin 2006, 50) oksidentalist söylemler geliştiren Osmanlı, gün gelip zayıfladığında Avrupa'nın bizden daha üstün olduğunu imleyen oryantalist söylemlere başvurmuştur.

Osmanlı'nın artık son dönemi olan meşrutiyet döneminde ise oksidentalist söylemlerin iyiden iyiye azaldığı görülmektedir. Bu dönem gezginlerin eserlerinde sistematik bir düşünce ya da rasyonel gözlemlerle oluşmuş bir Batı algısından çok, savaş ortamının getirdiği milliyetçi söylemle geliştirilmiş bir oksidentalizm görülür. Bu yazarlar eserlerinde geçmişin şanlı sayfalarını hatırlayarak Batı'nın bir mit haline getirilmesini engellemeye çalışırlar.

Findley, *Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da* adlı kitabında 19.yüzyılda Avrupa'yı gezen şarklı gezginlerin tavırları ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: „Kimliği biçimlendiren bütün o değişkenlere göre tepkileri farklılaşan şarklı ziyaretçiler, Avrupa modellerini kolayca kabul

etmiyor, bir süzgeçten geçirerek kendilerini nasıl gördüklerini ve emellerine göre eleştirel bir mesafe bırakarak yeniden biçimlendiriyorlardı. Bu direnen sesler Avrupa Ötekiciliğinin çelişkilerinden güç almış olmalılar.(…) Bütün bunlar sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin önemli bir bileşeni haline gelen oksidentalist bir karşı söylemin geliştiğini gösteriyor." (Findley 1999, 34) Findley'in 19. yüzyıl gezginleri için yaptığı tespitlerin meşrutiyet dönemi gezginleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak bu dönemde milliyetçi söylemle birlikte, öteki'ne dinmerkezci bir bakışın etkileri de görülmektedir.

Milliyetçi bir söylemle gelişen gezi kitaplarından biri Hasan Bedrettin'e aittir. Hasan Bedrettin'in 1911 yılında yayımladığı „*İtalya Nedir?*" adlı eseri İtalya'yı tanıtmak amacıyla kaleme alınan Arap alfabeli bir yapıttır. Hasan Bedrettin eserin „Mukaddime"sinde*: 'İttihâdını, mevcudiyet-i siyâsiyyesini bir Kırım Muharebesi'ne medyûn olan İtalya hükûmeti haydutlarının her türlü hissiyât-ı insâniye ve hukuk-ı medeniyeyi pâmâl-ı hakaret ederek, Trablus'a vukû bulan mehinâne tecâvüzü bugün bütün milleti Osmaniye'yi, bütün âlem-i İslam'ı dilhûn ediyor. İki gün evvel Adriyatik denizinde dane-i gadr ile akıtılan Osmanlı şühedasının hun-u pak û mazlumu kalp-ı hamiyete dagzen-i elem oluyor.*" (Hasan Bedrettin 1911, 3) diyerek Trablusgarp Savaşı'nın başladığı 29 Eylül 1911 tarihinde İtalyanların Adriyatik Denizi'nde Osmanlı gemilerini batırmasından söz eder. Eser, tam savaşın başladığı, sıcak çatışmaların yaşandığı dönemde kaleme alındığından hamâsî bir söylem çerçevesinde oluşturulmuştur.

Hasan Bedrettin, kitabı boyunca İtalya'nın tarihini, coğrafyasını, yeryüzü şekillerini, iklimini, ekonomisini, ordusunu anlatmış; bunu yaparken İtalyanları, „haydut, eşkıya, engerek yılanı" gibi ifadelerle tasvir etmiş, onların tarihini uzunca anlattığı pasajlarda hep „isyanlarla dolu bir haydut tarihi" bakış açısını getirmiştir. Yazarın oluşturmaya çalıştığı olumsuz İtalyan imgesi yoğun bir şekilde oksidentalist söylemi beraberinde getirmiştir.

Yazar kitabına İtalya'nın tarihini anlatmakla başlar. İtalya'nın önceki asırlarda Roma'nın şan ve şöhretini gördükten sonra zamanla sessizliğe büründüğünü, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelene kadar sürekli karışıklıktan ve yabancı saldırılarından başını kaldıramadığını, 1859 yılına kadar İtalya'da düzenli büyük bir devletin kurulamadığını, kurulan ufak tefek hükümetlerin hamiyet-i milliyeden uzak oldukları için kendi kendileriyle uğraşmaktan başka bir şey yapmadıklarını anlattıktan sonra „Ancak elli iki senelik bir devlet olan ve Habeşistan'da lezzet-i mağlubiyeti tatmış olan İtalya bugün sinemize tîg-i ihaneti dayayarak alçakçasına muhasamete başlamıştır." (Hasan Bedrettin 1911, 9) demektedir. İtalyanların öyle şanla, şerefle, kahramanlıkla dolu bir tarihi olmadığı imgesi oluşturmak için yıllardır devlet bile kuramayan bir grup çapulsuz İtalyan söylemi yazar tarafından bilinçli olarak seçilmiştir.

İtalya'nın dağları, gölleri, sahilleri, adaları, nehirleri, şehirleri, iklimi, nüfusu, madenleri, tarımı, hayvancılığı ve ekonomisi yazar tarafından son derece objektif bir tutumla gözler önüne serilmiştir. Ancak yazar İtalyan ordusunu ve askerini anlatırken bu tutumundan vazgeçerek oksidentalist söyleme kayar. İtalyan ordusunun doksan dört bini süvari olmak üzere toplam 815.000 askerden oluştuğunu, 1242 adet de toplarının bulunduğunu anlatan yazar, İtalyan ordusu karşısında şukanaate sahiptir: „*Bu miktara milis ve müstahfız sınıflarının efradı da ilave olunursa iki milyona yakın bir kuvvet vücuda geleceği gösterilmek isteniliyor ise de bu miktarın kağıt üzerinde bulunmaktan başka bir meziyeti olamayacağı der-kârdır. İstatistiklerde miktarı bu derecelerde kabartılan bir ordunun birkaç sene evvel Habeşistan gibi bir devlete bile karşı duramayarak hezimeti kahhariyeye giriftar olduğu nazar-ı itibara alınırsa şecaat ve besaletinin, kıymet-i askeriyesinin büsbütün mefkud bulunduğunu anlamak keramete mütevakkıf değildir. A'sar-ı medideden beri muvaffakiyât-ı askeriyesi temadi eden hamâseti kahramanânesini bütün cihana teslim ettiren Osmanlı dilâverleri karşısında mayeleri hıyanet ve ihanetle mahmur olan, bir*

heyet-i muntazama teşkil ettiler edeli mağlubiyetten başka bir şey göremeyen İtalya haydutlarının ne kadar ehemmiyeti olabileceği artık tasavvur buyrulsun." (Hasan Bedrettin 1911, 34-35)

Yazar, Türklerin Batı hakkında sıkça dile getirdiği „yiğitlikten yoksunluk", bir tür „kahpe Bizans" imgesi çerçevesinde sayıca kalabalık olmanın bir değeri olmadığını söyler. Asıl olanın yiğitlik ve cesaret olduğu vurgulanmaktadır. Türkler, Batı hakkında olumsuz bir imge geliştirirken, maddi güç bakımından ne kadar yüksek olurlarsa olsunlar manevi güç bakımından zayıf oldukları için Batılıların aslında kâğıttan kaplan olduklarını söylerler.[11] Yazar burada İtalyan ordusu için oluşturduğu yergi mekanizmasında objektif bir gözlemi değil oksidentalist bir söylemi öne çıkartır. Ona göre İtalyan ordusunun özünde, mayasında, hıyanet ve ihanet vardır. Onlar bir devlet kurduktan sonra da mağlubiyetten başka bir şey görmeyen „haydut"lardır. Batı"nın eleştirisi „hıyanet, ihanet, haydutluk" gibi ahlaki yoksunluktan kaynaklanan olgular üzerinden verilmektedir. Yazarın oksidentalizmi, toplumun maddi unsurlarından değil, manevi unsurlarından kaynaklanan bir oksidentalizmdir.

Yazar İtalyan tarihini uzun uzun anlattıktan sonra-ki daha önce söylediğimiz gibi bu bir haydutlar tarihidir- şöyle bir yargıda bulunur: „*Görülüyor ki kitabın mukaddimesinde de, metninde de zikr etmiş olduğumuz gibi bugünkü İtalya mevcudiyetini Kırım muharebesine medyundur. Sonra Türkiye'ye karşı en hâinâne, en nimet nâşinâsâne bir harekette bulunuyor. Trablusgarb ve Bingazi'ye denî bir korsan gibi tecavüz ediyor, her türlü hukuk-ı beşeri ve milliyi ayaklar altına alarak eline düşen bîçareleri ihtiyar, alil, çocuk kadın demeyerek tığ-i gadrine kurban eyliyor. Fakat bu hıyanet, bu denaet İtalyanların tıynetinde merkuzdur. Yukarıdan beri III. Napolyon'un Victor Emmanuel'le olan münasebatını, III. Napolyon'un Emmanuel'e ne kadar muavenet ettiğini gördüğümüz gibi ileride de İtalya'ya ne kadar yardım ettiğini tedkik eyleyeceğiz. Bununla beraber yine o Victor Emmanuel'in Fransa–Prusya Muharebesi'nde III. Napolyon'a karşı ne kadar ne derecelerde nankör davrandığını da müşahede edeceğiz. Hasılı İtalyanlar hılkaten öyledir. Şurada vak'a-yı tarihiyeyi umumi bir surette kayd ve telfik eyliyoruz. Yoksa teferruata girişecek olsak her adım başında İtalyanların hıyanet, hile, denaet emsaline tesadüf olunacaktır. Zaten karin-i kiramın mesrudat-ı vakaiden de, bu babda bir fikr-i icmali hâsıl eylediklerine şüphemiz yoktur.*" (Hasan Bedrettin 1911, 144-145)

Yukarıdaki uzunca alıntıda görüldüğü gibi Hasan Bedrettin"e göre İtalyanlar hain, nankör ve alçaktır. Üstelik bu alçaklık, hainlik onların yaradılışında vardır. Yazar, burada kısaca özetleme yaptığından, uzun uzun anlatılsa her adım başında İtalyan hilesine, ihanetine, alçaklığına rastlanacağından bahsetmektedir. Özetle, yazar okuyucusunda hain, hilebaz, alçak bir İtalyan imgesi oluşturmaya çalışmaktadır. Buradaki söylemler ve kitaptaki diğerleri oksidentalist söylemlerdir. Batı"yı toptancı bir yaklaşımla olumsuzlamak, onu bir kötülük bütünü olarak görmek oksidentalizmin özelliğidir. Bu yapılırken İtalyanların maddi gelişmişliğine bir şey demeden onların insani yönüne saldırılmaktadır. Okuyucusu şaşkın olan bir yazarın, insanlıktan yoksun bir Batı imgesi çizmesi dikkat çekicidir. Kuşkusuz, şark"ta asıl olan insanlıktır, yazar da bu algının Batı"da ne kadar noksan olduğunu okuyucusuyla paylaşmak istemektedir.

Bu dönemde oksidentalist söylemlerle bir gezi kitabı yayımlayan diğer bir yazar Yusuf Samih"tir. Asmai takma adıyla „*Sicilya*" adlı gezi kitabını 1922"de yayımlamıştır. Asmai, bu eserinde Napoli, Palermo, Sicilya gibi dolaştığı tüm coğrafyaya ve yöre halkına karşıdinmerkezci bir yaklaşım sergilemiştir. Yazar, dolaştığı her yeri bir Müslüman kimliği ile gezer, Hristiyan olan

[11] Bunun en belirgin örneklerinden biri İstiklal Marşı"ndaki „*Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar./Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var./Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imânı boğar,/'Medeniyet!' dediğin tek dişi kalmış canavar*?" dörtlüğüdür.

yerli halkı hemen hiçbir şeyiyle beğenmez. Onları ötekileştirirken referans aldığı şey hemen her zaman İslamiyet'tir.

Yazar kitabının daha ilk sayfasında Napoli'de kaldığı birinci sınıf otelin ismini vererek yemeklerinin hiç de birinci sınıf olmadığını, oda fiyatlarıyla yemek fiyatlarının da çok pahalı olduğunu söyleyerek Napoli'den şikâyete başlar. Napoli'nin güzelliğini beğendiği yerlerde bile yazar hemen peşinden onun eksiklerini söyler: „*Hakikat Napoli ve etrafı, adalarıyla beraber pek güzeldir. Şâyân-ı temâşâ, âsar-ı kadîme ve cedîdesi dahi vardır. Dilencileriyle dolandırıcıları da var ha! Burada insan gözlerini dört açmalıdır. Dilencileri 'inayet ola'yı anlar takımından da değildir.'* (Asmai 1922, 2) Yazarın Napoli halkı hakkında söyledikleri de tamamen oksidentalist ifadelerdir: „*Avam-ı nası pek kirlidir. Hem de ziyadesiyle kavgacı ve gürültücüdürler. Bî-lüzum çok söylerler. Sözleri ise el, göz ve kaşlarının türlü harekatıyla tekemmül ediyor…Çarşı halkının metalarını medhde asla sözlerine itimat yoktur. Maksad müşterisinin kesesini boşaltmaktır. Yeminlerle verdiği sözleriyle işlerinin arasında münasebet aramamalı.*" (Asmai 1922, 4)

Yazarın Napoli'de yemeklerle ve fiyatlarıyla arası hiç iyi değildir. Oranın yemek kültürünü hiç beğenmeyen yazar, beğenmediği yemeklere fahiş fiyat ödemekten de şikâyettedir. Ayrıca, Napoli'de yolların tamir ve nezafetine gereği gibi bakılmadığını söyleyen yazar, sokaklarını kirli, kaldırımlarını da bozuk bulur.

Yazara göre Napoli'nin eğitim durumu da berbattır. *'Fakr u zaruret, halkı kesb-i maişet için koşturduğundan tahsil-i ilm ve maarifte hayliden hayli gerilemiştir. Bir ihtiyar bildiğim demişti ki Napoli vilayetinde yapılan bir ihsa-yı resmiyede ahalinin yüzde seksen beşi ümmi bulunduğu tebeyyün etmiş imiş. Neyse, ekser dâr ve diyarda olduğu gibi Napoli'nin de hem fezâil hem de rezâili vardır.*" (Asmai 1922, 8) Yazarın yukarıdan itibaren saydığımız söylemleri diğer yazarların her yönüyle kusursuz göstererek oluşturdukları Avrupa mitini bir balon gibi patlatma hamlesidir. Avrupa'nın maddi kültürüne özellikle ulaşım sistemine hayran olan diğer yazarlara Asmai Palermo şehrinden şöyle cevap verir: „*Marina meydanı denilen yerden otelimize kadar bir tramvay hattı mevcuttur. Rabbim tramvay eylesin. Arabaları ziyadesiyle köhnemiştir. Sürücüsü de, biletçisi de sima ve kisvede bu hale münasip olmak üzere seçme şeylerdir.*" (Asmai 1922, 29) Hem maddi kültürünün hem de insanının olumsuzlandığı bu pasajda yazar, okuyucuda Avrupa'nın o kadar da abartılacak bir yanı olmadığı kanaatini oluşturmaya çalışır.

Selim Sırrı, İsveç'in eğitim sistemine hayran olup sistemin Türkiye'de uygulanması için tekliflerde bulunurken, Asmai, İtalya'daki eğitimin çok ağır şartlarda olduğunu gezi kitabında birkaç kez dile getirir: *'Adada (Sicilya) maarif denilen şey Palermo, Messina vesaire gibi merkez-i vilayet olan şehirlerde göze görünecek kadar mevcut ise de kasaba ve köylerine, hele ahalinin fukara kısmına ilmin daha kokusu bulaşmamıştır. Tevellüdat ise pek çoktur. Kadınları pek velude şeylerdir. Fukara mahallelerinden geçildiği zaman sokakların kirli, paslı çocuklarla dalgalandığı görülür. Bu yavrular aç, çıplak kalır ve talim terbiyelerine para lazımdır diye de korkmuyorlar.*" (Asmai 1922, 37) Asmai'nin eğitimin eksikliğinden ve Sicilyalıların çok sayıda çocuk sahibi olmalarından bahsettiği bu eleştiri dolu pasajında dikkati çeken şey, yazarın „öteki"nin mekânını bir bütün olarak görmeye çalışmasıdır. Diğer gezginlerin Avrupa'nın sadece ışıltılı caddelerinde, müzelerinde, sergilerinde, kütüphanelerinde, tiyatrolarında dolaşmalarına karşın Asmai, gittiği yörenin arka sokaklarını, fakir mahallelerini de gözlemlemeyi ihmal etmemiştir. Böylelikle diğerlerinin göremediğini gören yazar kendince oksidentalist bir söylem kurmuştur.

Yazar, müziğinden dansına, belediye hizmetlerinden, yalancı şahitlik mekanizmasına kadar Sicilya'da sayılamayacak kadar çok olumsuzluk görür. Bunların en dikkat çekeni ise kitabın birkaç yerinde ısrarla söylediği papazlar hakkındaki yargılarıdır. Yazara göre bu memlekette her türlü kârı papaz efendiler zâtlarına ve kendi keselerine hasr eylemişlerdir. Yazar, yılbaşında bazı seyyar papazların sadedil halka alacakları piyango biletinin numaralarını söyleyerek bahşiş koparmaya çalıştıklarını da

alaylı bir şekilde anlatır. (s. 64, 73) Yine meşhur rahibe Rosalia'nın mezarını ziyaret ettikleri esnada papazların kendilerinden yüklü bir miktar "bağış" aldıklarını dile getirir.

Asmai'nin genelde Batı medeniyetine özelde ise İtalyan kültürüne yaklaşımı dinmerkezcidir. O, kitabının pek çok yerinde buraya medeniyeti Müslümanların getirdiğini anlatır: "*Sicilya'ya asâkir-i İslam girdiği zaman merkezi İstanbul'da bulunan şark imparatorluğu adanın hâkimiydi. Ziraat ve ticareti hiç derecesinde bulunuyordu. Sanayi de yoktu. Maarif ciheti ise tekmil papazların elinde bulunduğundan halkın binde biri bile okumak ve yazmak bilmezdi….Asâkir, memurîn, muhacirîn-i İslam, Suriye'nin ve Mısır'ın her türlü ulûm, sanayi ve ziraatiyle gelmişler ve her şeyden mukaddem adaya kanun ve şeriat-ı İslamiye namında bir adalet getirmişlerdi…Yarım asır kadar bir zaman içinde sanat, ticaret ve ziraat ziyadesiyle terakki eylemiş ve Palermo dahi adanın en mamûr bir şehri olmuş kalmıştı.*" (Asmai 1922, 115-116)

Yazarın atalarından pek çok hatıra kalan bu coğrafyada dolaşması onu sürekli hüzünlendirir. Adaya pek çok büyük İslam âlimi gelmiştir ve bunlar orada medfun bulundukları halde kendilerinden eser kalmamıştır. Yazar buraları dolaşırken sık sık gözyaşı döker ve şimdi "öteki"nin olan her yerde "biz"i görür. Palermo'da eskiden cami olarak kullanılmış bir binayı ziyaret eden yazar, "*Ya ihvan-ı din! Kan ve canlarınız pahasına kazanarak İslam'a vatan eylediğiniz bu adayı ahlaksız ahlâfınız cehalet yoluna feda ve ehl-i teslise peşkeş çektiler. İlan-ı Kelimetullah için bina eylediğiniz şu mabedin geliniz de bugünkü haline bakınız. Minaresine çan talik ve mihrabına salib rekz etmişlerdir. Acaba bu halleri görüp de acımayan ve ciğeri yanmayan bir Müslüman bulunur mu?*" (Asmai 1922, 55) diyerek "öteki"nin biz'e ait ne varsa katlettiğini, biz Türklerin ise herhangi bir yabancı ülkeyi fethettiğimizde onların ibadethanelerine ve dini yapılarına karışmadığımızı anlatır. Kuşkusuz yazarın bu söylemleri, kitabı boyunca devam eden dinmerkezci bir bakışla oluşturulmuş oksidentalist söylemlere bir örnektir.

Bu dönemde yayımlanan son gezi kitabı Yahya Kemal'in "*Balkan'a Seyahat*"idir ve bu kitapta da oksidentalist söylemler ön plana çıkmaktadır. Yazarın 1921 yılında Dergâh Mecmuasında neşrettiği Balkanlar hakkındaki gezi yazıları 1923 yılında Bulgaristan'ın Rahva (Oryahovo) kasabasında kitap olarak basılmıştır.

Yahya Kemal nesirdeki büyük ustalığını bu küçük gezi kitabında da göstermiştir. Yahya Kemal görmesini de göstermesini de bilen usta bir kalem olarak bir zamanlar bize ait olan Sofya ve Filibe gibi "Türk" şehirlerini şimdi yaban ellerde görmenin hüznünü yaşar ve okuyucusuna da yaşatır.

Kitabın daha giriş cümlesinde "*Bir Türk gönlünde nehir varsa Tuna'dır, dağ varsa Balkan'dır. Vakıa Tuna'nın kıyılarından ve Balkan'ın eteklerinden ayrılalı kırk üç sene oluyor. Lakin bilmem uzun asırlar bile o sularla o karlı tepeleri gönlümüzden silebilecek mi?*" (Beyatlı 1976, 146) diyen yazar Türklüğün Avrupa'ya doğru gelgitleri biten bir deniz gibi o dağlardan çekildiğini ancak tuzunu bıraktığını ve bütün o toprakların Türklük koktuğunu söyler. Yazarın dolaştığı bütün coğrafyayı eski Türk/Osmanlı özellikleriyle anlatırken yer yer oksidentalist söylemlerde bulunur. Hem Bulgarları hem de Rumları aynı anda üslubunca ötekileştiren yazar, "*Belli ki Bulgarlık bir türlü başından atamadığı harb sergüzeştleri yüzünden bu rıhtımı da (Burgaz) tam kemale erdirememiş. Burgaz'ın sokaklarında her köşeden Türkçe işitiliyor, Rumların kesafeti pek mühim, lakin sırıtkan lisanlarının sesi yok. Rumluk tıpkı bizim eski devirlerimizde olduğu gibi şimdi de Bulgarlığın içinde çöreklenmiş sessiz sessiz oturuyor, bu limanı emebildiği kadar emiyor, kendini hissettirmiyor.*" (Beyatlı 1976, 147) diyerek sinsi bir Rum ve henüz kemale erememiş Bulgar imgesini oluşturur.

Yahya Kemal Sofya'nın mimarisini hiç beğenmez. Ona göre, Lady Montagu'nun iki yüz yıl önce geçip de naklettiği şirin Türk şehri yerinde değildir. Sofya artık düz ve uzun caddeler üzerinde

Avrupakari lakin zevksiz bir bina silsilesinden, medeniyet örneği bir ucubeden başka bir şey değildir. (Beyatlı 1976, 150) Sofya'nın göbeği sayılan meydanında yeni bir kilise binasının yükseldiğini söyleyen yazar bu binadan da „Bir yarı, Rus kilise mimarisinden mülhem bir ucube; kubbelerinin yaldızı Sofya civarının her tarafından parıl parıl sırıtan" (s. 153) bir kilise olarak bahseder.

Yahya Kemal'in Sofya'da dolaşırken sürekli bize ait unsurları arar, onlardan özlemle ve övgüyle bahsederken de Bulgarlara yönelik oksidentalist söylemlerde bulunur. Ona göre zamanında bizim Sofya'da kırk sekiz camimiz vardır ancak bugün bir tek Banabaşı Camisi kalmıştır. Bulgarlar tahripkâr yapılarıyla bizden kalan her şeyi ya tahrip etmiş ya da tahvil ederek farklı kılığa sokmuşlardır.

Sofya'da ya da Bulgarlarda zaman zaman güzel ve olumlu şeyler de gören yazar genel olarak milliyetçi söylemden kopamadığı için oksidentalist bir görüntü çizer. Yazısını tamamladığı son cümlelerde yazar, „*Sofya'dan insan pek mahzun ayrılmıyor. Avdette Filibe'ye döndüğüm zaman bunaltan bir Amerika kasabasından, şirin bir Türk şehrine geçmiş gibi sevindim; bu eski şehir o yeni şehirden ne kadar güzel; memleketime dönmüş gibiydim.*" (Beyatlı 1976, 164) derken eski-yeni çatışması içinde eskinin yanında yer alır. Yahya Kemal modernizmin getirdiği şehir mimarisine karşıdır. Avrupa tarzında yapılan yeni binaları sırıtkan bir ucube olarak gören yazar, Doğu-Batı çatışması denkleminde düşünülürse Doğu'nun yanındadır. Avrupa'dan gelen her türden yeniliğe sinelerini sonuna kadar açan, yeniliklerin çok az ve yavaş gelişinden şikâyette bulunan kimi gezginlerin aksine, o, Avrupa'nın maddi kültüründe de çok ciddi eksikliklerin bulunduğunu belirtmek ister. Monoton bir düzlüğün estetikten uzak olduğunu düşünen yazara göre her millet, kendi maddi kültürüne kendi ruhundan bir şey akıtmalıdır. Dolayısıyla o, Avrupa kültürünün evrensel bir kültür olarak dünyanın her yerine tesir edip her yöreyi kendine benzetmesine karşıdır. Yahya Kemal Türk milletinin zamanında pek büyük bir medeniyet kurabilmiş yüce bir millet olduğunun bilincinde olarak Avrupa'yı sadece 18. yüzyıl ve sonrası Avrupa olarak görme çiğliğine düşmemiş, asla oto-oryantalist söylemlere kaymamıştır. Onun bu gezi kitabındaki başlıca söylemi hüzünlü bir oksidentalist söylemdir.

3-Ne Oryantalist Ne De Oksidentalistler:

Bu dönemde eser veren gezginlerden bazıları gördüklerini olduğu gibi aktarma yolunu seçmişlerdir. Bunların eserlerinde hem olumlu hem de olumsuz söylemler vardır ancak bu söylemlerden biri diğerinin önüne geçmez. Bu gruptaki yazarlar övgülerinde de yergilerinde de ölçülüdür. O nedenle bunları ne oksidentalist ne de oto-oryantalist saymak gerekir.

Bunlardan ilki meşrutiyet döneminde Avrupa'ya yaptığı gezileri kitap haline getiren yazarlardan Dr. Şerafettin Mağmumi'dir. „*Brüksel ve Londra'da Seyahat Hatıraları* (1908)" ile „*Fransa ve İtalya ve İsviçre'de Seyahat Hatıraları* (1914)" adlı iki eseri Avrupa gezileri esnasında oluşan izlenimlerle kaleme alınmıştır.

Şerafettin Mağmumi bu eserlerinde İngiltere, Fransa, İtalya, İsviçre gibi farklı Avrupa ülkelerini bir gezginden çok turist gibi dolaşmış, yörenin insanı, sosyal hayatı hakkında bilgi vermekten çok, tarihi ve turistik yerlerini, müzeleri, kütüphaneleri, sergileri, kiliseleri, cadde ve meydanları, tiyatroları, sarayları, büyük binaları, bahçe ve parkları, şehirlerin imar durumu ve ulaşımını anlatmıştır. Hemen hep objektif bir gözlemle hatta sıkıcı denilecek bir objektif gözleme uzanan rakamsal bilgilerle dolu bu eserlerde bir gezi rehberi havası sezilmektedir. Bir örnek olması açısından Brüksel Adliye Dairesi'ni anlattığı birkaç satırı veriyoruz:

'Bina, Brüksel'in kain olduğu tepelerden en yükseğinin zirvesine ve 26.000 metre murabba'ı füshatında bir arsa üzerine inşa olunmuştur...Mezkur sokaklardan bu seddin üzerindeki geniş taraçaya 171 basamaklı çifte merdivenlerle çıkılabiliyor...Nâmı tezkâr-ı ebedîye nâil olan

mühendis ve mimarı Joseph Belair, binanın resmini, planını kadîm Atina şehrinin Akrapol Mabedi'ne nazire olmak üzere resm ve tanzim eylemiş ve müteveffa Kral I Leopold zamanında yani 28 Şubat 1867 tarihinde temel atılıp tamam yirmi bir senede ikmâl olunarak 15 Teşrin-i Evvel 1883 tarihinde Kral II Leopold Hazretleri tarafından resm-i güşâdı icrâ olunmuştur…Bina mütenâzır ve müteşâbih murabba' şeklinde ve mihverleri 160 metre imtidâdında, vücûh-ı erbaası bir kaçar dizi esâtin ile ihâta olunmuş ve dört köşesine nispeten daha mürtefi' ve mütecâviz dört yüzlü taş direklerle mücehhez birer burç vaz'edilmiş ve bu mecmûa-i esâtinin kısm-ı merkezisine 98 metre irtifâında sivri bir kubbe ıs'ad olunmuştur…" (Mağmumi 2008, 49-50) Alıntıda olduğu gibi yazar müzeleri, binaları, sergileri, sarayları hep bu tarz ifadelerle kaleme almıştır. Yazınsallıktan uzak bu anlatımlarda Türkiye ve Türklerden çok az söz edilir. Avrupa ile karşılaştırma sıkça yapılmaz ama yapıldığında da oto-oryantalizme kayılmaz, objektif bir tavır takınılır. Yer yer biz "biz" onlardan üstün olduğumuz durumlar tasvir edilir, yer yer "onlar"ın maddi kültür unsurlarının üstünlüğü anlatılır. Yazarın bu geziyi bir sorumluluk değil, daha çok bir vakit geçirme ya da egzotik arayış içinde düşünmesi akla gelmektedir. Yazarın neredeyse ayrıntı derecedeki turistik objektif gözlemleri ise onu oto-oryantalizmden uzaklaştırmıştır denilebilir.

Modern Türk edebiyatının ve basınının özgün isimlerinden Ahmet Rasim de bu dönemde bahsettiğimiz tarzda bir gezi kitabı yayımlamıştır. "*Romanya Mektupları*" adıyla 1917 yılında yayımlanan eser, Ahmet Rasim'in Aralık 1916 ile Ocak 1917 arasında Romanya cephesinden Tasvir-i Efkâr gazetesine gönderdiği yazılardan oluşmaktadır.

Ahmet Rasim bu geziye görevli olarak çıkmıştır. Görevi, Romanya cephesinde çarpışan Türk askerlerine gönderilen tütünü ulaştırmaktır. Önce Sofya, ardından Plevne, Varna, Mecidiye, Hîrsova ve Bükreş'i gören yazar Bulgaristan ve Romanya hakkında izlenimlerini okuyucularıyla paylaşır. Savaş ortamının gözlükleriyle çevresini gözlemleyen yazarın "öteki" karşısındaki tavrı hem olumlu hem olumsuz unsurları barındırmaktadır. Sofya'nın anlatıldığı aşağıdaki bölüm bunun tipik bir örneğidir: "*Tramvaylar gayet ucuz. Şehrin bir ucundan diğer ucuna yirmi para. Birinci mevki seçkinliğinden, o sıkıntı veren ve adam beslemekten başka bir şeye yaramayan o kontrol belasından kurtulmuş…Fakat biletçileri pek kıyafetsiz…İçlerinde bizim eski salepçi oğlanları kıyafetini andıranlar bile var. Sofya ne olsa yine bir Doğu şehridir…Bu yüzden de dilencisiz olamaz. Özellikle çocuklu çingene karıları. Tıpkı bizimkiler gibi yapışkan, kovmakla gitmez, bulaşık…*" (Ahmet Rasim 1988, 42)

Bulgarların tramvay ücretlerinin uygunluğundan ve tramvaydaki kontrol mekanizmasından kurtulmuş olmalarından övgüyle söz eden yazar, hemen peşinden beğenmediği bir unsur olan biletçilerin kıyafetini ve dilencilerin çokluğunu dile getirir. "Sofya ne olsa bir Doğu şehridir." yargısıyla dilenci konusuna giren yazar, Ahmet Ihsan'da gördüğümüz, Bulgarları topyekûn şarklı gören anlayışın aynısını sergilemektedir. Nerede bir olumsuzluk, gerilik varsa orada Doğu'ya sarılma söz konusudur. Doğu şehri olması Sofya'nın "kör talih"inden kaynaklanır. Ne yapsa üzerine yapışan bu Doğululuktan kurtulamayacaktır. Daha önce de değindiğimiz gibi yazarların "Doğu" ile sürekli geriliği, kötülüğü, pisliği, düzensizliği anlaması, "Batı" ile sürekli medeniyeti, moderniteyi, ileriliği, düzenliği anlaması eserlerin dokusuna sinmiş birer gizli oryantalizmdir. Bu tarz kalıp yargılarla oluşturulmuş Doğu imgesi istenilmeyen, bir an önce kurtulunması gereken bir illet konumuna getirilmektedir.

Kitabın tamamına bakıldığında yer yer "öteki"nin maddi kültürüne duyulan hayranlığın, yer yer de savaş ortamının getirdiği hamaset duygularının ön plana çıktığı görülür. Yazarın iki karşıt duygu arasında denge kurduğu, oto-oryantalist söylemlere karşı oksidentalist söylemler de geliştirdiği görülmektedir. Bunun belirgin bir örneği Romanya hakkında verdiği özet yargıda görülür: "*…Buraya gelinceye kadar gördüğüm köyleri gölge veren ağaçlıklar, o düzenli hayat tarzı, köylerin birbiriyle irtibatını temin eden geniş yollar, nahiyelerin düzenli teşkilatı, köylülük*

âleminde Romenlerin ulaştıkları gelişme, köy evlerindeki basitliğe eklenmiş olan kullanış, beş altı muhtelif orduyu besledikten başka Bulgaristan'a, Avusturya'ya, Rusya'ya, Macaristan'a, Almanya'ya, hatta bize sevk edilmekle bitmeyen koyun, sığır sürüleri, at ıslahı hakkında tatbik edilen kanunun etkisi, ekonominin en kuvvetli bir sigortası olan banka teşkilatı, Tuna'nın alt ve yan tarafından sardığı bu bitek toprakları hakikaten Balkan yarımadasından iş güç namına üstünlük sağlamakta haklı kılmış imiş! Fakat…Evet…'Dünyada her 'hak'tan sonra bir 'fakat' getirmek kuraldır. Ben de bu 'fakat'tan sonraki cümleyi Bükreş'i gördükten sonra söyleyebileceğim.' (Ahmet Rasim 1988, 115) diyen yazar, Romanya'daki tüm güzelliklere rağmen Bükreş'i bir fuhuş kenti olarak anlatmasıyla „fakat'tan sonraki cümleyi tamamlamış olur. „*Burada (Bükreş) sokaklardan ikametgâhlara, ikametgâhlardan sokaklara geceli gündüzlü cereyan etmekte olan fuhuş gece yarısına kadar med, sabaha karşı cezir halindedir.'* (Ahmet Rasim 1988, 164)

Yazarın tüm bu söyledikleriyle oluşturduğu Batı imgesi, maddi kültür alanında ilerlemiş ancak ahlaken çökmüş bir Batı'dır. Doğu ise o donmuş, durağan yapısıyla metinde yerini bulur. Ahmet Rasim'in yaptığı, ilerlemiş ancak mükemmel olmayan bir Batı ile oldukça geri ancak „bizim" olan Doğu'yu karşılaştırmaktır. Bu kitap ikisinin arasında denge kuran sentezci bir yaklaşımın ürünüdür. O, Batı'yı hiçbir zaman bir fetiş haline getirmediği gibi onu toptan da reddetmemiştir.

Bu dönemde yazılan bir diğer kitap Avanzade Mehmet Süleyman'ın *Almanya Devleti* (1335) adlı Arap alfabeli kitabıdır. Eserin gezi kitabından çok masa başında yazılmış bir Almanya coğrafya kitabı olduğu dikkati çeker. Yazar bu küçük kitabında Almanların kim olduklarını, hangi ırktan geldiklerini, tarihini, dillerini anlattıktan sonra Almanya'nın coğrafi ve ekonomik yapısını anlatır. Rakamlarla, istatistikî bilgilerle desteklenen kitapta objektif değerlendirmeler dikkati çeker. Bu yönüne örnek olması için kitabın beşinci sayfasından kısa bir pasaj sunulabilir: „*Prusya vaktiyle İslavların vatan-ı merkezi bulunmuş iken mürur-ı zamanla Almanların eline geçmiştir. Ekser ahalisi İslav olan Bohemya ile Mora Alman memaliki dâhiline bir burun gibi girmemiş olsaydı Almanlarla meskûn olan yerler gayr-ı muntazam bir merba' şeklini ibraz ederdi. Almanya (Allemange) yahud Cermanya (Germanie) ve Almanca Deutschland (Daiçland) Avrupa-ı vustanın kısmı vasatı ve şimalisinde bir büyük kıtadır ki vaktiyle sırf cinsiyet ve lisan esasına müstenid olup taksimat-ı siyasiyeden ma'dud değil iken bilahare teşkil eden Almanya imparatorluğunu Almanlarla meskûn olan yerlerin ekserisini cem' ve ihata etmekle taksimat-ı siyasiye sırasına girmiş ise de cinsiyetçe Almanya'dan ma'dud olup da siyasetçe bu imparatorluğun haricinde bulunan yerler yine az değildir.*" (Avanzâde 1335, 5) Yazarın üslubundan da görüldüğü gibi bilimsel ansiklopedik bir kitap tarzında yazılan eserde ne oto-oryantalizm ne de oksidentalizm bulmak zordur.

Cenap Şahabettin'in Avrupa'yı anlattığı gezi kitabı „*Avrupa Mektupları*" da bu dönemde -1919- yayımlanmıştır. Birinci Dünya Savaşısırasında Bulgaristan, Romanya, Macaristan, Almanya ve Avusturya'yı dolaşan yazar buralar üzerine edindiği izlenimleri Tasvir-i Efkâr gazetesine mektup şeklinde göndermiştir. Önce gazetede tefrik edilen, daha sonra kitap şekline getirilen bu yirmi iki mektup, incelenen tüm gezi kitapları içinde kendisini fark ettirecek derecede başarılı bir üslupla yazılmıştır. Hasan Akay'ın belirttiği gibi *'Bu seyahat yazılarında Cenab, yalnız sanatkârane üslubu ile değil, fakat görüş ve duyuşunun başkalığı ve nüfuzlu kavrayışı bakımından da dikkati çekmiştir. Cenab'ın gezi yazıları içinde en kuvvetli ve en güzel olanları bu kitabında yer alanlardır.*" (Akay 2007, 96)

Cenap Şahabettin'in dolaştığı coğrafyadaki gözlemleri hiç kuşkusuz çok farklı bir gözün ürünüdür. Diğerlerinin çok üstünde bir gözlemle, kimsenin görmediğini görmesiyle dikkat çeken bu yazarın, denilebilir ki vücudundaki organlardan en büyüğü onun gözleridir. Bu derinlikli

gözlemler başarılı bir sanatçı üslubuyla aktarıldığında ortaya çıkan ürün kendisini fark ettirmektedir.

Cenap bu kitabını oluşturuken topluma mesaj veren, Avrupa karşısında hayran olan bir yerli oryantalist üslubu geliştirmemiştir. Bu yönüyle *Avrupa Mektupları* tezli bir gezi kitabı değildir. O, eserini oluşturuken bir edebi ürün ortaya koyduğunun farkındadır dolayısıyla akıl vermek için edebilikten uzaklaşmamıştır.

Cenap Şahabettin bu eserinde her iki medeniyet karşısında nötr bir tavır takınmaya çalışır. O, ne körü körüne Batı hayranıdır ne de körü körüne Doğu'nun savunucusudur. Sadece „öteki"nde gördüğü doğru ve güzel şeyleri söylemekle yetinmez onun eksik ve yanlışlarını da söyler. Bize gelince aynı durum biz'im için de geçerlidir.

Cenap'ın karşılaştırma yaparken gösterdiği tavrı şu pasajda görebiliriz: „*…Aramızdaki münasebet-i demeviyyeye rağmen Bulgarlar bize benzemezler. Bulgar pek az hayalperver, pek çok çalışkandır. Nizam ve itaati sever; göçebelikle asla alakası hissolunmaz. Bulunduğu mevkie ilişmez, mıhlanır. En hakîr ve fakir Bulgar kulübelerinde bile bir manzara-i hazariyyat görülür. Bulgar tarik-i menfaatini bilir ve arar. Ta'dil ve tebdili kabul etmeyen, kat'i ve mutlak düsturları kabul etmez. İcab-ı vukuat ile icab-ı menafi' hangi tarafa sevk ederse oraya teveccüh eder*. (Cenap Şahabeddin 1997, 5-6)

Yazarın Bulgarları hep olumlu yönleriyle sıraladığı bu pasajda elbette belirtilmek istenen onların bu bize benzemeyen yönlerinin ne kadar iyi olduğudur. Biz bu pasajda karşılaştırmanın olumsuz unsuru olarak yer almakta, bu ve benzer özelliklerin olmayışıyla Bulgar'ın gerisinde kalmaktayız. Bulgar ormanlarından bahsettiği bölümde de yazar aynı karşılaştırmayı yine yapar: „*Tabiatın tarla yetiştirmeğe müsait olmadığı yerlerde ormanlar yetiştiriliyor; trenle gelirken Bulgaristan'ın her tarafında orman yavruları gördüm. Ve onlara bakarken hatırıma bizim gafil köylülerimiz geldi, inkâr edemeyiz ki bizde köy sekenesi biraz keçilere benzerler, dağlarda yeşillik yaşatmazlar. Yakmak için keserler, hayvan beslemek için keserler, belki kesmek için de keserler; ellerine geçen dağları avuç içi gibi çıplak bırakıncaya kadar keserler…*" (Cenap Şahabeddin 1997, 13) Bulgarlar ise ormanlarına sahip çıkarlar, her ne kadar eskiden onlar da bu konuda bizden farklı değillerse de uygulanan yaptırımlar sayesinde Bulgar ormanları bugün (o gün)üç milyon hektarın üzerindedir. Ormanlar ise medeniyet ölçülerinden biridir.

Cenap'ın ekonomiden ulaşıma, dinden kıyafete, rüşvetten eğlence hayatına kadar Avrupa hakkında izlenimlerini anlattığı bu kitabında onları eleştirdiği bölümler de sıkça karşımıza çıkar. Bulgarların yemek yeme ve kıyafet tarzlarını „*Fakat tarik-i terakkide tayy ettikleri mesafe her ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki Bulgar hiçbir zaman şık olamayacak…Çatal ile yerken eli ile yiyor sanırsınız. Bulgarların çoğu nazik adamlar fakat nezaketleri bilmem nasıl oluyor, 'kenarın dilberi'ni hatırlatıyor…Bulgarlara çok dikkat ettim. Hemen hiçbirisi şapkayı başına konduramamış, hepsi başlarını şapkalarının içerisine sokmuşlar. Ve merahil-i medeniyeti böyle gözleri şapkalarının gölgesi içinde kat ediyorlar!*" (Cenap Şahabeddin 1997, 17-18) diyerek eleştiren yazar Romenlerdeki rüşvet hastalığını da „*Romenler, Bizans Rumlarından haylice miras yemişlerdir…Bilhassa iki şey var ki Bizans'tan geldiği iddia olunuyor: rüşvet ve politikacılık! Memurlar aza çoğa bakmıyorlar, yerliden alıyorlar, ecnebiden alıyorlar, sağdan ve soldan alıyorlar, menbâ ve rayihasına bakmadan alıyorlar, alıyorlar; bir memur nezdine girenlerin, bilet gişesine yaklaşır gibi, elleri ceplerindedir.*" (Cenap Şahabeddin 1997, 45)diyerek anlatır. Almanya'nın mimarisini beğenmeyen yazar Avusturya'nın da resmi dairelerindeki işlemlerden hoşnut değildir. Özetle söylersek, Cenap'ın Bükreş için söyledikleri belki de tüm gezi kitabındaki Avrupa imgesinin özetidir: „Bükreş bî-şübhe güzel ve her güzel gibi, tabiidir ki kusurları olacak." (Cenap Şahabeddin 1997, 49) Evet, Avrupa gelişmiştir, düzenlidir, güzeldir ve her güzel gibi onun

da kusurları vardır. Cenap, bakış açılarının derinliği, üslubunun güzelliği ve kaleminin gücü sayesinde ne oksidentalizme kaymış, ne de belirgin bir oto-oryantalist söyleme girmiştir.

Sonuç:

Meşrutiyet döneminde Avrupa'yı anlatan gezi kitaplarını incelediğimiz bu çalışmada toplam on altı gezi kitabından sekizinde oto-oryantalist söylemlerin ön plana çıktığını, üç gezi kitabında ise oksidentalist söylemlerin dominant unsur olduğunu tespit etmekteyiz. Bu dönemde yazılan beş gezi kitabı ise Avrupa'nın hem artılarını hem de eksilerini dengeli bir üslupla anlattığı için ne oto-oryantalist ne de oksidentalist bir görüntü çizerler.

Meşrutiyet dönemi İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük gibi farklı akımlarla aydınların ayrı düştüğü bir dönemdir. Gezi kitaplarında bu durum tespit edilebilse bile dönemin başat paradigması olarak Batıcılık ön plana çıkmaktadır. En oksidentalist söylemlerin bile Batı'yı tümüyle reddetmemesi bunu doğrulamaktadır. Bu dönemde oto-oryantalist söylemlerin genellikle karşılaştırma metoduyla verildiği dikkat çekmektedir. Yazarların bu karşılaştırmada şark'ı hep pejoratif görüntüsü ve anlamıyla Batı'nın karşısına koymaları, onda neredeyse hiçbir güzellik görememeleri, hatta bazen şark'ı temsil eden İstanbul'dan vazgeçip Arnavutluk'a merkezi taşımayı teklif etmeleri söz konusu olmaktadır. Oksidentalist söylemlerin ikisinin İtalya odaklı olması da dikkat çeken bir başka durumdur. Yahya Kemal'in oksidentalizmi de Balkan milletleriyle sınırlı olduğu için bu dönem gezi kitaplarında Batı Avrupa hakkında ciddi bir oksidentalizmden söz etmek imkânsızdır.

Savaşın sıcak ortamında kaleme alınan gezi kitaplarında, duygusal bir tavır takınıldığı, buradaki söylemlerde-ister oto-oryantalist ister oksidentalist olsun-rasyonaliteden çok, duygunun ön plana çıktığı gözlenmektedir. Ancak ne olursa olsun Abdülhamit döneminin baskıcı ortamından kurtulan dönem gezginlerinin özgürlük ortamının sonucu olarak söylemlerinde samimi oldukları söylenebilir. Son söz olarak, dönem yazarlarının gezi kitabını didaktik bir tavırla kaleme aldıkları için propaganda koktukları; kurulacak yeni devlette nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda kamuoyu oluşturmaya çalıştıkları söylenmelidir.

KAYNAKÇA

ADIVAR Halide Edip, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, Can Yay. İstanbul 2009

Ahmet İhsan, *Avrupa'da Ne Gördüm, Tuna'da Bir Hafta*, Çeviriyazı Alain Servantie-Dr. Fahriye Gündoğdu, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2007

Ahmet İhsan, *Tirol Cephesinde-Ateş Hattında*, İstanbul 1917

Ahmet Rasim, *Romanya Mektupları*, Haz. Rıdvan Yakın, Arba Yay. İstanbul 1988

AKAY Hasan, *Cenab Şahabeddin*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007

AKGÜN Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür Bak. Yay. Ankara 1988

AKTULUM Kubilay, „Theophile Gautier'in İstanbul'unda Betimlemenin Kimi Görünümleri" *KIBATEK Gezi Edebiyatı Sempozyumu Kitabı*, Ankara 2006, 47-64 s.

AKYÜZ Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)* Kültür Koleji Yayınları 2, İstanbul 1993

ARLI Âlim, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yay. İstanbul 2009

ASMAZOĞLU, *Sıklıye-Sicilya Hatırası*, Emin Hindiye Matbaası, Kahire 1922

AVANZADE Mehmet Süleyman, *Almanya Devleti*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1335

BAĞLAMA Cemil, *Bir Geçiş Dönemi Aydını Olarak Celal Nuri (İleri) ve Görüşleri,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000

BEYATLI Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yay, İstanbul 1976

BURUMA Ian ve MARGALIT Avishai, *Garbiyatçılık, Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev. Güven Turan, YKY, İstanbul 2008

Celal Nuri, *Kutup Musahabeleri*, Çevrimyazı İbrahim Demirci, Mavi Yay. İstanbul 1997

Celal Nuri, *Şimal Hatıraları,* Çevrimyazı İbrahim Demirci, Mavi Yay. İstanbul 1997

DER Halime, *Celal Nuri'nin 'İttihad-ı İslam' Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2008

ERSOY Mehmet Akif, *Safahat,* Haz. Ömer Faruk Huyugüzel, Feza Yay. İstanbul 1994

FABIAN Johannes, *Zaman ve Öteki*, Çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yay. Ankara 1999

FINDLEY Carter V., *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Çev. Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999

FONTANA Josep, *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna, Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,* Çev. Nurettin Elhüseyni, Literatür Yay. İstanbul 2003

Hasan Bedrettin, *İtalya Nedir?* Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1329

LANZA Fernando Fernandez, „Habsburg-Osmanlı Rekabeti Bağlamında 16. Yüzyılda İspanya"da Türk İmajı", *Dünyada Türk İmgesi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008

Mehmed Celal, *Almanya'daki İhtisasatım*, Matbaa-ı Amire, İstanbul 1917

Mehmet Enisi, *Alman Ruhu*, Nefaset Matbaası, İstanbul 1330

Mehmet Enisi, *Avrupa Hatıratım(Bir Denizcinin Avrupa Günlüğü),* Haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay. İstanbul 2008

ÖZTELLİ Cahit, *Karacaoğlan, Hayatı-Sanatı-Şiirleri*, Varlık Yay. İstanbul 1959

SAID Edward W., *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Necmiye Alpay, Hil Yay. İstanbul 1995

SAID Edward W., *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Nezih Uzel, İrfan Yay. İstanbul 1998

Selim Sırrı, *Bizce Meçhul Hayatlar-İsveç'te Gördüklerim*, İstanbul 1327

SERVANTIE Alain, „Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler", *Dünyada Türk İmgesi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s.27-85

İrafettin Mağmumi, *Avrupa Seyahat Hatıraları*, Haz. Nazım H. Polat, Harid Fedai, Boyut Kitapları, İstanbul 2008

İÇRİN İbrahim, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Lotus Yay. Ankara 2006

ULAĞLI Serhat, *İmgebilim: Öteki'nin Bilimine Giriş*, Sinemis Yay. Ankara 2006

ULUÇ Güliz, *Medya ve Oryantalizm*, Anahtar Kitaplar Yay. İstanbul 2009

YAVUZ Hilmi, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999

YÜZSÜREN Taner, *Kültürler ve Öteki İmgesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1305-1317 , TURKEY

FUZÛLÎ'NİN RİND Ü ZAHİD ESERİNDE MEKÂN: *MEYHANE VE MESCİT*

Ahmet İÇLİ[*]

ÖZET

Kurmaca eserlerin ana unsurlarından biri de mekândır. Mekân, anlatılanlara gerçeklik kazandırmakla, kurmaca esere, bir yer tahsis eder. Mekân, bundan başka, karakter çizimi gibi, daha önemli bir işleve de sahiptir. Tasvirî eserlerde, mekânın fonksiyonunu inceleme yöntemlerinden biri de mekânın, çevresel ve algısal yönüyle ele alınmasıdır.

Mekânın, algısal yönüyle incelemeye alınması, kişi-yer özdeşikliği sorunsallığını tahlil eder. Ayıca, metni anlama ve anlamlandırmada ve karşılıklı ilişkiler dizgesini çözmede önemli katkı sağlar.

Bu makalede, edebiyatımızın önemli şahsiyetlerinden Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid isimli eserinde iki önemli mekân olan meyhane ve mescit algısal yönüyle ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rind ü Zâhid, Mekân, Algısal, Meyhane, Mescit

SPACE IN FUZÛLÎ'S RİND Ü ZÂHİD: *PUB AND TEMPLE*

ABSTRACT

Space is one of the main elements in fictive works. Space assigns a concrete place to fictional work by giving it a realistic dimension. In addition, it has a function of drawing characters. In descriptive works, one of the methods of examining the function of space is to assess space in peripheral and sensorial aspects.

Assessment of space in its sensory aspect analyzes the problem of person-space identicalness. Besides, it contributes to understanding and assigning meaning to the text and solving inter-related interactions.

In this article, two concepts, pub (meyhane) and temple (mescit) wil be analyzed in a sensory aspect in the work *Rind ü Zâhid* by Fuzûlî, the famous literary figure in our literature.

Keywords: Rind ü Zâhid, Space, Sensory, Pub, Temple

[*] Yrd. Doç. Dr., Ardahan Ü. İnsani Bil. ve Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: aicli@hotmail.com.tr

1. Giriş

Rind ü Zâhid, Fuzûlî'nin Farsça mensur eserlerinden biridir. Eserde yer yer manzum bölümler de bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Muhâvere-i Rind ü Zâhid, Risâle-i Rind ü Zâhid adlarıyla da geçmektedir. Rind ü Zâhid, Üsküdarlı Salim tarafından 1869'da Türkçeye çevrilmiştir. Tenkitli metni Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından 1956 yılında yapılmış olup Farsça yayımlanmıştır. Eserin Türkiye Türkçesine çevirisi ise Hüseyin Ayan tarafından yapılmıştır (Fuzûlî 2001)[1].

Konu Zâhid (baba) ve Rind (oğul) arasındaki konuşma ve münazaradır. Zahir ve Batın ilimlerinin anlatıldığı eser mistik bir anlayışla kaleme alınmıştır. Eser, Kuran-ı Kerim, Hadis, Fıkıh, Tefsir ve Tasavvuf'a dair bilgiler içerir. Eserde semboller geniş bir yer tutar. Allah'a ibadet ve zühd ile varmayı amaçlayan Zâhid ile Allah'a ancak aşk ve samimiyetle varılacağını savunan Rind arasındaki tartışmayı konu alan sembolik bir eserdir. Eserde akıl ve gönül temsilcisi olarak sembolleştirilen Zâhid ve Rind'in çatışmaları, bireyin olgunlaşma/kendini tanıma(bulma) yolundaki ruhsal çatışmalarına/mücadelelerine simge değer olmaktadır.

Eserin şahıs kadrosunun iki önemli kişisi olan Zâhid ve Rind, baba ve oğul olarak dramatik aksiyonda yer alır. Zâhid'in oğlunu eğitme amacında oluşu, Rind'in de olgunlaşma yolunda babasından yardım talep etmesi gibi olgular, eserin eğitim öğretim açısından önemini gözler önüne sermektedir. Değer eğitimi açısından bakıldığında Zâhid'in oğlu Rind'in sosyal gelişimi için önce ahlaki gelişimini öncelemesi de ayrıca dikkate şayandır. "Çünkü insanın sosyal gelişmesi genellikle bir ahlaki gelişmeden ibarettir" (Güngör 1998, 7).

Eser, olgun bireyler yetiştirme olarak tanımlanan ve Jung'un "Yüce Birey" (Jung 2003) olarak adlandırdığı arketipsel sembolizm açısından da önemlidir.

Çalışmamız, eser hakkında "Fuzûlî'yi inceleyebilmek için, onun bu eserinin mutlaka okunması gerektiği" (Fuzûlî 2001, 8) değerlendirmelerinde bulunan Hüseyin Ayan'ın görüşlerini yerinde bularak eserdeki iki mekân üzerinde "algısal mekân" incelemesi yapmak ve hem Fuzûlî'yi hem de "*Rind ü Zâhid*"i iyi anlamak adına bir çabadır.

2. Eserin Özeti

Adı Zâhid olan bir babanın Rind isimli bir oğlu vardır. Zâhid, oğlunun eğitimiyle ilgilenmeye ve onu olgun bir birey olarak kendi değerleri ölçüsünde yetiştirmeye başlar. Bu meyanda sürekli oğluna nasihatlerde bulunur. Oğul Rind'in, babasının nasihatlerinin daha açık ve anlaşılır olması yönündeki ilk itirazıyla babası (Zâhid) ile arasında bir münazara başlar.

Baba ile oğul arasında geçen konuşmalardan bazıları şiir, şair, şeriat bilimleri, yazı öğrenme gibi bilimsel ve sanatsal konular çerçevesindedir. İkili arasında çiftçilik, ticaretle uğraşma, bir büyüğün/padişahın hizmetinde bulunma gibi bazı mesleklerin tavsiyesi üzerinde de yoğun tartışmalar yaşanır.

Rind'in kendini tanıma/bireyselleşme ve olgunlaşma yolunun yolcusu olma azmi sonucunda Zâhid, oğluna yolculuk için izin verir. Fakat Rind, kendisinin hâlen babasına ihtiyacı olduğunu bildirerek babasını da yanında ister. İkili birlikte yolculuğa başlar.

Yolculuk esnasında karşılarına çıkan bir bina/mescit, Zâhid babanın oğlunun tekâmülü için uygun gördüğü bir mekândır. Fakat burasının kendi olgunlaşması için uygun bir yer olmadığı

[1] Fuzûlî 2001: Metin içinde bu şekilde yapılan gönderme veya alıntılar Hüseyin Ayan tarafından çevirisi yapılan Fuzûlî'nin Rind ü Zahid isimli eserine yapılan atıf için kullanılmıştır. Hüseyin Ayan'ın eser hakkında verdiği bilgiler de bu eserden yararlanılarak aktarılmıştır. Metnin tam künyesi kaynakça kısmında verilmiştir.

görüşünü taşıyan Rind ile babası arasında geçen mekânın uygunluğu eksenli tartışmalardan sonra Rind ve Zâhid tekrar yola koyulurlar.

Karşılarına çıkan başka bir bina bu defa Rind'i hoşnut eder; fakat bu binanın Zâhid'in değer yargılarına ters düşen bir harabat/meyhane oluşu aralarındaki tartışmayı alevlendirir. Dramatik aksiyonun yoğun bir şekilde geçtiği bir mekân olan meyhane, Rind'in kendisi için huzur verici bir mekândır. Babası Zâhid ise bu mekândan sıkıldığı ve burayı kendisine uygun bir mekân olarak kabul etmediği için meyhaneyi terk eder. Olay örgüsüne dâhil olan Pîr ile Rind arasında Rind'in kendini bulması, olgunlaşması, dönüşümü ekseninde uzun konuşmalar geçer. Rind Pîr'e meyhanenin içeriği hakkında soru sorar, Pîr de ona cevap verir. Aralarında şarap, saki gibi harabat ile ilgili kavramların tanımlanması, gerçek aşkın ve hakikatin özünün bulunması ile ilgili konuşmalar da cereyan eder. Pîr, meyhanede/harabatta Rind'in tüm sıkıntılarını çözmede yardımcı olur. Pîr, bu mekânda hakikat yolculuğunda bir anlamda yolunu bulmaya çalışan Rind'e kılavuz olur.

Meyhaneden çıkmasını beklediği Rind'in geri gelmediğini gören Zâhid meyhaneye gider ve ikili arasında meyhane ve mescit tartışması tekrar başlar. Zâhid ve Rind aralarındaki anlaşmazlığın algısal farklılıktan doğduğunu anlayıp, birbirlerine karşı gelmekten vazgeçip, olgunlaşmış olarak teklik mertebesine ulaşırlar.

3. Kuramsal Bilgi

Mekân ile insan arasında, temeli insanın varoluşundan bu yana atılmış derin bir bağ mevcuttur. İnsanın var oluşu ve varlığının konumlandığı yer olan mekân, bir varlık sahnesidir. Coğrafik olarak insanın ayağının yere basması ve varlık âleminde yer edinmesi için gerekli unsurlardan biri olan mekân, kişi-yer birlikteliğinin vazgeçilmez öğesidir.

Doğal veya yapay olsun, varlık âlemindeki mekânların imgesel ve simgesel düzlemde iletişim halinde oldukları tüm varlıklarla, özelde insanlarla önemli etkileşimleri vardır. "Mekânların dinsel, sosyal, kültürel, sanatsal hatta siyasal kimlikleri vardır ve bu kimliklerin imgesel ve simgesel içerikleri, onlarla ilişkide olan insanların kimliklerinin oluşmasında önemli etkilere sahiptirler" (Narlı 2007, 30).

Kurmaca/tahkiyeye dayalı eserlerde vaka; hakiki, kurmaca ya da hayali bile olsa mekâna ihtiyaç duyar. Mekânlar, öykü açısından bir sahne görevi görür (Alver 2006, 39). Olay örgüsüne/vakaya ve onu meydana getiren vaka parçacıklarına sahne olan mekân, şahıslardan ayrı düşünülemez (Aktaş 1983, 99). Eserlerdeki mekân, çevre tasviri ve tanıtım amaçlı olabildiği gibi işlevsel nitelikte de olabilir. Metinlerde mekân unsuru, olayların meydana geldiği çevreyi tanıtmak, olayların vukuu için atmosfer/ortam yaratmak ve kurmaca eserdeki kahramanları çizmek/yaratmak gibi çeşitli amaçlarla kullanılabilir. Mekân, fonksiyonel olarak kahramanın olay içindeki duruşudur.

İnsan yaşadığı yere benzediği gibi, insanın yaşadığı yer de insana benzer. İnsan yaşadığı yeri kendisine benzetir ya da mekân/yaşanılan yer insanı kendisine benzetir (Göka 2001, 9). Her durum için ister özne ister nesne olsun, mekân ve insan birbirinden ayrılmaz iki parçadır.

Mekân, fiziki çevrenin ve fiziki gerçekliğin yansıtılması için değil aslında derindeki iç gerçekliğin ortaya konulmasına zemin olur. Mekânlar, anlatmaya dayalı eserlerde kahramanların dışardaki içerdelikleridir. "Kişi, artık dışarısının fenomenolojisine aittir" (Bachelard 2008, 289). Anlatılardaki mekân tasvirleri sayesinde kişilerin ruhsal durumları gösterilir. Anlatının hayat bulduğu mekân kişilerin çevresidir. Kahramanların yaşadıkları çevrelerin tasvir edilmesi aslında o kişilerin ruhsal durumlarının kodlarının çözülmesidir. Mekân tasvirleri, "Kişilerin düz değişmeceli ya da eğretilemeli dışavurumları olarak görülebilir. İnsanın yaşadığı ev, kendisinin bir uzantısıdır.

Evini betimlemekle o kişiyi betimlemiş olursunuz" (Wellek ve Warren 2011, 261). Mekânlar, anlatı kahramanlarının, içsel serüvenin uzantısıdır. Kişilerin mekânını/evini tasvir etmek, tanıtmak ve söz konusu mekân hakkında yorum yapmak aslında kişileri tanıtmak demektir.

Mekânın işlevlerini inceleme metotlarından biri de mekânın çevresel algısal olarak ele alınmasıdır. Bu metotta mekân öncelikle çevresel ve algısal olarak incelenir. *Çevresel mekân*; "olay merkezli anlatılarda kullanılan ve üzerinde geçilen bir yerdir. Kişi-yer özdeşikliği henüz tam olarak sağlanamamıştır (Korkmaz 2007, 402). Çevresel mekânlar, üzerinden geçilen, konuşulan, olay akışına zemin olan yerlerdir. Dış dünyada görülen ve kahramanların psikolojik yönleriyle alakalı olmayan mekânlar çevresel mekânlardır. Bu mekânların eserdeki yeri dekordan öteye geçmemektedir. Eserlerin şahıs kadrosunun oluşmasında önemli bir rolü olan *Algısal Mekânlar "*kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, yerlerdir. Yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir" (Korkmaz 2007, 403).

Algısal mekânlar, iki yönlüdür. Birinci yön mekânın kapalılığı, ikinci yön ise mekânın açıklığıdır.

Kapalı mekânlar; labirent/dar mekânlardır. Kapalı mekânlar; etrafı çevrili, fiziksel çerçevelerle kapalı/dar mekânlar değillerdir. Kapalılık/darlık/labirentlik durumu, kişinin o mekândaki ruh haliyle bağlantılıdır. Her tarafı açık bir mekân kişinin ruh haline bağlı olarak daralabilir. Algısal mekân anlayışında "fiziksel boyutlar değil, anlatı karakterinin o andaki ruhsal durumu, bağlamı ve mekânı nasıl algıladığı belirleyici unsurdur" (Korkmaz 2007, 403). Kapalı mekânlar kişiyi dıştan içe doğru kuşatan bir özellik taşırlar.

Açık mekânlar; sınırları sonsuza açılan, geniş mekânlardır. Bu mekânlar içtenlik, mekânı içten dışa doğru çeviren bir niteliktedir. Bu mekânlarda kişi, kendisiyle, çevresi ve bütün evrenle uyumludur. Kapalı ve dar mekânlar nasıl çatışma mekânları ise, açık ve geniş mekânlar da uyumun ve huzurun mekânıdır (Korkmaz 2007, 411).

"Her ne yaratılmışsa güzeldir. Koyduğu her kaide en güzel üslupladır. İyi ve kötüyü yapan tabiatların zıtlığıdır" (Fuzûlî 2001, 41). Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid isimli eserinde de savunduğu gibi, varlıkların tabiat olarak zıtlıklarına, insanların psikolojik durumlarına, sosyolojik çevrelerine, aile yaşantılarından ve felsefi görüşlerine bağlı olarak mekân anlayışı ve mekâna mana yükleme değişiklik arz eder. Tabiatlerin/karakterlerin zıtlığı, bireysel farklılıkların doğuşudur. Tabiat olayları, olguları ve mekânlar, karakterlerin onlara mana yüklemelerine göre değer kazanır. Zıt tabiatlar aynı durumu/mekânı zıt bir şekilde algılar.

Algı farkı, değerlendirme ile ilişkilidir. Her değerlendirme bir kişiselliği gündeme getirir. Bir mekân hakkında yapılan farklı değerlendirmeler kişi mekân arasındaki algısal düzlemdeki farklılıkları kapsar. Birine göre iyi olan bir mekân başkasına göre kötü bir mekân olabilir. Farklı iki mekânın aslında bir olmalarına rağmen algısal düzlemde farklıymış gibi algılanması, bireylerin her birinin farklı kişilik özelliklerini taşıması gerçeğinden kaynaklanır.

Bir kavrama yüklenen mana algısal farklılıktan kaynaklanır. Kişisel özelliklerin görüntü seviyeleri mekânın algısal olarak incelenmesi ile birebir bağlantılıdır.

4. Anlatıdaki Mekânın Algısal Olarak İncelenmesi

Rind ü Zâhid anlatısında mekân ile kişileri arasında görme, anlama ve yansıtmaya bağlı olarak karşılıklı bir ilişki vardır. Rind ü Zâhid anlatısında mekân "onu tamamlayan varlık ve hadiseler harici/dış âlemde göründükleri değil, bunların insan üzerinde bıraktığı intibalar, sebep oldukları haller, ifade edilerek tanıtılmaktadır (Aktaş 1983, 100). Anlatının başkişisi olan Rind, mekânı fenomenolojik manada görür ve kendi mekâna göre belirler. Bu özelliğiyle eser, dramatik

anlatı mahiyeti taşır. Anlatı, bu durumuyla olay sentezleyici yapıdan karakter sentezleyici yapıya (Korkmaz 2007, 402) geçişin sağlandığı bir yapıya dönüşür.

Karakter ağırlıklı bir anlatı olmakla birlikte, anlatının sahihliğinin sağlanması gerekliliğince, anlatının çevresel mekânları da bulunmaktadır. Rind ü Zahit anlatısında sahne görevindeki bu mekânlar, mekânın algısal yönünün dışında fiziksel kullanımı ile ilgilidir. Rind ü Zâhid anlatısındaki mekân tasvirleri/betimlemeleri "daha çok mekânın içtenlik değeri taşıyan algısal yönü ön plâna çıkarılarak" (Korkmaz ve Deveci 2011, 46) kurgulanmıştır. Şerif Aktaş'ın Avrupai tarz hikâye ve romanlarda mekânın, şahıs kadrosunu teşkil eden insanlar üzerine tesir ettiğine dair görüşleri (Aktaş 1983, 102), Rind ü Zâhid'in mekân yönüyle bu tarz hikâye özelliği taşıması adına ayrıca kayda değerdir.

Algısal olarak hem kapalı hem de açık mekânlarda gelişen olay örgüsü sürekli hareket halindedir. Rind ve Zâhid için aynı mekân farklı algılanmaktadır. Rind için açık/geniş olan mekân Zâhid için kapalı/dar mekândır. Zâhid için açık olan mekânlar ise Rind için kapalıdır.

Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden meyhane ve mescit, mekân olarak Rind ve Zâhid için algısal düzlemde farklılık arz etmektedir. Mekânların açık ve kapalılık durumları ve kişilerin psikolojik durumlarının anlaşılabilmesi için edebiyatımızda Rind ve Zâhid ile meyhane ve mescit kavramlarına kısaca bakmak faydalı olur.

Meyhane ve mescit, "insan ilişkileri çerçevesinde düşünüldüğünde paylaşmanın ve ortaklığın sembolü, ortak olarak paylaşılan sözün, sevincin, acının" (Çabuklu 2006, 27) yeridir.

Mescit sözlükte, "secde edecek yer, mescid, namâzgâh" anlamında (Pala 1999, 371); meyhane ise mey-gede ile aynı anlamda "içki içilen yer, harabat" (Pala 1999, 378) olarak geçmektedir. Mescit, muttakiyâne; meyhane ise harabati kelimeler başlığı altında incelenir (Pürcevâdî 1998, 250).

Rind, "acıyı-tatlıyı, iyiyi-kötüyü hoş görür. Üzüntü ve neşe onun katında aynıdır (Pala 1999, 449). Zâhid ise "her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve imanı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmandan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır" (Pala 1999, 577).

Kelimelere normal dildeki anlamlarına bakıp yanlış algılamaya sebep olmamak için Pürcevâdî'nin şu değerlendirmeleri ile tanımlama bahsini tamamlamak daha uygun olur: "Şairlerimiz normal dilde olumsuz değer taşıyan harabati kelimeleri değiştirip olumlu kelimeler haline getirmişlerdir (Pürcevâdî 1998, 248).

Rind ü Zâhid incelenirken eserdeki iki ana kişi olan Rind ve Zâhid'in yanı sıra *Rindlik* ve *Zâhidlik* kavramlarına da değinmek gerekmektedir. *Rindlik* ve *Zâhidlik*, edebiyatımızda birer mazmun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlardan *Rindlik* hep övülen bir davranış iken, *Zâhidlik* yerilen ve kaçınılan bir davranış biçimi olarak görülmüştür. Klâsik şiirimizde rind(lik) kavramı, gamsız, neşeli, geniş gönüllü ve dünyaya boş vermiş, eğlence ve sefaya dalmış, hayatın tadını çıkaran bir kişiliği ifade etmek için kullanılır. Bu kavram tasavvuf sistemi içerisinde de zahiren ibadetle meşgul olan riyakâr sofu karşısında açık yürekli ve samimi, zahiri amel yönünden zayıf ancak deruni yönüyle gerçek bir hak aşığı durumundaki kişiyi sembolize eder.

Rind, hakiki anlamda yaratılışın hikmetini kavramış kâmil insan olma yolunda belli bir mesafe kat etmiş, dini zahiri/şekli olmaktan ziyade özü yönüyle değerlendiren *Rindliğin* sembolüdür/kişisidir. Zâhid (zühd sahibi), ameli manada dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan kişidir. *Zâhidin/Zâhidliğin* olumsuzlanan veya beğenilmeyen yönü, söz konusu amelinin şekilden öteye geçmediği, Allah'a yapılan kullukta onun rızasından öte, cenneti elde etme ve cehennem

azabından kurtulma amacı güdüldüğü yönündedir. Oysa hakkıyla sadece Allah'ın rızasını elde etme yolunda yapılacak her amel kişiyi kurtuluşa götürür.

Zâhid'in talep ettiği şey, din ve iman esaslarından başka bir şey değildir. Ancak Zâhid bu talepte bulunurken adeta bir yükümlülüğü yerine getirme ve borcunu eda etme endişesi içerisinde hareket eder. Oysa Rind, bizzat güzelliği yani Allah'ın kendisini istemektedir. Onun Allah ile olan münasebeti, bir borç yükümlülüğüne bağlı olarak itaat etmekten çok, gerçek ve tek varlık olan Allah'ın muhabbetini elde etmek, onu gönül vasıtası ile hücrelerinde hissetmek ve ondan ayrı olmadığının bilinciyle kendi özünün onun gerçekliğinde eritmektir. Bu yönüyle Allah'a aşk ve muhabbetle bağlı olan Rind'in iman ve ihlâsı, Zâhid'in azaptan korkmak ve mükâfatı ummaktan ibaret olan iman derecesinden daha ileride bir seviyededir. Rindliğin hakikatini bilmek aşkı ve âşıklığın mertebelerini bilmekten geçer (Pürcevâdî 1998, 232).

Rind ve Zâhid birbirinden kopuk, bağımsız ve ay(kı)rı olmayıp bilakis her ikisi, birbirini tamamlayan bir ikili gibidir. Hatta Rind ve Zâhid, insanın tekâmül sürecini tamamlayıcı daha yüksek bir algıya dikkat çekerler. Rind ve Zâhid'in yolculuğa çıkması, tarikatın şeriat ile ilişkisine dikkat çeken en önemli unsurlardandır.

4.1. Algısal Olarak Mescit

İnsanoğlunun yeryüzündeki macerasından bu yana, kâinatın işleyişi, Allah'ın yarattığı düzenin idamesi için insanoğluna algı düzeyi artırılmış elçiler vasıtasıyla ilahi mesaj/düzen aktarılmıştır. Din olgusu eksenli olarak insanoğlunun kâinatın işleyişine uyum sağlamasının bir yönü de ibadettir. Bu ibadetin yapılabildiği mekânlar tüm kâinat/yeryüzü olabileceği gibi insanların inşa ettiği, kutsallık arz eden çeşitli binalar da olabilmektedir. Bu mekânlar çeşitli dönemlerde çeşitli isimler almışlardır[2]. Tarihsel süreçte İslam Dininin yayılmaya başlamasıyla camilerin veya mescitlerin (küçük camilerin) inşası süregelmiştir. Fakat İslam Dininin ilk yıllarında inşa edilen mescitler ile daha sonra inşa edilen mescitler arasında siyasi, toplumsal, coğrafi ve tarihi etkenlerden dolayı çeşitli şekilsel farklılıklar olduğu gibi işlev yönüyle de çeşitli farklılıklar ortaya çıkmıştır[3]. Mescit, toplumsal olanın imgesel görüntüsüdür. Bu imge, varoluşu toplumsal olanda gerçekleştirmeye göndermede bulunur. Mescit aynı zamanda toplumsal olandan kopmuş, yalıtılmış ve iletişimsizlik kaynaklı bir yalnızlık içerisinde bunalan Rind'in varoluşunu hissettiği yeri de ifade eder (Korkmaz ve Deveci 2011, 47).

4.1.1. Açık Mekân Olarak Mescit

Şekilsel/çevresel/fiziksel olarak yüksek ve özellikle büyük ve yüce rütbelilerin toplandığı yüksek bir bina (Fuzûlî 2001, 66), güzel bir mekân olan mescit, öyle bir mekândır ki "padişahların derecesinden daha yüksek bir bina ve günahsızların amel defterinden daha temiz bir eyvandır (Fuzûlî 2001, 66). Bu durumuyla bu mekân, hoşluğun, güzelliğin mutluluğun ve yüceliğin hüküm sürdüğü geniş bir mekân hüviyeti taşımaktadır. Mescit, Zâhid için uyumun ve huzurun mekânı, "genişleme değeri kazanarak" (Bachelard 2008, 289) sınırları sonsuz(luğ)a açılan açık ve geniş bir mekândır. Zâhid, varoluşsal anlamda, içerdelik-dışardalık çatışmasının yaşandığı mescitte kendini yalnız hissetmez. Bu algısından dolayı mescit Zâhid için açık/geniş mekân hüviyetine bürünür.

[2] Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir (Kur'ân-ı Kerim 22, 40).

[3] Üs olsun diye bir mescit yapanlar vardır. Bunlar, "Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok" diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şâhitlik eder ki bunlar mutlaka yalancıdırlar. Onun içinde asla namaz kılma. İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (Kuba mescidi), içinde namaz kılmana elbette daha lâyıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever. (Kur'ân-ı Kerim 9, 107-108).

Varoluşsal anlamda Zâhidʿîn penceresinden bakıldığında mescit genişleme değeri kazanarak açık/geniş ve sınırlarının sonsuza açıldığı bir mekân olur.

Mescit, Zâhidʿîn oğluna tavsiye ettiği mekândır. Zâhid burayı temiz kalpli sûfîlerin mabedi, kulluk yeri, İblisʿe geçit vermeyen ve sakinlerinin/mekînlerinin de İblisʿten korkusunun olmadığı, güvende olunan, sığınılan bir kale/yer olarak tanıtır (Fuzûlî 2001, 66).

Zâhid, Rindʿîn/oğlunun bu evde kalmasında ısrarcıdır. Onun derdi oğlunun bozgunculara oturmadan ve dinden çıkmışlarla karışıp görüşmeden önce bu eve gelmesi (Fuzûlî 2001, 67) yönündedir. Çünkü Zâhid, mescitte bulunan kişilerin hidayet nurlarının kıvılcımının, onu cahilliğin karanlığından kurtarmasını ümit etmektedir (Fuzûlî 2001, 67).

Rindʿe göre mescit, olgunların/ermişlerin yeridir. Olgunluk mektebi/okulu değildir. Burası erenlerin yeridir, ermişlik yerine geçit değildir (Fuzûlî 2001, 68). Mescidin en önemli özelliği hakikat yolculuğunu tamamlamış, kendini gerçekleştirmiş ve olgunlaşma yolunda dönüşümlerini tamamlamış olanların mekânı olmasıdır. Dünya bir geçit/geçiş mekândır. İnsanoğlunun varlıklar âlemindeki dünya serüveni de kendi tamamlama ve bulma/bilmesidir. Mekân "değer olur olmaz büyür. Değerlendirilmiş uzam bir fiildir" (Bachelard 2008, 290). Bu serüvende/yolculukta kişinin dönüştürücü, olgunlaştırıcı mekânı dünyadır. Dünya erginlenmenin geçididir. Rind de erginlenme için bir geçit mekân arayışındadır. Mescit ise Rindʿîn algılamasıyla bir geçit mekân değil, hiçbir tasası/kaygısı olmayan ve tamamen erginlenme aşamasını tamamlayanların yeridir. Rindʿe hakikat yolculuğunda öyle bir mekân lazımdır ki onu olgunlaştırsın. O, kendi arayışında kendisine destek veren, onu olgunlaştıracak bir mekân arayışındadır.

4.1.2. Kapalı Mekân Olarak Mescit

Rind, tüm güzel özellikleri taşıyan, açık ve geniş mekânı/mescidi kendisine mesken olarak uygun bulmaz. Rindʿîn mescidi mekân kabul etmemesinin sebeplerinden bir tanesi de tamamen kayıtsızlık, tarafsızlık ve hiçbir bağımlılığı kalmamış bireyler için uygun bir mekân olduğu anlayışından/algısından ileri gelmektedir. Rindʿe göre Zâhid/babası için de böylesi bir yer mekân olamaz; çünkü "henüz oğlunu/Rindʿi himayesinde tutan bir babadır (Fuzûlî 2001, 67). Halen oğlunu yetiştirmekle ona bağımlıdır. Rind de babasına/Zâhidʿe bağ(ım)lı olarak (Fuzûlî 2001, 67) bu mekânda oturamaz.

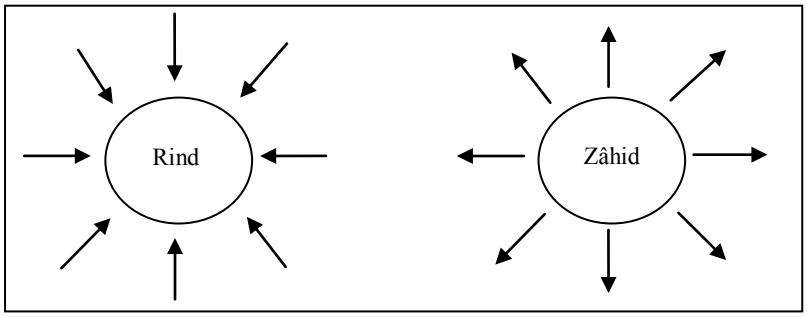
Ayrıca ev sahibi hakkında gerekenler tam anlamıyla bilinmeyince onun evine girilmez (Fuzûlî 2001, 67). İnsan, mescidin/caminin sahibini tam anlamıyla tanımalı, ona layık bir şekilde evini bilmeli, evine hürmet etmelidir. Bunun için de tam olarak olgunlaşmalıdır.

Rindʿîn mescitte kalmak istememesinin bir başka sebebi de olgunluk ve olgunlaştırıcılık kavramları üzerine kuruludur. Rindʿe göre mescit, olgunluk mekânıdır. Olgunlaştırıcılık özelliği yoktur. Bir diğer ifade ile (başka) olgunlaştırıcı/dönüştürücü mekânlardan sonra olgunlaşmış/değişmiş/dönüşmüş olanlar için burası uygun bir mekândır. Kendisi daha olgunlaşma/dönüşüm yolcunun yolcusu olduğu için yolu üzerindeki bu mekânlar onu asıl hedefinden uzaklaştıran ve onu engelleyen, olgunlaş(tır)ma amacından vazgeçirecek olan dar mekânlardır. Varlığın özünü anlayan, olgunluk mertebesine ulaşma yolunun yolcusu Rind için bu yol(culuk) zahmetli bir iştir. Bu yolda karşısına olumlu görünümlü, geçici mutluluk veren mekânlar çıkmaktadır. Rind için mescit, asıl hedeften uzaklaştıran iyi görünümlü hedef saptırıcı özelliktedir.

Rindʿîn, kendini arındırmadan, iç huzurunu tam anlamıyla sağlamadan bu mekânda yerleşmesi, mekânda oturanlara ve mekân sahibine ayıp olur kaygısını taşıması da orasını mesken tutmak istemeyişinin bir diğer sebebidir. Eğer bir yerdeki /mekândaki mekînlere/sakinlere/orada oturanlara layık değilse, orada oturması mekînlere bir anlamda saygısızlıktır. Rindʿîn saygısızlık endişesi de onu orada bulunmaktan alıkoymaktadır. Çünkü saygısızlık onun iç huzurunu

bozacaktır. Huzursuz olunan yerden çıkılmalıdır. Orası dar ve kapalılık hüviyetine bürünür. İç huzurun olmadığı yerde oturmak/durmak yerine kimsenin rahatsız olmadığı ve gönül rahatlığıyla oturulabilecek açık ve geniş mekânlar aranmalıdır.

Kendi olgunluğu, erginlenme aşamasını tamamlayamadan kendini oraya layık görenler yüzünden mescit Rind için kapalı/dar ve içinden çıkılması gereken bir labirent mekândır.



Şekil 1. Rind ile Zâhid'in Mescitteki Görüntüsü

Şekilde de görüldüğü gibi Rind, mescitte bir alana sıkışmış, boğulmuş ve daralmış bir durumdadır. Sıkıntılar onun üstüne üstüne gelmektedir. Aynı mekân (mescit ise) Zâhid için olumlu, geniş ve açık bir durum arz etmektedir. Rind varoluşsal anlamda, içerdelik-dışardalık çatışmasının yaşandığı mescitte kendini yalnız hissetmektedir. (Korkmaz ve Deveci 2011, 47). Bu yalnızlık algısından dolayı mescit Rind için kapalı/dar mekân hüviyetine bürünür. Rind, yaşamak için o yüce binada/mescitte kendisine yer bulamaz. Mescit, anlatı karakterinin ruh halini dışlaştıran bir nitelik taşır (Korkmaz ve Deveci 2011, 46). Rind, olumsuz varoluş durumundan kurtularak topluma karışmak arzusundadır. Rindin görüntüsü, kötü hissiyattan (mescitteki olumsuz havadan), içe kapanmışlığın, içerdelikteki yalnızlığın olumsuz psikolojik görüntüsüdür. Buradaki kapalı kavramı, mekânın fiziksel açıdan kapalılığına değil, Rind'in ruh durumuna göre şekillenen bir mekân anlayışına vurgu yapmaktadır. Varoluşsal durum ile ilintili olarak Rind, huzursuz ve mutsuz ise içinde bulunduğu mekân fiziksel anlamda çok güzel bile olsa, o mekânı kapalı/dar algılar.

Mescit Rind için, benlik ve riya tekkesi (Fuzûlî 2001, 17,18), gam ve keder evidir (Fuzûlî 2001, 40). Rind'in mescidi kapalı ve dar mekân olarak görmesinin en büyük sebebi mescidin kendisi değil, mescittekilerin şekilciliği ve algısal olarak dar açıdan değerlendirme ölçütleridir. Rind, mescittekiler hakkında yorum yaparken, onların amellerini küçük görmez. "Amelin kendisini değil onun Zâhid tarafından işlenmesini eleştirir" (Pürcevâdî 1998, 267). "Ey Zâhid, dikkatle düşünme gücümü açınca, şöyle düşündüm ki, mescittekiler, kendileriyle gururlanmaktadırlar. Mescitte ibadet edenleri ibadetlerine olan güvenleri, gurur sarhoşluğuna atmış; meyhanenin gafillerini, hatayı itiraf etmeleri, gaflet uykusundan uyandırmış! Orada doğru suretine girmiş bir hata gördüm" (Fuzûlî 2001, 86-87). "Mescittekilerin hepsi, kavga ve dövüş adamıdırlar. Akla yasak olan şeyin onların sohbetine rağbeti var. Meyhanedekilerin hepsi, kendilerinden habersizdirler" (Fuzûlî 2001, 87).

Rind'in kendisi, Zâhid/babası ve dünya ile kavgalı olduğu mescit/mekân; fiziksel olarak geniş, huzurlu, bir görüntü sergilese bile aslında daralan, Rind'i yutan bir özelliğe sahiptir. Rind Zâhid'in evini "Senin evinde çile araçlarından başka bir şey yok, bende de sadece çile çekmek için yetenek yok" (Fuzûlî 2001, 39) şeklinde değerlendirirken mekânın kendisi için kapalı bir mekân hüviyetine büründüğünün farkındadır.

Varoluşsal anlamda mescide bakıldığında burasının Rind için kapalı/dar mekân olduğu görülür.

4.2. Algısal Olarak Meyhane

Meyhane içki içilen/satılan yer anlamındadır. Toplumsal olarak, görünen algı seviyesine göre hoş karşılanmayan, kötü, kişiyi kötü yola sevk eden, harap eden, bozan, kişinin aklını/bilincini elinden alan bir mekân olarak bilinir. Bununla birlikte meyhaneler toplumda her zaman için paylaşmanın ve ortaklığın sembolü, ortak paylaşılan sözün, sevincin, acının (Çabuklu 2006, 27) mekânı olarak da varlığını devam ettire gelmiştir.

Meyhane kelimesi harabat ile ilişkili olarak sıklıkla kullanılır. Her ne kadar aralarında anlam yönüyle farklılık yoksa bile cami ve küçük cami (mescit) gibi şekilsel ve işlevsel olarak büyüklük ve küçüklük durumu söz konusudur. Harabat, "büyük meyhane" (Onay 2004, 255) anlamındadır.

Meyhane algısal olarak açık ve kapalı mekân özellikleri gösterir. Rind ve Zâhid, farklı algı özelliklerine sahip olduğu için aynı mekân her biri için farklı anlaşılır.

4.2.1.Açık Mekân Olarak Meyhane

Rind, olumsuz varoluş durumundan kurtulma amacındadır. Rind, mescitteki olumsuz havadan, içe kapanmışlıktan kurtulmak ister. Varoluşsal durum ile alakalı olarak Rind, huzursuz ve mutsuz olduğu mescitten uzaklaşır.

Rind ile Zâhid arayış yol(culuğ)unda başka bir mekân ile karşılaşırlar. Burası "Feleğe baş çekmiş ve oradan çıkan nağmeler, meleklerin mabedine ulaşmış! Cennet bahçesinden renk almış bir bahçe; gılman topluluğundan haber veren bir mahfil! Sarhoşların coşkunluğunun gulgulesi, rahatı seven dimağı, kadeh gibi döndürmüş! Şarap sevenlerin yeme içmelerinden çıkan na„ra, akıllı arayan aklı gaflet uykusundan uyandırmış! Saki, akıl cevheriyle satın alınabilecek yakut renkli şarap göstermiş. Çalgıcı öyle bir perde yükseltmiş ki riya ayıbıyla örteyim. Velhasıl, dünyadan geçmiş ve ahiretten dönmüş bir kalabalık" (Fuzûlî 2001, 69) bir mekândır.

Yapılan betimlemelere bakıldığında burasının huzur verici, açık ve geniş mekân özelliği taşıdığı görülür ki Rind de bunu hemen hisseder: "Ey Zâhid, bu gönül açan yer nedir? (Fuzûlî 2001, 69) Görüldüğü gibi burası Rind için gönül açıcı, huzur/mutluluk verici, kendisini içinde iyi hissedebileceği açık ve geniş bir mekândır. Meyhane, Rind için uyumun ve huzurun mekânı, sınırları sonsuz(luğ)a açılan açık ve geniş bir mekândır.

Hakiki rindin yeri anlayış güzelliğinin meyhanesidir. Rind meyhanede irade kadehini şeriat sahibinin elinden alır (Fuzûlî 2001, 18).

Tasavvuf erbabınca meyhane, mekânsal anlamda bir tekkedir. Burası aşk şarabının içildiği yerdir. Meyhane "hayatın sorunlarını, gamlarını ve kederlerini unutturmak için bir sığınaktır. Bir can kıblesidir ki oraya varan üzüntülerinden kurtulur. İçeri bir defa giren artık çok zor çıkar. Orası, Cem neşesi dağıtan şahane bir makamdır" (Pala 1999, 233).

Meyhane, harabâtîler için neşe ve feyiz kaynağı ve hakikate ulaşılan mekândır. Rind meyhanede/harabatta "yeni açılmış bir gül" (Fuzûlî 2001, 76) gibidir. Zâhid, kendi algı kapasitesi ölçüsünce Rind'in meyhanede memnun olmadığı/olmaması gerektiği görüşündeyken Rind, meyhanedeki Pîr'in: "Ey Rind benim bulunduğum yer, şifahanedir. Dertlilerin derdine deva olan yerdir" (Fuzûlî 2001, 78) değerlendirmelerine uygun olarak halinden memnundur (Sevgi 1997, 132). Şekilsel olarak sığınak, barınak ve içtenlik değerlerini içinde taşıyan meyhane ise Rind'in karakterinin ruh halini içselleştiren özelliğe sahiptir.

Meyhane, Rind için körü körüne bağlandığı ve başkalarının yaptığı değerlendirmelere göre

geniş ve açık bir mekân değildir. O kendi olgunlaşma yolunda bir aşama olarak gördüğü meyhaneyi ve mekinlerini/sakinlerini de kendince bir araştırmaya tabi tutar. Nasıl ki mescit hakkında yaptığı değerlendirmeler mescit ile alakalı olmayıp, mescittekilerle ve yaptığı işlerin şekilselliği ile ilgili idiyse, Rind, meyhane ve mekinleri için de aynı algıyı taşır. "Ben bu topluluğun yaradılışlarının değerini mihenk taşında denemeyinceye ve onların davranışlarından şüphe perdesini açmayıncaya kadar, sadece taklitle onların sohbetinden eteğimi toplamam ve onların mahfillerinden bir kenara çekilmem muhaldir. Ben içerdekilerin halini gözden geçireyim, bu zaman zarfında onların halini inceleyip dışarı çıkayım" (Fuzûlî 2001, 74).

Rind'e göre meyhanedekiler, mescittekilerin aksine gurur nedir bilmezler. Meyhanedekiler kendinde değildir. Ki bu da hakikat yolcusunun asıl hakikat karşısındaki durumu/görüntüsü olmalıdır. Mescitte ibadet edenlerin kendi ibadetlerine olan güvenleri ve gurur sarhoşlukları yerine, meyhanedekilerin sarhoşlukları onların hatalarını itiraf etmeleri ve gafillik uykularından uyanmalarını sağlar. Mescitte doğru gibi algılanan hatalar bulunurken, meyhanede suçunu tanıyıp bağışlanma ümidi taşıyan kişiler vardır. Mescittekilerin olumsuz davranışlarına kapılma korkusu taşıyan Rind "kendimi korku çukurundan ümit vadisine çektim" (Fuzûlî 2001, 87) diyerek meyhaneyi kendisi için ümit vadisi olarak nitelendirir. Bu yönüyle de meyhane açık, geniş ve sınırları sonsuza açılan bir mekândır.

Rind kendi açık ve kapalı mekânını tarif etmeye devam eder: "Ben kendisinin adını anmayanların yerindeyim" (Fuzûlî 2001, 87). O, meyhanede "neşesinin derecesinden" (Fuzûlî 2001, 83) dolayı çok mutludur. Meyhane sakinleri Zâhid'e göre İblis'in makamında iken Rind'e göre meyhane mekînlerinin böyle bir özellikleri yoktur. Zâhid'e göre meyhane Tanrı'dan boşalmış bir mekân iken, Rind'e göre ise Tanrının her yerde hazır olmasından dolayı meyhane Tanrı'dan boş değildir. Bir yerde Tanrı varsa orası Şeytan'dan/İblis'ten boştur (Fuzûlî 2001, 85). Meyhane Zâhid'e göre gafillerin mekânı iken Rind için burası, dertliye derman, yaralı gönüllerin merhemidir.

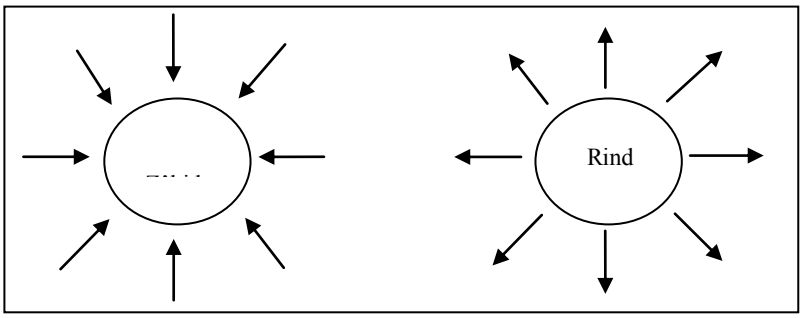
Mescitte daimi kalmayı orada geçici de olsa oturmayı istemeyen Rind'in meyhaneyi dönüştürücü, olgunlaştırıcı bir açık/geniş mekân olarak algılamasının altında yatan sebeplerden birisi de; bir mekânın şerefinin o mekânda oturan mekînlerle ölçülmesi algısıdır. Meyhanede karşılaştığı Pîr'in: "Yolunu kaybetmişsen, sana kılavuz olmaya çalışayım! Bir hacetin varsa emret ki onu yerine getireyim" (Fuzûlî 2001, 76). İfadeleri mekânda oturan kişi veya kişilerin, arayış yolcusuna yolunu göstermek için kılavuz olmaya hazır olduklarını gösterir. Meyhane mekîn(ler)i kişinin varsa bir derdi, onu çözmeye hazırdır. Meyhane, bireyin olgunlaşması için dönüştürücülük fonksiyonundadır. Oysa mescit ve ahalisi kendi meyvelerinin olgunluk aşamasındadırlar. Onlar kendi olgunlaşmalarını tamamlayıp ve her türlü tasa ve kederden müstağni ve bağımsızdırlar. Mescit olgunlaştırma/dönüştürme yeri değildir (Fuzûlî 2001, 68).

Varoluşsal anlamda meyhaneye bakıldığında burasının Rind için açık/geniş bir mekân olduğu görülür. Kapalı/dar mekân; sıkan, boğandır. Aksine Rind huzurlu, dingin ve mutlu ise içinde bulunduğu mekân fiziksel anlamda ne kadar kapalı/dar olursa olsun, orası psikolojik açıdan onun için açık/geniştir. Dolayısıyla mekânı, işlevsel açıdan fiziksel açıklık ya da kapalılık yerine psikolojik açıdan değerlendirmek gerekir (Korkmaz ve Deveci 2011, 48).

4.2.2.Kapalı Mekân Olarak Meyhane

Meyhane'ye "Zâhid asla giremez" (Pala 1999, 233). Zâhid, yaşamak için meyhanede kendisine yer bulamaz. Orası, onun ruh halini dışlaştıran bir özellik taşır. Rind için açık ve geniş bir mekân olan meyhane, Zâhid için kapalı/dardır. Çünkü bu mekân, Zâhid'i sıkar ve boğar. Burası Zâhid için içinden çıkılamaz labirent bir mekândır. Zâhid için burası kötülük ve hata mekânıdır/meyhanesidir (Fuzûlî 2001, 17,18).

Zâhidʿe göre meyhane Tanrıʿdan boşalmış gafillerin bir mekânı, meyhane sakinleri de İblisʿin makamında olan kişilerdir (Fuzûlî 2001, 85).



Şekil 2. Rind ile Zahidʿin Meyhanedeki Görüntüsü

Şekilde de görüldüğü gibi meyhane Rind için uyumun ve huzurun yeri, gönül açıcı, mutluluk verici, sınırları sonsuz(luğ)a açılan, kendisini içinde iyi hissedebileceği açık ve geniş bir mekândır. Aynı mekân, Zâhid için uyumun ve huzurun mekânı değil, daralma değeri taşıyan, sınırları sonsuz(luğ)a kapanan sıkan, boğan bir mekândır.

Zâhid, Rind için gönül açıcı olan mekânı şöyle (kapalı/dar olarak) tarif eder: "Ey Rind, bu şeytanın evidir. Tanrıʿya kafa tutmanın kaynağıdır. Bu evde oturanlar, Tanrıʿnın rahmetinden uzaktırlar. Belki ona karşı gelmekle de Tanrıʿnın düşmanlarıdırlar. Dünyada akıl bozukluğu ile kınanırlar. Ahirette, Tanrıʿnın emrine karşı geldikleri sebebiyle mahrumdurlar! Tanrıʿyı tanımıyorlarsa, bu amelleri vardır. Tanrıʿyı tanımayan adamdan daha kötü ne vardır? Tanrıʿyı tanıyorlarsa, bilerek Oʿna uymak için başlarını eğmiyorlar! Korkusuz asilerden daha kötü ne vardır? Taliʿli kişi, bu taifenin yönü girmez ve topluluğun sohbetiyle perişan olmaz" (Fuzûlî 2001, 69-70).

Rind, Zâhidʿe katılmadığını, bu mekânın mekînlerinin hakikatte, Zâhidʿin algıladığı gibi olmayacağı şeklinde görüş bildirir. Fakat Zâhid, meyhaneyi kötülemeye devam eder: "Ey Rind, sakın bu inançla yoldan çıkmayasın ve Tanrıʿya karşı gelenlerin masalıyla aldanmayasın! Bilesin ki Tanrıʿnın kötülüklere sabretmesi, azap delilini güçlendirme yönündedir ve cezada ağır davranması, azap olunmaya istihkaklarını ispat içindir. İyi iş, Tanrıʿnın emrine uymaktır. Kötü amel, yanlış yola gitmektir. Sarhoşların aklı yoktur ki, iyi ve kötüyü nasıl bilsinler" (Fuzûlî 2001, 71).

Yapılan bu açıklamalar Rindʿi huzursuz eder. Rindʿin bakış açısına/algısına terstir. O burayı çok farklı bir şekilde algılar. Zâhidʿin bu mekân ve sakinleri/mekînleri hakkında yaptığı açıklamaları farklı bir algı düzeyinde sorgular: "Ey Zâhid, bu taifeyle oturup kalkmışsan ve onların şarabından içmişsen, kendi fâsıklığını kabullendin ve senin sözüne saygı yaraşmaz! Oturup kalkmamışsan, onun doğruluğuna, araştırdıktan sonra kanaat getirmemişsin, o halde hangi delil ile senin sözünün doğruluğunu ispat ediyorsun?" (Fuzûlî 2001, 71-72) "Ey Zâhid, şüpheyle halkı suçlama! Bir hayalle insafın ucunu elden bırakma!" (Fuzûlî 2001, 72)

Bu ifadeler, Rindʿin babasıyla/Zâhid ile olan tartışması eksenindedir. Tüm eser boyunca Rind ve Zâhid bu şekilde tartışırlar. Buradaki konu ise Rindʿin meyhane konusundaki düşüncelerini değiştirmesi eksenindedir. Fakat Rind, meyhaneyi kendisi için daha huzur verici bir mekân olarak algılar. Babasının/Zâhidʿin meyhane hakkındaki olumsuz görüşlerinin kaynağını sorgularken onun da böyle bir aşamadan geçip geçmediğini de öğrenmek ister. Eğer bu mekân sayesinde

olgunlaşmışsa bunu oğluna tavsiye etmesi gerekmektedir. Yok, eğer bu mekân hakkındaki görüşleri kulaktan dolma bilgiler veya bir zandan ibaretse bir mekâna ve orada oturanlara yapılan en büyük hakarettir. Rind mescitte kalmayıp daha olgunlaştırıcı bir mekân arama amacını, mescitte oturan sakinlere ve oranın sahibine saygısızlık etmeme temeline oturtmakta iken Zâhid'in bu yaptığını Rind'in kabullenmesi mümkün değildir. Çünkü Zâhid'in değerlendirmeleri tek taraflı bir bakıştır. Rind'e göre Zâhid, bu meyhane ehlinin değerini mihenk taşında denememiştir. Rind babasının yaptığı hataya düşmemek, söz konusu mekân ve mekîn hakkında yanlış değerlendirmeler yapmamak sadece basit ve taklidi değerlendirmeler ışığında bu mekâna gereken değeri vermemek korkusunu içinde taşımaktadır.

Varoluşsal anlamda Zâhid'i yutan bir görünüm sergileyen labirent bir yer olan meyhaneye bakıldığında, burasının Zâhid için kapalı/dar bir mekân olduğu görülür.

5. Sonuç

Rind ü Zâhid, Rind'in yaşadığı gelişim, değişim, dönüşüm macerası ve sonunda kendini bulmasını anlatan, kurgu gerektiren kişi-durum betimleyici bir anlatıdır. Bu kurguyu sağlayan en önemli unsurlarından biri de insan ve mekân bağdaşımıdır.

Rind ü Zâhid'de mekân çok önemli bir yer tutar. Bu önemlilik, olayların çokluğu ve buna bağlı olarak mekânların sayı olarak çokluğu veya betimlemelerin fazlalığı ve yoğunluğu anlamında değildir. Mekân tasvirleri, kişilerin ruh hallerini ve mekân kişi özdeşikliğini yansıtır. Ayrıca mekânların oluşturucu/dönüştürücü özellikleri ve mekânların kişiler üzerindeki etkisi de eserde görülen önemli bir özelliktir. Arayış yolcusu Rind'in üzerinde mescidin dönüştürücü etkisi yokken meyhane, Rind için bu özellikleri taşıyan ve Rind'in kendini bulmasında yardımcı olan en önemli mekândır.

Mekânların açık/geniş veya kapalı/dar oluşları; şekilsel ve fiziksel görünümünün aksine algısal düzlemde bireyin ruh haline uyum ile ilgilidir. Meyhane ve mescit, mekân olarak Rind'in ve Zâhid'in ruh haline göre açık/geniş veya kapalı/dar mekân hüviyetine bürünebilmektedir.

Anlatı kişilerinin mekânlarla özdeşleşmeleri, mekânın algısal yönde incelenmesinin önemini bir daha göstermektedir. Böylelikle kişiler bulundukları mekânlarla anılır duruma gelirler. Zâhid'in mescit ile Rind'in de meyhane ile anılması ve özdeşleşmesinin temelinde de mekânların algısal olarak incelenebilirliği fikrini aramak lazımdır. Aynı durum mekânın kişileşmesine de imkân tanır. Durum öyle bir hal alır ki Zâhid denince akla ilk gelen mekân mescit, Rind denince de akla ilk gelen mekân meyhane olur. Aynı şekilde mescit denince ilk akla gelen kişi Zâhid, meyhane denince de akla ilk gelen kişi de Rind olmaktadır.

Anlatıda geçen kişilerin özelde Rind ve Zâhid'in psikolojik görüntüleri, bulundukları mekânların betimlemeleriyle açığa çıkar. Bu yönüyle mekânlar, kişilerin dışarıdaki içerdeliğine sembol olurlar.

Kişilerin algısal olarak nasıl bir ruh haline sahip oldukları, mutlulukları, hüzünleri, sevinçleri, kaygıları, içinde oldukları, iletişimde ve ilişkide oldukları mekânlar vasıtasıyla verilmiştir. Rind ü Zâhid'deki mekânların algılanışı ve mekânların, kişilerin iç özelliklerini yansıtmaları, algısal düzlemde sürekli devinim halindedir. Bir mekânın algılanışı aynı kişi için bile zıt yönlerde seyir eder. Belirli bir süre zarfında Zâhid için labirent/kapalı bir mekân olan meyhane hikâyenin sonunda açık/geniş bir mekân hüviyetine bürünür.

Aynı şey algı düzeyinin farklılığı için de geçerlidir. Rind için mescidin kapalı/labirent mekân olması farklı sebeplere dayanır. Her yeni algısal bakışa göre kapalılık algısı da farklı olmaktadır.

Anlatıdaki meyhane ve mescit mekân olarak sadece olayın üzerinden geçtiği topoğrafik/coğrafik bir zemin/yer değil; anlam üreten, kişilik oluşturan, dönüştüren, değiştiren, olgunlaştıran ve kişinin iç dünyasını yansıtan değerleri taşır.

Eserde ilk bakışta Rind ve Zâhid ile meyhane ve mescidin zıtlığı görülür; fakat aslında bu tezatlarda bir bütünlük/birlik vardır:

"İyi ile kötü sayma" işi ortadan kalkınca mescit ile meyhane birdir, aynıdır!

KAYNAKÇA

AKTAŞ Şerif, "Roman Olarak Hüsn ü Aşk" **Türk Dünyası Araştırmaları** S. 27 (1983): 94-107.

ALVER Köksal, "Öyküde Mekân, Mekânda Öykü" **Hece Öykü** S. 17 (2006): 37-42.

BACHELARD Gaston, **Uzamın Poetikası**, İthaki Yayınları, İstanbul 2008.

ÇABUKLU Yaşar, **Uzam ve Kötülük,** Everest Yayınları, İstanbul 2006.

FUZÛLÎ Muhammed, **Rind ile Zahid**, Çev. Hüseyin Ayan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

GÖKA Şenol, **İnsan ve Mekân**, Pınar Yayınları, İstanbul 2001.

GÜNGÖR Erol, **Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar,** Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.

JUNG Carl Gustav, **Dört Arketip,** Çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

KORKMAZ Ramazan, "Romanda Mekanın Poetiği" (Ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam ve Süer Eker), **Edebiyat ve Dil Yazıları,** Grafiker Yayınları, Ankara 2007, s. 399-415.

KORKMAZ Ramazan ve DEVECİ Mutlu, **Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür Küçürek Öykü,** Grafiker Yayınları, Ankara 2011.

KURÂN-I KERİM, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

NARLI Mehmet, **Şiir ve Mekân Cumhuriyet Dönemi (1920) Türk Şiirinde Şiir-Mekân İlişkisi,** Hece Yayınları, Ankara 2007.

ONAY Ahmet Talat, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı,** Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004.

PALA İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü,** Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

PÜRCEVÂDÎ Nasrullah, **Can Esintisi İslam'da Şiir Estetiği**, Çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

SEVGİ Ahmet, "Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid'i Üzerine." **Türkiyat Aratştırmaları Dergisi**, S.3 (1997), s. 129-135.

WELLEK R ve WARREN A, **Yazın Kuramı,** Çev. Yurdanur Salman ve Suat Karantay, Adam Yayıncılık, İstanbul 2011.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1319-1329 , TURKEY

OSMANLI ŞUARA TEZKİRELERİNDE ZEYL GELENEĞİ

Tuba Işınsu İSEN-DURMUŞ[*]

ÖZET

Kelime anlamı olarak bir şeyin devamı, eki, bir şeye katkı, ulama anlamlarına gelen zeyl; kültür terimi olarak ise, bir yazarın eserini tamamlamak üzere yazılan bölüm, yapılan katkı anlamlarında kullanılmıştır. Klasik Türk edebiyatında tezkire türünün, belli bir dönemden sonra neredeyse bütün örneklerinin birbirini tamamlar nitelikte zeyller ile devam ettirilmesi, türün gelişim seyri açısından bu geleneğin yerini incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Bu makalede şuara tezkireleri zeyl geleneği çerçevesinde değerlendirilecek, söz konusu geleneğin türe ve edebiyatın seyrine katkıları sorgulanacaktır.

Anahtar kelimeler: zeyl, Osmanlı şuara tezkireleri, nazire

THE ZAYL TRADITION IN OTTOMAN POET BIOGRAPHIES

ABSTRACT

"Zayl" means literally an addendum and/or contribution to something; but in the field of literary studies it means the section which is written to add on a scholarly work of an author. Almost all the examples of tazkira genre after a certain period of classical Turkish literature continued with "zayl", therefore it is necessary to examine this tradition to see the development of the genre. In this article, biographies of poets from the Ottoman literary culture will be evaluated by focusing on "zayl" tradition, its contribution to Ottoman literary heritage in general and as a genre in particular.

Keywords: zayl, Ottoman poet biographies, nazira

...oysa gelir hep biri,
Kurar yeni barınak, kullanıp aynı taşları
Behçet Necatigil

Giriş

Kelime anlamı olarak bir şeyin devamı, eki, bir şeye katkı, ulama anlamlarına gelen zeyl, resmi yazı ve kanun maddeleri altına veya kenarına yazılan derkenar; kültür terimi olarak ise, bir yazarın eserini tamamlamak üzere yazılan bölüm, yapılan katkı anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamıyla zeyl, tıpkı bir zanaat gibi ustadan çırağa geçen bir faaliyet olarak Türk kültüründe de hal

[*] Yrd. Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: isinsu@bilkent.edu.tr

tercümesi, tarih, şuara tezkireleri gibi belli türler için bir gelenek olarak devam etmiştir. Örneğin, Taşköprizade"nin *Şakayıku'n-numaniyye* adlı eseri, üzerine en çok zeyl yazılan hal tercümelerindendir. Bu eserin türün ilk halkası olması sebebiyle örnek alınması, yeni katkılarla devam ettirilmesi çabası, Osmanlı edebiyatının genel yapısını göz önüne getirdiğimizde anlaşılır bir durumdur. Bu geleneğin, tüm türe yayılmış uygulamasını ise karakteristik şekilde şuara tezkireleri üzerinden takip etmek mümkündür. Klasik Türk edebiyatında tezkire türünün, belli bir dönemden sonra neredeyse bütün örneklerinin birbirini tamamlar nitelikte zeyller ile devam ettirilmesi, türün gelişim seyri açısından bu geleneğin yerini incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Bu makalede şuara tezkireleri zeyl geleneği çerçevesinde değerlendirilecek, söz konusu geleneğin türe ve edebiyatın seyrine katkıları sorgulanacaktır.

Zeyl Geleneği neden var?

Bilindiği gibi divan edebiyatı bir geleneğin ürünüdür. Gelenek, dış âlemde görülen her şeyi, yaşanılan her duygu ve her hayat tecrübesini değil, bunlar arasından yaptığı seçimin getirdiklerini şiire/yazıya işlenecek konu olarak verir. Şairin/yazarın bunları bir tarafa bırakıp kendi başına ferdî olarak başka seçimlerde bulunması düşünülemez. Gelenek, her yeni yetişen şair/yazarı kendinden önce ne mevcut olmuşsa değiştirmeden onu devam ettirmeye, nesilden nesile devralınanı kabullenmeye mecbur kılar (Akün, 1994: 421). Osmanlı edebiyatı ürünlerinin ilk dönemde daha çok Arap ve Fars geleneğindeki ürünlerin tercümesi ve uyarlaması olması, İslam geleneğinde yazılan eserlerin konu, isimler, ana hikaye gibi genel özelliklerinin dışına çıkılmadan yüzyıllarca yeniden üretilmesi, nazire geleneği çerçevesinde yazılmış olan metinlerin bu vesile ile hep gündemde olması, bu anlayışın üretime yansıyan boyutu olarak düşünülebilir. Böyle bir tutumda yazarın yerine göre gelişme eğitimi, yarışma veya üstünlük iddiasının da olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Bu işe yeni başlayanların önceki üstadların eserlerinden ilham almaları, ustalaştıkları çağda ise kendilerini ispat için yine aynı yola başvurmaları doğaldır. Benzer tutumu Doğu ve Batı edebiyatlarında da görmek mümkündür. Nazire ya da zeyl gibi bir terim adı olmasa da aynı konuda yazılmış olan eserlerin değişik zamanlarda yeniden ele alınması da aynı yaklaşımın yansımalarıdır. Örneğin Yunan klasiklerinden Euripides tarafından yazılan İphigeneia, 17 yy. Fransız klasiklerinden Racine tarafından tekrar yazılmıştır. Aynı konu 18. yy"da Goethe tarafından bir kere daha işlenmiştir. Bunun gibi Electra, hem Euripides, hem Sophokles tarafından yazılmış, bu eser 18. yy Fransız trajedi şairi Crebillon tarafından tekrarlanmıştır. Yine çağdaş Fransız yazarı Jean Giraudoux aynı eseri, aynı adla sahne dünyasına bir kez daha sunmuştur. Sophokles"in meşhur Antigone trajedisi aynı şekilde modern Fransız edibi Jean Anouilh tarafından aynı isimle kaleme alınmıştır (TDEA, 1986: 544-45). Bu örnekler belirli bir kültür coğrafyasında belirli eserlerin kilometre taşı olarak görüldüğünü ve örnek alındığını göstermektedir. Osmanlı divan edebiyatı, yapısı gereği bu metinler arası üretim üzerine kurulmuş bir edebiyattır. Osmanlı edebiyatı ürünlerini ferdî yorumlardan ziyade geleneğin içerisinde yer aldığı ölçüde değerlendirmek, bu edebiyatın dayandığı ortak kültür coğrafyasını göz ardı etmeden değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında ortaya konan bir eserin daha önceki üretimlere gönderme yapması, onları yorumlaması, ilavelerle yeniden sunulması bu geleneksel yapıyı dikkate aldığımızda doğal görülmelidir. Bu türden katkıların İslam geleneğinde farklı isimlendirmelerinin olduğunu da hatırlatmak gerekir:

> Teknik olarak bir metni açma ve açıklamaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden kurmaya, derinleştirmeye, tenkit, tahkik ve tashih etmeye, teferruatlandırmaya doğru seyreden çalışmalara tefsir, şerh, haşiye, talikat, tafsil, tevil, izah, zeyl, tetimme, beyan, tekmile, fevaid gibi isimler verilirken, buna karşılık bir metni tahkim ederek sıkılaştırmaya, kısaltmaya, fazlalıklardan arındırmaya, ezberlenebilirlik ve kuşatılabilirlik kabiliyetini artırmaya, sistematik ve talimi hale getirmeye, özetlemeye, seçmeler yapmaya dönük çalışmalar ise

> ihtisar, muhtasar, hülasa, telhis, mülahhas müntehab, muktetaf diye adlandırılıyor. (Kara, 2011: 21)

Şuara tezkireleri söz konusu olduğunda zeyl geleneğinin yukarıdaki ifadelerden tamamlama vasfını daha çok taşıdığı söylenebilir. Örneğin Kafzade Faizî'nin (ö. 1622) 1622'de bitirdiği *Zübdetü'l-eşar*ını, daha önce Yümnî'nin (ö. 1662) 1662 ve Asım'ın (ö. 1675) 1675 yılına kadar zeylettiği, Beliğ'in (ö. 1729) de eseri 1727 yılına kadar getirdiği bilinmektedir. Benzer şekilde Ramiz (ö. 1784), Esad Efendi (ö. 1848) ve Fatin (ö. 1866) de Salim'in (ö. 1743) *Tezkire-i Şuara*sına zeyl yazmışlar; Ramiz, 1720-1784, Esad Efendi, 1722-1835 ve Fatin de 1721-1853 yılları arasında yaşamış şairleri tezkirelerine konu ederek Salim'in 1722 yılına kadar getirdiği eserinin tamamlayıcısı olmuşlardır. Örneklere bakıldığında bir yazarın eserine birden fazla yazar tarafından zeyl yazıldığı görülmektedir, ancak yazarların yaşadıkları yüzyılların farklı olması, dolayısıyla yüzyıl aralıklarında yaşayan şairlerin de farklılık göstermesi, ortaya konan eserlerin de farklı müstakil eserler olmasını sağlamıştır. Nasıl ki Osmanlı divan edebiyatının ilk dönemlerinde ortaya konan çeviri metinleri, kurgusu aynı kalmakla birlikte ilaveler ve zenginleştirmeler dolayısıyla orijinal ve yeniden kurgulayan yazara ait bir çalışma olarak kabul ediliyorsa; nazire yazmak, bir esere zeyl yazmak gibi uygulamaların da bu tür büyük uygarlıkların ortaya koydukları eserlerde yer almasını, olumsuz bir yaklaşım olarak değerlendirmemek gerekir. Harun Tolasa, nazire üzerinden yorum yaparak, nazire yazmanın en bilinen ve en çok rastlanan şeklinde, tanzir edilen kimsenin rastgele bir şair olmadığını, hemen herkesçe bilinen, tanınan, sanat değeri anlaşılmış ve tartışmasız kabul edilmiş bir şair olduğunu; en azından tanzir edilen şiirin bu nitelikte olduğunu belirtmektedir: "Bir tür yarışma olan ve şairler arası sanat alışverişinin en açık ve meşru yönlerinden birisini oluşturan bu usul veya gelenek, her iki açıdan, yani hem tanzir eden ve hem de edilen açısından önem taşır." (Alıntılayan Köksal, 2006: 94) Aynı bakış açısı ile zeyl geleneğini değerlendirdiğimizde, benzer şekilde model alınan eserle zeyl yazılan eser arasında bir devamlılığın ve alışverişin olduğu ve her eserin de zeyl yazılmak için tercih edilmediği söylenebilir.

Tezkire yazarlarının rol modelleri

Bu çerçevede büyük bir uygarlığın bir parçası olan Osmanlı coğrafyasında tezkire yazma geleneğine genel olarak bakıldığında 16. yy'da ortaya konan ilk tezkirelerin daha önce bu coğrafya dışında üretilmiş örnekleri model aldıkları görülmektedir. Camî'nin (ö. 1492) *Baharistan*ı, Devletşah'ın (ö. 1507) *Tezkiretü'ş-şuara*sı ve Ali Şir Nevayî'nin (ö. 1501) *Mecalisü'n-nefais*i, Sehî (ö. 1548-49) ve Latifî'nin (ö. 1582) tezkirelerini oluştururken kendilerine model aldıkları eserler olarak mukaddimelerde geçmektedir. Bir sonraki yy'da Sadıkî (ö. 1613) de eserinin kaynakları arasında aynı isimleri zikretmektedir. Latifî'nin kendisinden önce yazılan *Heşt Bihişt*i model alması, Ahdî'nin (ö. 1593) Sehî ve Latifî'nin tezkirelerine göndermede bulunması, Beyanî'nin (ö. 1597) Hasan Çelebi'nin tezkiresini, Safvet'in (ö. ?) Safayî'nin (ö. 1726) tezkiresini özetlemesi (telhis), söz konusu eserlerin birbirine eklenerek yüzyıllar içinde zenginleşmesini, böylece tezkire geleneğinin seyrini gözler önüne sermektedir. Bu katkının ve önceki metinlerin yeni üretimler ortaya koymadaki en somut örneği ise zeyl geleneğinde görülmektedir. Yümnî, Asım ve Beliğ'nin tezkireleri, Kafzade Faizî'nin eserine zeyldir. Silahdarzade Mehmed Emin (ö. ?) ve Şefkat'in (ö. 1826) tezkireleri ise Beliğ Tezkiresine zeyl olarak yazılmışlardır. Ramiz, Esad Efendi ve Fatin Tezkireleri Salim Tezkiresine zeyl iken İbnül Emin Mahmut Kemal İnal'ın (ö. 1957) eseri ise Fatin'in Tezkiresine zeyldir.

Bütün bu örneklere bakıldığında akla şu soru gelmektedir: Yazarın kendisinden önce ortaya konmuş eseri özetlemesi, güncellemesi ya da ilavelerle zenginleştirmesi gerekli midir? Yazar, bunları herhangi bir eseri kendisine model almadan da ortaya koyamaz mı? Burada kuşkusuz akla İslam geleneği içerisinde ortaya konan bir üretimi geleneğe yaslama düşüncesi ağır basmaktadır.

Şair/yazarın başka tür tercihlerinin olabileceği her zaman mümkündür. Ancak tezkirelerin mukaddimelerine bakıldığında yazarın hangi eseri model aldığını, hangisinden esinlendiğini ya da hangisine zeyl yazdığını açıkça belirtmekten çekinmediğini görmekteyiz. Bu durum geleneğe yaslanan şair/yazarın orijinallik konusunda bir kaygısı olmadığını da göstermektedir. Bu çerçevede Osmanlı sahasında ortaya konan şuara tezkirelerine isimlendirme açısından bakıldığında 2 tezkirenin (*Zeyl-i Zübdetü'l-eşar*, *Nuhbetü'l-asar li zeyl-i Zübdetü'l-eşar*) zeyl etme fiiline gönderme yapan başlıklar taşıdığını, 8'inin (Yümnî'nin *Tezkire-i Şuarâ*sı, Safayî'nin *Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eşâr*ı, Ramiz'in *Âdâb-ı Zurefâ*sı, Silahdarzade Mehmed Emin'in *Tezkire-i Şuarâ*sı, Şefkat'in *Tezkire-i Şuarâ*sı, Esad Efendi'nin *Bağçe-i Safa-endû*zu, Fatin'in *Hatimetü'l-eş'âr*ı, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri*) önsözünde eserini bir başka esere zeyl olarak oluşturduğunu belirttiğini ve 12'sinin de (Sehî'nin *Heşt Bihişt*i, Latifî'nin *Tezkire-i Şuarâ*sı, Aşık Çelebi'nin *Meşâirü'ş-şuarâ*sı, Beyanî'nin *Tezkire-i Şuarâ*sı, Sadıkî'nin *Mecmaü'l-havâs*ı, Riyazî'nin *Riyazü'ş-şuarâ*sı, Rıza'nın *Tezkire-i Şuarâ*sı, Salim'in *Tezkire-i Şuarâ*sı, Safvet'in *Nuhbetü'l-âsâr fi fevâidi-eşâr*ı, Esrar Dede'nin *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*si, Mehmed Tevfik'in *Kafile-i Şuarâ*sı) önsöz kısmında özel bir esere zeyl yazdığını belirtmese de belirli isimlerin tezkirelerine baktığı ya da onları eserini yazarken model aldığını söylediklerini görmekteyiz. Söz konusu tezkirelere bakıldığında her birinin müstakil bir eser olarak değerlendirildiği, zeyl yazılarak üretildiği eserin çoğu zaman gölgesinde kalmadığı ve kendi ismiyle orijinal bir eser olarak değerlendirildiği söylenebilir.

Daha önce Arapça, sonra Farsçada oluşan biyografi ile ilgili birikimin 16. yy'dan itibaren benzer bakış açıları ile artık Türkçe olarak ifade edilmeye başlandığını biliyoruz. Yukarıda da ifade edildiği gibi ortak bir kültür coğrafyasından söz ediliyorsa bu yüzyılda ilk kez ortaya konan ürünlerin Arap ve Fars coğrafyasında ortaya konmuş ürünlerle benzerlik göstermesi ve onları model alması doğaldır. Bu çerçevede Osmanlı sahasında yazılmış şuara tezkirelerini en çok etkileyen isimler Ali Şir Nevayî'nin *Mecalisü'n-nefais*i, Camî'nin *Baharistan*ı ve Devletşah'ın yazdığı *Tezkiretü'ş-şuarâ*dır. İlk dönem tezkire yazarlarının eserlerine bakıldığında, mukaddimelerinde bunu ifade etmelerinden başka şekil olarak söz konusu eserlerin varlığı belirgin olarak görülmektedir. Herat ekolü tezkireleri olarak adlandırılan Camî, Devletşah ve Nevayî'nin eserleri hem Osmanlı ülkesinde ortaya çıkan tezkire-i şuara türünü derinden etkilemişler hem de edebî biyografiye ivme kazandırmışlardır. Sözü edilen biyografiler, konularına ve bakış açılarına göre küçük farklılıklar göstermekle birlikte belli ortak noktalara da sahiptir:

> Biyografisi yazılan kişi hemen daima belli bir yaşa geldikten sonra böyle bir değerlendirilmeye hak kazandığı için bu eserlerde doğum tarihleri pek yer almaz. Buna karşılık kişilerin adları, kronolojik unsurlar, özellikle de ölüm tarihleri titizlikle tespit edilmeye çalışılmıştır. Biyografisi yazılan kişinin hayatında geçen belli başlı hadiseler kısaca nakledilir. Bilim adamlarının eğitimleri, başlıca hocaları ve eserleri önemlidir. Şairlerin şiirlerinden ise örnekler verilir, onların edebi kişilikleri ortaya konmaya gayret edilir. (İsen, 2010a: 52)

Çağatay edebiyatında Nevayî ile başlayan Türkçe tezkire yazma geleneği, şekil açısından en çok Sehî Bey'i etkilediği ve tezkireye baktığımızda eserin hem Nevayî hem de Camî tarzında sekiz ana bölümden oluştuğu görülmektedir. Sehî Bey, eserinin mukaddimesinde Camî ve Ali Şir Nevayî'nin eserlerini elden geçirip incelediğini ifade etmektedir (İsen, 1998: 37). Tezkiresinde de bunun yansımaları açıkça görülmektedir. Bu noktada yazarın kendisinden önce aynı türde yazılmış olan eserleri incelemiş ve onlardan belli ölçülerde yararlanmış olmasını da zeyl geleneğinden çok ayrı düşünmemek gerekir. Tezkire yazarlarının neredeyse tamamında özellikle bir esere odaklanılmasa da önceki eserlerin okunup incelendiğine dair mukaddimelerinde bilgi verdikleri bilinmektedir. Örneğin Latifî, tezkiresini yazmadan önce Camî'nin *Baharistan*ını, Ali Şir Nevayî'nin *Mecalisü'n-nefais*ini okuduğunu ve incelediğini belirtmektedir. Bunlara ek olarak Sehî

Beyʿîn tezkiresi de bu coğrafyada yazılmış ilk eser olarak Latifîʿnin kaynakları arasına eklenmektedir. Latifî, söz konusu eserlerin hepsinden çok değerli kaynaklar olarak söz etmekte, böylece kendi eserinin değerini de bu yolla artırmaktadır. Benzer eserleri model alan bir başka tezkire yazarı da Sadıkîʿdir. Yazar, *Baharistan*, *Devletşah Tezkiresi*, *Mecalisü'n-nefais* ve Sam Mirzaʿnın yazdığı *Tuḥfe-i Sami*ʿnin eserlerine zeyl olarak yazdığını eserinin mukaddime kısmında belirtmektedir. Tezkirenin bir önsöz, sekiz tabaka ve bir hatimeden oluşması da bu etkilenmeyi açıkça göstermektedir. 16. yy. tezkirelerinden Sehî, Latifî ve Hasan Çelebiʿnin tezkirelerinin sonraki yüzyıllarda eser ortaya koyan tezkire yazarları tarafından beğenildiği ve örnek alındığı görülmektedir. Örneğin Beyanî, eserinin mukaddimesinde Anadolu sahasında Latifî, Aşık Çelebi ve Hasan Çelebiʿnin tezkirelerinin önemli görüldüğünü ve beğenildiğini belirtmekte ve bunlar arasından Hasan Çelebiʿnin tezkiresini özetleme yoluna gittiğini söylemektedir. Salim, Latifî, Aşık Çelebi, Hasan Çelebi ve Riyazîʿnin yolundan yürüdüğünü eserinin mukaddimesinde belirtmektedir. Riyazî, Hasan Çelebiʿnin tezkiresini model alarak, onun bıraktığı yerden sonra yetişen şairlerin biyografilerini yazar. Rıza, Riyazî, dolayısıyla Hasan Çelebiʿnin tezkiresinin izindedir. Mucib, tezkiresinin mukaddimesinde Rızaʿnın tezkiresini incelediğini, Rızaʿnın Hasan Çelebi ve Riyazîʿnin tezkirelerinden bazı şairleri aldığını, buna karşılık kendisinin sadece Rızaʿnın tezkiresindeki şairler arasında bir seçim yaparak eserini Riyazîʿnin eserine zeyl olarak yazdığını belirtir. Safayî de Rızaʿnın tezkiresini model alarak, eserini ona zeyl olarak oluşturur. 16. yy. tezkireleri gibi bir başka öncü isim, 17. yy. tezkire yazarlarından Kafzade Faizîʿdir. *Zübdetü'l-eşar* adlı tezkiresi, biyografi örneklerini kısa tutup, şiir örneklerini fazla vermesi sebebiyle ilk antoloji tipi tezkire olarak bilinmektedir. Yümnîʿnin, Asımʿın ve Beliğʿnin tezkireleri de ona zeyl olarak yazılmış antoloji tipi örneklerdir. Benzer şekilde Silahdarzade Mehmed Emin ve Şefkat de eserlerini Beliğʿin eserine zeyl olarak oluşturmuşlardır.

Hangi eserlere zeyl yazılır?

Eserin tertip tarzı ve içeriği, bir esere zeyl yazılmasını etkileyen en önemli faktördür. Eserin alfabetik bir sıralamada olup olmaması, bölümlerinin eserde hangi sıralama ile yer alacağı, biyografilerin ve seçilen örnek şiirlerin eserde ne kadar yer alacağı vb. tertip tarzına ve içeriğe dair özellikler bu seçimde önemli rol oynamaktadır. Hasan Çelebiʿnin tezkiresini biyografilerin hem uzun ve ayrıntılı hem de sanatkarane bir üslupla kaleme almasına rağmen, Kafzade Faizîʿnin tezkiresini biyografi bilgilerinin kısaldığı ama şiir örneklerinin arttığı bir tarzda oluşturması bu duruma örnek gösterilebilir. Kendi eserini belirli bir esere zeyl olarak oluşturacak yazarın bu tercihleri gözetmesi de doğaldır. Örneğin, Faizîʿnin tezkiresi, antoloji niteliğindeki ilk tezkiredir, bununla birlikte ona zeyl yazan Yümnî, Asım ve Beliğʿnin tezkireleri de antoloji tarzındadır, bu tarzın biyografi örnekleri az buna karşılık şairlerin şiirlerinden verilen örnek beyitler daha fazladır.

Kendisine zeyl yazılan eserlerin bu tür özelliklerinin devam ettirilmesi, eseri sadece yazarın bıraktığı tarihten devam ettirmekten daha fazla etkilenmeler olduğunu da göstermektedir. Örneğin Kınalızade Hasan Çelebiʿnin tezkiresi, bu yönde kendisinden sonra yazılan tezkirelere kaynaklık etmiştir. Bir mukaddime ve üç fasıldan oluşan *Tezkire-i Şuarâ*nın birinci ve ikinci bölümünde yer alan padişah ve şehzadeler kronolojik, üçüncü bölümünde yer alan şairler ise alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu kuşkusuz Hasan Çelebiʿnin ortaya koyduğu bir model değildir. Kendisinden önce Latifî alfabetik usulü ilk kez kullanmış, ama ondan önce de bu sistem Arapça biyografi kitaplarında yer almıştır. Hasan Çelebiʿnin tezkiresine zeyl olarak değerlendirilebilecek bir eser Beyanîʿnin tezkiresidir. Yazar, Hasan Çelebiʿnin tezkiresini özetlemiş, eserini özetlediği tezkirenin tertip tarzına benzer şekilde bir mukaddime ve üç fasıldan meydana getirmiştir. Bir başka öncü isim olan Kafzade Faizîʿnin, antoloji niteliğinde tertip ettiği tezkiresine zeyl yazan Yümnî, Asım ve Beliğʿnin antoloji tipi tezkire oluşturma yanında alfabetik sıralamayı esas tutmaları da bu geleneğin aktarımına örnek gösterilebilir. Beliğ Tezkiresine zeyl olarak ortaya konan Silahdarzade Mehmed Emin ve Şefkat tezkirelerinin de hem antoloji tipinde olmaları hem de eserlerde yer alan

biyografilerin alfabetik bir düzende sunulmaları, geleneğin zeyl olarak anılmasa da daha fazla eserde devam ettirildiğini göstermektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse Şefkat ve Silahdarzade Mehmed Emin, tezkirelerinde Beliğ'nin eserini örnek almıştır, ancak Beliğ'nin Kafzade Faizî'nin eserini model alması sebebiyle tertip açısından bakıldığında söz konusu yazarların Faizî'nin sistemini devam ettirdikleri söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında zeyl yazılan bir eserde ölçü, önceki eserin kaldığı tarihten devam etmek gibi görünüyorken, aslında eserin tertip tarzının bu konuda daha önemli bir belirleyici olduğu söylenebilir.

Tezkire yazarının hangi esere zeyl yazacağını belirleyen bir başka önemli faktör, eserin/yazarın dil ve üslup tercihidir. Bilindiği gibi Osmanlı divan edebiyatı çerçevesinde üreten şair/yazarlar geleneğin belirlediği estetik ve muhteva anlayışına göre eser ortaya koyarlar. Ancak bu genel çerçeveye ve değişmeyen üretime rağmen şair/yazarların bir konuyu işleyiş/değerlendiriş tercihi elbette farklı olacaktır. Yazarın kullandığı dilin yalın ya da ağdalı olması, cümlelerinin secili olup olmaması, sanatkarane bir üslup ortaya koyup koymaması gibi dil ve üsluba ait özellikler tezkire ve zeyl yazarlarınca da değerlendirilmiştir. Örneğin Salim'in tezkiresinin dilinin oldukça süslü ve ağır olduğu bilinmektedir. Tezkiresini onun tezkiresine zeyl olarak oluşturan Ramiz'in dilinin de oldukça ağır ve süslü ifadelerden oluştuğunu görüyoruz. Bazen de şairin örnek aldığı/ zeyl yazdığı eserin/ yazarın dilini beğenmediği ve ona tamamen zıt bir dil ve üslupla eserini kaleme aldığını görmekteyiz. Örneğin Kınalızade Hasan Çelebi, tezkiresini ağır bir dil ve sanatkârane bir üslupla kaleme almıştır. Özellikle tezkirenin mukaddime kısmında padişahlardan ve üçüncü fasılda yer alan ilmiye sınıfına mensup şairlerden bahsedilirken onların şan, şöhret, bilgi ve kültürlerine yaraşacak şekilde inşa tarzının bütün özelliklerini taşıyan bir dil ve üslubun kullanıldığı görülmektedir. Fakat tezkirede, sayısı az olmakla birlikte, oldukça kısa, tek satırdan veya birkaç satırdan ibaret biyografiler de vardır. *Hasan Çelebi Tezkiresi*nin özeti olan Beyanî'nin, tezkiresini, Hasan Çelebi'nin eseri gibi, bir mukaddime ve üç bölüm halinde düzenlediğini, padişah ve şehzadelerin biyografilerini şair biyografilerine göre daha uzun tuttuğunu görüyoruz. *Hasan Çelebi Tezkiresi*nde olmayan dört şairi tezkiresine ekleyen Beyanî'nin, eserinde Hasan Çelebi'nin dil ve üslup özelliklerini de benzer ölçülerde devam ettirmesi beklenirken o, Hasan Çelebi'nin Arapça ve Farsça tamlamalarla dolu uzun cümlelerini kısaltarak sözü uzatmamıştır. Tezkirede anlatıma renk katmak düşüncesiyle hareket etmemiş, secili anlatımı daha çok padişah ve şehzadeler için, zaman zaman da büyük şairler için kullanmıştır. Ama secili anlatımdan oluşan biyografilerde bile yalınlığı kaybetmemiştir (Sungurhan, 1994: 14). Kuşkusuz bunun da bir tercih olduğunu belirtmek gerekir ancak Beyanî, bu konuya tezkiresinin mukaddimesinde; Farsça ve Türkçe birçok tezkire yazıldığını, hala Türkçede şöhretli olan ve halk arasında kullanılanın *Latifî Tezkiresi* olduğunu ve ondan sonra Aşık Çelebi'nin tezkiresinin geldiğini belirttikten sonra, bütün devirlerin irfan ve fazilet sahipleri içinde başta gelen iyi huylu Kınalızade Hasan Çelebi'nin tezkiresinin geldiğini ve bu eserin, üslubunun güzelliğiyle kalbe safa, cana gıda olan ve gönüllere ferahlık veren bir mecmua olduğunu vurgular (Sungurhan, 1994: 3). Beyanî'nin Latifî ve Aşık Çelebi'yi anması ve bunlar arasından özellikle Kınalızade Hasan Çelebi'ye vurgu yaparak onun halk arasında beğenildiğini söylemesi önemlidir. Zira Hasan Çelebi'nin tezkiresi en çok istinsah edilen ve okunan tezkiredir. Beyanî, eseri oluştururken amacının halkın görüp beğenmesi değil, aksine kendisinin ara sıra okuyup tat almak ve içinde geçenlere dua etmek olduğunu da eklemektedir. Yazarın, beğeniye vurgu yaparak dili sade olan Latifî'yi seçmek yerine tercihini bunun tersi yönünde bir üsluptan yana kullanması, her ne kadar beğenilmeyi önemsemediğini belirtse de farklı bir okur grubunu hedeflemesinden kaynaklanıyor olabilir. Beyanî'nin model aldığı eser, her yönüyle çağının aydınlarının beğenisini kazanmış bir eserdir. Bir eseri model almak, seçilen eseri aşmayı gerektiriyorsa, Beyanî'nin tercihinin de bu yönde bir farklılık ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde Salim de Latifî, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, ve Riyazî'nin yolundan yürüdüğünü, İstanbul'a döndüğünde Safayî'nin tezkire yazdığını öğrenince çok üzüldüğünü, bunun

üzerine tezkiresini tamamladığını, ama Safayî gibi sade bir dille değil, eserini sanatlı bir inşa örneği göstererek yazdığını ifade etmiştir. Eserinde Safayî gibi alfabetik bir düzen ortaya koyan, aynı addaki şairleri ölüm tarihlerine göre sıralayan Salim, bunlara karşılık Safayî'nin dilini sade olarak nitelendirmektedir:

> … önceleri içimde olan hayal müsveddesini temize çekmeye ciddi olarak niyetlenmişken, divan-ı hümayun görevlilerinden marifet basamaklarını tertib eden, tezkiremize de aldığımız Safayi adlı katibin Tezkiretü'ş-şuarasını, geçmiş yıllardaki olayların meydana geldiği zamanlarda susarak yaşlılığında yazması, ayağına çabuk kalem atıma yeni bir istek ve ihtimam kamçısı oldu. Safa dostlarının maarif pazarında dahi değerli olduğu, irfanın şöhretli cevher satıcılarına, Umman denizini aydınlatan gece çırası gibi görünmekte ve cihan göğünün güneşi gibi apaçık belirmektedir. Safa dostlarını anlatmada adı geçenin sade üslubuna razı olmayıp inleyen gönlüm gibi vazgeçme köşesinde kalmış olan hayalimin müsveddesini bir kalıba dök(tüm)." (İnce, 1990: 59-60).

Salim, önsözünde Safayî'nin eserini devam ettirdiğini açıkça söylememekte ancak onun sade dilini örnek almak istemediğini vurgulamaktadır. Salim'in de bu tavrıyla dil konusunda bir farklılık ortaya koyarak Safayî'yi ve onun eserini aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Bu başlık altında verilen örnekler bir eserin model alınıp devam ettirilmesi için ne gibi özellikler taşıması gerektiğine yönelik örneklerdir. Kuşkusuz örnek alınmayan, önemli olsa da tezkire mukaddimelerinde zikredilmeyen tezkirelerin de olduğunu belirtmek gerekir. Bunun çok değişik sebepleri olabilir. Örneğin Aşık Çelebi, edebiyat tarihimizde esas olarak tezkiresiyle ve bir inşa ustası oluşuyla tanınır. Kendine has orijinal üslubuyla kaleme aldığı tezkiresi, edebiyat, kültür ve dil tarihimiz açısından çok önemlidir. Ancak tezkiresini ebced sistemine göre tasnif etmesi, eserin rahatça kullanılmasını engellemektedir. Tezkire yazarlarının eserlerinin mukaddimelerinde Aşık Çelebi'nin tezkiresinin önemine gönderme yapmalarına rağmen, bu eser üzerine hiç zeyl yazılmaması böyle bir kullanım zorluğundan kaynaklanıyor olabilir. Bu da zeyl yazılan eserlerde örnek alınan en önemli özelliğin tertip tarzı olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Âşık Çelebi, tezkiresinde şairler hakkında o kadar detaylı bilgiler vermekte ve o kadar renkli portreler çizmektedir ki, bu tarzı devam ettirebilmek en az onun kadar yetenekli olmayı gerektirmektedir. Benzer şekilde tertip tarzı sebebiyle örnek alınmayan bir başka tezkire, Güftî'nin nazımla kaleme alınmış olan eseri *Teşrifatüş-şuara*dır. Mesnevi nazım şekliyle yazılan ve 2400 beyitten oluşan bu eser, muhtemelen nazım olması sebebiyle kendisine takipçi bulamamış ve edebiyat tarihimizde tek örnek olarak kalmıştır.

Zeyl geleneğinde şair seçimi meselesi ve buna dair tezkire yazarlarının eleştirileri

Tezkire yazarları, eserlerinin mukaddimelerinde, örnek aldıkları ya da zeyl yazdıkları eserleri nasıl devam ettirdikleri, zeyl yazılan ya da özetlenen eserdeki hangi şairleri, hangi sebeple seçtikleri konusunda açıklamada bulunmaktalar. Ancak bu açıklamalar daha çok eleştirel bir çerçevede yer almaktadır. Yazar, bu yolla bir anlamda kendi poetikasını ortaya koymakta, şairleri eserine alırken bir ölçü fikrine sahip olduğunu düşündürmektedir. Yazarların mukaddimelerdeki özellikle örnek aldığı/zeyl yazdığı yazarın diline, üslubuna ve özellikle de şair seçimine dair ifadeleri, bir anlamda bu eserleri aşma yolunda üzerine ne koyduklarına da işaret etmektedir.

Örneğin Beyanî, tezkiresinin mukaddimesinde, Kınalızade Hasan Çelebi'nin tezkiresi ile ilgili övgü dolu sözler söyler ve arkasından eseri özetlerken neyi dikkate aldığını ifade eder: " Son günlerde bu tezkirenin bir nüshası benim elime geçti. İncelemeler neticesinde safalar elde ettim. Ancak tamamen yazmaya vaktim olmadığı için "hepsine yetişemediğin şeyi bütünüyle terk etme" sözü uyarınca şairlerin sadece meşhur olanlarını ve şiirlerinin halkın dilinde dolaşanlarını yazıp

diğerlerini dikkate almadım. Ele aldığım şairlerin vasıflarını da özetleyerek bu kitaptan küçük bir risale meydana getirdim." (Sungurhan, 1994: 3) Yazar, bu sözlerinin arkasından da bu düzenlemeyi yaparkenki gayesinin halkın görüp beğenmesi olmadığını, aksine kendisinin ara sıra okuyup tat almak ve içinde geçenlere dua etmek için bu işi yaptığını ekler. Beyanî'nin ifadeleri, Hasan Çelebi'nin tezkiresini özetlerken nasıl bir yola başvurduğunu anlatmakla birlikte, her ne kadar beğenilmeyi hedeflemediğini belirtse de, seçtiği şairlerin sadece meşhur ve şiirleri halkın dilinde dolaşanlardan olması sebebiyle bir beğeniyi beklediğini de gösterebilir. Osmanlı edebiyatında divan şiirinin genel yapısı sebebiyle sanatçının kendisini överek iyi bir eser ortaya koyduğunu belirtmesi hoş karşılanmaz, buna karşılık şair/yazar kendisini değersizleştirir ve buradaki örnekte olduğu gibi beğenilmeyi amaçlamadığını belirtir (İsen-Durmuş, 2011: 65-81). Oysa ki yine divan şiirinin genel yapısını dikkate aldığımızda model alınan/zeyl yazılan eseri aşmaya ve ondan daha iyi bir eser ortaya koymaya çalışmak şair/yazarın asıl amacıdır. Dolayısıyla Beyanî'nin Kınalızade Hasan Çelebi'nin tezkiresini özetlerken, sadece meşhur ve halk arasında beğenilen şairleri seçmesi, kendi ölçü fikrini ortaya koymakla birlikte, bu yolla beğeni kazanarak Hasan Çelebi'nin tezkiresini aşmaya çalıştığını göstermektedir. Ancak ortaya konan eserin örnek alınan eserden daha iyi olup olmadığı, o eserin okunması/ilgi görmesi gibi kriterlere bakılarak değerlendirilebilir. Araştırmacıların Beyanî'nin tezkiresi hakkındaki ifadeleri Hasan Çelebi'nin tezkiresini aşamadığı yönündedir. Buna gerekçe olarak da yazarın *Hasan Çelebi Tezkiresi*nde anlatılanları özetlemekten öteye gidemediği, tezkiresinde bulunan şiir örneklerinin çoğunu ve onlarla ilgili takdir ve tenkit değerlendirmelerini Hasan Çelebi'den aynen aldığı, kısalttığı veya bazı kelimeleri değiştirdiği gösterilmektedir (Sungurhan, 1994: 12). Bu eleştiriler aslında zeyl oluşturma/telhis etme gibi model alınan bir eserden yola çıkarak yeni bir eser ortaya koyarken yazarın başvurmaması gereken yollardır. Bu eleştirilere bakıldığında her yönüyle iyi bir eser nasıl ortaya konulur sorusunun cevabı da bulunabilir.

Tezkire yazarlarının eserlerinin mukaddimesinde bu konuya dair en çok tartıştıkları mesele hangi şairlerin tezkireye alındığı veya alınması gerektiği meselesidir. Beyanî'nin Hasan Çelebi'nin tezkiresi'ndeki meşhur olan şairleri seçip kendi eserine alması gibi, Safvet de Safayî'nin tezkiresini bir arkadaşından birkaç günlüğüne ödünç almış ve kendi ifadesi ile fazla zamanı olmadığı için ancak tanınmış şairleri seçerek ve kısaltarak yazabilmiştir (İpekten vd., 2002: 123). Bu anlamda Safayî tezkiresinin özeti niteliğindedir. Bazı yazarların seçimi ise yukarıdaki örneklere göre daha bilinçlidir. Örneğin Riyazî, *Hasan Çelebi Tezkiresi*nden sonra yetişen şairleri kendi topladığı bilgilere dayanarak yazmıştır. Riyazî, eserinin mukaddimesinde şiiri ve şairliği dört başlık altında ele alır: "manada yaratıcılık, önceki manaya yeni bir mana katma, önceki manayı yeni bir söyleyişle yeniden söyleme, önceki manayı başka manalarla aktarmak" (İpekten vd., 2002: 85). Yazar, bunu yaparken öncekinden iyi yapanların makbul görüldüğünü, eşit seviyede yapanların reddedilemeyeceğini, fakat öncekilerden aşağı bir seviyede söylenenlerin de makbul görülmeyeceğini söyler. Bu çerçevede yazar, tezkiresini oluştururken Hasan Çelebi'nin söz ettiği altı yüz kadar şairden dört yüz kadarını eserine alıp, iyi olmayan şairleri dışarıda bırakmıştır. Bu noktada yazar, Hasan Çelebi'yi gerçek şairi müteşairden ayıramaması konusunda da eleştirmektedir. Riyazî'nin bir başka eleştirisi birçok tezkire yazarının ezberden kitap yazdığı ve tarafsız davranamadığı ile ilgilidir. Oysa Riyazî, belirttiği üzre, şairlerden çoğunun defter ve divanlarını görüp incelemiş, öteki tezkireciler gibi ezberden kitap yazmayı tercih etmemiştir. Tarafsız davranmış, bazı şairleri yalnızca övme, bazılarını da yerme yoluna gitmemiştir. Bu ifadelerden Riyazî, Hasan Çelebi'yi her şairi tezkiresine almakla eleştirmekte, bununla birlikte kendisinin bu konuda Hasan Çelebi'ye ve başka tezkire yazarlarına göre bir ölçü fikrinin olduğunu ima etmektedir. Aynı zamanda iyi bir tezkire metninin nasıl olması ve nasıl olmaması gerektiğine dair ipuçları da sunmaktadır.

*Riyazî Tezkiresi*nin izinde olan Rıza, tezkiresini 1591-1640 yılları arasında yaşamış şairlerin biyografilerinden oluşturmuştur. Bu yönüyle 1586 yılında tamamlanan *Hasan Çelebi Tezkiresi*nin beş yıl arayla zeyli sayılabilir. Yazar, Hasan Çelebi'nin eserini bıraktığı yerden başlamak gibi bir zorunluluk hissetmemiş olmalı ki iki eser arasında beş yıllık bir boşluk bulunmaktadır. Ancak Rıza, tezkiresinin mukaddimesinde, kendisine bir mahlas isnad ederek şairim diye feryad eden müteşairleri eserine almamaya karar verdiğini, bunların kendisine hücum edip hırpalayacaklarını bildiğini ve bunu göze aldığını söylemektedir (Zavotçu, 2009: 72). Bu beş yıl ara, yazarın her şairi eserine almayı tercih etmemesi ile açıklanabilir. Benzer bir tercih Fatin için de söz konusudur. Yazar, tezkiresinin önsözünde bazı kişilerin kendisinden Salim'in bıraktığı yerden kendi zamanına kadar bir tezkire tertip etmesini istediğini söyler ve eserini Salim ve Safayi tezkirelerine zeyl olarak oluşturduğunu belirtir (Çifçi, 1996: 41). Tezkiresine 1722 yılından Sultan Abdülmecid zamanına kadar yetişen şairleri alan Fatin, Safayî ve Salim'den sonra kendi zamanına kadar tezkire yazmış yazarları görmezden gelmektedir.

Mucib ise, tezkiresinin girişinde *Rıza Tezkiresi*ni incelediğini, Rıza'nın Hasan Çelebi ve Riyazî tezkirelerinden bazı şairleri aldığını, buna karşılık kendisinin sadece *Rıza Tezkiresi*ndeki şairler arasında bir seçim yaparak eserini Riyazî'ye zeyl olarak yazdığını belirtir (Altun, 1997: 19). Yazarın önsözünde ifade ettiği üzre, Hasan Çelebi ve Riyazî tezkirelerindeki şairlerden çoğunu aldığını, buna karşılık kimisini almadığını belirtmesi, tertip tarzı ve şair seçimi açısından hem Rıza hem de Riyazî gibi bir ölçü fikri olduğunu düşündürmektedir. Ancak yazar, bunu Rıza ve Riyazî kadar açık ifade etmemektedir.

Tezkire yazarları şair seçimi ile ilgili tercihleri yanında, dil ve üslupları ile de diğer yazarlar tarafından eleştirilmişlerdir. Örneğin Gelibolulu Alî'nin Hasan Çelebi'nin tezkiresi hakkında yönelttiği eleştiriler; zincirleme tamlamalar ve garip kelimeler kullandığı, lakırdısı çok, manası az, sıhhatten ari cümlelere yer verdiği, bazı kelime ve tamlamaları çok tekrar ettiği, bazısını da yanlış kullandığı, pek çok şairi yerinden yurdundan ettiği, pek çok şiiri de nazımından başkasına atfettiği yönündedir (İsen, 2010b: 97-99). Bu ifadeler tezkire oluşturan yazarın, seçim yaparken ne kadar özenli davranması gerektiğine de işaret etmektedir. Alî, Hasan Çelebi'nin şairlerle ilgili bilgilerin çoğunu Latifî ve Aşık Çelebi tezkirelerinden aynen almasına rağmen babasına veya dedesine atfederek vermesini de eleştirmektedir. Bu noktada söz edilmesi gereken şey tezkire yazarının model aldığı/zeyl yazdığı eserden yapılan esinlenmelerin belirtilmesinin beklenmesidir. Eserlere gönderme yapmanın ortaya konan yeni eserin değerini düşürmediği, aksine iyi bir eser ortaya koymanın şartlarından olabileceği de düşünülebilir.

Tezkire yazarlarının çağdaşları veya kendilerinden önce eser ortaya koymuş başka yazarlar hakkında ifade ettikleri eleştiriler, bir araya getirildiğinde ve bütün olarak bakıldığında bu tavır, eleştiriyi yapan yazarın kendi eserinin değerini belirleme çabası olarak da düşünülmelidir. Divan şairi/yazarı, uzun bir süredir devam eden geleneğin aynı öğelerini kullanarak farklı ve iyi bir ürün ortaya koymaya çalışmaktadır. Tezkirelerin mukaddimelerinde ortaya konan değerlendirme ya da kimi zaman eleştiriler de yazarın kendi durduğu noktayı, benimsediği sanat anlayışını, poetikasını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu yolla yazar, değerini ortaya koyarak eserini yüceltmekte ve model aldığı bir eser olsa da (zeyl etme, telhis), onu aynen devam ettirmediği vurgusunu, bunu yapanlar üzerinden eleştiri getirerek ifade etmektedir.

Sonuç

Osmanlı sahasında ortaya konan tezkirelere zeyl meselesi açısından genel olarak bakıldığında, zeyl yapan yazarın aslında zeyl yazdığı eserin ismine ihtiyacı olmadığı, alan bilgisine ve kapasitesine bakıldığında eklemlendiği eserden farklı bir yapı çizmediği görülmektedir. Devamlılığa işaret edecek şekilde ilerlemenin esas olduğu bu gelenekte tıpkı nazire geleneğinde nazire yazılan ilk şiir, zemin şiir gibi, model alınan bir eser ve ona zincirin birer halkaları gibi

eklemlenen bir süreklilikten söz edilebilir. Böylece Anadolu sahasında yazılmış ilk tezkire olan Sehî Bey'le 1538 yılında başlayan gelenek, kesintisiz olarak 19. yy'a kadar devam etmiş ve şairlik vasfı ile beğenilen divan şairlerinin hepsi hakkında bilgi sahibi olabilmemizi sağlayan bir külliyat günümüze kadar ulaşmıştır. İçine doğduğu bu yapı bozulmadan devam ettiği sürece zeyl geleneğinin de devam ettiği, bu yüzyılın ikinci yarısından sonra ise farklı bir yapıya büründüğü söylenebilir.

Bu çerçevede terim olarak zeyl adı taşıyacak vasfa sahip olmasa da geleneğin önceki üretimlerini model alan, onlara eserlerde gönderme yapılan tezkire metinlerini de bu bağlamdan çok ayrı düşünmemek, eklemlenerek devam eden geleneğin içinde değerlendirmek bütünü görebilmek açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

AÇIKGÖZ, Namık, "Riyazü'ş-şuarâ Dibacesi (Sadeleştirilmiş Metin)", **Yönelişler**, (1990).

AKÜN, Ömer Faruk, "Divan Edebiyatı", **İslam Ansiklopedisi,** C: 9, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 389-427.

ALTUN, Kudret (Yay. Haz.), **Tezkire-i Mucib**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1997.

CANIM, Rıdvan, **Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ**, Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara 2000.

ÇAPAN, Pervin, "Tezkire-i Safayi Dibacesi (Sadeleştirilmiş Metin)", **Yönelişler**, S. 49, s. 57-59.

ÇİFÇİ, Ömer (1996), **Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)**, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219117/h/metin.pdf, (ET: 10.02.2012)

İNCE, Adnan, "Tezkire-i Salim Dibacesi (Sadeleştirilmiş Metin)", **Yönelişler**, S. 50, s. 56-60; S. 51, s. 53-55.

İPEKTEN, Haluk vd., **Şair Tezkireleri**, Grafiker Yay., Ankara 2002.

İSEN, Mustafa, "Hasan Çelebi Tezkiresi Üzerine", **Tezkireden Biyografiye**, Kapı Yay., Ankara (2010), s. 93-100.

İSEN, Mustafa, "Türk Biyografi Geleneğinde Ali Şir Nevai'nin Yeri", **Tezkireden Biyografiye**, Kapı Yay., Ankara (2010), s. 49-56.

İSEN, Mustafa, **Latifi Tezkiresi**, Akçağ Yay., Ankara 1999.

İSEN, Mustafa, **Sehi Bey Tezkiresi**, Akçağ Yay., Ankara 1998.

İSEN-DURMUŞ, Tuba Işınsu, "Mısr-ı Hünerde Kendüyi Satmak Gerek Kişi: Tezkire Önsözleri, Divan Dibaceleri ve Sebeb-i Teliflerde Sanatçı Kendisini Nasıl „Satar'? ", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,** 57 (2011), s. 65-81.

KARA, İsmail. **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, Dergah Yay., İstanbul 2011.

KILIÇ, Filiz, "Beyani Tezkiresi Önsözü (Sadeleştirilmiş Metin)", **Yönelişler**, S. 48, s. 41-42.

KILIÇ, Filiz ve Muhsin Macit, "Divan Edebiyatında Poetika Denemeleri, Tezkire Önsözleri", **Yedi İklim**, S. 3, (Haziran 1992), s. 28-33.

KÖKSAL, Fatih, **Sana Benzer Güzel Olmaz, Divan Şiirinde Nazire**, Akçağ Yay., Ankara 2006.

"Nazire", **TDEA** (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi), C. 6, Dergah Yay., İstanbul 1986, s. 544-545.

"Zeyl", **TDEA** (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi), C. 8, Dergah Yay., İstanbul 1986, s. 653.

TOLASA, Harun, **Sehi, Latifi, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy. da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi**, Ege Üniversitesi Yay., İzmir 1983.

SUNGURHAN, Aysun (1994), **Beyani, Tezkiretü'ş-şuarâ**, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83502/beyani----tezkiretus-suara.html, (ET: 10.02.2012)

ZAVOTÇU, Gencay (Yay. Haz.), **Rıza Tezkiresi**, Sahhaflar Kitap, İstanbul 2009.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1331-1337 , TURKEY

TÜRK EDEBİYATI'NDA ETNOGRAFİK BİR YAZIN OLARAK "*BİZİM KÖY*"[1]

Neslihan KABAKLI[*]

ÖZET

Türkiye'de, edebiyat ve sosyal bilimler alanında, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında köy konulu çalışmalar önemli bir yer tutmaktadır. Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatı'nda "Köy Edebiyatı" akımının ilk ürünlerinden biri olan "Bizim Köy"ün etnografik yazınla ilişkili olarak incelendiği bu makalede; kitabın köy gerçekliğini yansıtmadaki yeterliliği ile refleksif bir yazın örneği olabilecek özellikleri birlikte ele alınmış, Sosyal Antropoloji disiplini içerisinde süregelen etnografik yazının niteliği tartışmaları ışığında eserin etnografik yazın sayılp sayılamayacağı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: etnografik yazın, köy edebiyatı, sosyal gerçekçilik

"OUR VILLAGE" AS AN ETHNOGRAPHIC LITERARY WORK IN TURKISH LITERATURE

ABSTRACT

In Turkey especially in the second half of the 20th century, village theme works have a considerable place in the fields of Literature and Social Anthropology. In this article, in which one of the early products of village literature in Republican Era Turkish Literature has been reviewed in relation to ethnographic literature, the ethnographicity of the book "Bizim Köy"has been discussed in terms of its reflection of village reality as well as the characteristics that make it an example of reflexive writing in the light of ongoing discussions on ethnograhic writing.

Key Words: ethnographic literature, village literature, social realism

[1] Makal, Mahmut, Bizim Köy, İstanbul, Varlık Yayınları, 1950.

[*] Yeditepe Ü. Sosyal Antropoloji Böl. Yüksek Lisans Öğrencisi. El-mek: neslihankabakli@gmail.com

Giriş

Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatı'nda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra popülerleşen "Köy Edebiyatı" akımının ilk ürünlerinden biri olan "Bizim Köy" Mahmut Makal'ın ilk kitabıdır. Yazarın 18 yaşında bir köy öğretmeni iken Varlık dergisine gönderdiği notların derlenmesiyle oluşan eser, alışılmış edebiyat çizgilerinin dışında, kendine özgü üslubuyla dikkat çekmiştir. Genç Makal'ın o sırada Varlık dergisinin yöneticiliğini yapan Yaşar Nabi Nayır'ın yönlendirmesiyle kâğıda döktüğü köye ait gözlemleri gerek yayımlanma koşulları gerekse üslubu nedeniyle edebi yönü kadar içeriği ile önem kazanmıştır. Kitap yazarının köye dair yazdığı birbirinden bağımsız kısa notlardan oluşmaktadır. Bu yazılar önce Varlık dergisinde yayımlanmış daha sonra bir araya getirilip kitap olarak basılmıştır.

Kitapta 1940'larda Orta Anadolu'nun iki yoksul köyünde[2] köylülerin doğa koşullarına ve yoksulluğa karşı verdiği mücadele gerçek olaylara dayandırılarak işlenmiştir. Ekonomik zorluklar, gelenek ve görenekler, sağlık mevzuları, inanışlar ve uygulamalar zaman zaman gerçek diyaloglarla zaman zaman da olay aktarımı yoluyla kitapta yer bulmuştur. Bütün bunlarla birlikte Tanzimat'tan beri süregelen modernleşme hareketlerinin köye ve köylüye yansıması da irdelenmiş ve köylünün devlete ve inkılâplara bakışı çarpıcı örneklerle okuyucuya sunulmuştur. Kitapta köylerin isimleri verilmemiş, gerçek kişiler olan kahramanların isimleri değiştirilmiştir.

Mahmut Makal öğretmen olarak atandığı köyde "aydınlanma ve çağdaşlaşma emekçisi" bir köy öğretmeni olarak köylülerin durumunu aktarırken sık sık yaşadığı zorluklara ve köylülerle paylaşamadığı ideallerine değinir. Cumhuriyetin ve aldığı eğitimin ona yüklediği sorumlulukların bilinciyle cehalete karşı yalnız kalmayı ve dışlanmayı göze alarak mücadele eder. Örneğin köye gelen yabancı bir hafızın muallimler hakkında ileri geri konuşması karşısında yazar o sırada aklıdan geçenleri şöyle açıklıyor: "…kalma bu hakaretin altında, Atatürk inkılâbının mümessilisin sen bu köyde. Öğretmen ordusuna uzatılan bu dili koparmak sana düşer" (Makal, 1950:102). Devamında ise bu mücadelenin zorluğunu şöyle anlatıyor: "Ama gel gör ki bu adam bu kara kuvvet karşısında ne yapabilir? Zaten en büyük düşüncem buydu: Nasıl mücadele etmeli bu kara kuvvetle? Hangi dilden anlar bunlar? Düşünüyordum ama bir çıkar yol bulamıyordum" (Makal, 1950.:102).

Eserin Yazılış Amacı

Yaşar Nabi'nin de önsözde değindiği üzere yazıların yayınlanma amacı köyü ve köylüyü tanımayan aydın çevresine ve devlet yöneticilerine uzaktaki köyü yakınlaştırmak, yeni cumhuriyetin "yeni" aydınlarını kopmuş oldukları milletle yeniden tanıştırmaktır. Bu amaçla yazıldığından olsa gerek kitap çoğu zaman antropolojik bir araştırma gibi tahlil ve saptamalarla doludur. Öyle ki "Nüfus ve Sağlık Durumu", "Gıda", "Kadının Mevkii" gibi başlıklar altında toplumsal hayatın çeşitli boyutları eleştirel bir bakışla ele alınmıştır. Nitekim Yaşar Nabi, birinci basım için yazdığı önsözde "Bizim Köy'ün sadece bir edebi eser gibi değil, Türk köyünün kalkınması, Türk köylüsünün insanlık haklarına kavuşması uğrunda yazılmış bir rapor, hatta isterseniz bir ithamname gibi okunması lazımdır" (Nabi, Bizim Köy- 1. Basım İçin Önsöz, 1950:5). sözleriyle eserin bu yönünü önemle vurgulamıştır.

Kitabın bir diğer amacı da aydınları köy gerçekliğiyle tanıştırmakla onları köyü kalkındırma ve köylüleri cumhuriyet ideolojisine yaklaştırma hususunda daha bilinçli eserler üretmeye teşvik etmektir. Kitabın önsözünde Yaşar Nabi, bu durumu ve eserin ortaya çıkışını şu sözlerle anlatmaktadır:

[2] Yaşar Nabi'nin önsözde belirttiği üzere bahsi geçen köylerden ilki yazarın kendi köyü ikincisi ise yürüme on saat mesafedeki vazife gördüğü köydür.

> "Yüzünü henüz görmediğim Mahmut Makal'ı ilkin, bundan iki yıl önce İvriz Köy Enstitüsü'nü bitirdikten sonra öğretmenliğine tayin edildiği köyden gönderdiği manzumelerle tanıdım. Bu manzumeler zayıftı. Kendisine bunu açıkça yazarak içinde bulunduğu muhiti tetkik etmesini ve bakir gerçeklerle dolu Anadolu köyünden bize müşahedelerini yazmasını tavsiye ettim. Bir müddet sonra, Varlık okuyucularının pek iyi bildikleri ve çok beğendikleri **Bir köy öğretmeninin notları** gelmeye başladı" (1950, s. III).

Bakir gerçekliklerle dolu köyü ve köylüyü tanıtıcı bu eser köylülerden çok şehirli ve eğitimli kitle için yazılmış, "köy" sorunsallaştırılarak kalkınma ve çağdaşlaşma hedefi ışığında incelenip bu hedefe ulaşmak için ne yapmalı sorusuna cevap aranmıştır. Kitapta Makal'ın yazılarını köylülerin okumasından duyduğu rahatsızlığı dile getirdiği bölümse kitabın hedef kitlesi açısından önemli bir ipucudur.

Bizim Köy'ün edebiyat dünyasında, sonrasında sosyal bilimler dünyasında yarattığı etki göz önünde bulundurulduğunda eserin amacına ulaşmış olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Eserin yayımlanmasıyla birlikte köy konulu edebi eserler ve köye yönelik sosyal araştırmalar artmıştır. Kuşkusuz bu değişimin nedenlerinden biri de Suavi Aydın'ın (Aydın, 2000:26) belirttiği gibi Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "yavaş yavaş Batı ile resmi ittifak ilişkilerine girmesi" dolayısıyla dışa açılması fakat aynı zamanda komünist tehdidine karşı ülke bütünlüğünü korumaya yönelik politikalar geliştirilmesiyle birlikte kendi içine dönmesidir. Bu dönemde folklorik ağırlıklı araştırmalarla köy hayatı, gelenek ve görenekleri derlenmiştir.

Yakup Kadri ile başlayan köye yönelik ilgi, sosyalizm ve komünizm ideolojilerinin etkisiyle sonraları farklı bir boyut kazanmıştır. Fransa'da İdealizm ve Romantizm'e tepki olarak gelişen Realizm akımını 20. yy.ın başında Marksizm'in etkisiyle gelişen ve Rusya'da etkili olan "Sosyalist Gerçekçi" akım izlemiştir. Sosyalist Gerçekçilik 1930'lardan itibaren Türk aydınları üzerinde de etkili olmuş edebiyatın ilgisi çalışan emekçi sınıf üzerinde yoğunlaşmıştır. Türkiye'deki antikomünist hava nedeniyle akım ülkemizde "Toplumcu Gerçekçilik" adıyla duyurulmuş ve Marksizm'e direk vurgu yapmaktan kaçınılmıştır. Türkiye'de Batılı anlamda bir işçi sınıfı ve hareketi o dönemde olmadığı ve toplumun çoğunluğunu köylüler oluşturduğu için ülkemizde "Toplumcu Gerçekçi" edebiyatın beslendiği esas kaynak ise köylü sınıfı olmuştur. Makal toplumcu gerçekçi yönünü bir web sitesine[3] verdiği röportajda şöyle açıklıyor:

> "Toplumsal konuları işlemeyen edebiyata „kem küm edebiyatı" diyorum. Toplumcu sanat eseri yaşadığı çağın sosyal gerçeğini işlemeli. Tarih bilinci ise yaşama ilişkin her şeyin temelinde vardır. Gözden uzak tutulmaması da gerekir. Edebiyat adamının üretimi olan sanat yapıtı toplumun aynası olduğu noktada tarihsel gerçek olur. "

Yine aynı röportajda eserlerinde egemen olan görüşü ve işlediği temaları şu sözlerle açıklıyor Makal:

> Eserlerimde işlediğim toplum özlemini tek cümle şöyle ifade edebilirim: "İnsanlığın kurtuluşu, sosyalizmin gelişmesine bağlıdır." Eşit paylaşım, adaletli dağıtım, barış, demokrasi, yurtseverlik eserlerimde işlemeye çalıştığım ana temalardır".[4]

Edebiyatımızda köy konulu romanların en belirgin özelliklerinden biri de kimi zaman bir eşkıya kimi zaman bir öğretmen kimi zaman köye gelen bir şehirli kimliğiyle köye ve düzene başkaldıran ve düzeni değiştirmeye kararlı "ötekileşmiş" başkarakterleridir. Köye dair yazılan bütün romanlarda Yaşar Kemal'in İnce Memed'inde, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban'ında, Mahmut Makal'ın "Bizim Köy"'ünde, benzer bir devrimci ya da inkılâpçı bakış dikkati çekmektedir. Köylü şehirli ya da köyden yetişmiş yazarlar tarafından önce ötekileştirilerek

[3] http://www.sosyalhizmetuzmani.org/koyensutu.htm Erişim tarihi; 27/Mayıs/2007
[4] http://www.sosyalhizmetuzmani.org/koyensutu.htm Erişim tarihi; 27/Mayıs/2007

sorunsallaştırılmış ve eleştirel bir üslupla, eskiyi lanetleyen yeninin yerleşmesi için gayret eden bir anlayışla pek çok eser yayınlanmıştır. Bu eserlerde köylüler cahil, kaba ve duygusuz olarak tasvir edilmiş, öte yandan düzene karşı çıkan karakterler yüceltilerek eskinin yıkılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Köylü bu değişimi istese de istemese de yeni cumhuriyetin kalkınma, bir kısım aydınların "Batılılaşma" ve yine bir kısım aydın ve politikacıların komünist devrim hedefleri doğrultusunda değişmeye mecbur bırakılmıştır. Bu amaçla köylülerin maddi ve manevi değerleri karikatürize edilmiş ve yıpratılmıştır. Cumhuriyet aydınının köyle kurduğu bu ilişki köylüden ilgi görmemiş, daha çok şehirli entelektüellerin toplumsal duyarlılıklarını sergilemek için dayandıkları bir bağ olarak korunmuştur. Ortada klasik anlamıyla bir köy kalmamış olsa da, uygulanmayan köy projeleri nedeniyle köyler şehirlere taşınmış olsa da bu bağ sözlü ve yazılı söylemlerde varlığını sürdürmüştür.

Yine de Mahmut Makal köyden yetişen bir yazar olması ya da belki de henüz çok genç olması nedeniyle köylülerin "ilkel" ya da "akıl dışı" tavır ve yargılarına karşı şehirli entellektüeller kadar peşin hükümlü değildir. Onları yönlendiren etkenler üzerinde durarak köylülerin kendi gerçekliklerini modernist bir bakış ile tasvip etmese de, postmodern bir üslupla okuyucuya aktarmayı başarmıştır.

Etnografik Bir Yazın Olarak "Bizim Köy"

Bizim Köy'ü antropolojik değeri açısından ele almak gerekirse eserin birçok yönden edebiyattan ziyade antropolojiye yakın olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi etnografik araştırmanın bel kemiği katılımcı gözlem ya da daha genişletilmiş bir kavram olarak alan araştırmasıdır. Mahmut Makal öğretmenlik için gittiği bu köyde uzun süre kalmış ve köylüleri içeriden gözlemleme fırsatını bulmuştur. Yazarın köylüye kendini kabul ettirmesi kolay olmamıştır hatta köylülerin yazara karşı her zaman şüpheyle yaklaşmaları ve köye gelen tanımadıkları hafıza bile kendilerini daha yakın hissetmeleri bu yakınlığın hiçbir zaman gerçekleşmediğinin açık delilleridir. Yazar kendisini köylüler arasında bir "kara çalı" gibi hissetmektedir. Örneğin diyor ki:

> "Akşam yakın olduğu için camiye gitmek üzere beraber dışarı çıktık. Koşarak geldi şık Celal, kolundan yakaladı hafızı:
>
> - Sen buradan gitmesen iyi olur. Senin uçün olduktan sonra her şeyin goleyini buluruk. Çocukları da teslim ederik saa. Köyümüzün şerefini yünsettiğin yeter. Çocukları sen alınca muallim de bildiği yere gitsin (Makal,1950:104)".

Aslında yabancısı olmadığı bu hayatı yazarın öğretmen kimliğinin ve belli bir yönde aldığı eğitiminin etkisiyle etik değerler ışığında yorumladığını söylemek daha doğru olacaktır. Bu yaklaşım köylüler tarafından fark edildiği ve kabul görmediği için yazar çoğu zaman tek başınadır. "Bildiği yer" ya da durduğu yer köylüye uzak ve yabancıdır. Denilebilir ki yazarın ve benzerlerinin en büyük hatası köye medeniyetin, kalkınmanın kendisi gelmeden ideolojisinin gelmesine uğraşmalarıdır. Üstelik yazarın anlattığına göre petrol lambası bile yaşadığı köy için hala bir lükstür ve açlık ve hastalıklarla bu kadar burun buruna yaşayan insanlara hayata tutunmak için umut veren tek şey inançlarıdır. Ama yazar inatla köylülerin inançlarıyla kavga etmekte ve gelişimin önünde en büyük engeli oluşturmakta, köylüyü ve Cumhuriyeti karşı karşıya getirmektedir. Nitekim köyü kalkındırma projeleri hayata geçirilemediği ve köyler çoğu zaman kaderlerine terk edildiği için Cumhuriyet ideolojisiyle yetişen yeni kuşaklar köylerine yabancılaşarak şehirlere göç etmiş ve sorunlar şehirlere taşınmıştır.

Köylülerle paylaşamadığı idealleri dışında, köylüler Makal'ı yine de kabullenmiş ve belki de memleketlileri olduğu için tamamıyla dışlamamıştır. Dini mevzular haricinde akıl danışılan, değer verilen ve sayılan biri olmayı başarmıştır. Yazarın Varlık dergisine gönderdiği notları haber alan bir köylünün yazarın babasına:

- Söyle edebiyle otursun oturduğu yerde. Bak bi, millet onu neadar sayıyor. Söylediğin bilmeli bi adam (Makal, 1950: 83). sözleri de Makal'ın köylüler arasındaki itibarının inişli çıkışlı olduğu intibasını vermektedir.

Antropolojik araştırmanın ikinci önemli aşaması olan etnografik yazından bahsetmek ve Bizim Köy'ü etnografik yazın değeri açısından incelemek gerekirse her şeyden evvel üzerine yazılan, çizilenlere bakarak etnografik yazının ne kadar sorunlu ve karmaşık olduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Türün gelişimine baktığımızda Şafak ve Özbudunun belirttiği gibi (2005) etnografik yazın klasik antropolojide alandan ayrılan antropologun genellikle deniz aşırı ülkesindeki çalışma odasında vicdanı, alandan topladıkları ve teoriler üzerinden oluşturduğu bir yazın olarak karşımıza çıkıyor ve yazılanlar bilimsel bilgi olarak kabul ediliyordu. "Antropolog, bu otoriter, hâkim ve güçlü ses tonu ile diğer insanların sahip olduğu pek çok zaaftan uzak, yani korkusuz, duygusuz ve tarafsız, yarı-tanrı bir biçime bürünüyordu" (Atay, 1995:227).

Fakat etnografinin en gözde temsilcisi Malinowski'nin saklı tuttuğu kişisel notlarının gözler önüne serilmesiyle alanda antropoloğun varlığının etkisiyle toplum içi sansürle sunulan, politik bağlamla şekillenen, yazılanların topluluk tarafından okunması riskinin antropolog üzerinde yarattığı baskıyla son halini alan bilginin tek ve gerçek bilgi olamayacağı (Şafak ve Özbudun, 2005:229). kaygısı temsil ve otorite kavramları üzerine yeni bir tartışma başlatmış; disiplinde hakim olan modernist paradigma postmodern eleştiri ve kuramlarla sarsılmıştır.

Disiplin içerisinde yapılan bu tartışmalara en önemli katkıyı yapan antropologlardan biri de Clifford Geertz olmuştur. "Geertz (1973) yöntembilimsel denemesi "Yoğun Betimleme"de „antropolojik yazıların kendilerinin de yorum, hatta ikinci, üçüncü el yorumlar olduğunu söylemiş ve antropologların görevinin çalıştıkları kültürler hakkında teşhis koymak değil, o kültürlerin aktörlerinin görüşlerini ve dünya algılarını tasvir etmek olması gerektiğini öne sürmüştür. Nesnelliği saf dışı bırakan bu yönelim sosyal bilimlerde "edebi kırılma" olarak bilinmekte ve sosyal bilimlerin klasik anlamda bir bilim olamayacağı kabul görmektedir.

Antropolojinin edebiyata yaklaştığı bu dönemden çok önce Realizm akımıyla birlikte edebiyat da bilime yaklaşmıştır. Edebiyatın toplumun aynası olması gerektiğinden hareketle zaman zaman –natüralizm gibi- pozitivizme kadar giden edebiyatçılar toplumsal gerçekliği yakalama ve yansıtma konusunda antropologlardan çok daha önce düşünmeye başlamışlar ve bu alanda bir hayli yol kat etmişlerdir. Gerçekçilik ve gerçek üzerine süregelen tartışmalarda Eleştirel Gerçekçilik akımının önde gelen ismi George Lukács da(1987) Geertz'a benzer bir şekilde modernist yazını yazarlarının öznel gerçekliklerini yansıttıkları için eleştirmiş ve realist bir yazarın bütüncül bir yaklaşımla görünen gerçekliği yöneten gizli, derin ve ilk bakışta algılanmayan kuralları keşfedip bunlardan yaptığı soyutlamalarla karakterlerinin öznel tecrübelerini tasvir etmesi gerektiğini söylemiştir.

Bir edebiyatçı olarak Makal'ın sosyal bilimler dünyasına yaptığı katkı Türkiye'deki sosyal bilimlerin gelişimini değerlendiren Ulrich Planck'ın makalesinde de yer bulmuştur. Planck Türkiye'de köy sosyolojisinin gelişimini ele aldığı makalede Makal ile ilgili şu tesbitlerde bulunmuştur:

> Bir köy öğretmeni olan yazar, kendi köyündeki insanlık dışı hayat şartlarını içten bir sevgi ile anlatmıştı. Köyünün geriliğini anlatan tasvirleri bütün ülkenin kalkınmasıyla ilgilenen şehirlilerin hayallerini bir anda yıkıvermişti. Halk, köy yenileşmesinin bütün reform kanunlarına rağmen, sadece sözde kalıp çok fazla bir gelişme göstermediğinin farkına varmıştı. Makal'ın kitabı en çok satılan kitap olmuş, yazar geçici olarak tutuklanmıştı. Ama şimdi hükümet köy kalkınmasına daha çok önem vermeğe başlamıştı. Genellikle halk sağlığı, ulaştırma araçlarının ve yolların yenilenmesi, ziraatın makinalarla yapılmasının sağlanması, çiftçi kredilerinin temini ve ziraî fiat politikası bazı olumlu gelişmeler ortaya çıkarmıştı. Kırsal nüfus oldukça hızlı bir artış göstermiş, köy-şehir

münasebetleri sayı bakımından artmıştı. Böylece şehirlere köylerden toplu göçler başladı (Planck, 1971:230)

1949-1994 yılları arasında Türk köyü üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan antropolog Paul Stirling de editörlüğünü yaptığı eserin İngilizce basımına yazdığı giriş bölümünde Makal'ın köyden yetişen biri olarak köyü içeriden anlatan ilk yazar olmasının önemi üzerinde durmuş, Makal'ın çalışmasının nesnellikten uzak olmasına rağmen kuvvetli, eğlendirici ve bir o kadar da yürek burkan bir Türk Köyü anlatımı olduğunu söylemiştir. Stirling'e göre Makal'ın nesnelikten uzak olmasının gerekçeleri Batılı değerler üzerinden köylüyü yargılaması ve dünyanın geri kalanının büyük bir çoğunluğunun da benzer koşullarda yaşadığı gerçeğini görmezlikten gelmiş olmasıdır. Stirling Makal'ın bilerek gerçeği saptırdığı iddialarını ise inandırıcı bulmamış aksine yazarı son derece samimi bulduğunu ifade etmiştir (Stirling, 1954: XIII- XVI).

Sonuç

Antropoloji ve edebiyattaki bu gerçeklik sorunsalı ışığında Bizim Köy'ü incelediğimizde; yazarın toplumsal gerçekliği yansıtma konusunda titizlik gösterdiğini ve gözlemlerini köylülerin kendi gerçekliklerini de katarak yazdığı anlaşılmaktadır.

Köylülerin ne olduğunu ya da olmadığını söylemektense olaylar ve diyaloglar içinde bu kararı okuyucuya bırakır. Yazar çoğu zaman refleksif bir anlayışla kendinin, ifade ve temsil ettiği değerlerin köylünün gözünde ne anlama geldiğini ve köylüler üzerinden kendini ve ideallerini de sorgulamıştır.

Yazar, kendinin de dâhil olduğu Cumhuriyet aydınları kategorisiyle ötekileştirilen köylüler kategorisi arasındaki ilişkiyi- bilinçli ya da bilinçsiz- açıklıkla ve samimiyetle yansıtabilmiştir.

Özellikle Cumhuriyet'in ilk zamanlarında köye ve köylüye yönelik birçok hikâye, roman yazılmış fakat bunların çoğu köyü ve köylüyü ideolojik nedenlerle ötekileştiren bir bakışla ele yazılmıştır. Tanzimat'tan bu yana aydınların köylüye bakışındaki gerçeklikten uzaklık, bu eserle realite temeline oturmuştur.

Eserle aynı dönemde Türkiye üzerine yazılan yerli ve yabancı kaynaklı köy konulu etnografyalar incelendiğinde, yapılan çalışmaların envanter niteliği taşıdığı, folklor araştırmalarına benzer olarak gelenek ve göreneklerin derlendiği, öte yandan sosyal değişimlerin ve Cumhuriyetle hızlanan modernleşmenin köye ve köylüye yansımalarının göz ardı edildiği çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu nedenle Makal'ın gözlem ve yazılarının yayınlanmasının uyandırdığı yankı en çok da klasik çalışmalarda göz ardı edilen süreçleri yalın üslubuyla göz önüne çıkartabilmiş olmasında yatmaktadır.

Makal'ın öncüllerinden bir diğer önemli farkı, köylülerle kurduğu ilişkiyi gerçeklik zeminine oturtarak samimiyetle eserine yansıtması olmuştur. Bu farklılık, kendisinden sonraki araştırmacılar için de yeni bir bakış açısı ve çıkış noktası oluşturmuştur.

Pek tabii kitapta sosyolojik ve antropolojik perspektifle eleştirilecek çok şey bulunabilir ya da bazı başlıkların eksikliğinden söz edilebilir fakat bu durum, eserin gözleme dayanmadığını ve gerçekleri yansıtma gayretiyle yazılmadığı anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

ATAY Tayfun, Antropoloji"de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi"den Diyalojik Etnografi"ye Doğru, *İnsan, Toplum,Bilim 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi,* 1995.

AYDIN Suavi, Arkeoloji ve Sosyoloji Kıskacında Türkiye"de Antropolojinin Geri Kalmışlığı, *Folklor Edebiyat*, 2000,ss: 17-42.

GEERTZ Clifford, Toward an Interpretive Theory of Culture*, The interpretation of cultures: selected essays. New-York / N.Y./USA etc. 1973: Basic Books, ss.*3-30

LUKÁCS Georg , *Avrupa Gerçekçiliği,* Çev., M.H. Doğan., Payel Yayınevi, İstanbul,Mayıs 1987.

MAKAL Mahmut, *Bizim Köy,*Varlık Yayınları,Nisan, 1950.

MAKAL Mahmut, *Köyümden,*Varlık Yayınları,Ocak, 1952.

STIRLING Paul*,* Introduction, *A Village in Anatolia,* Katkıda Bulunanlar: Mahmut Makal - yazar, Sir Wyndham Deedes - çevirmen, Lewis V. Thomas - yazar, Paul Stirling - editör. Yayımcı: Vallentine Mitchell, Londra.1954.

BALKI Şafak - ÖZBUDUN Sibel, *Antropoloji Kuramlar, Kuramcılar*, Dipnot Yayınları, 2005.

ULRİCH Planck, VilIage Sociology in Turkey (Problems of The Development of Agricuiture and information on the state of rural sociology in various countries), S. 161 - 178, *10th Polish Conference of Rural Sociologists*. Warsaw, March 1971.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1339-1346 , TURKEY

ŞEYH GÂLİB'İN NÂBÎ ELEŞTİRİSİ VE DÎVÂN ŞİİRİNE "AHLAKÎ" YAKLAŞIM HAKKINDA BİRKAÇ NOT

Mücahit KAÇAR[*]

ÖZET

Şeyh Gâlib, Hüsn ü Aşk mesnevisinin "sebeb-i te'lîf" bölümünde kendi zamanındaki genç şairler tarafından çok beğenilen Nâbî'yi Hayrâbâd isimli eseri üzerinden birçok açıdan eleştirirken şairi "izdivâc"ı tasvir etmekle de suçlamaktadır. Bu eleştirinin yapıldığı beyitte geçen "erlik midir izdivâcı tasvîr" mısraının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda edebiyat araştırmacıları arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bu çalışmada da bu problemin çözümü için Nâbî'nin Hayrâbâd'ında eleştiriye konu edilen bölümden ve dîvân şiirinin mesnevî geleneğinden yola çıkılarak cevaplar bulmaya ve edebiyat tarihinde meşhur olmuş bir eleştirinin anlaşılmasına katkı yapmaya çalışılmıştır. Çalışmada, Nâbî'nin bir gazelinde geçen ve cinsel birlikteliği tasvir eden bir beytin de akademik çalışmalarda araştırmacılar tarafından "edebe aykırı" bulunduğundan görmezden gelinerek gazelden atılmasına dikkat çekilerek bu tavrın gayr-i ilmîliği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Gâlib, Nâbî, Hüsn ü Aşk, Hayrâbâd, izdivâc, cinsellik

A FEW NOTES ABOUT SHEIKH GÂLIB'S NABI CRITICISM AND MORAL APPROACH TO DIVAN POETRY

ABSTRACT

Sheikh Gâlib, in the Husn u Aşk, criticizes Nâbî in many respects through the work of Nâbî, nâmed Hayrâbâd. One of these criticisms, is about the portrayal of "izdivâc". There is no consensus among the researchers that how can we understand the verse "erlik midir izdivâcı tasvîr". In this study, to solve this problem, we tried to find answers on basis of Divan poetry mathnawi tradition and Hayrabad. And we tried to contribute to the understanding of literary criticism famous on. In addition, attention is drawn to a couplet in ghazal of Nâbî that depicting sexuality and was ignored in academic studies. Thus, emphasized that this approach is not scientific.

Keywords: Sheikh Galib, Nabi, Husn u Aşk, Hayrabad, izdivac, sexuality.

[*] Yrd. Doç. Dr., KTÜ Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mukac80@gmail.com

Dîvân şairlerinin birbirleri hakkında yeri geldikçe sert ifadeler kullandıkları, kendilerinin şairlik yeteneklerini övmek isterken diğerlerine de kusur buldukları bilinen bir husustur. Bu duygularını bazen hiciv ve atışma türü şiirlerle ifade eden şairler, bazen de mesnevî türü eserlerinde kendi şairliklerini başka şairleri eleştirerek dolaylı yönden övmüşlerdir. Örneğin Tâcizâde Cafer Çelebi, *Hevesnâme* isimli mesnevisinin "Hasb-i Hâl" başlıklı bölümünde eserinin yazılma sebebi olarak bir dost meclisinde konuşulanları göstermekte ve Ahmed Paşa ile şeyhî'yi eleştirerek kendi şairlik değerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu mecliste *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevîsinin artık eskidiği ve yeni bir hikâye anlatma zamanının geldiği konuşulurken meclisteki birisi de şeyhî ve Ahmed Paşa gibi meşhur şairlerin yetersiz olduğunu dile getirerek bunların "gayrin ahengine rakkâs" taklitçiler olduğunu söyler. Dostunun sözlerine katılan Cafer Çelebi, böylece yeni ve özgün bir mesnevî yazmaya karar verdiğini ifade eder.[1] Bir başka örnek de Nâbî'nin bu çalışmaya konu edilen *Hayrâbâd*'ından verilebilir: Nâbî, eserinin "Vech-i Nazm-ı Kitâb-ı Hayrâbâd" başlıklı bölümünde, yaşadığı devrin edebî durumunu karamsar bir tablo halinde tasvir ederek dîvân şiirinin kıymet bilmez, sanattan anlamaz insanların elinde kaldığını ifade ettikten sonra konuyu kendi şairliğine getirmekte ve şiir kudretini överek özgün bir eser olan *Hayrâbâd*'ı yazdığından bahsetmektedir.[2] Bu iki örnekten de anlaşılacağı üzere şairin kendi özgünlüğünü ve şiirdeki üstünlüğünü vurgulaması için diğer şairlerin kusurlarını göstermesi ve onlardan farkını ortaya koymak için de orijinal bir eser yazdığını ifade etmesi gerekmektedir.[3] Nitekim şiir kudretiyle ve özgün bir eser yazmakla övünen Nâbî de bir yüzyıl sonra şeyh Gâlib tarafından eleştirilmiştir.

şeyh Gâlib de dîvân şiiri geleneğine bağlı biri olarak şiirlerinde yeri geldikçe şairlik kudretini övmüş, kendini diğer bütün şairlerden üstün göstermiştir.[4] Nitekim bilindiği üzere *Hüsn ü Aşk*'ın "Der Beyân-ı Sebeb-i Te'lîf" bölümünde eserinin yazılış sebebini anlatırken bir dost meclisinde *Hayrâbâd*'ın genç şairler tarafından çok fazla övüldüğünü ifade ederek Nâbî'nin şairliğini ve eserini eleştirir. *Hüsn ü Aşk*'ın 173-239. beyitleri arasında bulunan bu bölümde[5] şeyh Gâlib, *Hayrâbâd*'ın konusunun Attâr'dan çalındığını, eserde orijinallik bulunmadığını,[6] Nâbî'nin dil ve üslup açısından övüldüğü kadar da iyi olmadığını iddia ederken aşağıdaki beyitlerde görüleceği gibi Nâbî'yi bir de "şiirinde *izdivâc*ı tasvir etmekle" suçlar. Daha doğrusu böyle bir şey yapmanın iyi bir şaire yakışmayacağını "erlik midir" sorusuyla vurgular:

Bulmağla bir iki hoş-ta'bîr
Erlik midir *izdivâcı* tasvîr[7]

Bu beyitte Nâbî'ye yakıştırılmayan davranış, birkaç uygun tabir bulduğu için "izdivâcı" tasvir etmesidir. Beyitte geçen "izdivâc" kelimesinin hangi anlamda kullanıldığı konusunda *Hüsn ü Aşk* üzerine çalışmış olanlar arasında bir fikir birliği yoktur. Eser üzerine yetkin bir çalışma yapmış

[1] Hakan Atay, **Heves-Nâme'de Aşk Oyunu: Tâcizâde Cafer Çelebi'nin Özgünlük İdeali**, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003, s.29.

[2] Sibel Ülger, **Nâbî: Hayrâbâd (İnceleme-Metin)**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Van 1996, s.17-19.

[3] Bu durum oldukça doğaldır. Zira bir kişinin ya da bir nesnenin rüçhaniyetini ortaya koymak için karşılaştırma yapmak en genel geçer yoldur. Divan şairlerinde görülen "kendini diğer şairlerden üstün gösterme" temayülü hakkında bkz: Tuba Kansu Şen, **Divan Şiirinde Fahriye**, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

[4] Konuyla ilgili olarak şu çalışmaya bakılabilir: Mücahit Kaçar, "şeyh Gâlib'de Tefahhür", **Mavi Atlas**, 2006, S. 1, s. 105-111.

[5] Çalışmada Hüsn ü Aşk'tan alıntılanan beyitler ve nesre çevirileri için bkz: Muhammet Nur Doğan, **Hüsn ü Aşk**, 7. baskı, Yelkenli Yayınları, İstanbul 2011, s. 56-69.

[6] Burada "orijinallik"le kastedilen, Gâlib'in şu beyitte ifade ettiği anlamı modern okuyucuya iletebilme kaygısıdır.

Merd ana denir ki açа nev-râh
Erbâb-ı vukûfı ede âgâh

"Adam ona denir ki sanat ve edebiyattan anlayanlara yepyeni ufuklar açsın"

[7] Vurgu bize aittir.

olan Victoria Rowe Holbrook *Aşkın Okunmaz Kıyıları* isimli eserinde beyitteki "izdivâc" kelimesini "evlenmek" şeklinde anlamlandırarak şeyh Gâlib'in Nâbî'yi bir düğünü betimlediği için kınadığını söylemektedir.[8] *Hüsn ü Aşk* hakkındaki son bilimsel çalışmayı yapan Muhammet Nur Doğan ise kendisinden önce eser üzerine çalışmış olan Abdülbaki Gölpınarlı ile Hüseyin Ayan-Orhan Okay'ın çalışmalarında "izdivâc" kelimesine "evlenmek" anlamının verilmesine karşı çıkmakta ve şairde evlenme fiilinin anlatılmasının ayıp bir tarafı olmadığını belirtmektedir. Doğan'a göre şeyh Gâlib, Nâbî'nin *Hayrâbâd*'ını tenkit ederken cinsel ilişkinin sembolik ifadelerle anlatılmasını ayıplamaktadır.[9] Görüldüğü üzere şeyh Gâlib'in Nâbî'yi eleştirirken kullandığı "izdivâc" tâbirinin ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Fakat *Hayrâbâd* incelendiğinde yukarıdaki beyitte "izdivâc" kelimesiyle kastedilenin "cinsel birliktelik" olduğu görülecektir. Zira *Hayrâbâd*'da Nâbî'yi ayıplamaya sebep olacak ayrıntılı ve edebe aykırı bir düğün tasviri bulunmamaktadır. Eserde maceraları anlatılan kahramanlardan olan Câvid'in sevdiği kızın babasından istenmesi ve olumlu cevaptan sonra oluşan sevinç havası birkaç beyitle tasvir edilmekte ve ardından da düğün şenliklerinin yapılması eserin 1721. beytinde genel bir ifadeyle anlatılmaktadır:

Bir hafta rüsûm-ı iyş ü şâdî
Çün buldı bu resmile temâdî[10]

Yukarıda verilen beyitten sonra "Zifaf Kerden-i Câvid Bâ-Duhter" başlığı altında Câvid'in düğünden sonra karısıyla gerdeğe girmesi aşağıdaki gibi sembolik ifadelerle tasvir edilmiştir:

Teslim edip ol nihâli bâğa
Pervâneyi urdılar çerâğa

Ol iki gazâl-i al-gûn-pûş
Gördi biribirini der-âgûş

Pîçîde olup dü yâr-i sîmîn
Mezc eyledi yâsemîn ü nesrîn

Bir rişteye bend olup zen ü merd
Oldılar ikisi zevc iken ferd

Germ oldı miyânlarında ülfet
Giydi ikilik libâs-ı vahdet

Âmizişidüp iki semenber
Bir kâseye girdi şîr ü şekker

Gördi uyanınca murg-ı hufte
Gülbündeki âşiyânı süfte

Bir kîsede âlet-i tenâsül
Gördi biri birine tedâhül

Yazdı kalem-i midâd-ı lâlîn

[8] Victoria Rowe Holbrook, **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, (Çev.: Erol Köroğlu ve Engin Kılıç), İletişim Yay., İstanbul 1998, s.144.
[9] Muhammet Nur Doğan, **Hüsn ü Aşk**, s. 61.
[10] Sibel Ülger, **Nâbî: Hayrâbâd (İnceleme-Metin)**, s. 296.

Ol safhada fasl-ı bâb-ı rengîn

Çıdı açılınca hân-ı ihsân
Engüşti havâle-i nemekdân

Miftâh-ı hayât olınca der-kâr
Oldı der-i genc-i cân bedîdâr

Dillendi dehân-ı zîr-ebkem
Mismâr-ı muhabbet oldı muhkem

Âteşle biri tutup buhûrdân
Oldı birisi gülâb-efşân

Çün gonçe-i alın eyledi gül
Şebnem gibi akdı eşki bülbül

Müstagrak olınca nûr nûra
Azm eyledi her biri huzûra[11]

Bu beyitlerde de görüleceği üzere Şeyh Gâlib, *Hayrâbâd*'ı esas alarak Nâbî'yi eleştirdiği bölümde "Erlik midir izdivâcı tasvîr" mısraıyla gerdeğin tasvir edilmesini doğru bulmamaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi eserde edebe aykırı olup olmaması bir yana, herhangi bir düğün tasviri bulunmamaktadır.

Bu noktada sorulması gereken önemli bir soru bulunmaktadır: Nâbî bir düğün tasviri yapmış olsaydı bu, edebe aykırı olur muydu? Soruyu bir de şöyle sorabiliriz: Nâbî'nin *Hayrâbâd'*da cinsel ilişkiyi sembolik bir dille tasvir etmesi edebe aykırı mıdır? Şüphesiz bu soruların cevapları, Şeyh Gâlib'in eleştirisinin haklı olup olmadığını gösterebilir.[12] Şeyh Gâlib söz konusu beytinden sonraki birkaç beyitte Nâbî hakkındaki bu "edeb" eleştirisinin haklılığına şöyle bir izah getirmektedir.

Dersen ki Nizâmî-i girâmî
Etmişdi dahi bu iltizâmı

Ol tarz-ı Acemdir olmaz i'câb
Rindân-ı Acem gözetmez âdâb

Her tavrına iktidâ ne lâzım
Câizse de ictirâ ne lâzım

"Eğer denilirse ki büyük şair Nizâmî de bu yola gitmiş (Derim ki) onunki Acem tarzıdır, ona şaşılmaz; çünkü Acem rintleri pek fazla edep erkân gözetmezler. Onların her davranışına uymanın ne anlamı var? (Hem) câiz olsa bile, bu kadar aşırıya gitmenin gereği ne?"

[11] Sibel Ülger, **Nâbî: Hayrâbâd (İnceleme-Metin)**, s. 297-299.
[12] Aslında Şeyh Gâlib'in, Nâbî hakkında diğer eleştirilerinin de tenkide tabi tutulması gerekmektedir. Bu eleştirilerden bazılarını Meserret Diriöz, aşağıdaki eserinde ele alarak Şeyh Gâlib'in tutarlılığını sorgulamış ve Nâbî'yi bu kadar çok eleştiren Şeyh Gâlib'in de Nâbî'nin şiirinden etkilendiğini ve eleştirdiği türden bir şiir oluşturduğunu örneklerle ortaya koymuştur. Meserret Diriöz, **Eserlerine Göre Nâbî Dîvânı**, Fey Yayınları, İstanbul 1994, s.439-456.

Görüldüğü üzere Şeyh Gâlib, Nizâmî gibi büyük bir şairin de şirlerinde cinsel ilişkiyi tasvir etmesinin Nâbî'ye mazeret olamayacağını söylemekte ve şirde böyle açık saçık ifadeleri kullanmanın Acem rintlerinin tarzı olduğunu, onlarda garipsenmeyen bu tarza özenmenin Türk şirinde doğru olmadığını savunmaktadır. Fakat Gâlib'in bu kadar sert eleştirdiği söz konusu tarz, sadece Nâbî'ye has olmadığı gibi Türk edebiyatında neredeyse kendi geleneğini de oluşturmuştur. Nitekim mesnevîlerde mutlu sonla biten bir aşk hikâyesi anlatılıyorsa, genellikle âşıkların vuslata ermelerinin sembolik bir dille tasvir edilmelerinin de kendi geleneğini oluşturduğu ve yukarıda *Hayrâbâd*'dan alınan beyitlerdeki gibi "bahçe", "kilit", "kale", "inci", "gonca", "kapı" vs. gibi kelimelerden kurulu kalıplaşmış benzetmelerle bu sahnelerin tasvir edildiği görülmektedir.[13] Ahmet Atilla Şentürk, İran edebiyatının Türk edebiyatı üzerindeki etkisi ve daha sonra Türk şair ve yazarlarının bu etkiden kurtularak kendilerine has bir edebiyatı nasıl geliştirdiklerini mesneviler üzerinden belgelediği doktora tezinde, mesnevilerde -düğünlerin tasvir edilme şekillerini anlatırken- merasimlerden sonra çoğunlukla işrete geçildiğini ve ardından gerdeğe sokulan âşıkların vuslata ermelerinin uzun uzun tasvir edildiğini tespit etmiştir. Dahası, tasvir edilen bu sahnelerde kadın ve erkeğin cinsel uzuvlarının ve birleşmelerinin hangi sembolik kelimelerle nasıl ifade edildiği de örneklerle ortaya konmuştur.[14]

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında Şeyh Gâlib'in Nâbî'yi cinsellik üzerinden eleştirmesinde ve cinselliğin sembolik ifadesinin sadece Acem tarzı olduğu şeklindeki iddiasında çok da haklı olmadığı görülmektedir. Hatta Divan şirinde cinselliğin ele alınması hakkında zikredilen çalışmalara bakıldığında, Nâbî'nin *Hayrâbâd*'da çok da açık ifadeler kullanmadığı, mesnevi geleneği içerisinde vuslatı birkaç beyitle ifade edip konuyu bitirmeye çalıştığı bile söylenebilir.

Nâbî'nin bu tasvirlerinin kendi zamanının toplumunda ve edebî ortamlarında yadırganmadığı, bunun bir edebî gelenek olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Fuzûlî'nin Türk edebiyatının tasavvufî aşkı anlatan en büyük mesnevilerinden biri olarak kabul edilen *Leylâ vü Mecnûn*'unun bile cinsellikle ilgili ifade ve tasvirler ihtiva etmesi, dahası Cem Sultan tarafından babası Fatih Sultan Mehmet'e armağan edilen *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisinde kahramanların vuslat gecelerinin tasvir edildiği bölümde cinselliğin en ince detaylarına kadar işlendiği beyitlerin bulunması,[15] Osmanlı toplumunun cinselliğin sembolik veya açık bir dille ifadesine, bugünden bakılınca tam olarak anlaşılamayacak bir esneklikle yaklaştığını göstermektedir. Yukarıda da işaret edildiği, Osmanlı şirinde kendi geleneğini oluşturan bu cinsel söylemin yadırganmadığı bir toplumda eserlerini vermiş olan Nâbî'nin Şeyh Gâlib tarafından böyle sert bir üslupla eleştirilmesi aslında Şeyh Gâlib'in yazacağı *Hüsn ü Aşk*'a rakip olarak gördüğü *Hayrâbâd*'ı eleştirmeye başlamış iken eserin bir de bu yönünü ön plana çıkarmaya çalışması ve kendi şir kudretini ifade etmek için kendisine rakip olabilecek başka bir şairi kötülemesi olarak yorumlayabiliriz. Mesnevî tarzında kaleme alınan aşk hikâyelerinde bu tür sembolik ifadelerle dolu tasvirlerden habersiz olduğu düşünülemeyecek olan Şeyh Gâlib'in Nâbî'nin dindar kimliğinden dolayı bu hususa vurgu yaptığını düşünmemekteyiz. Yani, kaba bir tabirle Şeyh Gâlib, Nâbî gibi önemli bir rakibini nereden nasıl vuracağını çok iyi bilmekte ve onu en rahat eleştirebileceğini düşündüğü *Hayrâbâd*'dan söz açarak şaire yüklenmektedir. *Harâbât* isimli eserinde Nâbî ve Şeyh Gâlib'i ayrı ayrı öven ve iki

[13] Aşk mesnevilerinde bazen açıkça bazen de mazmunlarla tasvir edilen cinselliğin hangi kalıp ifade ve benzetmelerle nasıl işlendiğini Türk edebiyatında çokça okunan yedi mesneviden seçilen beyitlerle gösteren bir çalışma için bkz: Fatih Usluer, "Aşk Mesnevilerinde Cinsellik Mazmunları", **Turkish Studies**, 2/4, 2007, s.795-822; Konuyu aynı paralelde ele alan başka bir çalışma için bkz: Fatma Sabiha Kutlar, "Cinselliğin Estetik Anlatımı", **Kebikeç**, S. 13, 2000, s. 89-109.

[14] Çalışmada bu örnekleri sıralamak konuyu vurgulamak açısından fayda sağlamakla birlikte, hem her daim yanlış anlaşılmaya müsait olan bu konuda daha fazla örnek yazmamak hem de yazının bağlamından kopmamak amacıyla Nâbî'nin yukarıda verilen örneklerle yetinilmiştir. Mesnevîlerde geçen benzer beyitler ve sık kullanılan benzetmeler için bkz: Ahmet Atilla Şentürk, **16. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvîrler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002, s.312-316.

[15] Bu iki mesnevîdeki ilgili beyitler için Fatih Usluer, "Aşk Mesnevilerinde Cinsellik Mazmunları", s.796-797.

büyük şairin de değerini ortaya koyan Ziya Paşa, Gâlib'in Nâbî hakkındaki eleştirilerinde haklılık payı bulunduğunu, fakat Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ta sözü bilerek *Hayrâbâd*'a getirdiğini ve "tagallüb" ederek kendisini zorla haklı çıkarttığını, Nâbî'nin *Hayriye* isimli mesnevisiyle *Dîvân*'ındaki şiirlere söz söyleyemeyeceğini yine Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ından bir mısraı da alıntılayarak şöyle ifade eder:

Lâkin niçün o dilîr-i bâhis
Hayriyye'den açmamış mebâhis

Bir harf demez risâlesinde
Almaz yâde makâlesinde

Hayrâbâdı hele beğenmez
Hayriyyeye yâ niçün özenmez

Çün maksadı imtihândı bence
Akvâ ile tutmalıydı pençe

Hem de yaraşur mı bir dilîre
Fahr ide tagallüb ile pîre

Çün gelmez bir çiçek ile yaz
Diğer sözüne nazîreler yaz

Dîvânını aç elinle söyle
"Beş beytine bir nazîre söyle"[16]

Hüsn ü Aşk'ta Nâbî'nin bu kadar sert eleştirilmesinde şeyh Gâlib'in Nâbî'yi kendine rakip veya daha doğru bir ifadeyle aşılması gereken bir hedef olarak görmesinin de etkisi vardır. Nitekim şeyh Gâlib, Nâbî'nin

Benem sarrâf-i şehr-i râz dükkânum dehânımdır
Devâtum kîse tahtam safha engüşt-i zebânımdır

"Ben sır şehrinin sarrafıyım, dükkanım ağzımdır. Hokkam kese, (para sayma) tahtam sayfa, parmağım dilimdir."

matla'ıyla başlayan gazeline bir nazîre yazmış ve bu gazelinin aşağıda verilen son beytinde güzel sözler söyleyen her şairin kendisi için sevgili hükmünde olduğunu ama yine de beğendiği şiirlerin Nâbî Dîvânı'nda olduğunu belirtmiştir. Beyitte geçen "yine" ifadesi şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk'ta sert bir şekilde eleştirdiği Nâbî'yi her şeye rağmen beğendiğini, yine de onu takdir ettiğini göstermektedir.

Pesendim gülsitân-ı şi'r-i Nâbîdür yine Gâlib
Benim her tab'-i mevzun gerçi bir serv-i revânımdır

"Gâlib, gerçi her ölçülü tabiat benim salınan bir servimdir (ama) yine beğendiğim Nâbî'nin şiirlerinin gül bahçesidir."[17]

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında, *Hüsn ü Aşk*'ta Nâbî eleştirisinde yer "izdivâc" kelimesinden yola çıkarak şeyh Gâlib'in neyi vurguladığını anlamaya ve bu eleştirisindeki haklılık

[16] Meserret Diriöz, **Eserlerine Göre Nâbî Dîvânı**, 461.
[17] Bu iki gazelin şerhi için bkz: Ahmet Atilla şentürk, **Osmanlı Şiiri Antolojisi**, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s.524-527 ve 552-555.

payını tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken Şeyh Gâlib veya Nâbî'yi eleştirmekten ziyâde edebiyat tarihimizde önemli yerleri olan iki büyük şâire dair meşhur bir hadisenin nedenlerini anlamak amaçlanmıştır. Çalışmada bu problemle irdelerken ilgimizi çeken bir başka dikkat çekici hususa da aşağıda değinmek istiyoruz.

Bilindiği üzere, klasik kaynaklarda ve günümüzde Nâbî'nin hayatı ve eserleri üzerine yayınlanan çalışmalarda kendisinin en çok vurgulanan yönü, dindar kişiliği ve şiirlerinin dinî-tasavvufî muhtevasıdır. Nitekim kendisi Türk edebiyatında hikemî tarzın en büyük temsilcisi olarak kabul görmektedir. Bütün bu özelliklerine rağmen, Nâbî'nin aşağıdaki gazelinde, Şeyh Gâlib'in de çalışmada çokça geçen beytinde geçtiği gibi, uygun birkaç tabir veya redif bulunca cinselliği tasvir etmekten kaçınmadığı görülmektedir.

Muallim Naci'nin *"....beliğ bir gazelin redifi ise ilk beyitten itibaren okunduğunda, dinleyende tesir bırakırken takip eden beyitlerde redifin nasıl bir maharetle tekrar edildiğini görmeye tabiatı arzu ve şevk duyar. Redif tekrar ettikçe bu şevki artar. ...mazmunları redif cezb eder"*[18] sözleriyle vurguladığı gibi redifler, anlamın redife bağlı olarak değişmesini/yenilenmesini sağlamaları yönüyle şiirde oldukça önemli bir fonksiyona sahiptir. Şairler, beyitleri arasında anlam birliği sağlamak zorunda olmadıkları gazellerinde, tercih ettikleri redifin çağrıştırdıkları anlamları serbestçe ifade etme imkânı bulurlar. Aşağıya alınan gazel, Nâbî'nin en beğenilen şiirlerinden biri olup "gelir gider" redifi üzerine kurulmuştur. Şair aşağıdaki gazelin beşinci beyitinde görüleceği üzere, redifin zihnine getirdiği anlamı yani cinsel birleşmeyi tasvir etmekten çekinmemiştir:

Bezm-i safâya sâgar-ı sahbâ gelür gider
Gûyâ ki cezr ü med ile deryâ gelür gider

"Şarap kadehinin zevk meclisine geliş gidişi, med-cezirle denizin yükselip alçalması gibidir."

Açıldığın haber verür ağyâre gül gibi
Her dem bize nesîm-i sebük-pâ gelür gider

"Ayağına çabuk rüzgâr, daima bize gelip giderek senin gül gibi yabancılara açıldığını haber verir."

Olmaz yine marîz-i muhabbet şifâ-pezîr
Rûy-ı zemîne bir dahi Îsâ gelür gider

"Aşkhastası, dünyâya Hz. Îsâ gelip gitse bile, yine şifâ bulamaz."

Sultân-ı gam nişîmen edelden derûnumı
Sahrâ-yı kalbe leşker-i sevdâ gelür gider

"Gam sultanı, gönlümü karargâh kıldığından beri, sevda askeri kalbimin sahrasına gelir, gider."

Âgûş-ı vasla almışdı o tıflı şeb-i visâl
Gehvâre gibi âşık-ı rüsvâ gelür gider

"Rezil rüsva olmuş olan âşık, kavuşma gecesinde o çocuğu (sevgiliyi) birleşme kucağına almış hâlde, tıpkı beşik gibi gelir, gider."

Bir gün demez o şûhki âyâ murâdı ne
Çokdan bu kûya Nâbî-i şeydâ gelür gider

„Divane Nâbî, çoktan beri bu semte gelip gittiği hâlde, o şuhsevgili bir gün bile "acaba bunun isteği nedir?" diye sormaz."[19]

Bu gazelin çalışmaya dâhil edilmesinin sebebi, yukarıda Şeyh Gâlib için söylenenlerin günümüz araştırmacı ve akademisyenleri için de geçerli olmasıdır. Zira Şeyh Gâlib'in Nâbî'de

[18] Muallim Nâcî, **Istılahât-ı Edebiyye** (Haz. M. A. Yekta Saraç), Gökkubbe Yayınları, İstanbul, 2004, s.27.

[19] Ali Fuat Bilkan, **Nâbî: Hayatı, Sanatı, Eserleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s.96-98.

eleştirdiği ve şaire yakıştırmadığı durumun bir benzerini bu gazelde fark eden araştırmacılar, şairin "dindar" kimliğine yakıştıramadıkları beyti görmezden gelerek gazelden çıkarmışlardır. Bu yazıda herhangi bir araştırmacıyla polemik yapmak veya birilerinin kusurunu gözler önüne sermek amaçlanmadığı için, gazelin alıntılandığı fakat söz konusu beytinin görmezden gelindiği akademik ve popüler çalışmalara işaret edilmeyecektir. İsteyenler, küçük bir araştırmayla bunu tespit edebilirler. Burada vurgulamak istenen husus, Nâbî'nin kendi zamanında ayıplanmayan veya dindar kimliğine halel getirmeyen bir beytin günümüzden bakılınca ayıp ve kusurlu görülmesi ve bununla da yetinilmeyerek şairin gazelinin eksiltilmesidir. Nâbî'nin gazelindeki bu beytin günümüz araştırmacıları tarafından gazelden atılmasının ya da benzeri şekilde başka bir eserin, yazarı dışındaki biri tarafından eksiltilmesinin doğru olmadığı ortadadır. Üstelik sadece edebî ürünlerin değil, başka alanlarda yazılmış eserlerle tarihî olay, kişi veya düşüncelerin de kendi zamanları ve şartları içerisinde düşünülüp anlaşılmaya çalışılması gerektiği, aksi hâlde yanlış yorum ve eleştirilerde bulunmanın kaçınılmaz olacağı da malumdur.

KAYNAKÇA

ATAY Hakan, **Heves-Nâme'de Aşk Oyunu: Tâcizâde Cafer Çelebi'nin Özgünlük İdeali**, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003.

BÜLKAN Ali Fuat, **Nâbî: Hayatı, Sanatı, Eserleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

DÖRTÖZ Meserret, **Eserlerine Göre Nâbî Dîvânı**, Fey Yayınları, İstanbul 1994.

DOĞAN Muhammet Nur, **Hüsn ü Aşk**, 7. baskı, Yelkenli Yayınları, İstanbul 2011.

HOLBROOK Victoria Rowe, **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, (Çev.: Erol Köroğlu ve Engin Kılıç), İletişim Yay., İstanbul 1998.

İSEN Tuba İçinsu, **Divan Şirinde Fahriye**, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2002.

KAÇAR Mücahit, "Şeyh Gâlib'de Tefahhür", **Mavi Atlas**, 2006, S. 1, s. 105-111.

KUTLAR Fatma Sabiha, "Cinselliğin Estetik Anlatımı", **Kebikeç**, S. 13, 2000, s. 89-109.

ŞENTÜRK Ahmet Atilla, **16. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvîrler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002.

ŞENTÜRK Ahmet Atilla, **Osmanlı Şiiri Antolojisi**, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

USLUER Fatih, "Aşk Mesnevilerinde Cinsellik Mazmunları", **Turkish Studies**, 2/4, 2007, s.795-822.

ÜLGER Sibel, **Nâbî: Hayrâbâd (İnceleme-Metin)**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Van 1996.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1347-1352 , TURKEY

DOĞUYU İÇERİDEN OKUMAK: DOĞU ŞİİRLERİ ÜZERİNE

M. Fatih KANTER[*]

ÖZET

"Doğu şiirleri" Türkiye'nin Doğusunda yer alan insanları konu edinen bir eserdir. Genel olarak Doğu'yu merkeze alan şiirlerde Doğu ve insan geleneksel yaşamın izleri sürülerek şiire konu edilir. Bu şiirlerin temel özelliği; Doğu'yu sadece dışarıdan gözlemci olarak değil Doğu'da yaşayan bir insanın gözüyle aktarmasıdır.

Doğu insanı, mekân ve insan ilişkisi ön plana çıkarılarak şiirlerde ele alınır. Özellikle sözün anlam yönünden daha derin olması şiirlerde imgesel açılımı kuvvetlendirir.

Anahtar Sözcükler: Hilmi Yavuz, Doğu, Gelenek, Şiir, Söz

READING THE EAST FROM WITHIN: ON EASTERN POEMS

ABSTRACT

"Eastern Poems" is a work that treats the people in the East of Turkey. Centering on the East generally, the work includes the East and traditional life of Eastern people as poetic themes. The main features of these poems are their narrate the East not only as an observer from outside, but also the people from within.

Eastern people are characterized in the poems foregrounding the relationship between space and human. Especially a deeper meaning of word stiffens imaginary expansion of poems.

Key words: Hilmi Yavuz, The East, Tradition, Poem, Word

Giriş

Sözcükler arkalarında taşıdıkları anlamlarla insanlara benzerler. Görünenin ardında varlığı harekete geçiren "öz", sözcükler için de geçerlidir. Bu bağlamdan hareketle Hilmi Yavuz'un Doğu Şiirlerini "doğu" sözcüğünü anlamlandırarak çözümlemeye çalışmak doğru olacaktır.

Doğu sözcüğünün, Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı sözlükte ilk anlamı; "Güneşin doğduğu ana yön, gün doğusu, şark, maşrık, batı karşıtı" (TDK Türkçe Sözlük, 2005:550) şeklindedir. Bununla birlikte medeniyet anlamında batı ve doğu olarak ikiye ayrılan dünyada Doğu; kendine özgü deruni ve mistik yapısıyla ilk medeniyetlerin ortaya çıktığı mekân ve bu mekânın ruhunu taşıyanlardan oluşur.

[*] Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, elmek: fatih.kanter@hotmail.com, f_kanter@mynet.com

Batı ile Doğu arasındaki medeniyetler ayrılığı ve çatışması; din, dil, kültür, düşünce yapısı, coğrafya, tarihi olaylar gibi birçok farklı boyuttan değerlendirilebilir. Bununla birlikte tüm bu farklılıkların toplamı büyük bir medeniyet dairesinin varlık alanını gizemli hayallerle süslü bir kurgusal âlem şeklinde ortaya çıkarır. Bu nedenle Batıdan Doğuya bakmak ya da Doğudan Batıya bakmak itibarî bir dünya oluşturmaktan başka bir şey değildir.

Oysa Hilmi Yavuz, "doğu şiirleri"nde Batıda oturup hayaller dünyası oluşturarak değil Doğu'yu içinde yaşadığı mekândan biriktirdiği duygu-durumdan hareketle yansıtmayı başarır.

İçerdelik-Dışardalık Diyalektiği ve Doğu

Gaston Bachelard, Mekânın Poetikası adlı eserinde mekânın korkunç bir içerdelik ve dışardalık olduğunu irdeler. (Bachelard 1996: 230-231) Gerçekten de olayların dışında kalan özne için *oradalık ve buradalık'in* da ayrı bir önemi vardır. Coğrafi bir mekân olarak Doğu'nun içinde bulunmak, yaşanılan mekânın değerlerini de görmek, algılamak ve yaşamak anlamını taşır.

Dışarıdan bakıldığında uzak olan, gidil(e)mez olan, mahrum olan, yaşan(a)maz olan Doğu, içeriden daha derin, daha içsel bir yaşam sürdürmektedir. Coğrafyanın insan kaderini belirleyen noktasında Doğu, sözün kutsîleştiği, anlamın derinlere gömüldüğü bir mekân olur. İşte bu mekânın adlandırması henüz "doğu şiirleri"nin ilk şiiri olan "doğu'nun kalıtı"nda *"bize doğunun büyük şiiri kaldı"* dizesiyle gerçekleşir. Zira Doğu, sözün açıkça değil, derinlerde ima ile aktarıldığı bir kültürün kaynağıdır. Doğuda söz anlamın derinlerindedir dolayısıyla yaşam da içsel anlamda derinlerdedir. Bu derinlik; inancın, sevdanın, acının, ölümün, hüznün, gurbetin, mahrumiyetin, terk edilmişliğin, mağrurluğun, utangaçlığın, geleneklerin ve hepsinin toplamı olan doğallığın neticesidir. Doğalı mütevekkil bir biçimde yaşayan Doğu, "doğunun diyalektiği" şiirinde

"su şafağa dönüşür ve güzün felsefesi

Yaprağı akarına bırakmak" (doğunun diyalektiği, s.124)

şeklinde özetlenir. Kaderci bir düşüncenin yaşam felsefesi olarak doğuya yüklenen bu dizeler, aslında güz sözcüğünün imgesel açılımıyla hüzne göndermede bulunur. Doğuda insan-zaman ve mekân arasındaki kaçınılmaz kader bağı, hüznü adeta insanların gölgesi haline getirir. Hüzün, doğu şiirlerinin tümünde alt imgelem olarak kendini hissettirir. Zira *"hüzün ki en çok yakışandır bize"* dizeleri, doğu imgesinde insan ve mekânla hemhal olmuş biçimdedir. Yavuz, "hüzün" temasının şiirlerindeki önemini; *"Bizim kültürümüz bir ‚hüzün kültürü'dür; hüzün sanki kimliğimizin ‚olmazsa olmaz" bir parçası"* (Yavuz, 1999:131) şeklinde açıklar. Kimlikle özdeşleşen hüznün doğal görünümü ise Doğu'da ve doğu insanında hayatiyet bulur. Hüzün ve güz sözcükleri arasındaki imgesel doku, şiirde zaman algısı üzerinden yorumlanır. Güzün felsefesine yüklenen *"yaprağı akarına bırakmak"* ibareleri aslında Doğu insanının kaderci düşüncesine göndermede bulunur. *"Zaman, olayların kesintisiz akışının belli yanlarıyla ilintilidir ve insanlar bu akışın göbeğinde yer aldıkları gibi bizzat bu akışın parçasıdırlar."* (Elias, 2000: 101) Zaman ve mekânın kuşatıcı etkisi altında çaresiz kalan insan kaderine boyun eğer. Bu boyun eğiş, aslında hem maddi boyutta fiziksel bir çaresizliğin hem de manevi boyuttaki tevekkülün göstergesidir. Yaşam ve ölüm arasındaki zıtlığı *"doğunun diyalektiği"* şiirinde Doğu ile özdeşleştiren şair;

"bir doğudur ki o, gülerken bile bozlak" (doğunun diyalektiği, s.125)

dizeleriyle bu tezadı somutlaştırır. Doğu insanının ölüm karşısındaki tavrı ve ölümün Doğudaki algılanışı ise *"doğunun ölümleri"* şiirinde *"ölüm bir aşirettir doğuda"* (s.136) biçiminde yine Doğu'ya özgü sembollerle şiirde yerini alır.

Ramazan Korkmaz, imgeyi *"sözcüklerin herkesleşerek kaybolan anlamını, yaratıcı bir özde yeniden kurmak"* (Korkmaz 2002: 274) olarak tanımlar. Doğunun şairleri adlı eserinde Hilmi Yavuz, şiirin doğuda halk edebiyatı ve divan edebiyatını nasıl bir potada eriterek yaşama dönüştürdüğünü;

"işte doğu, ki sen ki sanki
pirsultan ile bâki efendiyi
sırmalı bir çiğdemde birleştirerek
rumeli kılan dize" (doğunun şairleri s.126)

biçiminde kurgular. Sırma ile çiğdem sözcüklerinin imgesel tasarımı, okuyucuyu halk şiiri ve divan şiirine yönlendirir. Zira sırma; göz alıcılığı ve süsüyle divan şiirinin, çiğdem ise doğallığı ve sadeliği ile halk şiirinin sembolü konumundadır. Bu birlikteliği tasavvuf-tekke edebiyatının ustalarından Pir Sultan ve Divan şiiri şairlerinden Baki örnekleriyle de somutlaştırır. Ayrıca Yavuz, Doğunun geleneksel formlarını Batı şiirinin kaynaklarıyla da bütünleştirmeyi başarır. *"Hilmi Yavuz şiiri, geleneği yeniden üretmez, ona eklemlenir. Yavuz'un gelenek'ten anladığı da geçmişte üretilen bütün metinlerdir. Bu yüzden sadece Doğu yazın geleneğini değil, Batı yazın geleneğini de özümsemekte, her ikisini de ‚temellük etmektedir.'"* (Aka 2002: 70) Dolayısıyla hem Batı'yı hem de Doğu'yu içerden okuyan şair, şiirlerinde Doğunun gizemli havasını Batının formlarıyla derin bir bağ ile bütünleştirir.

Doğu şiirlerinin temelinde ise "gelenek" vardır. Gelenek sadece geçmişten gelen kuralların geleceğe aktarılması değildir. Hilmi Yavuz'un şiirlerinde gelenek, geçmiş ve gelecek arasındaki insan akışının ya da varoluşun dönüşerek ve değişerek aktarımıdır. "*Hilmi Yavuz için gelenek, varlığını inşa eden özne ve nesnelerin farkına varabilme kaygısıdır."* (Erbay, 2010: 122) Geleneğin geleceğe aktarımı "doğu şiirleri"nin ilk şiiri olan "doğunun kalıtı" ile ifşa edilir. "Kalıt" sözcüğünün seçimi tesadüfî değildir, zira miras anlamında akla gelen sözcük bu kullanım sayesinde maddi olandan sıyrılıp manevi olan kaydırılmıştır. Kalıt sözcüğü ile vurgulanan "geleneğin" kendisidir.

Doğunun içeriden görünümünü "orada" olmaktan ziyade "buradalık"la söze dönüştüren Hilmi Yavuz, doğuyu on yedi şiirlik bir demet halinde sunar. Bu şiir demetinin başlangıcı bir masal havasındadır:

"Biz üç güzel kardeştik ve ölüm,
Ölüm en gencimizdi bizim." (doğunun kalıtı, s.122)

Masallar doğunun anonimleşen sözünün kuşaklar boyunca aktarılmasında önemli rol oynar. Bununla birlikte dikkat çekilmesi gereken nokta, masallardaki dünyada bile sözün daha çok ima yolu ile aktarılmasıdır. Zira doğu, aynı zamanda kapalılığın simgesidir. Bu kapalılık, kendi içerisine hapsolmuş duyguların dışavurumunda imgeler dünyasının zenginliğiyle buluşup ortaya çıkar. Masallarda formel kalıp olarak kullanılan *"üç güzel kardeş"* ile "ölüm"ün birleştirilmesi dikkat çekicidir. Dünyalık yaşamın son noktası oluşu ile "en genç" kardeşe yüklenen bu imgesel açılım, doğuda ölümün insanı daha erken yakalayabileceği gerçeğine göndermede bulunur.

İnsan yaşamının; Doğuda, görünmeyen ve gösterilmeyen düzleminin derinlerde oluşu, söz ve yaşam arasındaki benzeşim bağlamında ele alınır. Doğunun sevdaları şiirinde;

"sevda derinlerdedir, oysa ferhâd
üstünü kazmada dağın" (doğunun sevdaları I, s. 128)

dizeleri içerdelik ve dışardalık diyalektiğini metin düzlemindeki görünümü olarak karşımıza çıkarır. Ferhâd'ın ya da genel anlamda âşığın dağın üstünü kazdığı andaki durumu Doğuyu dışarıdan değerlendirenlerin durumuna benzemektedir. Zira içeriden okunması ve yaşanması gereken durum, dışarıdan yanlış algılarla değerlendirilebilir ve yüzeysel kalır. Yaşam, görünenin ötesinde gizil anlamlar barındıracak kadar içsel ve tinseldir. Bu içsellik, varoluşu tamamlayan onu anlamlandıran bir görüngü halinde insanı kuşatır. Suretin güzelliğine aldanarak bakmak, sîretin güzelliği ve anlamını görmezden gelmek anlamını taşır. Sözün derinlerindeki anlam ile insanın derinlerindeki tin bu noktada Ferhat'ın dağın daha derinlerine yönelmesini gerektirecektir.

Doğunun içeriden okunan halinde hüzün ve acının yoğurduğu insanların yaşamları, umudun umutsuzlukla birleştiği noktada buluşur. Zira onların masalsı dünyası ile kaba realite arasındaki diyalektik, olan ile olması gerekenin sorgulanmasını öteler. Bu durum doğuyu sorularla baş başa bırakır:

"Hangi umut, hangi sevda, hangi dağ

ve hangi-" (doğunun soruları, s.150)

Doğunun soruları şiirindeki bu soruların devamı boşluktur, çünkü bu soruların ardı arkası kesilmez ve bilinmeyenlerin sayısı çoğalır.

Bu bilinmezler coğrafyasında kendini yineleyen ve yaşamaya çalışan insanların durumu doğu şiirlerinin tümüne sirayet eder. *"İnsan kendisini yaşar bulduğu anda, kendisini o çevre, ortam ya da dünya dediğimiz şeyle hesaplaşmak zorunda bulur."* (Gasset, 2011: 62) İşte bu hesaplaşma durumu mekânın insanı ezen ve kendine dönüştüren biçimiyle dikkatlere sunulur. Doğu şiirlerinde Özelikle çaresizliği kadınların ve bebeklerin yaşam biçimleri üzerinden kurgulayan şair, Doğunun kadınlarını, yiğit ve bütün bir ağıt/ çileli/acılı/ölümleri duvaktan beyaz/ mektuplarda hasretten ibaret biçiminde tanımlar;

"(...) yada bir akarsu imgesi
gibi yiğit ve bütün
bir ağıttır
kadınlarımızda
onlar hüznü bir çeyiz
çileyi ince bir nergis
ve gülerken bir dağ silsilesi
taşırlar
ve birer acıdan ibarettirler
kayıtlarımızda" (doğunun kadınları s.138)

Kadınların yaşam biçimine atfedilen sıfatlar aslında coğrafyanın insan kaderine etkisinin göstergesidir. Varlığını ailesine adayan ve kendisini unutan doğu kadınının *"hüzün, çile ve acı"* kavramlarıyla özdeşleştirilmesi bu nedenledir.

Kadınlar ile birlikte acının merkezinde yer alan bebekler ise; taş bebek değildir/ ağlarken lor/gülerken çökelek/ acıyı trahom/ gündüzü emek/ anaları ova/ babaları dağ/ emzikleri tüfek biçiminde tanımlanır;

"doğunun bebeleri taş bebek

değildir; say ki onlara cefa

ince yaralı bir gömlek

ve ninniler en çok akşamları zor" (doğunun bebeleri, s.140)

Bu tanımlamaların tümü doğudaki kadınların ve bebeklerin yaşamlarının ne denli hüzne bulaşmış, ne denli imkânsızlıklar üzerine kurgulanmış olduğunu gösterir niteliktedir.

Doğunun imkânsızlıklardan dolayı gidilemez oluşu coğrafyayla özdeşleşen başka bir kavramı ön plana çıkarır: Gurbet. Gurbet doğu için çift yönlü bir anlamı içinde barındırmaktır. Çaresizliğinden kaçan insanların doğudan batıya umutlarının peşlerinden gidişi gurbetin bir boyutunu, zorunlu görev dolayısıyla doğuya gelenler ise diğer boyutunu oluştururlar. Gurbetin fiziksel uzaklıktan öte içsel anlamdaki uzaklığı "doğunun gurbetleri" şiirinde,

"kendi elimize kurduğumuz

daha zor bir sürgün yoktur

yaşasak da, yaşamasak da

umuda ve sonbahara hüküm ki:" (doğunun gurbetleri, s.143)

şeklinde aktarılır. Gurbetin "sürgün" sözcüğüyle özdeşleştirmesi zorunluluk ve mahrumiyet kavramlarını içerisinde barındırır. Fiziksel anlamda insanın *"kendi eliyle"* kendi sürgününü/gurbetini kurması ise çaresizliğin başka bir boyutudur. Bu çaresizlik ise yukarıdaki dizelerde "umut" sözcüğüyle ilintilendirilir.

Acının ve hüznün bir arada yoğrulduğu daha çok fedakârlık, daha çok yokluk, daha çok ölümün derinliğine yaşandığı coğrafyada *kısık bir isyan sesi* de kendini gösterecektir. Bu isyan hem insanın içinde yaşadığı durumun içinden çıkamayışı hem de çaresizlikle bütünleşir ve Hilmi Yavuz'un "doğunun gurbetleri" şiirinde:

"doğru olan her şeyde biraz

Öfke, biraz yılgınlık vardır

der, bir kıssa" (doğunun gurbetleri, s. 142) biçiminde dile gelir.

Şiirlerin temel hareket noktasını oluşturan hüzün sözcüğü bu dizelerde alt tabakada kendini gösterir. Zira yine Hilmi Yavuz'un deyimiyle *"hüzün, bazan da pasif bir direnmedir. Hem bir şeyleri değiştirmek istemenin hem de bu değişikliği yapabilmenin mümkün olmadığını bilmenin ta kendisi olur."* (Yavuz 2003:133) İsyanın ve direnmenin pasifleştirdiği insanın kaderine boyun eğerek nasıl çaresiz kaldığına göndermede bulunan Hilmi Yavuz, şiirlerin tümünde bu durumu sezdirir. Yolunda gitmeyen bir durumu değiştirememenin acısı insanı sessiz bir öfkeyle birlikte hüzün yumağı içerisine saracaktır. İşte bu durum mekân-zaman-insan üçlemesinde şiirlerde kendini gösterir.

Sonuç

Hilmi Yavuz Oryantalistleşme adlı makalesinde geleneksel Türk kimliğine *"atfedilen negatif kimlik(i), değişmeyen, tembel, durağan bir Doğu insanı"* olarak *ve "Avrupalı gözüyle kendi toplumunu seyretmeyi reddeden bir kimlik..."* (Yavuz 1998: s.117) şeklinde tanımlayan Oryantalist düşüncenin aksine doğu şiirlerinde kendi toplumunu içeriden gözlemleyen bir tavır sergiler.

Şiir söylenmiş olanı değil daha çok söylenmemiş olanı sunma işidir aslında. Doğu ve şiir sözcükleri aslında yan yana geldiğinde imgelem olarak bu düşünceyi de içerisinde barındırır. Sözün anlamını derinlerde sakladığı bir mekânı yani doğuyu şiirle anlatmak da söylenenden çok

söylenmeyenleri ya da ima edilenleri ortaya koymaktır. Tıpkı Hilmi Yavuz'un "doğunun geçitleri" şiirinde söylediği gibi:

"çok uzun anlatmak gerekti

Ve biz, sadece ima ile geçtik" (doğunun geçitleri, s. S146)

Doğuda yaşamın daha çok öz biçimde olduğunu vurgulayan bu dizeler, insanların da sözü uzatıp çoğaltmak yerine ima yoluyla aktarımına göndermede bulunur. İşte bu gönderme aslında "doğu şiirleri"nin temel izleğini yansıtır.

KAYNAKÇA

BACHELARD, Gaston (1996), **Mekânın Poetikası,** (Çev. Aykut Derman), Kesiy Yayıncılık,

AKA Pınar (2002), **Hilmi Yavuz Şiirine Metin-Merkezli Bir Bakış**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü.

ELİAS Norbert (2000), **Zaman Üzerine**, (Çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ERBAY Erdoğan (2010) "Hilmi Yavuz'un Şiirinde Geleneğin Yeniden Üretilmesi", **Hilmi Yavuz Akademik Sempozyumu**, 19 Nisan 2009, Mardin Artuklu Üniversitesi Kültür Yayınları, 2010, s.115-134.

GASSET Ortega y., (2011), **İnsan ve Herkes**, Metis Yayınları, İstanbul.

KORKMAZ Ramazan (2002), **İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

YAVUZ Hilmi (1989), **Gülün Ustası Yoktur (Toplu Şiirler:1)**, Can Yayınları, İstanbul.

YAVUZ Hilmi (1998), **Osmanlılık, Kültür, Kimlik**, Boyut Kitapları, İstanbul.

YAVUZ Hilmi (1999), **Denemeler**, Boyut Kitapları, İstanbul.

Türkçe Sözlük, (2005), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1353-1373 , TURKEY

(KAZAN) TATAR TÜRKÇESİNDE *İMÉŞ*

Adnan Rüştü KARABEYOĞLU[*]

ÖZET

(Kazan) Tatar Türkçesindeki dolaylılık işaretleyicisi *iméş* ek-fiil parçacığı söz diziminde bulunduğu yer bakımından değişkenlik gösterir. Yazıda ek-fiil parçacığının dolaylılık kullanımları ve anlam yayılımları bu değişkenliğe bağlı olarak ele alınmış; ayrıca cümlede önemli bilgiyi vurgulama işlevine de sahip olan *iméş*'in bu işlevi üzerinde de durulmuştur. Bunların yanında bu ek-fiil parçacığının emir ve istek kipi ile uyumlu olmadığı bilgisinin aksine emir ve istek kipi ile kullanıldığı da gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: (Kazan) Tatar Türkçesi, dolaylılık, iméş, ek-fiil parçacığı, pragmatik anlam, modal söz.

IMÉŞ IN (KAZAN) TATAR

ABSTRACT

The copula particle *iméş* which serves as an indirectivity marker in Kazan Tatar shows syntax varies in its position. In this paper, pragmatic extensions and indirective uses of this copula particle are shown according *to* its position in the structure. And it is also focused on its feature which is used for emphasizing the important knowledge in sentence. In contrast to knowledge that Turkic indirectives are not allowed in non-indicative moods such as imperative and optative, it is also seen in uses which combine with imperatives and optatives.

Key Words: (Kazan) Tatar, indirectivity, iméş, copula particle, pragmatic extensions, modal word.

1. Giriş

Bu çalışmada (Kazan) Tatar Türkçesindeki dolaylılık işaretleyicisi (İng. indirectivity marker) *iméş* (< ET. *ermiş*) ek-fiil parçacığının (copula particle) dolaylılık kullanımları ve anlam yayılımları (pragmatik anlamları) gösterilmeye çalışılacaktır. Yazıda dolaylılık için Johanson'un (2000, 2003) Türkçe açısından ortaya koyduğu ölçüler esas alınacaktır.

İsim ve fiil yüklemleri (*meçit iméş, hatın iméş; bulgan iméş, yaza iméş* vb.) üzerine gelebilen *iméş* hem dolaylılık kullanımında hem de konuşanın bildirdiği bilgiye yönelik kişisel (idrakî ve duygusal) tavrını içeren anlamlar taşımada (Kazan) Tatar Türkçesinde söz diziminde bulunduğu yer bakımından değişkenlik gösterir[1]. Söz dizimindeki bu değişkenliği onun zikredilen kullanım ve

[*] Doç. Dr., Kocaeli Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: adnan.karabeyoglu@kocaeli.edu.tr

[1] Bu ek-fiil parçacığının söz dizimindeki yer değişkenliği (Kazan) Tatar Türkçesi yanında, Özbek (*Emişki, Päxtäqäynärgä özgä säyyäräliklär tüşgän emiş*! "Güyâ, Pahtakaynar'a yabancı gezegenden gelenler inmiş imiş!"

taşıdığı anlamlar yanında, aynı zamanda, cümledeki önemli bilgiyi vurgulama işlevi yüklendiğine de işaret eder[2]. (Kazan) Tatar Türkçesi sözlüklerinde (TTAS I 1977: 387, Öner 2009: 118, TRS 1995: 106, RTS 1996: 207)[3] madde başı olarak *dedikodu, şayia* anlamlarıyla isim; ihtimal, şüphe, yergi vb. bildiren *acaba, güya, sanki* anlamlarıyla modal söz olarak gösterilen ve yine (Kazan) Tatar Türkçesi üzerine yazılan gramerlerde (Hangildin 1959: 302-305, TG II 1993: 298-304) *modal söz* bahsinde ele alınan *iméş,* böylece, bir yüklem sonu takısı (clitic) olmaktan çıkarak bağımsız bir sözlük unsuru olarak kelime türü bakımından isim ve edat, söz diziminde icra ettiği görev bakımından zarf unsuru konumuna da taşınabilmektedir.

İméş'in gramatikal tasnifteki bu yeri ve sözlüklerdeki anlamlarına [güyâ (derler, derler ki, denir ki), sanki, acaba], onun, konuşanın olaya karşı idrakî ve duygusal algılarını taşıyan dolaylılık anlatımı ve dolaylılık ifadesindeki *uzaklık, mesafe* kavramı (Johanson 2003: 283) vasıtasıyla ortaya çıkan kullanımlarının temel teşkil ettiği açıktır. Ancak, bu durum, yani cümlede farklı konumlara yerleşmesi ve bağlamla irtibatlı bir takım pragmatik anlamlar taşıması, sözlüklerdeki anlamları, gramatikal tasnifteki yeri vb., onun, bir yüklem sonu takısı olan ek-fiil parçacığı olmaktan bütünüyle çıkarak veya ayrılarak dolaylılık merkezli anlatımından sıyrılıp (her ne kadar dolaylılık anlatımları farklı kelime türleriyle sağlanabilse de Bk. Aikhenvald 2004: 8-11, 271-287; De Haan 2005, Peterson ve Déchaine ve Sauerland 2010) tamamen modal bir söz hüviyeti[4] edindiği şeklinde yorumlanmamalıdır çünkü, *iméş* hâlen, dolaylılık işaretleyicisi olarak kullanıldığı cümlenin ister başında veya cümle unsurları arasında ister yüklemden sonra yer alsın, bu anlatımını kuvvetle ve açıkça taşımaktadır. Nitekim bu husus *iméş*'in (Kazan) Tatar Türkçesindeki diğer bir dolaylılık işaretleyicisi *iken* ile mukayesesinden ve örneklerdeki kullanımından da anlaşılmaktadır. Aşağıda ele alınacak anlam yayılımları ise, esasen, onun dolaylılık anlatımında konuşanın olaya karşı idrakî ve duygusal algılarını taşıma kabiliyetinden kaynaklanmaktadır (Bk. Johanson, 2006: 73, 82).

Türkiye Türkçesindeki *ImIş'in* yüklem sonu takısı olarak (predicate-final clitics) dolaylı tecrübe; yeni bilgi/şaşırma; aktarma, hikâye anlatımı, yapmacıklık anlamları taşıdığı (Aksu-Koç 2000: 16-22); isim yüklemlerine eklendiğinde ise dolaylılık işaretleyicisi olarak onlara farklı bakış, zaman ve modal anlamlar yükleyebildiği ifade edilir (Csató 2000: 36). Bu bakımdan incelemede esas olarak söz dizimindeki değişkenliği eşliğinde (Kazan) Tatar Türkçesinde *iméş*'in dolaylılık kullanımları ve anlam yayılımları gösterilmeye çalışılırken bu kategorilerle (Johanson 1971'e göre) ilgisine de gerektiğinde değinilecektir. Yazıda örnek tutulan metinler için (Kazan) Tatar Türkçesinin e-gazete, e-kitap vb. genel ağ (internet) kaynakları tercih edilmiştir.

(Dostmuhämmäd 1995: 44), Başkurt Türkçesi (*İméş bende köslö* /.../ "Güyâ köle güçlü /…/" http://komartky.ru/) gibi bazı Türk lehçelerinde ve Kıbrıs ağzında da (*Miş sonunda aşkını ilan etdi* = ST [Güya / söylediğine göre] Sonunda aşkını ilan etmiş.) görülür (Demir 2002). Türk dünyasının biri Kuzey-Batı, diğeri Güneydeki iki ayrı coğrafyasında müşahade edilen bu değişkenliğin sebebinin, üslüpla ilgili yanı bir tarafa, komşu dil ilişkileri ile irtibatlı olarak (kopyalama ve yönü bakımından) değerlendirilmesi mümkün ve tartışılabilir bir husustur.

[2] Kıbrıs ağzında söz dizimindeki yer değişkenliği vasıtasıyla önemli veya yeni bilgiyi vurgulama işlevi için Bk. Demir 2002.

[3] *İméş*'in Rusçadaki karşılıkları *budto bı, govoryat, mol, yakobı, deskat'* olarak verilir. *İméş*'in [*i-* (< ET. *Er-* "var, mevcut bulun-, bir yerde bulun-" Bk. Karabeyoğlu 2009) + miş "geçmiş zaman eki"] dolaylılık kullanımı *yakobı*'nın [< *yako* "orada" (< Grekçe εκεί "ekhei") + *bı* "ol- fiilinin geçmiş zaman şekli" (< bıt' "olmak" Bk. http://etymolog.ruslang.ru/)] dolaylılık kullanımıyla örtüşür. Bu ilgiyle, *yakobı*'nın dolaylılık kullanımı; *budto bı, mol* ve *deskat'* ile mukayesesi için Rakhilina (1996) ve Levontina (2011)'ya bakılabilir.

[4] Burada *modal söz* ibaresi ile ilgili şu bilgileri vermekte fayda buluyoruz: Tatar Türkçesi üzerine yazılan gramer ve sözlüklerde *modal söz* ibaresi kelime türü bakımından *isim* ve *edat*, söz diziminde icra ettiği görev bakımından *zarf* unsuru hükmünde bir kelimeyi gösterir (Bk. Hangildin 1959: 302-305, TG II 1993: 298-304, TTAS I 1977: 387) Oysa, dil bilim terimi olarak *modal* kelimesi bir sözün gereklilik ve olasılığının (veya ihtimalinin) anlatımı ile ilgili olan modallik kategorisindeki (Bk. Johanson 2009, Fintel 2006, Portner 2009: 1-8, Vaidya 2011). bir dil unsuruna işaret eder. Bu yazıda *iméş* kelimesinin dolaylılık anlatımı ile *modal söz* arasında kurulan karşıtlık sadece onun *ek-fiil parçacığı* ve az önce zikredilen *zarf* kullanımı arasındaki karşıtlığa atfı taşımakta; kanıtsallık ve modallik kategorilerine yönelik bir atıf bildirmemektedir.

2. Dolaylılık anlatımı

Bilginin kaynağını[5] esas alan bir dil bilim kategorisi (Aikhenvald 2004: 3) olan kanıtsallık (evidentiality)[6] altında ele alınan dolaylılık (Bk. Johanson 2003: 274: 2. Indirectivity as an evidential category) kategorisinde bir olayın anlatımında (Türkçedeki görünümü için) Johanson, bilginin kaynağının, yani bilginin nasıl edinildiğinin veya hangi yolla (aktarım, çıkarım, algı) alındığının önemli olmadığını, esas ölçünün anlatılan olayın şuurlu bir öznenin tepkisi/kabulü ile dolaylılık işaretleyicileri vasıtasıyla sunulması olduğunu; bu bakımdan dolaylı sunulan bilginin bir aktarıma, çıkarıma veya doğrudan algıya dayanabileceğini ifade eder (2000: 61, 70-71, 81-82; 2003: 274).

Bu açıdan bakıldığında, (Kazan) Tatar Türkçesinde *iméş* ek-fiil parçacığının, ilgili olduğu cümlenin başında veya yükleminden sonra, dolaylılık işaretleyicisi olarak aktarım, çıkarım ve algısal olmak üzere bilgi kaynağının üç türünde de kullanıldığı görülür.

(1) a. *Meselen bézden yırak tügél Kéner yaklarında ul moda da bulgan. Ul yaklarda awıl başında bér niçe cil tégérmené bula, dip söyliler idi. Tünterniŋ cil tégérmené Esma baynıkı bulgan iméş. /.../ İméştér, Esma bay anı kémgedér satıp, /.../. (www.tuntarem.narod.ru/kitap/6-485-568.doc).*

"Mesela bize yakın olan, Kéner taraflarında bu moda da olmuş. O taraflarda köy girişinde birkaç yel değirmeni var, diye söylerlerdi. Tunter (köyünün) yel değirmeni oranın zenginlerinden Esma'ya aitmiş /…/ Derler ki, Esma zengini onu birine satıp, /…/."

Yukarıda, (1) a., bilgi kaynağı türü bakımından aktarmaya dayalı (kendisinin algı veya çıkarımı dışında başkalarından öğrendiği = yabancı kaynak) bilgiyi içermektedir. Örnekte, konuşanın olaya bakışı, konuşma anı itibariyle zaman bakımından öncekilik (anteriority), fiilin görünüşü açısından bitmişlik (perfectiveness) ve art-sınır (postterminality) bildiren *-gan* eki vasıtasıyla verilmektedir. *Cil tégérmené Esma baynıkı bulgan* cümlesinde başlama anı safhası ve başlama anı aşıldıktan sonraki safhası olmak üzere iki safhalı bir fiil olan *bul-* başlama anına, yani ait olma durumunun başladığına değil, sürek safhasına atıfla yer alır; ancak, bu safhanın da *-gan* ekinin bitmişlik anlatımıyla tamamlandığı bildirilir. Bu çerçevede *ait olma / sahip olma* geçmişte bir süre devam etmiş ve yine geçmişte sona ermiş bir olaydır. Bu husus bağlamdan (*Esma bay anı kémgedér satıp*) da açıkça teyit edilmektedir. Olayın bildiriminde *iméş*, konuşanın sahip olduğu bilginin (= *cil tégérmené Esma baynıkı bulgan*) yalnızca dolaylılık anlatımıyla sunulmasına imkân tanır. *İméş*'in yokluğunda dolaylılık anlatımını (burada) *-gan* eki üzerine alacaktır. Ancak, bu durumda ifadede dolaylılık anlatımından çok olayın kendisi öne çıkacaktır.

[5] Aikhenvald, bilgi kaynağı sistemini iki, üç, dört, beş ve daha fazla seçenekli olarak sınıflandırır. Bu sınıflandırma içinde Türkçeyi iki seçenekli sistem içinde 2. tipte (A.2. Non-firsthand versus everything else) gösterir (2004: 25-30; ayrıca, Türkçenin hangi tipte olduğu ile ilgili görüşler için Bk. Age.: 39-41) ve bilgi kaynaklarını ise I. Görsel, II. Görsel olmayan, III. Çıkarım, IV. Varsayım, V. Aktarım VI. Alıntılama olarak verir (2004: 23-66). Bunun yanında bilgi kaynağı türleri: Dolaysız: a) Görsel, b) İşitsel, c) Diğer duyular; Dolaylı: a) Aktarımsal: İkinci el, üçüncü el, folklor, b) Çıkarımsal: a) Sonuca dayalı, b) Yordama dayalı şeklinde de gösterilir (Bk. Özmen Veld 2006).

[6] Burada, dolaylılık kategorisi ve tanımı Aikhenvald (2004)'e göredir. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki, kanıtsallık kategorisi Aikhenvald'de ayrı bir dil bilim kategorisi ("Evidentiality is a category in its own right, and not a subcategory of any modality …" 2004: 7) olarak ele alınırken Palmer'de önermesel kiplik (propositional modality) altında bilgisellik ve kanıtsallık kipliği şeklinde ("Epistemic and Evidential systems are the two main types of Propositional modality …" 2001: 8) ele alınmaktadır (Bu hususa işaret için ayrıca Bk. Aksu-Koç vd. 2009; Özmen Veld 2006). Palmer'da bu ikisi arasındaki ayrım ise konuşanın, bilgisellik kipiliğinde (epistemic modality), önermenin gerçeklik durumu hakkında hüküm ileri sürmesi, kanıtsallık kipliğinde önermenin kanıtlarına işaret etmesi şeklinde verilir (2001: 8; ayrıca Bk. Özmen Veld 2006).

(1) b. *Min hastahanege kilgeç, bér balanıñ anası tawış kuptarıp yata idé. Miné kürgeç, kızın miném ulım dawalawın eytté, imés, ul anıñ kızın tiyéşénçe dawalamagan, yötkerüwé bétmegen kiléş dawalawnı tuktatkan.*

(http://www.kaefnichek.ru/post/view/270/16/2327).

"Ben hastaneye geldiğimde, bir çocuğun anası yüksek sesle konuşuyordu. Beni görünce, kızını benim oğlumun tedavi ettiğini söyledi, diyor ki o, onun kızını gerektiği gibi tedavi etmemiş, öksürüğü kesilmeden tedaviyi (yarıda) bırakmış."

Bilgi kaynağı türü bakımından yine aktarıma dayalı (= yabancı kaynak) bir bilginin (*anıñ kızın tiyéşénçe dawalamagan, yötkerüwé bétmegen kiléş dawalawnı tuktatkan*) sunulduğu (1) b. örneğinde *imés*'in söz diziminde yer değiştirdiği görülmektedir.

(2) a. *Mén barı Hodanıñ hikmeté bélen bile buldım, -dip, nikadar gozérler itse de bu törék haman kıynamakta, gozér itken sayın bér tayak birmekte. Bu biçara añladı, her süzge bér tayak mökarrer, imés. (miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).*

"Ben, sadece Allah'ın hikmeti ile böyle oldum, diye, ne kadar özürler dilese de bu Türk daima vurmakta, özür diledikçe sopa atmakta. Bu biçare anladı ki her söze bir sopa mukarrer, imiş."

(2) b. *Alarnı advokattarı Ferit Weliyev kotırtıp yata. İmés, minnen akça sawalar da, büléşeler.*

(http://www.gabdelfat.ru/stat/apas.html).

"Onları avukatları Ferit Weliyev kudurtup duruyor. Güya, benden para sağacaklar da bölüşecekler".

(2) a. örneğinde bilginin kaynağı konuşanın tecrübî yoldan (*gozér itken sayın bér tayak birmekte*) çıkarımına (*añla-*) dayanmaktadır. Kaynağı konuşanın kendisi olan *her süzge bér tayak mökarrer* bilgisi konuşanın doğrudan tecrübî bilgisine dayanmakla birlikte *imés* ek-fiil parçacığı vasıtasıyla dolaylılık anlatımı üzerinden verilmektedir. (2) b. örneği ise, taşıdığı pragmatik anlamlarla birlikte, çıkarıma dayalı dolaylılık anlatımında *imés*'in söz dizimindeki yer değişkenliğini göstermektedir.

Her bilgi kaynağı temelde iki dayanağa sahiptir: Kendi (first hand) ve başkası (= yabancı kaynak, non-first hand). Kişinin kendisine dayanan bilgiler görme, işitme vb. duyular veya çıkarım yoluyla ortaya çıkabileceği gibi rüya veya hayaller (kurgu vb.) vasıtasıyla da edinilebilir. Rüya ve hayaller (kurgu vb.) birer gerçek dünya olayı olmamakla birlikte algısal bilgi kaynaklarıdır. Her ne kadar kişinin gördüğü rüyaların, kurduğu hayallerin kaynağı, yine kendisi olsa da, bazı dillerde rüya ve hayal (kurgu, halusinasyon vb.) yoluyla elde edilen bilgilerin sunumu yabancı kaynak bilgisi şeklinde de verilebilmektedir. Türk dilleri açısından ise rüyaların ve hayallerin -anlatımında dolaylılık işaretleyicileri kullanılmış olsa dahi, Türkçenin dolaylılık sistemi içerisinde- hiç bir zaman yabancı kaynak bilgisi olarak kabul edilmediği bilinir (Aikhenvald 2004: 344-345). Bu bakımdan *imés* ek-fiil parçacığının, (3) a.'da anlatılan olaylar rüyaya dayalı, (3) b.'de verilen olaylar ise hayale dayalı algısal bilgi kaynağına yönelik kullanımına örnek teşkil eder.

(3) a. *Min töş kürdém.*

Güya min bér zur şah imés.

Tacıma tézgen éncé, mercan, ahak imés

/.../

Taclı başım xozurında iyem imés,

"Cananım, min siné söyem"- diyem <u>iméş</u>;

Nerse géne eytér indé söygeném dip,

Éçémnen bik yanam iméş, köyem <u>iméş</u>.

(http://shigriyat.ru/authors/tukai/372).

"Ben düş gördüm.

Güyâ ben bir büyük şah imişim.

Tacıma dizilen inci, mercan, akik imiş.

/…/

Taçlı başımı huzurunda eğiyormuşum.

"Cananım, ben seni seviyorum, diyor imişim.

Ne der, şimdi sevdiğim diyerek,

İçimden pek yanıyor, kaygılanıyor gibiymişim."

(3) b. *Balaçak hıyalım: wakıt korabına utıram da ütkennerge cildérem. Eytik, açlı-tuklı sugış yıllarına. Kerziném huş islé bir niçe ikmek salganmın, <u>iméş</u>.*

(http://kiziltan.ru/tat/news/denia/action..page.30).

"Çocukluk hayalim: Zaman gemisine bineyim de geçmişe hızla gideyim. Mesela, açlık ve yokluğun olduğu savaş yıllarına. Sepetime, güzel kokulu epey ekmek koymuşum, sanki."

(3) c. *Küpmé yalındım, küpmé yalındım, kızıl diplomıñnı balkondagı sandıkka miném kébék çıgarıp at ta yanıma satuwçı bulıp küç dip yılanday téllerémné çıgarıp yalwardım - tıñlamadıñ. <u>İméş</u>, tél ukıta! (http://matbugat.ru/news/?id=5209).*

"Çok mu yalvarıp yakardım, çok mu yalvarıp yakardım, kızıl diplomanı balkondaki sandığa benim gibi çıkarıp at da, yanıma satıcı olarak gelip yerleş diye, yılan gibi, dillerimi çıkarıp yalvardım, dinlemedin. Güya dil öğretiyor."

Yukarıdaki (3) c. örneğinde *tél okıt-* olayı konuşana aktarılan bir olay gibi düşünülebilir ve bu bakımdan *iméş*'in burada yabancı kaynağa dayalı bir bilgiyi aktarma görevi yüklendiği var sayılabilir; ancak, bu olay; *diploma alma, sandığa koyma, bahsedilen işi yapmaması için yalvarma* gibi olayların varlığı aracılığıyla bağlamdan da anlaşılacağı üzere, konuşanın doğrudan tecrübesine dayanarak karşısında bulunanın hâlen yapmakta olduğunu bildiği bir iştir. (3) a. ve b. örnekleriyle karşılaştırıldığında, örnekteki *iméş*'in, konuşanın *-tél okıt-* olayına yönelik *küçümseme* tavrı ile birlikte- doğrudan tecrübeye dayalı algısının dolaylılık anlatımıyla sunulmasında kullanıldığı ve söz diziminde yer değiştirdiği görülür.

3. Anlam yayılımları (pragmatik anlamları)

Türkçede dolaylılık bildirmede kullanılan unsurların bu görevlerinde yalnız bilgi kaynağına yönelik atıfla yer almadığı, bunun yanında bir takım kullanımlarında çeşitli pragmatik anlamları da (hiciv, şüphe, iltifat, zihnî hazırlıksızlık, şaşırma, aniden farkına varma, beklenmezlik, önemli veya yeni bilgiyi vurgulama vb.) bünyelerinde bulundurduğu, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda ayrıca gösterilir (Aksu-Koç 2000, Aksu-Koç vd. 2009, Bacanlı 2005, Csato 2000, Demir 2002, Gül 2006, Johanson 2000, 2003, 2006, Kılıç 2005, Menz 2000, Slobin-Aksu 1982).

Konuşanın, anlattığı bir olayla ilgisi veya bağı; olayın kanıtlılık türü, olaya katılıp katılmadığı, olayın ihtiyarî veya gayrı ihtiyarîliği, gerçeklik durumu, olaya zaman ve mekân bakımından uzaklığı, dikkati, olayı anlatma tarzı veya tavrı vb. üzerinden kendisini gösterir veya bunlarla birlikte ortaya çıkar. Dolaylılık işaretleyicilerinin kullanımı da bu bakımdan onun doğasında olan aniden farkına varma, zihnî hazırlıksızlık: beklenmezlik, sürpriz, şaşkınlık, hayret, göreceli yenilik (/tuhaflık), yeni bilgi, konuşanın beklentisine zıt algı bakımından yorumlanabilmekte; anlamları bunlar üzerinden okunabilmektedir (Bk. Johanson 2000: 71-72, 82; 2003: 283-284; 2006: 83).

(Kazan) Tatar Türkçesinde *iméş* ek-fiil parçacığının dolaylılık işaretleyicisi olduğu bilgiye yönelik taşıdığı anlamlar da şüphe, inanmazlık, reddetme, kabul etmeme, yapmacıklık, gibi davranma, tahmin, varsayım, farzetme, gibi görme, sanma, serzeniş, merak, şaşırma, hayret, üsteleme, garipseme, farkına varma, hatırlatma, küçümseme, yergi, alay, yansızlık, önemli bilgiyi vurgulama vb. olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda ek-fiil parçacığının bu anlam yayılımları söz dizimindeki yer değişkenliği, bağlam, *iken* ek-fiil parçacığı ile (kısmen) mukayesesi etrafında incelenmeye çalışılacaktır.

3.1. Şüphe

Aşağıda (4) a. örneğinde *iméş* ek-fiil parçacıklarının her ikisi de dolaylılık kullanımı içinde *Duma üyesi olma, ordusu olma* bilgilerinin aktarılmasını sağlamak yanında konuşanın bu bilgilerin doğruluğuna yönelik şüphesini de taşımaktadır. Cümlenin yükleminde (*bulgan*) *-gan* eki konuşma anı itibariyle zaman bakımından öncekilik, fiilin görünüşü açısından bitmişlik ve art-sınır bildirir. *Imés*'in yokluğunda cümlede *-gan* eki yukarıdaki özellikleriyle birlikte yalın, (/ yansız, yani her hangi bir pragmatik anlam taşımaksızın), salt bir dolaylılık anlatımı verir. Takip eden cümlelerdeki *yeşegen, sewde itken, bina da saldırgan* yüklemlerinde de yalın, salt bir dolaylılık anlatımı vardır.

(4) a. *Mindegé maglumatlar buyınça, dörés mé, yuk mı? açıklanmagan, Gabdéllatıyf abzıy Duma çlenı da bulgan imés? Ufa'da zur bulmagan şahsi armiyesi de bulgan, imés. Bu faktnı rastlawçı material yuk. Bögélmede anıñ ulı sewdeger Hakimov Şakir yeşegen hem sewde itken. Tünterde Şakir bay 1906 yılda medrese öçén ak taştan bina da saldırgan.*

(http://www.tuntarem.narod.ru/kitap/6-485-568.doc).

"Bendeki bilgilere göre doğru mu değil mi? Açık değil. Gabdéllatıyf ağabey Duma üyesi de olmuş, imiş. Ufa'da küçük şahsî bir ordusu da varmış. Bu olayı doğrulayan materyaller yok. Bögélme'de onun oğlu tüccar Hakimov Şakir yaşamış ve ticaretle uğraşmış. Tünter'de Şakir Efendi 1905 yılında medrese için ak taştan bina yaptırmış."

(4) b. *Tagın şul meg'lum bulsın: ozaklamıy Orınburg ile Taşkent arasında yaña çuyın yulı salınaçak iken. Eyteler, ul çuyın yul Kazalı ile Perovski yanınnan uzaçak, imés. Bu heber dürés bulsa, béznéñ sewde hosusında da kileçekte kiñ meydan açılaçak, çünki, /... /.*

(http://www.tatar.com.ru/lib/mohajirlar3.php).

"Dahası şu da bilinsin: Çok geçmeden Orenburg ile Taşkent arasında yeni demir yolu yapılacak imiş. Dediklerine göre o demir yolu Kazalı ile Perovski tarafından geçecek, imiş. Bu haber doğru ise, bizim ticaretimiz hususunda da gelecekte geniş imkânlar açılacak, çünkü, /…/."

(4) b.'de konuşan gelecekte gerçekleşmesi söz konusu bir olay ile ilgili bilgi vermektedir. *İmés*'in cümleye katkısı bilginin aktarıma dayalı olması yanında bilgiye yönelik şüpheyi de taşımasıdır. Dolaylılık işaretleyicilerinin doğasında bulunan uzaklık, mesafe kavramı vasıtasıyla konuşan, *imés*

üzerinden bilginin aktarılması işini gerçekleştirirken aynı zamanda kendini bilginin gerçekliği, doğruluğu ile ilgili sorumluluktan da uzaklaştırmaktadır. Metinde şüphe, demir yolunun yapılıp yapılmayacağı ile ilgili değil, demir yolunun Kazalı ile Perovski tarafından geçip geçmeyeceği üzerinedir. Bu, bağlamdaki *bu heber dürés bulsa* ifadesi ve devamından da anlaşılır. Bu olayla irtibatlı *çuyın yulı salınaçak* cümlesinde bulunan ve (Kazan) Tatar Türkçesinde *iméş* yanında bir diğer dolaylılık işaretleyicisi olarak kullanılan *iken* ek-fiil parçacığı ise yer aldığı cümlede yalın, salt bir dolaylılık anlatımı yüklenmektedir.

3.2. İnanmazlık

İméş ek-fiil parçacığı, (5) a. örneğinde, *tatu yeşegen* olayını konuşanın aktarım yoluyla öğrendiğini bildiren dolaylılık anlatımı ve devamındaki *tatu yeşeseler Hoday urtak bala birér idé* ifadesinden anlaşılacağı üzere, aktarılan bu bilgiye inanmamayı da taşıyan anlam içeriğiyle birlikte kullanılmıştır.

(5) a. *Rézéde bélen Marat kéşé yanında spiktekl uynap, tatu bulıp kürénérge tırışıp niçe yıllar ét bélen meçé bulıp yeşegen, tatu yeşegen iméş, tatu yeşeseler Hoday urtak bala birér idé. (http://www.bulmas.ru/?act=singers&id=117&all=1).*

"Rézéde ile Marat insanların yanında oyun yapıp dostmuş gibi görünmeye çalışarak, yıllardır it ve kedi gibi yaşamış, dostça yaşamışlarmış, dostça yaşasalar Allah onlara bir çocuk verir idi."

(5) b. *Anı bir atna şulay gazaplıylar, éşlemegen cinayetné üz östéne alırga kuşıp, köné-töné kıynıylar, e ul bér nersege de kul kuymıy. Hem soñınnan İlmir Şeydullin'nıñ üzéne karşı tagı bér cinayet éşé açalar, iméş ul pıyala totıp militsionerlarga taşlangan iken. Hezér, /.../. (http://adiplar.narod.ru/esh.htm).*

"Ona bir hafta bu şekilde işkence ediyorlar, işlemediği suçu üzerine almaya zorlayıp gece gündüz dövüyorlar, ama o hiçbir şey imzalamıyor. Ondan sonra İlmir Şeydullin'e tekrar bir suç daha yüklüyorlar, güya o polislere şişe atmışmış. Şimdi, /…/."

(5) c. *Alarnıñ barısın da Tatarstan territoriyesénde terror gamelleri oyıştırırga ezérlenüwde gayépliler, iméş, alar Kazannıñ méñ yıllıgında terror aktları éşlerge cıyıngannar, iméş, Çallıda "KamAZ" zavodın, Tüben Kama neftehim ob'yektların, Kazan vertolet zavodın, Çallı hem Kazan şeherleránde su cıyuw urınnarın şartlatırga uylagannar iken.*

(http://adiplar.narod.ru/esh.htm).

"Onların hepsini de Tataristan bölgesinde terör eylemleri düzenlemeye hazırlanmakla suçluyorlar, güya onlar Kazan'ın bininci yılında terör eylemleri gerçekleştirmek için toplanmışlar, güya Çallı'da "KamAZ" fabrikasını, Tüben Kama petro-kimya tesislerini, Kazan helikopter fabrikasını, Çallı ve Kazan şehirlerinde su toplama yerlerini patlatmayı planlamışlarmış."

İméş'in (5) a. örneğindeki gibi dolaylılık anlatımı ile birlikte inanmazlık anlamını da içerdiği (5) b. ve c. örneklerini buraya almamızın sebebi *iméş* ve *iken* ek-fiil parçacıklarının yukarıda (4) b.'de işaret edilen cümlelerdeki kullanımlarına açıklık kazandırmaktır. (5) b.'de *iméş, ul pıyala totıp militsionerlarga taşlangan* cümlesinde yüklemden sonra gelen *iken,* anlatılan bilgiyi, dolaylı olarak bildirilmesi dışında, her hangi bir anlam yayılımına maruz bırakmadan yalın, salt bir dolaylılık ile ifade etmek üzere kullanılırken, aynı cümlenin başında yer alan ve cümlede zarf konumunda bulunan *iméş*'in, dolaylılık anlatımından, *iken*'in varlığının tesiriyle görev boşalmasına uğrayarak uzaklaştığı ve bu suretle konuşanın kişisel (idrakî, duygusal) tavrını bildiren modal bir söz hüviyetine bürünerek *inanmazlık* anlamı taşımaya yöneldiği görülür. (5) c.'de, *iméş*, başta yer

aldığı *iken*'siz (*iméş, alar /.../ terror aktları éşlerge cıyıngannar*) örneğinde dolaylılık ile birlikte inanmazlık anlam yayılımına sahiptir. Aynı yerde, yine başta yer aldığı *iken*'li (*iméş, /.../ urınnarın şartlatırga uylagannar iken*) örneğinde ise (5) b.'deki durum geçerlidir.

3.3. Reddetme, kabul etmeme

İméş'in bu pragmatik anlamı, dolaylılık anlatımlarıyla birlikte (6) a. örneğinde bağlam içerisinde *elbette tügél* ifadesinin varlığı eşliğinde, (6) b. ve c. örneklerinde doğrudan bu tür bir unsura ihtiyaç duymadan kendisini göstermektedir.

(6) a. *Şahbaznıñ başı öçén méñnerçe altınnar vegde kılıngan iken. Bér hıyanet bélen kulga töşérgenner de, basmaçılarnıñ kara oyalarında biyék baganalar bélen yugarı asıp, tübennen cehennem kébék ut yakkannar, di… Kaharman şunda kıçkırıp kıçkırıp yangan iméş… Elbette tügél.*

(http://tatar.com.ru/lib/red.php).

Şahbazın başı için binlerce altın vaat edilmişmiş. Bir hıyanet ile ele geçirmişler de, isyancıların kara yuvalarında büyük direklere asıp altından cehennem gibi ateş yakmışlar, diyorlar… Kahraman orada bağıra çağıra yanmışmış… Elbette değil.

(6) b. *Nige béznéñ borçaknı taptap, aşap yöriséz? Didém. Fazıyl elle nindi bér cirenüw bélen: Harap bulgan iken! İméş, borçaknı aşıysız. (http://tatar.com.ru/lib/red.php).*

Niçin bizim bezelyelere basıp onları yiyerek yürüyorsunuz? dedim. Fazıyl aşağılayıcı bir tavırla bakarak: Harap olmuşmuş! Sanki, bezelyeleri yiyorsunuz da.

(6) c. *Sandugaç eytken: Dünyada iñ matur tawışlı, iñ matur sayrawçı koş min bulıym da, iñ nefis kiyém minéké bulmasın iméş. Elbette, min kiyénérméñ, digen.*

(http://www.webkitap.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=475:legendalar tatar&catid=162:legenda&Itemid=10).

"Bülbül dermiş ki: Dünyada en güzel sesli, en güzel öten kuş ben olayım da, en güzel elbise benimki olmasınmış. Elbette, ben giyinirim."

(6) b. örneğinde *iméş, borçaknı aşıysız* cümlesi *iméş*'siz düşünüldüğünde "bezelyeleri yiyorsunuz" olumlu anlatımı söz konusudur. Oysa konuşanın olayı algılayışı ve sunumu açısından ifade edilmek istenen "bezelyeleri yemiyorsunuz, biz bunu tecrübelerimiz aracılığıyla zaten biliyoruz"dur. Bu bakımdan *iméş*'in, algıya dayalı dolaylılık anlatımıyla birlikte, bilginin sunumunda gösterdiği anlam yayılımı bilgiyi reddetme, olumsuzlama, onu doğru kabul etmeme yönünde tezahür etmektedir.

Dolaylılık işaretleyicilerinin emir ve istek kipleriyle uyumlu olmadığı bilgisine (Johanson 2003: 286) karşılık (6) c. örneğinde *iméş*'in istek kipiyle (*bulma-sın* "olma-sın") kullanıldığı görülür. Ayrıca olumsuz cümlelerde dolaylılık işaretleyicileri olumsuzluk alanı/kapsamı içinde kabul edilmezler; anlatılan olayın kendisi olumsuz olmakla birlikte, şuurlu öznenin algısı olumsuz değildir (Johanson 2003:286). Bu çerçevede (6) c.'deki *minéké bulmasın iméş* ifadesinde cümle istek (fonksiyonu taşıyan emir) kipinde ve olumsuz olsa da konuşanın zihnindeki algısı olumlu ve tabiî bir hak olarak görülen yahut görülmesi umulan, beklenen bir durumu genel kabule (maşerî vicdana) sunan ifade biçimidir. Bu yönüyle de *iméş*'in, "benimki olmasın" (diyorlar) bilgisinin sunumu açısından cümledeki kullanımı aktarıma dayalı dolaylılık biçiminde; gösterdiği anlamca yayılımı ise *reddetme, kabul etmeme* istikametinde tezahür eder.

3.4. Yapmacıklık, gibi davranma

Dolaylılık anlatımları konuşan ile olay arasında uzaklık, mesafe duygusu uyandırır (Slobin-Aksu 1982:196-197, Johanson 2006: 82-83). Aşağıda, dolaylılık işaretleyicisi *iméş*'in yer aldığı cümlelerde konuşan olayı bizzat gerçekleştirmiştir. Olay şimdiki zamanı anlatmaktadır; doğal olarak, gerçekte konuşan ile olay arasında zaman ve mekân açısından bir uzaklık söz konusu değildir. Ancak, konuşan özne, aslında, olayı tam olarak gerçekleştirmemiş, fakat gerçekleştirir gibi yapmıştır. Bu bakımdan, yani olayın gerçekleşme tarzı dolayısıyla olayla kendi arasına bir mesafe koymak istemiş ve bunun için olayın anlatımında dolaylılık işaretleyicisi *iméş*'i tercih etmiştir. Örnekte *yomam, kürmim, birmim* olaylarının anlatımında dolaylılık işaretleyicisi *iméş*'in kullanılış sebebi bununla ilgilidir. Bu çerçevede örnekteki *iméş*'in anlam yayılımı *gibi davranma, -mış görünme, yapmacıklık* yönünde kendini gösterir.

(7) *Yulda kürsem, küz yomam, kürmim, iméş;*

Ut yotıp yansam da, sér birmim, iméş!

(http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=161&Itemid=37).

"Yolda görsem, gözümü yumuyorum, görmüyorum gibi yapıyorum; Ateş yutup yansam da, sır vermiyormuşum!"

3.5. Tahmin, varsayım

Bu pragmatik anlam ek-fiil parçacığının çıkarıma dayalı dolaylılık anlatımıyla birlikte ortaya çıkar. Metnin bağlamından anlaşılacağı üzere, konuşan, bir kedinin uyukladığını görerek onun uykusunda neler görüyor olabileceğine yönelik varsayımlarını *iméş* vasıtasıyla sunmaktadır.

(8) *Al ayaklarga başın kuygan da yoklıy, töş küre;*

Töşte de tıçkan, küsé halkı bélen ul éş küre.

Bér küsé yörge iméş te, bu, kuwgan töslé bula

Hem kuwıp citken de muynınnan buwgan töslé bula.

Çitterek öç-dürt pési çıpçıklar awlıylar iméş;

Öy tübeséndе cıyılgannar, mırawlıylar iméş.

(http://shigriyat.ru/authors/tukai/381).

"Al ayaklara başını koymuş da uyuyor, düş görüyor; Düşünde de sıçan, fare halkı ile iş görüyor. Bir fare geçiyormuş da bu kovalar gibi olmuş, kovalayıp yakalamış da boynundan boğmuş gibi olmuş. Hemen dışarıda üç dört pisi serçeleri avlıyorlar sanki; Evin tepesinde toplanmışlar, miyavlıyorlar, sanki."

3.6. Farzetme, gibi görme, sanma

İméş dolaylılık işaretleyicisinin anlam yayılımlarından bir diğeri *farzetme* olarak kendini gösterir. Aşağıdaki örneklerde ek-fiil parçacığı dolaylılık anlatımı yanında (9) a.'da ikinci şahsın *şagıyrge baram* dediğini farzetme; (9) b.'de, uzunluğu dolayısıyla buraya almadığımız ve bir rüyanın anlatıldığı metnin bağlamı çerçevesinde, konuşanın rüyada kendisini *ekin demeti taşıyormuş, arabasının dingili kırılmış, hiçbir tarafa gidemiyormuş, olaylar onu tahrik ediyormuş* gibi görmesini, sanmasını bildiren pragmatik anlamlarıyla kullanılmıştır. (9) c. örneğinde, yine dolaylılık anlatımıyla birlikte *farzetme* yönünde bir anlam yayılımı gösteren ek-fiil parçacığı –DI basit geçmiş zaman ekli (*kildéler, buldılar, çıktı*) yüklem sonu takısı olarak kullanılmıştır

(9) a. *Sin diseñ, iméş ki, şagıyrge baram;*

Barma, barma-sin, erem angar, erem!

(http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=2284&Itemid=169).

"Sen desen, güya ki, şaire gidiyorum

Gitme, gitme, sen ona faydan olmaz."

(9) b. *Min, iméş, költe taşıym, Küçerém, imeş, sıngan da, min bérkaya da bara almıym. Tik, iméş, arbam yanında moñayıp toram. İméş, ütkende bulgan heller üçekliler de kiteler, üçékliler de kiteler. (*kitaphane.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_26946.doc).

Ben, sanki, ekin demeti taşıyorum. Dingilim, sanki, kırılmış da ben hiçbir tarafa gidemiyorum. Sadece, sanki, arabamın yanında endişeli duruyorum. Sanki, geçmişte olan olaylar beni tahrik edip duruyorlar.

(9) c. *Méne Cegfer bélgéwar arık atka atlanıp, Gayazét-din Üzbek han bérlen oçıp kildéler, imés. Namaz ukımakçı buldılar, imés. Bér nerse de yuk imés. Méne bér yaktan Olug Mehemmet han çıktı, imés. Ozak ütmedé ürpek sargan, kara külmek kigen Söyémbike çıktı, imés.*

(http://www.gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=945&Itemid=121).

"İşte Cegfer Bélgéwar cılız bir ata binmiş, Gayazét-din Üzbek Han ile birlikte uçarak geldiler, sanki. Namaz kılmak istediler, sanki. Hiçbir şey yokmuş, sanki. İşte bir başka taraftan Uluğ Muhammet Han çıktı, sanki. Çok geçmedi, baş örtüsü sarımış, kara bir elbise giymiş Söyémbike çıktı, sanki."

3.7. Serzeniş

Ek-fiil parçacığının örnekteki kullanımı, *Garizanın éçtelégé borçıy miné* bağlamından anlaşılacağı üzere, konuşanın, aktarmaya dayalı dolaylılıkla birlikte, dilekçedeki *nindidér ... kéşé itép suretlenem* kısma yönelik serzenişini bildiren bir anlam yayılımı göstermektedir.

(10) a. *Garizanın éçtelégé borçıy miné, Fehri tugan. Garizada min, imés te nindidér şiklé ademner bélen aralaşkan, alar bélen bérge cinayetlé éşlerde katnaşkan bér kéşé itép suretlenem. (http://www.tatar.com.ru/lib/mohajirlar3.php).*

"Dilekçenin içeriği üzüyor beni, Fehri hemşerim. Dilekçede ben, sanki, bir takım şüpheli insanlarla ilişkiye girmiş, onlarla birlikte kötü işlere karışmış bir kişi kılınıp gösteriliyorum."

3.8. Merak

İméş'in bir diğer pragmatik anlamı ise bu başlık altında tezahür eder. Örnekte *iméş*'in kullanımı, eklendiği ifadeye konuşanın *meraklanma* kişisel tavrını da katabilen *acaba* ile de karşılanabilir.

(11) *Padişah, hesreténnen helak mertebeséne iréşép, heyran bulıp torganda, yene bérsé izén sorap: Min de küreyém, ni gaceyép kürénér imés? Dip barıp, tas içéne karadı.*

(miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).

"Padişah merakından helak olma mertebesine erişip, şaşkınlığı iyice arttığında, yine birisi izin isteyip; Ben de göreyim ne acayip görünür, imiş? Diye varıp tas içine baktı."

3.9. Şaşırma, hayret

İméş, metinlerin bağlamlarından açıkça anlaşılacağı gibi (12) a. örneğinde *şaşırma*, (12) b. örneğinde ise *hayret* pragmatik anlamını taşımaktadır:

(12) a. *Kızniñ atası Ebélharistan neriza bulıp (riza ulmayınça) küñélénnen eyte: «Hi, ahmak, nadan, hiç nerse kulıñnan kilmi, iméş», dip heyran bulıp kaldı.*

(miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).

"Kızın babası Ebélharis'ten razı olmayınca gönlünden: " Hey ahmak, cahil, elinden hiçbir şey gelmiyor imiş" diye geçirerek şaşırıp kaldı."

(12) b. *Padişah, tegaccéb itép: Hak söbhane we tegala bendeleréne bu kader derece gıylém we kuwet birér, iméş, didé. (miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).*

"Padişah, hayrete düşüp, Hak Subhane ve Teala kullarına bu derece ilim ve kuvvet verir, imiş, dedi."

3.10. Üsteleme

Aşağıdaki örnekte bağlam (*hem / hem şunu da söylemiş*) eşliğinde *iméş*'in anlatılan bilgiye yönelik dolaylılıkla birlikte bir üsteleme, ekleme anlamı taşıması *hezér buluwın da eytken* ibaresindeki *da* üsteleme, pekiştirme zarfı yardımıyla da kendini gösterir. Burada, bir üsteleme, ekleme anlam ayırtısıyla kullanılan *iméş*'in yokluğunda cümle şöyle anlaşılabilir: *...diye adlandırmış ve ... boğazına yapışmaya hazır olduğunu da söylemiş.*

(13) *Anıñ eytüwéne karaganda, İsrafilova Ruslarnı basıp aluwçılar, okkupantlar dip atagan hem, iméş, Tatar téléne karşı çıguwçılarnıñ bugazına yabışırga hezér buluwın da eytken. Élmira İsrafilova'nıñ hézmetteşleré bu wakıyganı bér añlaşılmawçanlık dip sanıy. (http://beznen.ru/basma/2011-23/tatar-jurnalistina-yala-yagalar/).*

"Onun dediğine bakılırsa, İsrafilova Rusları işgalciler diye adlandırmış, dahası, Tatar diline karşı çıkanların boğazına yapışmaya hazır olduğunu da söylemiş. Élmira İsrafilova'nın meslektaşları bu vakıayı bir yanlış anlaşılma olarak kabul ediyor."

3.11. Tuhaf bulma, garipseme

Konuşanın, doğrudan şahit olmadığı bir olayı dolaylılık işaretleyicisi *iméş* vasıtasıyla vermesi tabiîdir. Ancak bu olayın emir kipiyle anlatılması yanında dolaylılık işaretleyicisi vasıtasıyla verilmesi uyumsuz bir durumdur. (14) örneğinde *iméş* kendisiyle uyumsuz olduğu bilgisinin (Johanson 2003; 286, 2006: 81) aksine emir kipiyle kullanılmaktadır. Dolaylılık işaretleyicisi *iméş* eşliğinde verilen bu olay aktarıma dayalı bir bilginin sunumudur. Bu olayın emir kipini taşıması ise olayın geçekliğini canlandırma, göz önüne getirme, pekiştirme, şeklinde bir kişisel tavra işaret eder. *İméş*'in bu örnekteki kullanımı aktarıma dayalı dolaylılık anlatımı içinde verilen olayların, emir kipinden faydalanılarak gerçekliğini olabildiğince pekiştirmeye yönelinmesiyle birlikte, tuhaf ve acayip karşılanması olarak tezahür eder. Anlatılan olayın tuhaf, acayip karşılanması yine bağlamdaki *bey, uylap kara* "Vay hallerine, düşün bir" ifadesinden de anlaşılmaktadır.

(14) *Yawız İvan Kazannı algaç bulgan bu heller. /.../ İñ élék tatar yeşegen yortlardan pıçak hençerlerné cıyıp çıkkannar. İkmek kiserge de bala kéndégén özerge de pıçak kalmagan bérwakıt...Bik cefalangan halık. Bölgen. Talçıkkan."pıçagım da yuk" dip eytérlék helge kilgen. Begıréne töşken anıñ bu cefa. Bey, uylap kara, basuwdagı igenné yolkıp cıy, iméş, kiyéklerné tépeç bélen sugıp ütér, balıknı biş barmagıñnı yırta yırta tırnap çistart, tunıñnı da kisép tékmiçe géne yabınıp yör, iméş ...*

(http://subscribe.ru/archive/lit.book.library.kitap/200707/05002335.html).

"Korkunç İvan Kazanı alınca olmuş bu haller. /…/ İlk önce Tatarların yaşadığı yerlerden bıçak, hançer ne varsa toplamışlar. Ekmek kesmeye de, bebeklerin göbeklerini kesmeye de bıçak kalmamış… Çok cefa çekmiş halk. Muhtaç kalmış. Bitkin düşmüş. "bıçağım da yok"denilecek hale gelinmiş. Yüreğine işlemiş onun bu sıkıntılar. Vay hallerine, düşün bir, tarlada ekini yolarak topla, imiş; avı tekme ile vurarak öldür, balığı ellerin parçalana parçalana tırnaklarınla temizle, kürklerini kesip dikmeden öylece örtünerek dolaş, imiş…"

3.12. Farkına varma

Metinde geçen *koyınıñ suwı salkın iméş* ifadesinde ek-fiil parçacığının algıya dayalı dolaylılık anlatımıyla birlikte *farkına varma* anlamı açıkça anlaşılmaktadır.

(15) *Ul dehi bér baş, bér ayak metelenép suwga çumdı. Koyınıñ suwı salkın iméş, dér-dér kaltırap, /.../.*

(miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).

"O da (baş aşağı ayak yukarı) balıklama suya daldı. Kuyunun suyu soğuk imiş, tir tir titreyerek, /…/."

3.13. Hatırlatma

İki kişi arasındaki konuşmaya dayanan aşağıdaki metinde atların yağmuru sezme bilgisi *e atlar? Alar da yañgır bulasın bélép tora iméş* ifadesinde ikinci kez verilir. Bilginin bu ikinci kez tekrar edilişinde, bilgi önceden verildiği ve konuşma iki kişi arasında geçtiği için *iméş* ek-fiil parçacığına, yani dolaylılık anlatımına gerçekte ihtiyaç yoktur. Bu açıdan bakıldığında, bilgiye eklenen *iméş,* anlam içeriğinde, bilginin daha önce zikredilmesine atıfla dolaylılık anlatımı katması yanında bilgiye yönelik bir hatırlatmayı da barındırmaktadır.

(16) *Sargayıp bétken bér kitap indé. Anda niler géne yazılmagan?!. Kayçan kış salkın bula, kayçan cey cılı bula, kayçan kar yawa, yañgır… İñ kızıgı yañgırlar turında. Béleséñ kilse, yañgır bulasın atlarga karap ta bélép bula iken…/.../ Ét ülen kapsa, yangır bula, iméş, sulawçan cir östéne çıksa da .../.../ Ürmeküç te perewézlerén nık itép üre, di… /.../ Meç, şulay itép, yañgır toyıp, aldan uk üzéñéñ elé pıçranmagan da koyrıgın yuwa başlıy. Kızık bu "yañgır gecité"!*

Tukta elé, e atlar? Alar da yañgır bulasın bélép tora iméş…

(http://kitap.net.ru/gyilmanov/32.php?lang=tat).

"İyice sararmış bir kitap işte. Onda neler yazmıyor ki?!. Ne zaman kış soğuk olur, ne zaman yaz sıcak olur, ne zaman kar yağar, yağmur…En ilginci yağmurlar hakkında. Bilmek istersen, yağmurun yağacağını atlara bakarak da bilmek mümkünmüş… / İt ot yediğinde yağmur olurmuş, solucan toprağın üstüne çıkınca da…/…/ Örümcek de ağlarını sıkıca örer diyor…/…/ Kedi, bu şekilde, yağmuru sezip önceden daha çamura bulaşmadan kuyruğunu temizlemeye başlıyor. İlginç bu "yağmur gazetesi"

Dur biraz, peki atlar? Onlar da yağmur olacağını bilirlermiş ya…"

3.14. Küçümseme

Ek-fiil parçacığı *iméş*'in bir diğer anlam yayılımı bilgiye yönelik *küçümseme* olarak kendini gösterir. Örnekte *kuray* unsuru için konuşanın hem tecrübî bilgiye dayalı algısal dolaylılık anlatımı hem de *küçümseme* şeklindeki psikolojik tavrı açıkça anlaşılmaktadır.

(17) *Bu arada apa terezené açıp: -Gomer, kér elé monda. Bézge kuray uynarsıñ! –dip kıçkırdı. Min abıynıñ cawap birgenén kötmiçe, anıñ öçén üzém cawap birérge aşıktım: Uynıybız elé béz. Kuray, kuray imé̲ş, tapkannar bir kuray.*

(miras.belem.ru/system/files/Nejip_0.doc).

"Bu arada ablası pencereyi açıp: Gomer, gel biraz içeri. Bize kaval çalarsın, diye seslendi. Ben ağabeyimin cevap vermesini beklemeden, onun yerine kendim aceleyle cevap verdim. Oyun oynuyoruz daha biz. Kaval da, kaval sanki, bulmuşlar bir kaval."

3.15. Yergi

Aşağıda *iméş,* konuşanın, *béz 7 gasır buyı bolgar isémé bélen yörgenbéz de XIV gasırda kinet kéne tatar iséméne küçkenbéz* bilgisine yönelik yergiyi barındıran kişisel tavrını bağlam vasıtasıyla dolaylılık anlatımı ile birlikte sunabilmektedir.

(18) *"Bézneñ gecit"néñ 23 Mart sanında (2011 yıl) Telgat Tacétdin bélen engeme urnaştırılgan idé. Ul anda bolgarlık meselesén kütere. İmé̲ş, béz 7 gasır buyı bolgar isémé bélen yörgenbéz de XIV gasırda kinet kéne tatar iséméne küçkenbéz. Monı ul zur tarihi hata, dip beyeli. /.../ Telgat Tacétdinnıñ bu süzleré halkıbız öçén nikader ayanıç ikenén faş itüw maksatınnan, bu hatnı yazarga buldım. /.../ Monda ene sakalı agargan T. Tacétdin da tarihta mondıy heller bulgan iken, dip netice yasıy. Çınlıkta ise, mondıy helnéñ tarihta bulganı yuk. (http://beznen.ru/basma/2011-27/bolgarmi-tatarmi/).*

"Bizim gazete"nin 23 Mart sayısında (2011 yılı) Telgat Tacétdin ile röportaj yapılmıştı. O, orada Bulgarlık meselesinden söz açar. Güya, biz 7 asır boyunca Bulgar ismini taşımışız da XIV. asırda birden bire Tatar ismini almışız. Bunu, o, büyük bir tarihî hata olarak değerlendiriyor. /…/ Telgat Tacétdin'in bu sözlerinin halkımız için ne kadar teessüf edilecek bir söz olduğunu ortaya çıkarmak maksadıyla bu mektubu kaleme aldım. /…/ Orada, artık sakalı ağarmış T. Tacétdin de tarihte olanlar bunlar diye, bir neticeye varıyor. Gerçekte ise bunların tarihte olduğu falan yok."

3.16. Alay

Gabdulla Tukay'dan alınan bu örnekte *iméş* ek-fiil parçacığı dolaylılık anlatımı yanında, yazarın, bir gazetenin *heyérçé kapçıgı* uygulamasına yönelik *alay* psikolojik tavrını da taşımaktadır.

(19) *Yaña çıga başlagan wakıtlarında, gezite heyérçé kapçıgı tügél, dip nazlangan bér gezite hezér mahsus heyérçé kapçıgı yasagan iméş. İkmek sınıkları, şomargan şiker şakmakları, bér yagı aşalgan kabartma, sumsalar kabul itéle imé̲ş. Söyençé!*

(http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=1502&Itemid=40).

"Yeni çıkmaya başladığı sıralarda gazete dilenci torbası değil, diye nazlanan bir gazete şimdi mahsus sadaka torbası yaptırmış. Ekmek kırıkları, parlak, pürüzsüz şeker parçaları, bir tarafı yenmiş börekler kabul ediliyormuş. Sevinçli bir haber!"

3.17. Yansızlık

İméş'in yukarıda verilmeye çalışılan pragmatik anlamları, daha önce ifade edildiği gibi, onun dolaylılık anlatımına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ek-fiil parçacığı bu pragmatik anlamlarıyla oldukça sık kullanılmakta, bundan dolayı da kimi örneklerde, bilhassa, bir diğer dolaylılık işaretleyicisi *iken*'in eşliğinde dolaylılık anlatımından boşalarak cümlede yalnızca (veya baskın olarak) pragmatik anlamıyla modal bir söz olarak zarf unsuru görevini yüklenmektedir. Ancak,

bunlarla birlikte, ek-fiil parçacığı sık sık dolaylılık anlatımıyla birlikte gösterdiği bütün bu anlam yayılımları yanında kimi örneklerinde pragmatik anlam taşımadan salt dolaylılık anlatımıyla da kullanılmaktadır. Bu durum, aşağıdaki metinde konuşanın *iméş*'ten sonra söylediği *niçék kéne bulsa da* ifadesiyle teyit edilir. Bu bakımdan, konuşanın aktarılan bilgiye karşı *tarafsız kalma* tavrını göstermek amacıyla, *iméş*'in anlam yayılımları bahsinde *yansızlık* başlığı açılmıştır.

(20) *Kaybér meglumatlarga karaganda, anıñ hatını Yar Çallı yaklarınnan iken. Bu yulı ul nikahın resmileştérép tormagan di, iméş. Niçék kéne bulsa da /.../.*

(http://gabdelfat.ru/akcharlak/?id=78).

"Bazı haberlere göre, onun karısı Yar Çallı taraflarındanmış. Bu kez nikâhı resmileştirmemiş, diyorlarmış. Nasıl olursa olsun /…/."

4. Önemli bilgiyi vurgulama ve üslup

(Kazan) Tatar Türkçesinde *iméş*'in cümlede önemli bilgiyi vurgulama işlevinden önce, onun söz dizimindeki yer değişkenliği üzerine bir kaç hatırlatmada bulunmak gerekiyor. *İméş*'in isim ve fiil yüklemlerinden sonra gelmesi Türkçenin söz dizimi özelliği gereği onun olağan kullanımıdır. Bu kullanımda *iméş* dolaylılık bildirimi yanında pragmatik bir anlamı da beraberinde taşıyabilir ve içerdiği pragmatik anlam söz dizimi açısından kendine tâbi unsurları yöneten konumunda bulunan yüklem vasıtasıyla cümlenin tamamına (bilginin bütününe) yönelir; ancak kimi örneklerinde bu husus yalnızca unsurlardan bir kısmı ile sınırlı kalabilmektedir. (21) a. örneğinde *iméş*, («» işaretleri arasındaki) bilginin bütününü kapsayan salt bir dolaylılık anlatımıyla; (21) b.'de yine (« » işaretleri arasındaki) bilginin bütününü kapsayan dolaylılık anlatımı ve *hayret* pragmatik anlamıyla kullanılmıştır. Ancak (21) c. örneğinde dolaylılık cümlenin tamamını kapsarken *gibi davranma / yapmacıklık* pragmatik anlamı unsurlardan (" " işaretleri arasındaki) bir kısmı ile sınırlanmış; (21) ç. örneğinde ise dolaylılık ve pragmatik anlam cümlenin sadece («» işaretleri arasındaki) bir kısmına yönelmiştir.

(21) a. *«Ükséz bala üz kéndégén üzé kise» iméş.*

(http://tazbash.narod.ru/Aforizmnar/Makallar/Makal10/).

"Öksüz bala kendi göbeğini kendi kesermiş"

(21) b. *«Hak söbhane we tegala bendeleréne bu kader derece gıylém we kuwet birér», iméş, didé.*

(miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc).

"Hak Subhane ve Teala kullarına bu derece ilim ve kuvvet verir, imiş, dedi."

(21) c. *«Yulda kürsem, "küz yomam, kürmim"», iméş.*

(http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=161&Itemid=37).

"Yolda görsem, gözümü yumuyor, görmüyor gibi yapıyorum"

(21) ç. *Elégé kabile farazı buyınça «2012 yılnıñ 23 dekabrénde dönya béteçek» iméş.*

(http://kiziltan.ru/tat/news/denia/2140.html).

"Mezkûr gurubun inanışına göre 2012 yılının 23 Aralık'ında dünya yok olacakmış."

(21) c. örneğinde *iméş*'in dolaylılık anlatımı *Yulda kürsem, küz yomam, kürmim*'i kapsarken, *gibi davranma / yapmacıklık* pragmatik anlamı *küz yomam, kürmim* "gözümü yumar gibi yapıyorum, görmüyor gibi yapıyorum" kısmı ile sınırlanmıştır (örneğin açıklaması için Bk. 2.4. Yapmacıklık, gibi davranma). (21) ç.'de dolaylılık anlatımı, cümledeki *elégé kabile farazı buyınça*

kısmı ile değil *2012 yılnıñ 23 dekabrénde dönya béteçek* unsurunun aktarılması ile ilgilidir; pragmatik anlam ise aktarımın kendisi değil, yani içeriği oluşturan *2012 yılnıñ 23 dekabrénde dönya béteçek* ifadesinin söylenip söylenmediğine yönelik *şüphe* taşıyan kişisel tavırla değil, bu içeriğin gerçekliğine yönelik *inanmamazlık* şeklindeki kişisel tavırla ile ilgilidir. Bu bakımdan, örnekte *iméş*'in kapsamı *2012 yılnıñ 23 dekabrénde dönya béteçek* faraziyesi ile sınırlı olup *elégé kabile farazı buyınça* kısmı *iméş*'in kapsamı dışındadır.

İméş, Türkçenin söz diziminde yüklem sonu takısı olduğu asli konumundan ayrılarak yer değişkenliği gösterdiği kullanımlarda, ya cümlenin başında yahut cümledeki unsurlar arasında yer alır. Bu ek-fiil parçacığının cümlenin başında yer aldığı örneklerdeki dolaylılık anlatımı ve pragmatik anlamının kapsamı yukarıda yüklem sonu takısı olduğu asli konumundaki örnekleriyle örtüşür. Bununla birlikte, ek-fiil parçacığı, cümle sonundaki örnekleriyle örtüşen yönlerinden farklı olarak, diğer bir dolaylılık işaretleyicisi *iken*'in cümle sonundaki varlığında, cümle başında dolaylılık anlatımından uzaklaştığı veya boşaldığı ve yalnızca (veya baskın olarak) pragmatik anlam taşıdığı modal söz kullanımlarına da sahiptir:

(21) d. *<u>İméş</u>, Çallıda "KamAZ" zavodın, Tüben Kama neftehim ob'yektların, Kazan vertolet zavodın, Çallı hem Kazan şeherlerénde su cıyuw urınnarın şartlatırga uylagannar iken.*

(http://adiplar.narod.ru/esh.htm).

"Güya Çallı'da "KamAZ" fabrikasını, Tüben Kama petro-kimya tesislerini, Kazan helikopter fabrikasını, Çallı ve Kazan şehirlerinde su toplama yerlerini patlatmayı planlamışlarmış."

Cümlenin unsurları arasında bulunduğu örneklerinde *iméş*'in ya önemli bilgiyi vurgulama yahut üslup açısından kullanıldığı görülür. Üsluba dayalı yer değişkenliğinde ek-fiil parçacığının dolaylılık anlatımı ve/veya pragmatik anlamı ile birlikte kullanılması onun tabiî görünüşüdür. İlk işlevinde ise ek-fiil parçacığının ilgili olduğu unsur yanında salt bir vurgu ifadesiyle yer alması beklenebilir; ancak, bu kullanımında dahi *iméş* (cümlede diğer dolaylılık işaretleyicisi *iken* veya ikinci bir *iméş* olmadığında) dolaylılık anlatımı ve/veya pragmatik anlamını -zayıf veya kuvvetli- sezdirir.

Önemli bilgiyi vurgulama işlevinde, *iméş* ek-fiil parçacığı, cümlede vurguladığı unsurdan önce veya sonra yer alabilir. *İméş,* aşağıda unsurdan önce göründüğü örneklerden (22) a.'da hikaye etmeyle birlikte, başka bir *şeher*'i değil, daha önce bahsi geçen, *Segıyt*'in zihninde canlandırdığı *şeher*'i; (22) b. örneğinde ise, bilgiyi *tuhaf karşılama* pragmatik anlamıyla birlikte, bütün evleri değil, *urındık, üstel, segat şikéllé eybérler tabılgan yortlar*'ı*, yani bu eşyaların bulunduğu evleri* önemli bilgi olarak vurgulamaktadır. Bu, bir öncesinde geçen *üy sayın kérép yürgenner* "ev ev dolaşmışlar" ibaresinden de anlaşılır. Aynı örnekte cümle sonunda yer alan *iméş* ise dolaylılık anlatımı ile kullanılmıştır.

(22) a. *Sonıñnan ul uyları bélen şeherge kitté. Ul üzé, şeherné kürmegen bulsa da, törlé kéşéler söylewé arkılı başında zur bér şeherné canlandırdı. Méne Segıyt, <u>iméş</u>, şul şeherge bara. (kitaphane.tatarstan.ru/file/КИЯУ.doc).*

"Sonunda o düşünceleri ile şehre gitti. Kendisi, şehri görmemiş olsa da, pek çok kişinin anlattığı gibi zihninde büyük bir şehir canlandırdı. İşte Segıyt, tam da o şehre gidiyormuş."

(22) b. *Felen awılda üy sayın kérép yürgenner: <u>iméş</u> te, urındık, üstel, segat şikéllé eybérler tabılgan yortlarnı, séz barıbér urıs bulıp bétkenséz indé, dip, urıska sanap yazıp kitkenner, <u>iméş</u>. (http://kitap.net.ru/mohajirlar.php).*

"Filan köyde her eve girip çıkmışlar; özellikle sandalye, masa, saat gibi eşyalar bulunan evleri, siz nasıl olsa Ruslaşmışsınız artık, diyerek, Rus olarak yazmışlarmış."

Ek-fiil parçacığının unsur vurgulama işleviyle kullanımı esnasında beraberinde taşıdığı dolaylılık anlatımı ve pragmatik anlamlar için aşağıdaki örnekler, bu hususu pekiştirmek maksadıyla, verilebilir:

(23) a. *Min, imés, költe taşıym. Küçerém, imés, sıngan da, min bérkaya da bara almıym. Tik, imés, arbam yanıñda moñayıp toram.*

(http://kitaphane.tatarstan.ru/teb.htm?page=10&pub_id=26946).

"Ben, sanki, ekin demeti taşıyorum, Dingilim, sanki, kırılmış da, ben bir tarafa da gidemiyorum. Sadece, sanki, arabamın yanında endişeli duruyorum.

(23) b. *İdél-Ural halkın cihadka küterérge uylagannar, imés, helifet, imés, terror, imés, tégésé, imés, monısı…*

(http://adiplar.narod.ru/esh.htm).

"İdél-Ural halkını cihada kaldırmayı planlamışlar, yok hilafet, yok terör, yok osu, yok busu …"

(23) a. örneğinde *imés*, *költe taşıym, sıngan, arbam yanıñda moñayıp toram* unsurlarını öne çıkarma yanında, algıya dayalı dolaylılık anlatımı ve *farzetme, sanma* olarak tezahür eden pragmatik anlamını; (23) b.'de ise *helifet, terror, tégésé, monısı* unsurlarını vurguyla, aktarıma dayalı dolaylılık ve *alay, küçümseme* pragmatik anlamlarını beraberinde taşımaktadır.

İmés'in vurguladığı unsurdan sonra geldiği örneklerdeki kullanımı için, yine, yukarıda verilen izahlar geçerlidir: Ek-fiil parçacığı (24) a. ve b. örneklerinde dolaylılık anlatımı yanında *anda* ve *monda* bilgilerini vurgulama da taşır.

(24) a. *Tübesé oçlayıp kilgen, anda tişék felen yuk. İşékné atlap kérüw bélen, yak yakta iké uyıntı bar, anda, imés, herbi sakçılar torgan.*

(http://mtss.ru/?page=/f_bajram/daladagi-t).

"Tepesi sivri, deliksiz. Eşiği geçince karşılıklı iki oyuntu var, tam orada, nöbetçi askerler duruyormuş."

(24) b. *Dörés, monda, imés, 1843 yılda başlık bulıp Bögélme yagı kéşésé İvan Fedorov éşlegen dip yazalar, emma /.../. (http://mtss.ru/?page=/f_bajram/daladagi-t).*

"Doğru, işte burada, 1843 yılında yönetici olarak Bögélme'nin adamı İvan Fedorov görev yapmış, diye yazıyorlar, ama /…/."

Üslup özelliği bakımından söz diziminde yer değişkenliği gösterdiği örneklerinde *imés*, daha yukarıda (1) b. ve (2) b.'de olduğu gibi cümle başında yer alabileceği gibi, cümlede unsurlar arasında da bulunabilir. Cümle unsurları arasında yer aldığı örnekleri yer değişkenliği bakımından önemli bilgiyi vurgulama işlevi ile benzerlik gösterse de aşağıdaki örneklerde bu değişkenlik söyleyişte tek düzeliğin veya alışılmışın dışına çıkma vb. sebeplerle üsluba dayalı salt bir yer değiştirmedir:

(25) a. *Helim küzlerén açıp cibere hem… tagın bayagı seyér, hetta kurkınıç töşénde peyda bula. Ul, imés, haman elé tégé karangı çokır töbénde -büré önénde yata.*

(http://galimyan-gilmanov.ru/albastilar/albastilar_3.htm).

"Helim gözlerini iyice açar ve… tekrar önceki acayip, hatta korkunç şey rüyasında peyda olur. O, sanki, hala daha o karanlık çukurun dibinde, kurt ininde yatıyor."

(25) b. *Röstem, imés, nindidér karangı urman éçénde sazlıkta yafalana.*

(http://gim1963.narod2.ru/biography/IREK.pdf)

"Röstem, sanki, her nasılsa karanlık orman içinde sazlıkta eziyet çekiyor."

(25) a.'da *ul* ile bahsedilen kişi olayı yaşayanın kendisidir. Bu bakımdan burada iki kişi arasında birinin tercihi, öne çıkarılması, vurgulanması söz konusu değildir. Dolayısıyla örnekte önemli bilgiyi vurgulama işlevinden bahsedilemez. Ek-fiil parçacığı, metinde, bir söylem biçimi olan *hikâye etme* tarzıyla kullanıldığından bağlamda *iméş*'in kendisinden sonra gelen unsuru öne çıkardığı da sezilmemektedir. (25) b. örneğinde de benzer bir durum söz konusu olup, ek-fiil metinde hikaye etme söylem biçimi ve *farzetme* pragmatik anlamıyla karşımıza çıkar.

Sonuç

(Kazan) Tatar Türkçesinde dolaylılık işaretleyicisi olan *iméş* bilgi kaynağı bakımından dolaylılığın aktarım, çıkarım ve algısal olmak üzere üç türünde de kullanılır. Bunlardan aktarıma dayalı olanların sık görülmesi, dolaylılığın çoğu zaman yabancı kaynak bilgisine atıfla kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Çıkarım ve algıya dayalı kullanımlarında *iméş*'in pragmatik anlamları belirginlik kazanır. Metinlerde sıklıkla pragmatik anlamlarıyla birlikte görülen ek-fiil parçacığının bu anlamlarının burada verilenlerle sınırlı kalmayacağı açıktır. Bu ise, tabiatıyla, bir makale sınırlarını aşacak daha etraflı bir incelemeye ihtiyaç duyar. *İméş* dolaylılık anlatımında zaman kategorisi açısından gelecek, geniş, şimdi, geçmiş zaman (-DI/-GAn) ile kullanılabilmekte; geniş, şimdi, basit geçmiş zaman (-DI) ile kullanımı çoğu kez algısal ve çıkarıma dayalı bilgi kaynaklarına atıf taşımaktadır. Bildirme cümleleri, gereklilik, şart kipleri ile; olumlu ve olumsuz cümlelerde kullanılmaktadır. Emir ((14) örneği) ve istek ((6) c. örneği) kipleriyle uyumlu olmadığı bilgisinin aksine, ek-fiil parçacığının bu kiplerle kullanıldığı örnekler de, burada verilenlerle sınırlı olmamak üzere, mevcuttur.

Bir takım kullanımlarında, bilhassa cümlede ikinci bir *iméş* veya *iken*'in varlığında, dolaylılık anlatımından uzaklaşarak veya boşalarak yalnızca yahut baskın olarak pragmatik anlamıyla modal söz olarak karşımıza çıkan ek-fiil parçacığı *iméş*'in (Kazan) Tatar Türkçesinde diğer bir dolaylılık işaretleyicisi olan *iken*'den (kısmen) ayrıştığı en belirgin yön söz dizimindeki yer değişkenliği ve taşıdığı pragmatik anlamların çeşitliliğidir. Bu özelliği dolayısıyla da sözlük ve gramer kitaplarında modal söz olarak verilir; ancak bununla birlikte *iméş* dolaylılık anlatımını ve ek-fiil parçacığı olma hususiyetini kuvvetle muhafaza etmektedir. Ayrıca, *iméş* ek-fiil parçacığı (Kazan) Tatar Türkçesinde söz dizimindeki yer değişkenliği vasıtasıyla cümlede önemli bilgiyi vurgulama işlevine de sahiptir. Bu özelliği Kıbrıs ağzında *imiş*'in kullanımıyla benzeşmektedir. Türk dünyasının biri Kuzey-Batı, diğeri Güneydeki iki ayrı coğrafyasında müşahade edilen bu değişkenliğin sebebinin komşu dil ilişkileri ile irtibatlı olarak (kopyalama ve yönü bakımından) incelenmesi mümkündür. Bunların yanında Başkurt, Özbek gibi bir kısım Türk Lehçelerinde de *iméş*'in söz diziminde yer değişkenliği mevcuttur.

KAYNAKÇA

A STRAUGHN Christopher (2011), *Evidentiality in Uzbek And Kazakh*. *A* Dissertation Submitted to The Faculty of The Division of The Humanities. In Candidacy For The Degree of Doctor Of Philosophy, Department Of Linguıstics, The University Of Chicago,

http://home.uchicago.edu/~straughn/StraughnDraft.pdf,

(ET: 10.01.2012).

AIKHENVALD A. Y. (2004), *Evidentiality,* Oxford University Press, New York.

AKSU-KOÇ Ayhan (2000), "Some aspects of the acquisition of evidentials in Turkish", (Ed. Bo Utas & Lars Johanson), *Evidentials: Turkic, Iranian, and neighboring languages*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York, 15-28.

AKSU-KOÇ A. ve ÖGEL-BALABAN H. ve ALP I. E. (2009), "Evidentials and source knowledge in Turkish", (Ed. S. A. Fitneva ve T. Matsui), *Evidentiality: A window into language and cognitive development, New Directions for Child and Adolescent Development,* Jossey-Bass, San Francisco, 13–28.

BACANLI Eyüp (2005), "Türkçede Dolaylılık İşaretleyicilerinin Pragmatik Anlamları", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/4: 35-47.

BACANLI Eyüp (2008), "Türkiye Türkçesinde –miş Ekinin Dolaylılık ve Dolaylılık-Dışı Kullanımlarında Zamansal Atıf", *Bilig* 44/ Kış: 1-24.

CSATÓ Éva Ágnes (2000), "Turkish -miş and imiş items", (Ed. Bo Utas ve Lars Johanson), *Evidentials: Turkic, Iranian, and neighboring languages*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York, 29-43.

DE HAAN Ferdinand (2005), "Coding of Evidentiality",

http://www.u.arizona.edu/~fdehaan/papers/evid1.pdf,

(ET: 10.01.2012).

DEMİR Nurettin (2002), "Kıbrıs Ağızlarında *imiş* hakkında", *Bilig* 23/Güz: 129-139.

DOSTMUHÄMMÄD Xurşid (1995): *Cäcmän*, Şärq, Taşkent.

DWYER Arienne (2000), "Direct and Indirect Experience in Salar", (Ed. Bo Utas ve Lars Johanson. *Evidentials: Turkic, Iranian, and neighboring languages*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York, 45-60.

GÜL Demet (2006), "Basic semantics of turkish evidential", *International Conference on Turkish Linguistics (ICTL)* 14: 177-187.

HANGİLDİN V.N. (1959), *Tatar Télé Grammatikası,* Tatarstan Kitap Neşriyatı, Kazan.

JOHANSON Lars (1999), "Typological notes on aspect and actionality in Kipchak Turkic", (Ed. Werner Abraham & Leonid Kulikov), *Tense-Aspect, Transitivity and Causativity*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 171-184,

http://www.turkiclanguages.com/www/Johanson1999Kipchak.pdf, (ET: 10.01.2012).

JOHANSON Lars (2000),"Turkic Indirectives", (Ed. B. Utas ve L. Johanson), *Evidentials: Turkic, Iranian, and Neighboring Languages*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 61-87.

JOHANSON Lars (2003), "Evidentiality in Turkic", (Ed. A. Y. Aikhenvald ve R. M. V. Dixon), *Studies in Evidentiality*, John Benjamins, USA, 273-290.

JOHANSON Lars (2006), "Indirective sentence types", *Turkic Languages* 10, 73-89,

http://www.turkiclanguages.com/www/TIL10A/03Johanson.pdf, (ET: 10.01.2012).

JOHANSON Lars (2009), "Modals in Turkic" (Ed. Bjoern Hansen ve Ferdinand de Haan) *Modals in the languages of Europe, A reference work.* (Empirical Approaches to Language Typology 44, Mouton de Gruyter, Berlin ve New York, 487-510.

FINTEL Kai von (2006), "Modality and Language", (Ed. Donald M. Borchert), *Encyclopedia of Philosophy -Second Edition*, MacMillan Reference USA, Detroit,

http://mit.edu/fintel/www/modality.pdf, (ET: 25.03.2012).

KILIÇ Filiz (2005). "Kırgız Türkçesinde Algısal Delile Dayalılık", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/1, 68-113.

KIRAL Filiz (2000), "Reflections on -miş in Khalaj", (Ed. Bo Utas ve Lars Johanson), *Evidentials:Turkic, Iranian, and neighboring languages*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York, 89-101.

LEVONTINA Irina (2011), "Xenomarkers in Russian", *5th International Conference on Meaning-Text Theory*,

http://olst.ling.umontreal.ca/pdf/proceedingsMTT2011.pdf

(ET: 04.02.2012).

MENZ Astrid (2000), "Indirectivity in Gagauz", (Ed. Bo Utas ve Lars Johanson), *Evidentials:Turkic, Iranian, and neighboring languages*, Mouton de Gruyter Berlin and New York, 103-114.

ÖNER Mustafa (2009), *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü,* TDK, Ankara.

ÖZMEN VELD Neslihan (2006), "Anlamsal Ve Edimsel Düzlemde Türkçede Tanıtsallık", *Dil ve Edebiyat Dergisi / Journal Of Linguistics And Literature* 3/2.

PALMER F. R. (2001), *Mood and modality* (2nd ed.), Cambridge University Press, Cambridge.

PERELMUTTER Renee (2009), "Pragmatic Functions of Reported Speech with *jako* in the Old Russian Primary Chronicle", *Journal of Historical Pragmatics* 10/1, John Benjamin Publishing Company. 108–131,

http://perelmutter.net/perelmutter-jako.pdf, (ET: 04.02.2012).

PETERSON Tyler ve DÉCHAINE Rose-Marie ve SAUERLAND Uli (2010), "Evidence from Evidentials", *University of British ColumbiaWorking Papers in Linguistics*,

http://semanticsarchive.net/Archive/WI5NjEzY/EvidenceFromEvidentials.pdf, (ET: 10.02.2012).

PORTNER Paul (2009), *Modality,* Oxford University Press, Oxford, New York.

RAKHILINA Ekaterina (1996), "Jakoby comme un moyen de médiatisation en russe", (Ed. Z. Guentchéva), *L'énonciation médiatisée*, Peeters, Louvain, 299-304.

RTS (1996), *Russko-Tatarskiy Slovar',* Tatarskoe Knijnoe İzdatel'stvo, Kazan'.

SLOBIN Dan I. ve AKSU A. Ayhan (1982), "Tense, aspect and modality in the use of the Turkish evidential", *Tense-aspect: Between semantics and pragmatics,* Benjamins, Amsterdam, Philadelphia. 185-200.

STOTT Aislin ve SMITH Morgan ve CHANG Tyler ve BOND Alicia (2010), "Which -miş is MIŞ?: Turkish indirectivity and negative scope", *University of British ColumbiaWorking Papers in Linguistics*,

http://semanticsarchive.net/Archive/WI5NjEzY/EvidenceFromEvidentials.pdf (ET: 10.02.2012).

TG II (1998), *Tatarskaya Grammatika II,* Tatarskoe Knijnoe İzdatel'stvo, Kazan'.

TRS (1995), *Tatarsko-Russkiy Slovar',* Tatarstan Kitap Neşriyatı, Kazan.

TTAS I (1977), *Tatar Télénéñ Añlatmalı Süzlégé,* Tatarstan Kitap Neşriyatı, Kazan.

VAIDYA, Anand (2011), "The Epistemology of Modality", (Ed. Edward N. Zalta), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*,

http://plato.stanford.edu/cgibin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=modality-epistemology, (ET: 25.03.2012).

Genel ağ (internet) kaynakları

kitaphane.tatarstan.ru/file/КИЯУ.doc (ET: 10.01.2012)

kitaphane.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_26946.doc (ET: 10.01.2012)

miras.belem.ru/system/files/Ebugalisine.doc (ET: 04.01.2012)

miras.belem.ru/system/files/Nejip_0.doc (ET: 10.01.2012)

http://adiplar.narod.ru/esh.htm (ET: 10.01.2012)

http://beznen.ru/basma/2011-23/tatar-jurnalistina-yala-yagalar/

(ET: 10.01.2012)

http://beznen.ru/basma/2011-27/bolgarmi-tatarmi/ (ET: 10.01.2012)

http://etymolog.ruslang.ru (ET: 04.01.2012)

http://gabdelfat.ru/akcharlak/?id=78 (ET: 10.01.2012)

http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=161&Itemid=37 (ET: 10.01.2012)

http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=1502&Itemid=40 (ET: 10.01.2012)

http://gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=2284&Itemid=169 (ET: 10.01.2012)

http://galimyan-gilmanov.ru/albastilar/albastilar_3.htm

(ET: 10.01.2012)

http://gim1963.narod2.ru/biography/IREK.pdf (ET: 10.01.2012)

http://kitap.net.ru/gyilmanov/32.php?lang=tat (ET: 10.01.2012)

http://kitap.net.ru/mohajirlar.php (ET: 10.01.2012)

http://kiziltan.ru/tat/news/denia/2140.html (ET: 10.01.2012)

http://kiziltan.ru/tat/news/denia/action..page.30 (ET: 04.01.2012)

http://matbugat.ru/news/?id=5209 (ET: 05.01.2012)

http://mtss.ru/?page=/f_bajram/daladagi-t (ET: 10.01.2012)

http://mtss.ru/?page=/f_bajram/daladagi-t (ET: 10.01.2012)

http://shigriyat.ru/authors/tukai/372 (ET: 04.01.2012)

http://shigriyat.ru/authors/tukai/381 (ET: 10.01.2012)

http://tatar.com.ru/lib/red.php (ET: 10.01.2012)

http://tazbash.narod.ru/Aforizmnar/Makallar/Makal10/

(ET: 10.01.2012)

http://www.bulmas.ru/?act=singers&id=117&all=1 (ET: 10.01.2012)

http://www.gabdelfat.ru/stat/apas.html (ET: 04.01.2012)

http://www.gabdullatukay.ru/tat/index.php?option=com_content&task=view&id=945&Itemid=121 (ET: 10.01.2012)

http://www.kaefnichek.ru/post/view/270/16/2327 (ET: 04.01.2012)

http://www.tatar.com.ru/lib/mohajirlar3.php (ET: 05.01.2012)

http://www.tuntarem.narod.ru/kitap/6-485-568.doc (ET: 05.01.2012)

http://www.webkitap.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=475:legendalartatar&catid=162:legenda&Itemid=10

(ET: 10.01.2012)

www.tuntarem.narod.ru/kitap/6-485-568.doc (ET: 04.01.2012).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1375-1387 , TURKEY

YUSUF ATILGAN'IN 'AYLAK ADAM' ROMANINDA ANLATIM TEKNİKLERİ

Mustafa KARABULUT[*]

ÖZET

Yusuf Atılgan, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının önemli romancılarındandır. Yusuf Atılgan Aylak Adam romanında bilinç akımı, iç monolog, leitmotif, diyalog, mektup yazma ve günlük tutma gibi anlatım tekniklerini kullanır. Aylak Adam'da C., çocukluğundan beri bilinç altına yerleşmiş olan bazı korkuları, arzuları ve tedirginlikleri ile yaşamını devam ettirir. C., çevreyle ilişkilerinde sıkıntı yaşayan, yalnızlık duygusu ile dolu, kendi varoluşunu kurmaya çalışan bir kişidir. Bu çalışmada amaç, Aylak Adam romanındaki anlatım tekniklerini örneklerle ifade etmektir.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, roman, Yusuf Atılgan, Aylak Adam, anlatım teknikleri.

THE NARRATION TECHNIQUES IN YUSUF ATILGAN'S NOVEL OF 'AYLAK ADAM'

ABSTRACT

Yusuf Atılgan, is important novelist of Republican Turkihs literature. Yusuf Atılgan, uses in novel of Aylak Adam stream of consciousness in this novels interior monologue, leitmotif, dialog, narrative tecniques such as letter writing and journaling. C. is resumes his live in Aylak Adam, had settled some of the fears, desires and tension in the subconscious since childhood there. C. is a person enviromental relations, living in hardship, filled with a sense of loneliness, who is trying to establish its own existence. In this study aim are to express in novel of Aylak Adam narrative techniques with examples.

Key Words: Turkish literature, novel, Yusuf Atılgan, Aylak Adam, narration techniques.

1. Giriş

Yusuf Atılgan (25.08.1921-10.10.1989), az sayıda eser vermesine rağmen Cumhuriyet dönemi Türk romanına ayrı bir ses getirmiştir. *Aylak Adam* ve *Anayurt Oteli* romanlarıyla tanınan Atılgan'ın *Canistan*[1] adlı tamamlanmamış bir romanı da mevcuttur. Onun beğenerek okuduğu düşünür ve yazarlar arasında Kafka, Nietzsche, Andre Gide, Kierkegaard, Marcel Proust vb.

[*] Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: mustafa.karabulut@hotmail.com
[1] Bu eser Atılgan'ın ölümünden bir yıl sonra, 2000 yılında, YKY tarafından ilk defa basılmıştır.

isimleri saymak mümkündür. Bu bakımdan bu isimlerin de etkisiyle, yazarın romanlarında modernist ve egzistansiyalist bir eğilim görülür. 1950'li yılların önemli yazarlarından olan Yusuf Atılgan, eserlerinde yalnızlık, yabancılaşma, intihar, kötümserlik, kadın-erkek ilişkileri, aşk, dışlanmışlık, erotizm vb. konu ve izlekleri işler. Yazar, edebiyatımızın „bunalım edebiyatı'nın en önemli kalemlerindendir.

Yusuf Atılgan, *Aylak Adam*[2] romanında kullandığı anlatım teknikleri bakımından romana üst düzeyde bir kimlik kazandırır. *Aylak Adam*, kış, ilkyaz, yaz ve güz olmak üzere dört bölümden meydana gelir. Romanın başkarakteri olan C., bir komisyoncu olan babasından kendisine kalan mirastan dolayı varlıklı olmasına rağmen, manevi yönden boşluk içindedir. Bir bakıma bohem olan C., İstanbul'un Nişantaşı, Harbiye, Beyoğlu, Maçka gibi entelektüel ve zenginlerin yaşadığı mekânlarda boy gösterir. C., roman boyunca hayalindeki kadını arar. O, zamanının çoğunu İstanbul'un cadde ve sokaklarında, sinema, birahane ve meyhanelerinde geçirir.

C., çocukluğuna ait anıların çağrısını hayatın hemen her safhasında hisseder. Bunun en güzel örneklerinden biri C.'nin sinemanın derin localarında yaşadıklarıdır. *"Burası C.'yi geçmişine, bilinçaltına çağıran mekân olarak simgesel bir değer taşır. İnsanların el ele tutuşmak, sarılmak ve öpüşmek için geldiği bu mekâna C.'yi çeken asıl şey, ne iş yaptığını herkesin bildiği „Şaşı kadın'ı Zehra teyzesine benzetiyor olmasıdır. Şaşı kadın C'yi sinemanın derin, küçük, gömük ve karanlık localarına çağırırken onu Zehra teyzesiyle yaşadığı cennetten kopma zamanlarına ve kadın düşkünü baba arketipine taşır. Böylece derin localar C.'nin bilinçaltının simgesi olur"*(Özher 2006: 123). C., babasından nefret ettiği için ailesinin kendisine verdiği ismi kullanmaz. O, babasının kendisinin hayatından çaldığı paralarla servet yaptığını düşünmekte ve aylaklık yaparak bir bakıma babasından öç almaktadır.

C., adeta kendisi için yaratılmış olduğuna inandığı kadını aramaya kendisini adamıştır. Zihninde oluşturduğu koyu mavi gözlü, şefkatli ve içten kadın tipi, bir bakıma Zehra teyzesine benzemektedir. *"Bu kadın onu her zaman gerçek bir anne şefkatiyle sevmiş ve okşamıştır. Zehra teyzenin bu dokunuşları ile ortaya çıkan ötekinin sıcaklığını duyumsama biçimi C'yi hayatı boyunca takip edecek ve onun anne-sevgili kadın tipini aramasına yol açacaktır"*(Özher 2006: 123). Romanın ilk bölümünde C., yazarlardan, müzisyenlerden, ressamlardan oluşan entelektüel bir çevreye sahiptir. C., kendisine bir meşguliyet ararken, önceleri şehirdeki ilginç bulduğu sokak isimlerinin yer aldığı bir kitap hazırlamayı düşünür. Birkaç günlük bir araştırmadan sonra bu işten sıkılır ve hikâye yazmaya karar verir. Bu işten de haz almayan C., kendisi için en uygun işin aylaklık olduğuna karar verir.

2. Anlatım Teknikleri Üzerine

Anlatı türlerinde anlatıcı-eser arasında önemli bir bağ bulunur. Anlatım teknikleri, yazarın duygu, düşünce, hayal, bilgi vb. dünyasını, kısaca anlatmak istediklerini okuyucuya ilettiği en önemli araçlardan biridir.

"Her anlatılan şeyin olduğu gibi romanın da bir anlatıcısı vardır ve anlatıcı yazardan farklıdır. Ancak bu farklılık nedeniyle romanda anlatılanların yazarı değil de anlatıcıyı bağladığı iddia edilemez" (Çıkla 2002: 120).

Yazar, yapıtının konu, izlek ve amacına uygun olan anlatım tekniklerini kullanarak okuyucuya ulaşmak ister. Klasik anlatı türleri, yapı ve içerik bakımından karmaşık değildir. Ancak, modern ve postmodern anlatı türlerinde yeni anlatım tekniklerinin kullanılması, anlatımda çeşitliliğin artmasını sağlar.

[2] Yusuf Atılgan, Aylak Adam, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. (Çalışmamızda alıntılar bu baskıya aittir.)

"20. Yüzyıl romanını/öyküsünü klasik/geleneksel romandan/öyküden ayıran en önemli özelliklerden biri, anlatım olanaklarının çeşitlenmesidir. Bunda öznel zaman anlayışının ve ,bilinçaltı'nın keşfedilmesinin rolü büyüktür" (Arı 2008: 88).

Anlatı türlerinde kullanılan başlıca anlatım teknikleri şunlardır: anlatma-gösterme, açıklama-yorumlama, özetleme, tasvir, portre, bilinç akışı, iç monolog, iç çözümleme, diyalog, leitmotif, montaj, geriye dönüş, fotoğraf (kamera), mektup, günlük, otobiyografi vb. Bu çalışmamızda Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam romanında en çok başvurduğu anlatım tekniklerini irdeleyeceğiz.

3. Aylak Adam'da Anlatım Teknikleri

Yusuf Atılgan *Aylak Adam*'da, özellikle bilinç akışı, iç monolog, diyalog, geriye dönüş, günlük, mektup ve leitmotif tekniğini kullanır. Bu şekilde birçok anlatım tekniğinin yazar tarafından serbestçe kullanıldığı romanlar, postmodern edebiyatın söylem çoğulluğunu bize hatırlatır. *"Postmodernizmin, modernizmin kullandığı türlerin genetiğini bozarak getirdiği kavramlardan biri de anlatıdır. Öykü, roman, deneme, anı türlerinin disiplini bir bakıma reddeden bu tutum, her tarafa çekilebilecek ve yazara bir kuralsız anlatma özgürlüğü tanır"* (Kolcu 2010: 295).

Modern romanlarda eserin hâkimi, anlatıcısı yazardır ve roman kahramanları yazarın çizdiği rolü oynamak zorundadır. Ancak, postmodern anlatılarda yazar daha çok anlatı özgürlüğüne sahip olduğu için, birkaç anlatı tekniğini (hâkim anlatıcı, geriye dönüş, ileri sıçrayış, iç monolog, bilinç akışı vb.) aynı eserinde kullanabilir ki, biz metinde iki yazar olduğu hissine bile kapılabiliriz. Şimdi yazarın bu teknikleri nasıl kullandığına bakalım:

3.1. Bilinç Akışı (Akımı) Tekniği

Bilinç akışı tekniği (Stream of Concsiousness), özellikle psikolojik/psikanalitik eserlerde ağırlıkta kullanılan bir teknik olup bireyin saklı yönlerini belirtmede en etkili yöntemdir. Bu teknikle yazılmış eserlerde genellikle iç monolog yöntemi de kullanılır. Bu anlatı tekniğinde karakterin düşünme eylemleri olduğu gibi ifade edilmeye çalışılır. *"Modern akım bilinçle olduğu kadar bilinçaltıyla da ilgilenmektedir. Böylelikle psikolojik romanlar önem kazanmış ve roman yazarları ,bilinç akışı" denilen gelişmiş bir tekniği kullanmaya başlamışlardır"*(Odacı 2009: 608). Bu yöntemle yazarlar, bir insan ile ilgili tüm gerçekleri kronolojik zamana bağlı kalmaksızın, insanın bilinçaltının ve hafızasının derinlerine inebilirler.

Edebiyatın temel malzemesi dil, psikoloji ve dolayısıyla psikanaliz için de çok önemlidir. Edebiyat ile psikolojinin ortak hedef ve malzemelerinin başında insan gelir. İnsan psikolojisinin yapısına yönelik çalışmalarıyla bilinen Freud, ön bilinç, bilinç ve bilinçaltı hakkında önemli bulgulara ulaşmıştır. *"Freud, bilinçdışının önce bilinçaltını şekillendirdiği, bilinçaltının da bilinci şekillendirdiğini; bilinç dışının, duyu organlarının ilettiği kadarıyla bireyin bilinçlilik düzleminde temsil edildiğini dile getirmektedir. Ona göre bireyde bastırılmış anı ve isteklerin gömülü olduğu bilinçaltı otobiyografik bir hafıza görevini de üstlenmektedir"*(Odacı 2009: 610). Freud'dan başka, Jung, Bergson ve birçok bilim adamı bilinç ve bilinç akışını araştırmışlardır. Bu tekniği kullanan yazarlar arasında William Faulkner, James Joyce, Virginia Woolf vb. gösterilebilir. May Sinclair, bilinç akışını psikolojiden edebiyata uygulayan ilk sanatçılardandır.

Bu teknik, genellikle iç monolog tekniğiyle birlikte kullanıldığından birbiriyle karıştırılır. Oysa ikisi de birbirlerinden farklı tekniklerdir. Bilinç akışı tekniğinde karakterin kesik cümlelerle, bir bütünlük içermeyen, çoğu zaman mantıksal çizginin dışına taşan karmaşası dile getirilir. Berna Moran iç konuşma tekniği ile bilinç akımını şöyle karşılaştırır:

"Bilinç akımı da roman kişisinin kafasının içini okura doğrudan doğruya seyrettiren bir teknik. Şu farkla ki iç konuşma gramer bakımından düzgün, sentaks kurallarına uygun cümlelerle yapılan sessiz bir konuşmadır. Ve düşünceler arasında mantıksal bir bağ vardır. Bilinç akımında ise karakterin zihninden akıp giden düşüncelerde mantıksal bir bağ yoktur. Daha çok çağrışım ilkesine göre akarlar. Ayrıca gramer kuralları da gözetilmez. Bilinç akımında yalnız düşünceler değil, duyumlar, imgeler, de yer alabilir ve tam bir bilinç akımı tekniği ile okura bir sahne gibi sunulan, bilincin en karanlık, bilincin en altına yakın kesimidir"(1998: 64).

Bilinç akışı tekniği bir roman anlatım tekniğidir ve kahramanın kafasından geçenler düzensiz bir şekilde, çağrışımlarla, zıplamalarla farklı yönlere gider. Burada, roman karakterinin anlattıklarının çoğunda geçmişle şimdiki zaman, gerçekle hayal, kendi iç hesaplaşmaları ön plandadır. Bu teknikte dilbilgisinde sapmalar, duygu ve düşüncelerdeki karmaşıklık dikkati çeker.

Bilinç akışı tekniğini yapıtlarında kullanan öncü yazarları şöyle sıralayabiliriz: James Joyce, William Faulkner, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, Will Christopher Baer, Jerzy Andrzejewski, J. D. Salinger, Hunter S. Thompson vb. Bu teknik Türk romanında zaman zaman bazı yazarlar tarafından kullanılmıştır. Recaizade Mahmut Ekrem'den başka, Peyami Safa (Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Yalnızız) ve Oğuz Atay (Tehlikeli Oyunlar, Tutunamayanlar) gibi isimleri de burada belirtmek gerekir.

Atılgan, *Aylak Adam*'da bilinç akışı tekniği ile iç monolog tekniğini iç içe kullanır. Yazarın bu tekniklere çokça başvurması okuyucunun başkarakter C.'nin psikolojik yapısını daha iyi tanımasını sağlar:

"Karşı evin penceresindeki kocakarıya bakıyordu. Başını çevirdi. ,Elbet sana da bakacağım. Kaşlarını çatıp dudaklarını ıslık çalar gibi uzattığım zaman… Gözlerini kaldırdığında birbirimizi göreceğiz. Biliyorum mavi gözlüsün." (s.15)

Yine bir başka yerde bilinç akımı tekniği görülür: *"Yollar kalabalıktı. Baktığı yeri gözlerinden en uzun sakladıkları için en çok Bebek tramvayına kızıyordu. Devetüyü paltolu bir kadın görünce yüreği çarptı; ama o değildi. Şapkalıydı. Kalktı. Kapıya yürürken duvardaki takvimi gördü. 7 Mart Cumartesi yazılıydı. 27'nin yarısı kara yarısı kırmızıydı. Rahatladı. İşte boşuna beklemişti. İnsanların düzeninde bütün ayrıntılar önemliydi. Günlerin adı bile… Bugünün cumartesi olduğunu bilseydi saat birde onu görürdü."* (s.53)

Romanın son bölümünde C., bir pastanede otururken yoldan geçen koyu mavi gözlü bir kızın peşine takılır. Kızı süratle takip eden C., bir süre sonra karışıklıkta onu kaybeder. Bir polis C.'ye ne olduğunu sorunca C., sadece otobüse yetişmek istediğini söyler: *"Sustu. Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseyle ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı."* (s.159)

3.2. İç Monolog Tekniği

İç monolog (interior monologue) tekniğinde, bireyin iç hesaplaşmaları, içsel konuşmaları ve tepkileri, ağırlıkta görülür. Bu tekniği ilk olarak, Fransız yazar Edouard Dujardin 1887 yılında yazdığı *Les Lauries sont Coupés* adlı kitabında kullandığı kabul edilir. İç monolog tekniğinin Türk romanındaki ilk örneğini Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* eseriyle verir. Ekrem bu eserini Dujardin'den bir yıl önce yazmış olmasına rağmen, *Araba Sevdası* bu anlamda ön plana çıkamamıştır. Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*'nda hem bilinç akışı tekniğini, hem de iç monolog tekniğini birlikte kullanır.

Modern romanlarda iç monolog tekniğinin bilinç akımı tekniğinden fazla kullanıldığı da ifade edilmektedir. Bu teknikte okuyucu, kahramanın iç doğasıyla karşı karşıya kalır. Bu anlatımın olduğu bölümlerde, okuyucu yazarı/anlatıcıyı çoğu zaman fark etmez. *"Bu yöntemin uygulandığı*

bölümlerde dil, dilbilgisi kurallarına uygun ve bilinçli bir yaklaşımla kurulmuş cümlelerden çok, konuşma diline daha yakındır" (Tekin 2001: 264).

Aylak Adam romanında bireyin psikolojisini anlatmak için iç monolog tekniğine çokça başvurulur. *"Atılgan bu ilk romanında C.'nin bilincini sergilemek için iç çözümleme, aktarılan iç konuşma, alıntılanan iç konuşma gibi yöntemlerden yararlanılır bol bol"*(Moran 1997: 221). C.'nin iç konuşmaları, onun duygu ve düşüncelerini, hayat felsefesini, arzularını vb. aktarmada büyük önem taşır. *"Yazarın ilk romanında C.'nin psikolojisi üzerinde durmasının nedeni, başkalarına benzemeyen bir roman kişisini, onun iç dünyasına inerek derinlemesine işlemek ve böylece bir karakter yaratmaktır"* (Moran 1997: 221).

Romanın başkarakteri C.'nin içsel hesaplaşmasının geçtiği kısımlar başarıyla verilir. Eserin ilk bölümü olan „Kış'ta, C.'nin adab-ı muaşeret hakkındaki düşüncelerinde bu teknik kullanılmıştır:

"Simit yiyerek yürüyor. Tek tük geçenler dönüp ona bakıyorlar. Kılığı düzgün bir adamın sokakta simit yemesi yasaktır. Bütün yasaklar gibi bunun da kaçamak yolu yok mu? Simidi kır, cebine sok. Tek elinle bir lokma koparıp kimseye sezdirmeden ağzına at. Ama, ben dişlerim sağlamken ısıracağım."(s.13)

Romanın ikinci bölümü olan „İlkyaz'da C.'nin iç konuşmalarıyla karşılaşırız. Okur, bu teknikle roman başkarakterini daha iyi tanıma fırsatı bulur: *"İçinden, „İşte ben buyum!" dedi; ama rahatlayamadı. Güler ona bakıyordu. „Neden bu gece kirpiklerin büyük, gözlerin küçük? Sigara dumanından mı yoksa? Yoksa… Masmavi. Ah! İşte ben buyum." Ayaklarını çekti. Sigarasını küllüğe bastırırken eli yandı."*(s.85)

3.3. İç Çözümleme

İç çözümleme (interior analysis), anlatı türleri içerisinde kahramanların iç dünyası, duygu, düşünce ve hayallerinin ifade edildiği bir anlatım tekniğidir. Bu çözümleme tekniği bilinç akışı tekniğiyle karıştırılabilmektedir. Bu teknik roman sanatında çokça kullanılır.

"İç çözümlemede söz, anlatıcıya aittir ve kahramanın iç dünyası bize onun tarafından anlatılır. Şuur akımında ise anlatıcı, okuyucu ile kahraman arasından çekilir ve kahraman iç dünyasını doğrudan doğruya kendi diliyle bize anlatır. Dolayısıyla şuur akımı, tahkiye değil, bir tür gösterme/sahnelemedir" (Çetişli 2004: 108).

Bu tekniği kullanan yazar, mümkün olduğunca objektif olmalıdır. İç çözümleme tekniği kahramanların tanıtımına yardım ettiği gibi, anlatımın gerçekliğe daha da yakın olmasını sağlar. Atılgan, *Aylak Adam*'da C.'nin iç dünyasını verirken yer yer iç çözümleme tekniğinden de yararlanır:

"Eve gitse, biliyordu, gece yarısına dek başka bir şey yapamadan, yukarıdakilerin patırtısına sövecekti… Bol gürültülü, bol dumanlı meyhanelerden birine girdi. Tezgâhın önünde bir boş yer bulup oturdu. Yaklaşan garsona, - Şarap, dedi. Garson, sanki salt onun için buradaymış gibi eğildi. Sanki ötekiler duyacak diye korkuyordu." (s.40)

İç çözümleme tekniği, genel olarak klasik romanlarda „iç monolog" ve „bilinç akışı" yöntemlerinden önce kullanılan bir tekniktir. 20. yüzyılda modern romancılıkla yeni anlatım tekniklerinin gelişmesiyle bu tekniğin ağırlığını kaybettiği ve yerini „iç monolog" ve „bilinç akışı'na bıraktığı görülür. *"İç çözümleme" yöntemi, bir anlamda, roman sanatına „anlatma" yönteminin hakim olduğu zamanların anlatım tarzıdır"* (Güven 2007: 88). Günümüz romancılığında iç çözümleme tekniği, bu iki tekniğe göre daha az kullanılır. Romanın ikinci bölümünde sevgilisi Güler'le sinemaya giden C.'nin zihninden geçenler, anlatıcı tarafından iletilir:

"Artık bütün o arka sırada oturan çiftler gibiydiler. İçeri girer girmez, sanki vakit hesaplayıp da gelmişler gibi, salon kapılarının açılıp bekleyeceklerdi. Karanlıkta boş yerlere doğru iteklenmekten iğrenirdi." (s.75)

3.4. Diyalog Tekniği

Diyalog (dialog) tekniği anlatı türlerinin hemen hepsinde kullanılır. Burada, anlatıcı dışarıda kalır ve okuyucu doğrudan doğruya anlatı kahramanlarının konuşmalarını takip eder. Diyalog, iç diyalog ve dış diyalog olarak iki gruba ayrılır. İç diyalogda roman kahramanı, psikolojik durumuna göre, karşısında biri varmış gibi, kendi kendisiyle konuşurken, dış diyalogda iki veya daha çok insanın karşılıklı konuşması söz konusudur. İç diyalog tekniğinde konuşmalar dilbilgisi kurallarına uygun şekillenirken, bilinç akışında ise bu kuralların genellikle ihlal edildiği görülür. Mehmet Tekin, diyalog tekniğinin kahramanların psiko-sosyal konumlarının açıklanmasına yarar sağladığını, metnin muhtemel ağırlığını hafiflettiğini ifade eder.[3] Bu teknik, *Aylak Adam*'da çokça kullanılır. Romanın ikinci bölümünde C. ile Güler arasındaki diyalogda, C'nin hayata bakışından kesitlerle karşılaşırız:

"Karşıya koştular. Az sonra Kasımpaşa'ya doğru sarkan uçurumun kıyısında yürüyorlardı. Dönüp dönüp Haliç'e bakıyordu. Güler:

" – Işıklar yanınca daha da güzelleşir, dedi.

– Bu yolu sever misiniz?

– Çok. Bazen elimde bir kitap bir sıraya otururum. Ama rahat bırakmazlar. Ne çok delikanlı vardır burda bilseniz. Laf atarlar. O zaman insana dünyada en kötü şey kadın yaratılmakmış gibi gelir.

– En kötüsü güzel burunlu yaratılmaktır. Adınız Güler, değil mi? " – Ben daha sizinkini bilmiyorum. – Öğreneceksiniz. Bence insanın adı onunla en az ilgili olan yanıdır. Doğar doğmaz, o bilmeden başkaları veriyor. Ama yapışıp kalıyor ona. Onsuz olamıyor. (Sustu. Bir sigara yaktı.) Bakın, şimdi adımdan daha önemli bir şey biliyorsunuz: Sigara içtiğimi. İşte bir başkası: Bütün ‚siz'ler, ‚iz'ler, ‚ız'lardan sıkılırım ben. Yapmacık, fazlalık gibi gelirler bana. İkinci konuşmamda ‚sen" diyemeyeceğim biriyle bir daha konuşmam. Ne dersi(iz)?

– Galiba sizi anlıyorum.

– Yanılıyorsun. ‚Siz"anlanamaz, ‚sen"anlanır. Bazı kitaplarda ‚sizi seviyorum'u okuyunca gülerim. Sanki ‚siz"sevilirmiş! ‚Sen"sevilir, değil mi?" (s.62-63)

3.5. İç Diyalog Tekniği

Bir bakıma bir iç konuşma olan iç diyalog (interior dialog) tekniğinde roman karakterlerinin karşısında biri varmışçasına kendi kendine konuşması, tartışmasıdır. Bu teknik iç monologa benzer. *"İç diyalog'u şekillendiren cümleler, gramer kurallarına uygun olarak vücut bulur. Cümlelere genellikle konuşma havası hakimdir. Cümleler, kişinin o anki psikolojisine göre, telaş ve heyecanına, sevinç ve kederine göre şekillenir ve öylece okuyucuya yansır"* (Tekin 2001: 259).

Aylak Adam'ın ilk bölümünde C., aylaklığının nereden kaynaklandığını iç diyalog tekniğiyle anlatır:

[3] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Tekin, Roman Sanatı I (Romanın Unsurları), Ötüken Yayınları, İstanbul 2001, s.255-256.

" –Alay falan değil, dedi, dört gün önce bir sokak levhasında „İki Öksüzler Sokağı" adını okuduğum zaman kendi kendimi bir işe atadım. Şehrin sokak adlarını toplayacak bunlar üstüne düşünecektim. İspatı burda… Üç gün çalıştım bu işte; dün öğlen bıraktım. Hangi sokağa gitsem ardında hep o bir omuzu düşük adam vardı. Şimdi yine aylakım." (s.14)

3.6. Leitmotif Tekniği

Leitmotif (main theme, central motif), ana motif, anlamlı tekrar, nakarat, tema anlamlarına gelmekte olup özellikle psikanalitik eserlerde kendini hissettirir. Bu unsur, edebî anlatılardaki psikanalitik yapıyı çözmeye yardımcı olur. *Aylak Adam*'da leitmotif unsuru olarak karşımıza çıkan başlıca dört öge vardır: bıyık ve kulak tiki ve kadın bacakları ve aylaklık.

Bıyık, ataerkil (pederşahi, patriarkal) toplumlarda hegemonik bir imgedir. Bu romanda bıyık leitmotifi, C.'nin hayatında önemli yere sahiptir. C., babasından bahsettiği kısımlarda genel olarak onun bıyıklarına vurgu yapar. C., evlerinde bir dönem hizmetçilik yapan kadının -çapkın bir kişi olduğu gerekçesiyle- kendisini babasına benzetmesine oldukça sinirlenir: *"Defol, babama benzemem ben."* (s.22) C.'yi babasına benzemekten tiksindiren sebepler onun çocukluk yıllarında başlar. Annesini küçük yaştayken kaybeden C., anne şefkatini teyzesi Zehra'da arar. Zehra, C.'ye bir anne şefkatiyle yaklaşır. Babasına olan nefretinden ötürü, büyüyünce bıyık bırakmamaya kendisine söz verir.

Romanın ilk bölümünde sinemada Ayşe'nin yakınında bıyıklı bir gencin oturmasından tedirgin olur. *"Parlak saçlı, ince bıyıklı bir genç geldi yakınına oturdu. Ayşe'nin gözü kapılarda ama üstünde onun bakışlarını duyuyor, sinirleniyor. „Ne kalabalık. Bir o yok sanki." Salonun kapıları açılınca bekleyenler itişe-kakışa yürüdüler. Bir kadın bağırdı. Yeni gelenler geç kalmış gibi koşuyorlar. Bekleme salonu boşaldı. En son iki öğrenci kız girdi. Şimdi bir Ayşe var oturan bir de o bıyıklı."*(s.24)

C., romanın sonraki kısımlarında da bıyıklılara mesafeli ve tedirgin yaklaşır. *"Musluğun üstündeki cam raftan bir bardak aldı. İki şişeyi de açtı. Elma, portakal soydu. „Onsuz ilk defa görüyorum burayı. Ya o, sarı bıyıklı oğlanla mı? Sedirin, masanın kaygısızlığı arasında tedirgin, bardağı doldurdu; içti."*(s.37)

Aylak Adam'daki bir başka leitmotif de kulak tikiyle ilgilidir. Çocukluğunda annesi gibi sevdiği Zehra Teyze'sine babasının cinsel zorbalıkta bulunduğunu gören C., babasının üzerine atlayarak elini ısırır. Bunun üzerine babası da C.'nin kulağını yırtarcasına çeker. Zehra Teyze'nin, "kulağı yırtıldı" diye attığı çığlıklar, C.'nin zihninde hala yankılanmaktadır. Aradan yıllar geçmesine rağmen, gergin olduğu zamanlarda kulağını kaşır. *"Beş gündür Ayşe yoktu. Kulak memesini kaşıdı."*(s.15-16)

Çocukluğunda babasının hegemonik baskısı altında kalan C., psikanalizde de önemli bir unsur olan „Baba Sendromu'nun izlerini ve etkilerini hayatı boyunca üzerinde taşır. Freud, "Dostoyevski ve Baba Katilliği"[4] adlı yazısında Dostoyevski'nin çocukluğunda babasının ölümünü istemesinden, sara hastalığından vb. bahseder. O, Oedipus kompleksinin normal insan gelişiminin bir parçası olarak düşünür, erkek çocuk annesini elde etmek için sınır tanımayan bir arzu ve çaba içinde olacağını, ama annesinin aslında babasının olduğunu anlaması gerektiğini ifade eder. Bu zaman zarfında çocuk, babasına bir anlamda rakip olduğunu be babasının kendisine ciddi zarar verebileceğini düşünür. Baba, aslında çocuğa bu sebeple bir ceza vermeyeceği halde, çocuğun düşünce dünyasında durum farklıdır. Çocuk, bir süre sonra anneye sahip olma konusunda babasına rakip olamayacağını fark edince ilgisini kız çocuklara, oyuncak vb. nesnelere yöneltir. C.'nin babasından nefret etmesinin sebepleri çocukluk yıllarına kadar gitmektedir. Babasının, kadın

[4] Sigmund Freud, "Dostoyevski ve Baba Katilliği, Çeviren: Oya Berk, Yeni Dergi, S.67, Nisan 1970.

bacaklarına düşkün, bıyıklı ve C.'nin kulağını yırtmış olması, C.'nin davranışlarına çokça yansır. O, bıyıklılardan nefret eder, sebepli-sebepsiz kulağını kaşır, tramvayda arkasına oturduğu yolcuların kulak kirleri bile dikkatini çeker.

C., bir gün bir kadının peşinden giderken, kadın bir süre sonra gözden kaybolur. C., yine kulağını kaşır. *"Büyük caddeye girdi. Sağ kaldırımda yürüyordu. Karşı sıradaki derin localı sinemanın hizasına gelince başını sola çevirdi. Şaşı kadın yoktu. Sol kulağını kaşıdı."*[5] Romanın ikinci bölümünde yine bıyık, kulak ve bacak leitmotifiyle karşılaşırız. Her üç unsur da C.'nin psikolojik yapısının tanınması için yardımcı olur: *"Yeniden yürümeye başladıkları zaman hep onun bacaklarına bakıyordu. Babası da öyleydi. Üstelik bıyıklarını burardı. Kulağını kaşıdı."* (s.31)

Aylak Adam'ın üçüncü bölümü olan „Yaz'da yine kulak leitmotifi kullanılır: *"İnsan kafasının en çirkin yerin kulaklar olduğunu sık sık düşünürdü. Hele arkadan bakıldı mı nasıl gülünçtürler! Anladık, kişi duysun diye vardılar. Ama bir başka biçimleri olamaz mıydı? Nasıl? Bilmiyordu. En iyisi kişinin kulaksız yaratılmasıydı. O zaman belki yüzünün derisiyle duyardı, ya da böcekler gibi kıllarıyla… Demek bu adamın kulakları da çift görevliydiler: Hem işitiyor, hem de işittiği sözden hoşlandığını belirtebiliyordu. Kulağını kaşıdı."* (s.96)

Bunların dışında birkaç yerde daha kulak tikiyle karşılaşırız. Romanın son bölümü olan „Güz'de, yazlıktan İstanbul'a dönen C., bir zamanlar Güler'le konuşabilmek için üç gün beklediği kahvenin önünden geçmektedir. C., Güler'le geçirdiği günleri hatırlar; onu aklından çıkaramadığı için sıkıntılıdır ve kulağını kaşır. Güler'le ilgili olarak hatırlamak istediği tek şey, onun kulağını öpmesidir: *"Kulağını bile öpmüştüm. Kulağını. Aklında ne varsa kovup yalınkafa bir daha zorladı. Yararsızdı. Kulağını kaşıdı."* (s.141-142)

Bu romanda üzerinde durulan leitmotiflerden biri de kadın bacaklarıdır. Romanın ilk kısmında hizmetçi kadın C.'yi babasına benzeterek, *"İstesen de istemesen de onun gibisin sen. Bak nasıl bakıyorsun bacaklarıma."* (s.22) deyince C., babasına benzemekten nefret ettiği için oldukça sinirlenir.

C., bir gün tatlıcıda oturmuş dışarıyı izlerken, iki kadın dikkatini çeker. Bunlar B. ile Güler'dir. Yazar, mizacına uygun olmasına rağmen C. ile B.'yi bir araya getirmez. İki kadın ayrılır ve B., Tophane yönünde giderken, Güler ise Yüksekkaldırım'a doğru ilerler. C., Tophane civarını sevmediği için devetüyü renkli yağmurluğu olanın (Güler) peşinden gitmeyi tercih eder. *"Köşede bir an durdu. Sonra Devetüyünün arkasından gitti. Her şey o bir anlık duruşta olup bitmişti. Gene yanıldı. Açık mavili B. idi. Onun arkasından gitseydi hikâye bitecekti."* (s.50) Güler'i bir süre takip eden C., sürekli onun bacaklarına bakar: *"Yeniden yürümeye başladıkları zaman hep onun bacaklarına bakıyordu. Babası da öyleydi."* (s.50)

C., hayatı boyunca baba arketipinin izlerini taşır. Babası gibi olmak istemeyen C., kadın bacaklarına ilgi duymasına rağmen, onlara dokunmaktan kaçınır. *"İlk gençlik yıllarında karsı cinse duyduğu ilgi ve istekten dolayı kendini suçlamış ve kadınların bacaklarına dokunamamıştır"* (Özher 2006: 123). Romanın ikinci bölümünde C., Güler'le olan ilişkisinde onun bacaklarına dokunmaktan çekinir:

"Yalnız bacaklarına dokunamıyordu. Neden ona her gelişinde bacaklarını da getirirdi? Hep böyle olurdu. Onları okşama, sıkma isteğiyle avcu karıncalanmaya başladıkça bir kulağı yanardı. Dokunamazdı." (s.83)

C., Naciye'nin küçük evi denilen pansiyonda Ayşe ile cinsel birlikteliği ve onun bacaklarını öpmesi C.'deki psikolojik değişmenin bir göstergesidir. *"Holün duvarına yaslanıp bekledi. Üst üste iki sigara içti. Karşısındaki afişte büyük ağızlı, büyük dişli bir kadın eteklerini*

[5] Yusuf Atılgan, age., s.31.

uçurmuş, bacaklarını gösteriyordu.. Artık kadın bacaklarından korkmuyordu. Oysa yalnız Ayşe'ninkilere dokunabileceğini sanırdı." (s.142)

Bu arada, "aylağ(k)ım" ifadesi de bir başka leitmotif olarak eserde birkaç defa geçer.

"Şimdi yine aylakım." (s.14)

"Aylağım ben, demişti, param var. Hem yapacağım bir iş de yok." (s.28)

"İş yapamam ben; aylakım." (s.147)

C., babasından kalan paralarla yaşamını sürdüren, kendisini toplumdan soyutlayan, kendisiyle ve toplumla çatışan bir kişidir. Aylaklığı, adeta bir meslek haline getiren C., benimsediği "aylaklık"la bir yandan babasından intikam almaya çalışırken, diğer taraftan toplumun düzenine isyan eder.

3.7. Mektup

Türk edebiyatında bazı yazarlar mektuplardan oluşan romanlar kaleme almıştır. Halide Edip'in *Handan*, Reşat Nuri Güntekin'in *Bir Kadın Düşmanı* ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Mutallaka* ve *Sevda Peşinde* adlı romanları bunlardan birkaçıdır. Ayrıca, Ömer Seyfettin'in bazı hikâyeleri (*Bahar ve Kelebekler* vb.), mektup biçiminde kaleme alınmıştır.

Mektup tekniğinin romanda kullanılması, romandaki anlatış çeşnisi bakımından önem taşır. Bu teknik, *"Romandaki şahısların hayatlarındaki önemli kesitleri aydınlatan ve onların bu durumdaki hislerini, duygularını an be an, inceden inceye işleyen, tahlil eden belgeler bir nevi ,iç monolog'lardır"* (Kefeli 2002: 32). Aylak Adam'da mektup tarzının da kullanılması, hem başkarakter C.'nin daha iyi tanıtılmasını sağlar, hem de romandaki olayların inandırıcılığını artırır.

Aylak Adam'ın ikinci bölümü olan „İlkyaz'da Güler'in, arkadaşı B.'ye, C. ile düşüncelerini mektuplarla ifade ettiği görülür. Romanda Güler, B.'ye toplam üç mektup yazar. Yazar, birçok anlatım yöntemi kullanarak eserini farklı bakış açılarıyla vermeyi başarır:

"Sevgili B.,

Eve gelince mektubunu verdiler. Nasıl sevindim bilsen. Hemen yazıyorum. Adresini bilseydim iki gün önce yazacaktım. Sen gideli bana bir şeyler oluyor. Kimselere açamıyorum. Senin burada olmanı istiyorum… Bu akşam eski sokağımızdan geçtim. Evin karşısında durdum. O uzakta durdu. Gene konuşmadı. Orada, çocukluğumun sokağında konuşacağız diyordum. Üç gündür fakülteden eve varıncaya değin hep arkamda. Neden konuşmuyor, bilmiyorum..." (s.57)

"Sevgili B.,

Nereden başlayacağımı bilemiyorum. Üç günde sana ikinci mektubum bu; ama hani ilkini yazarkenki tedirginliğim? Sanki bunu bir başka Güler yazıyor, sevinçli, mutlu bir Güler. Tanıştık onunla…" (s.69)

3.8. Günlük

Günlükler, öğretmeye bağlı, gerçekçi anlatım türlerinden biri olup bir kişinin önemli bulduğu olayları, duygu, düşünce, gözlem ve hayallerini günü gününe tarih belirterek anlattığı yazdığı yazı türüdür.

Bazı yazarlar günlük türünden yararlanarak roman, hikâye, tiyatro vb. yazmışlardır. Dünya edebiyatından Gogol'un „Bir Delinin Günlüğü" ve R. M. Rilke'nin „Maile Laurids Brigge'nin Notları" adlı eserleriyle; Türk edebiyatından Reşat Nuri Güntekin'in „Çalıkuşu", Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun „Yaban'ını buna örnek gösterebiliriz.

Yusuf Atılgan, Aylak Adam'da diğer anlatı türleriyle beraber günlük tutma tekniğini de kullanır. Yazarın bu tutumu, psikolojik derinliği olan „Aylak Adam" romanını daha gerçekçi kılmak ve okura yeni bakış açılarıyla seslenebilmektir.

Romanın ilk bölümünde Ayşe'nin günlük tuttuğundan haberdar oluruz. Okuyucu burada Ayşe'nin C. hakkındaki düşüncelerinden C.'yi daha iyi tanıma imkânı bulur:

" – Aylağım ben, demişti, param var. Hem benim yapacağım iş de yok." (s.28)

Aylak Adam'ın üçüncü bölümünde C., yaz tatilini geçirmek için babasından kalan yazlığa gider. C., burada bir dönem kısa bir aşk yaşadığı Ayşe ile karşılaşır. C., Ayşe'nin, Bayan Naciye'nin pansiyonunda kaldığını öğrendikten sonra, Ayşe'ye yakın olmak için kendisi de buraya taşınır. C., burada tatilini geçirmekte olan bir mühendisin on altı yaşındaki kızı Semra'dan ilgi görür. Semra ile C. arasındaki yakınlaşma, Ayşe'yi tedirgin eder. C., bu kısımda Ayşe ile cinsel temasta bulunur ve çocukluğundan beri kendisinde var olan kadın bacağına dokunma fobisini Ayşe vasıtasıyla aşar. C.'nin Ayşe ile olan bu ilişkisinin sona ermesinde, Ayşe'nin odasında bulduğu günlüğün etkisi büyüktür. Ayşe'nin günlüğü 7 Ağustos'ta başlayıp 12 Eylül'de bitmektedir:

"Eylül. 3

Babamın, annemin mektupları. Hep aynı terane. Onlara yazdığımı bilmiyor. Kimsem yokmuş gibi yaşıyoruz. Ya da unutmuş gibi. Oysa var onlar, biliyorum. Yakında dönecekler. O zaman ne olacak? Annem beni görmeden durabilir mi? C.'ye onların varlığını hatırlatmam gerek. Neden çekiniyorum?" (s.131)

Aylak Adam'da C., ile Ayşe arasındaki ilişkinin boyutu Ayşe'nin günlüğüne de yansır. Burada, C.'nin hayat felsefesi hakkında bilgiler de okuyucuya iletilir. *"Ayşe'nin günlüğünden öğrenebildiğimiz kadarıyla Aylak Adam'ın gündelik felsefi arasında iki sendromdan bahsettiği görülür. Bu da insan ilişkilerini güzel bir şekilde açımlayan iki önemli sendromdur. Bunlar „Ku-ya-ra" ve „A-da-ko" dur"* (Sarı 2008:152). Ayşe bir gün resim yaparken, C., ona „Ku-ya-ra" ve „A-da-ko'dan bahseder:

"- Bütün çağların trajedisi bu, Ku-ya-ra: Kumda yatma rahatlığı. A-da-ko: Ağaç dalı kompleksi. Şimdi kumda yattığım için kuyara diyorum. Daha da genişletilebilir. Kuyara, alışılmış tatların sürüp gitmesindeki rahatlıktır. Düşünmeden uyuyuvermek. Biteviye geçen günlerin kolaylığı. Ya Adako? Ağaç dalındaki, gövdeden ayrılma eğilimini fark ettin mi bilmem? Hep öteye öteye uzar. Gövdenin toprağa kök salmış rahatlığından bir kaçıştır bu. Özgürlüğe susamışlıktır. Buna ben „ağaç dalı kompleksi" diyorum. Genç hastalığıdır. Çoğunlukla Kuyara dişidir. Adako erkek. Pek seyrek cins değiştirdikleri de olur. Ağaç dalı kompleksine tutulmuş kişi tedirgindir. İnsanların ağaç dallarını budayıp gövdeye yaklaştıkları gibi, yakınları onun içindeki bu Adako'yu da budarlar. Onu gövdeden ayırmak için ellerinden geleni yaparlar. Kimi insana ne yapılsa yararı olmaz. Asi daldır o. Balta işlemez ona." (s.132) Ayşe, yakında anne ve babasının geleceğinden C'nin mutlu olmamasından, C.'nin kendi ölü babasının etkilerinden bile kurtulamadığından ve aylaklığından şikayet eder. C., günlükte yazılanları okuduktan sonra pansiyondan ayrılarak Ayşe'yi terk eder.

3.9. Geriye Dönüş Tekniği

Geriye dönüş (flashback), sinema sanatından edebiyata aktarılmış, zaman kurgusuyla ilgili bir tekniktir. Anlatıcı, şimdiki zamandan önceki zamanlara giderek kahramanının geçmişinde meydana gelmiş bir/birkaç olayı anımsatır. Bu teknik üç gruba ayrılır:

a. Dar anlamda geriye dönüş,

b. Yapıcı geriye dönüş,

c. Çözücü geriye dönüş.

Geriye dönüş tekniği, konunun daha iyi anlaşılmasında, kahramanların tanıtılmasında ve olayların sebeplerinin ortaya konulmasında anlatıcıya yardımcı olur. *"Dar anlamda geriye dönüş, olayları veya kişileri tanıtmak için yakın zamana; bir saat, bir gün, iki gün veya birkaç gün öncesine dönüştür… Yapıcı geriye dönüş, bir olay veya bir kahraman hakkında okuyucuyu aydınlatmak, gerektiğinde başvurulan bir geriye dönüş tarzıdır… Okuyucunun merakının yoğunlaştığı anda, romancı devreye girer ve kahramanın geçmişi hakkında ya parça parça yahut blok halinde bilgiler verir… Çözücü geriye dönüş, genellikle polisiye romanlarda uygulanan bir yöntemdir"*(Tekin 2001: 237-238).

Aylak Adam'ın üçüncü bölümünde geriye dönüş tekniğiyle C.'nin çocukluk yılları ile ilgili bilgiler verilir. Yazarın bu tekniği kullanmasının sebebi, C.'nin babası tarafından maruz kaldığı baskıyı okuyucuya daha gerçekçi verebilme gayretidir. C., çocukluk yıllarından birkaç anısını Ayşe'ye anlatır:

" – Önce babamı anlatmam gerek, dedi. Kadın bacaklarının bende uyandırdığı korkuyu ancak o zaman anlarsın. Bende gördüğün her şey babamla başlar. Pek küçükken yanaklarımı öpmeye yaklaşan adamın kara bıyıklarından gene o korkuyla karışık iğrenmeyi duyar mıydım, yoksa bunu sonradan mı düşündüm, bilmiyorum." (s.125)

C., babasını *"içilmiş şarap kokulu öpüşler"* (s.125) ile beraber hatırlar. C.'yi en çok üzen olaylardan biri de babası eve her geldiğinde onun kendisini Zehra teyzesinden ayırmasıdır. *"Hemen her gece babam eve girer girmez beni, teyzemle oynadığımız oyunlardan, masalların mutluluğundan ayırırdı. „- Çocuğu yatır!" derdi. Büyük sevinçlerden büyük kederlere birden geçişi öğreniyordum. Çünkü onun kucağındayken babamın varlığını unutmuş olurdum. Yatakta, beni ondan ayırmasındaki haksızlığı düşünürdüm."* (s.125)

C'nin babasının evin hizmetçilerine ve Zehra teyzeye uyguladığı tecavüzkâr baskılar, C.'nin babasından nefret etmesinde önemli bir husustur. C.'nin, babasının Zehra teyzeyle cinsel ilişkiye girmesine gösterdiği tepki Oidipus kompleksiyle de açıklanabilir. Çünkü Zehra teyze, annesi ölmüş olan C.'ye bir anne sevgisi ve şefkatiyle yaklaşmış; C. de ona gerçek annesiymiş gibi bağlanmıştır. C., babasının Zehra teyzeyi kendisinden koparmasından dolayı babasına içten içe düşmanlık besler. Bu durumu mitik açıdan da ele alabiliriz. "Mitik anlamda çocuk cennete özgü bir zamanda yaşar"(Eliade 2001: 105). Anne, çocuğun dünyası ve cennetidir. C'nin dünyası ve cenneti bir bakıma Zehra teyzesidir. "Babanın sevgiyi sadece tensel bir zevkten ibaret görmesi ve Zehra teyzeyi de bir cinsel obje konumuna düşürmesi, C.'yi yaşadığı cennete özgü zamandan koparmıştır" (Özher 2006: 123).

Sonuç

Edebî metinlerin meydana gelmesinde anlatım tekniklerinin önemli rolü vardır. Yazar, okuyucuya aktarmak istediği duygu, düşünce hayal vb. unsurları anlatım teknikleri vasıtasıyla sunar. 20. yüzyılda edebiyat dünyasında önemli yenilikler ve değişimler meydana gelir. Bu dönemde birçok yazarın eserlerinde felsefe ve edebiyat akımlarından beslendiği görülür. Sanatçılar, bireyin iç ve dış dünyasının ifade edilmesinde farklı anlatım biçimleri kullanırlar.

Anlatım teknikleri, sanat ve edebiyatta en az anlatılanlar kadar önemlidir. Çünkü yapıtın iletisi, amacı, felsefesi vb. ancak sağlam anlatımlarla okuyucuya ulaşabilir. Bir edebî metnin başarısı ve etkileyiciliği anlatım teknikleriyle yakından ilişkilidir. Bu sebeple yazar, eserini kurgularken bu hususa özen göstermelidir.

Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam*'ı, edebiyatımızda ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü yazar, roman başkişisi C. ile Türk edebiyatında pek karşılaşılmayan bir karakter oluşturur. Bu eserde

C.'nin bir yıl boyunca başından geçen olaylar anlatılır. Postmodern romanlarda sık sık görülen arayış izleği, burada da ön plandadır. C., gerçek aşkı arayan, mutsuz, sıkılgan ve ‚aylak' bir adamdır. C., Güler ve Ayşe ile iki önemli aşk macerası yaşamasına rağmen, istediği aşkı bulamaz. Aylak Adam olan C., roman boyunca karmaşık duygu ve düşünceler içindedir. Bu romanı daha iyi irdelemek için yazar-okur ve yazar-yapıt ilişkisine bakmak gerekir.

Atılgan'ın *Aylak Adam*'da özgün bir üslup oluşturduğunu söylemek yerinde olur. Yazar, bu eserinde birkaç anlatım tekniğini birlikte kullanır. Bunlar içerisinde en dikkat çekenler, *bilinç akışı, iç monolog, leitmotif, mektup, günlük, diyalog, geriye dönüş* vb. dir. Atılgan, *Aylak Adam*'da C.'nin duygu, düşünce ve yaşam felsefesini bazen onun iç konuşmalarından, bazen anlatıcıdan, bazen de C.'nin başkalarına söylediklerinden iletir.

Yusuf Atılgan, *Aylak Adam*'da özellikle bilinç akışı, iç monolog ve iç çözümleme üzerine kurgulamıştır. Bu teknikler üzerinden bireyin psikolojik yönlerinden çıkarsamalar yapmak mümkündür. Bireyin kişiliğini oluşturma gayretleri, iç dünyası, kendisiyle ve toplumla olan çatışmaları yazarın özgürce kullandığı anlatım teknikleri ile daha gerçekçi olarak ortaya konulur. Çünkü, roman kişilerinin iç ve dış dünyası, olay örgüsü ve içerik unsurları böyle farklı anlatım teknikleri ve bakış açılarıyla daha açık ifade edilebilir.

Yazar, burada klasik roman kahramanlarının aksine aylaklığı kendisine iş edinen, aykırı, sarhoş olup dayak yiyen, cinsel isteklerini gerçekleştiren, takım elbiseli olarak sokakta simit yiyebilen, takıntıları olan, toplumla uyuşmak gibi bir hedefi olmayan, psişik sorunları olan, nevrotik ve narsist mizaçlı, entelektüel, bohem, sıra dışı insan tipini farklı anlatım teknikleriyle sunar. Türk edebiyatına C. gibi bir anti-kahraman vermesi ve birçok anlatım tekniğinin başarılı biçimde bir arada kullanıldığı bir eser olması dolayısıyla *Aylak Adam*, modern Türk edebiyatında önemli bir yere sahiptir.

KAYNAKÇA

ARI Zeliha, **Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.

ATILGAN Yusuf, **Aylak Adam**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

ÇETİŞLİ İsmail, **Metin Tahlillerine Giriş 2 (Hikâye-Roman-Tiyatro)**, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

ÇIKLA Selçuk, "Romanda Kurmaca ve Gerçeklik", **Hece Türk Romanı Özel Sayısı**, S. 65/66/67, Mayıs Haziran Temmuz, 2002, s.111–129.

EMRE İsmet, **Edebiyat ve Psikoloji**, Anı Yayıncılık, Ankara 2006.

FREUD Sigmund, **Dostoyevski ve Baba Katilliği**, Çeviren: Oya Berk, Yeni Dergi, S.67, Nisan 1970.

FREUD Sigmund, **Psikanaliz Üzerine**, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınları, İstanbul 1998.

GÜVEN H. Deniz, **Ayla Kutlu'nun Romanlarında Anlatım Teknikleri**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.

KOLCU Ali İhsan, **Edebiyat Kuramları**, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2010.

LAVRANCE E. Bowling, "Bilinç Akımı Tekniği Nedir?", **Yeni Dergi**, Mayıs 1965, Sayı 8.

MORAN Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, İletişim Yayınları 1998.

MORAN Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2**, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

ODACI Serdar, "Ulysses ve Tutunamayanlar'da Bilinç Akışı Tekniği", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 4 /1-I Winter 2009, s.605-684.

ÖZHER Sema, "Çağdaş İnsanın Tutamak Arayışı: "Aylak Adam", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 1, Elazığ 2006, s.121-129.

SARI Ahmet, **Psikanaliz ve Edebiyat**, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara 2008.

TEKİN Mehmet, **Roman Sanatı I (Romanın Unsurları)**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1389-1404 , TURKEY

BAHTİYAR VAHAPZADE'DE SORU İŞARETLERİ

Esranur KARAÇENGEL[*]

ÖZET

İnsan yaşamında önem arz eden soru, bireyin varlığı ve var olanı bilme merakının eseridir. Tüm soru işaretleri çözümlenemeyen gizlerin ve sorunların neticesinde ortaya çıkar. Bahtiyar Vahapzade'nin hayatı ele alış biçimi de iç benliğine ve kolektif bilinç yitimine yönelttiği soruları aydınlığa çıkarmaktadır. İç benliğe sorulan sorular hayatı anlamlandırma ve varolma çabasının ürünüdür. Kolektif bilinç yitimi ise ait olunan vatanı vatansızlaştırmaya, dini yok etmeye, esarete; kısaca yabancılaşmaya neden olur. Şair bütün bu olup bitenleri şiirleştirirken sorgulama yolunu seçer. Sorgular soru işaretleriyle okuru/alıcıyı düşündürmeye sevk eder.

Varolanı zıtlıklarıyla ele alan şairin iç benliğini ve buradan hareketle kolektif bilinci/toplumu ele alış biçimi, arayış ve çözümleme çabasıyla soru işaretlerine dönüşür.

Bu çalışmada, varolanı zıtlıklarıyla ele alan şairin iç benliğinin ve buradan hareketle kolektif bilinci/toplumu ele alış biçiminin, arayış ve çözümleme çabasının sorgulaması ele alınmıştır.

Anahtar Kelimler: İç ben, varoluş, kolektif bilinç, yozlaşma.

THE QUESTION MARKS AT BAHTIYAR VAHAPZADE

ABSTRACT

The question which is of great importance in human life is the work of the individual's entity and his curiosity of knowing the existing. All the questions emerge as a result of the problems and the secrets that remain unsolved. Bahtiyar Vahapzade's way of handling with the life also illuminates the questions that are directed to inner self and collective loss of consciousness. The questions being directed to inner self are the product of making the life meaningful and the effort of existing. On the other hand, the collective loss of consciousness causes to destroy both the country and the religion and to the slavery. In short, it causes to being alineated. The poet prefers questioning while composing what is going on as a poem. Inquiries make the reader/ the recipient think with the questions marks.

In this study, the inner self of the poet who handles existing with its contrasts, and thus, the way of handling the collective consciousness

[*] KTÜ Sos. Bil. Ens. Türk Dili ve Ed. Böl. Yeni Türk Ed. ABD Yüksek Lisans Öğr. El-mek: esranur_karacengel@hotmail.com

/ community, the questioning of the effort of searching and resolution has been dealt with.

Key words: Inner self, existence, collective consciousness, degeneracy

Sorunun anlamsal işlevi

Soru, bireyin var olanı ya da bilinmeyeni arama ve anlamlandırma eğiliminin sonucudur. Aranılan şey büsbütün bilinmezlik arz etmez. Bireyde var olana dair bilişsel, duyuşsal bir ön bilgi mevcuttur. Bu bilgi, zihinsel sorgulama sürecinin başlaması için gerekli olan şeydir. Eksik kalan yön, bireyin konu hakkında düşünmesini, duygulanmasını, iç gözlem yapmasını, kısaca iç iletişimini harekete geçirir. Çözümlenemeyen şeyler/zihinsel çelişmanın oluşturulamaması iç gözlemi dışa yönlendirir. Bu durum bireyi, herhangi bir fenomeni araştırmaya ve incelemeye iter ve birey sorulara cevap bulmaya çalışır.

İnsan soru sorarak bilinçsiz yaşamdan sıyrılır, bireyleşme/kendilik ve sosyalleşme yolunda büyük bir adım atar. Bir başka deyişle kendi benliğinin, çevresinin ve diğer insanların farkına varır. Farkına varma "bilinç alanının genişlemesini"(Dökmen 2009, s.104) sağlar. Birey soruyla; "1.Dış dünyanın –nesnelerin, olayların, canlıların- farkına varabilir./ 2.Kendi iç dünyasının –fizyolojik tepkilerinin, duygularının, düşüncelerinin, isteklerinin- farkına varabilir./ 3.Diğer insanların (ötekilerin) iç dünyalarının farkına varabilir yani onlarla empati kurabilir./ 4.Evrendeki bütünlüğün farkına varabilir." (Dökmen 2009, 105) Bedenindeki ben'i ile evrendeki ben'ini sorgulayan birey, yaşamına anlam verir. Anlam veremediği noktalarda tekrar sorgulamaya geçer. Hayata dair yeni bilgileri öğrenmek ve bunları içselleştirmek yaşamın sonuna kadar sürer; çünkü evren geniş ve sonsuzdur. Soru, bu özellikleriyle bilimin ve felsefenin de temel çıkış noktası olur. Dolayısıyla öğrenmenin ve öğretmenin kaynağı haline gelir.

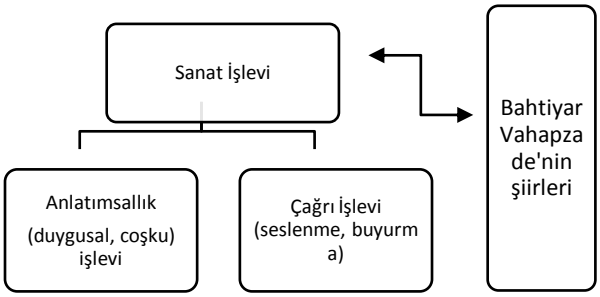
Günlük hayatta ele alındığında soru, bireyler arasındaki iletişimi başlatan vasıtadır. Bu iletişimde, çok çeşitli duygu değerlerini bünyesinde barındıran "Soru cümlelerinin anlam özelliklerini sınırlama olanağı yoktur." (Dizdaroğlu 1976, 305) Sorunun gerçek anlamı dışında, retorik ve vurgu amaçlı kullanılması anlamın genişlemesine yol açar. Bu anlamları şöyle sıralayabiliriz: Açıklama, anlamama, cevaplama, çözümleme, karşılaştırma, pekiştirme, vurgulama, hatırlatma, doğrulatma, yeterlilik, seçenek sunma, önerme, danışma, kanıtlama, sorgulama, eleştirme, denetleme, uyarma, tehdit, suçlama, tasdik ve ikna etme, yerme, aşağılama, alay etme, azarlama, hayıflanma, yakınma, pişmanlık, öfkelenme, reddetme, yalanlama, korkutma, suçlama, olasılık, olanaksızlık, tahammülsüzlük, üstünlük, haklılık, meydan okuma, kınama, küçük görme, umursamama, inanmama, bilmezlikten gelme, özendirme, öğüt verme, beğenme, sevme, acıma, üzülme, kaygı, övme, abartma, şaşırma, meraklanma, özlem duyma, çaresizlik, ikilemde kalma, kaygı, teselli, sezgi, beklenti, kırgınlık, istek, şüphe ihtimal, naziklik, hal hatır sorma, rica etme, buyurma vb. (Karademir 2010, 404) Görüldüğü gibi, temel işlevi öğrenmek ve öğretmek olan sorular-bu işlevi dışında- farklı tümcelere değişik anlamlar katar. Kimi zaman yanıt bekleyen/ beklemeyen sorular; bireyi düşündürmeyi, onun hem iç dünyasının hem de çevresinin farkına varmasını sağlarken, kimi zaman da araştırmaya iter ya da çıkmaza sürükler. Yaşamı anlamlandırmak ne şekilde olursa olsun bu soruların aydınlığa kavuşmasıyla gerçekleşir.

Şiir dilinde sorunun işlevselliği

Sözlü iletişimde düşünce aktarımı parçalarüstü birimlerle -vurgu, tonlama, süre, ölçü ve durak- ile kolaylaşırken yazılı iletişimde kâğıt üstünde kısıtlanır. Yazılı anlatımda iletilmek istenen

mesajı sözlü anlatıma yaklaştırmak içinse noktalama işaretleri kullanılır. şair duygu ve düşüncelerini aktarırken sözcükleri ve noktalamayı dize içinde göndergesel işlevine göre sıralar. Gösterilen/anlam bu işlevin ardında saklıdır: "gönderge geri plana çekilir, daha doğrusu, bir ruhsal durumun, bir coşkunun, kısacası, bir yaşantının dinleyen özneye iletilmesine tanıklık eder."(Günay 2003, 364) şiirdeki gösterge ve gösteren okurunu nereye yönlendiriyorsa şiir orada anlam kazanır. Okur için şiirin göndergesi, birebir algıya, hayal gücüne, yaşanmışlıklara ve kültüre- ön okumalara- bağlıdır. Bunun sonucunda yeniden şekillenen şiir, birden çok anlamı içerir. şiirsel anlamın çıkarımı sadece metin içindeki sözcüklere bağlı değildir; anlam metnin bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. şiirin biçimi; dizeler ve dağılımı, asonans/aliterasyon, ritim, uyak ve redifler; noktalama işaretleri de anlam çözümlemesiyle iç içedir.

Sözcük anlamlarını, noktalama işaretlerini alışılmış kalıplarla ya da alışılmışın dışında kullanan ve yeniden şekillendiren şair, şiirinde okurun daha önce tanık olduğu fakat fark edemediği hayatı sunar. Fark edilemeyen gerçeklik, şairin metinde yarattığı ben/biz'den hareketle okura yönelttiği/onun zihninde oluşturduğu sorularla ortaya çıkar. Metin bağlamındaki soru tümceleri okuru etkilemek, dikkat çekmek için oluşturulan "gönderen ve anlatımsallık (duygusal, coşku) işlevine, gönderilen ve çağrı (buyurma, seslenme) işlevine, bildiri ve sanat işlevine (şiirsellik, yananlamsal, sözdizimsel ya da estetik)" (Günay 2003, 349-362) aracılık eder:



Bahtiyar Vahapzade şiirlerinde iç benliğine ve bundan hareketle dışgerçekliğe ve topluma yönelttiği sorularla, yukarıda bahsedilen işlevlerin her birini kullanır. Kendisiyle ve okurla bir bakıma metinle diyalog halinde olan şair, iç ve dış gerçekliğin ruhunda yarattıklarını sorularla şiirleştirir. Onun sanat işleviyle oluşturulmuş şiirleri "bir ruhsal durum, bir hüzün, coşku ya da bir başka yaşam biçimini" (Günay 2003, 362) içerir. Böylece şiiri konuşma diline yaklaştırırken, anlatımın etkili ve kalıcı olmasını sağlar. Konuşma dilindeki tonlama ve vurguyu; şiirde kısa, eksiltili, devrik cümlelerle; tümce, sözcük tekrarlarıyla; soru ve hitap cümleleri ile oluşturur. Vahapzade'nin şiirlerinde kullandığı soru işaretleri, bürünsel (dil dışı) özelliklere de hizmet eder. Onun düşüncelerini ve duygularını aktarmada en etkili yöntemi sorularla iç benliğine, bireye ve topluma seslenmesidir. Bu seslenış sanat işlevi çerçevesindedir. Ayrıca anlatımsallık ve çağrı işlevine de eşlik eder.

şair şiirlerinde ya kendini anlatır ya okuru etkilemek için ona çağrıda bulunur ya da bunların tümünü harmanlayarak sunar. Fakat şiirleri hangi işleve sahip olursa olsun; asıl önemli olan okurun metinde görmek istediği şeydir. Metnin sanat işlevi ancak bu şekilde ortaya çıkar. Okur, metinle diyaloga geçtiğinde ister istemez şairin dünyasıyla karşılaşır ve onunla da diyaloga geçer. Bu nedenle Vahapzade'nin şiirlerindeki sorular yalnızca şairin kendine sordukları değil okuru da düşündürdüğü hedefler haline dönüşür şair, sözbilimsel açıdan soruları dizelere bilinçli bir şekilde yerleştirir ve dizelerde çeşitli anlamsal, sözdizimsel vs. sapmalarla da soru işaretlerini kullanır.

Bahtiyar Vahapzade'nin Soru İşaretleri

"Sualdir her günün, her anın özü.
Yalnız bizimçin mi?
Ezelden- ebedden
Soruyla başlanmış dünyanın özü.
Soruyla başlamış dünya, bu haktır"

B. Vahapzade

Hayatı yaşanabilir kılmanın en kolay yolu soru sormaktır. Sorular düşüncelerden elde edilen çıkarımların ya da düşünce çıkmazlarının eseridir. Düşünmek ve soru sormak, analitik bir düzlemde neden sonuç ilişkisiyle çıkarım yapmayı sağlar. Bulunulan dünyayı anlamlandırmaya ve içselleştirmeye yardımcı olan sorular bebeklik döneminde başlar ve nitelik değiştirerek yaşam boyu sürer. Bireysel ve sosyal iletişimdeki bu süreç, psikolojik ve sosyal anlamda tamamlanmaya/gelişmeye yardımcı olur. Bahtiyar Vahapzade, bu gelişimi yaşayan insanlardan biridir. Fakat onun doğaya ve insanlığa bakışı, ona her insanda olmayan bir özelliği, şairliği kazandırır. Şair ruhunun kökeni, küçüklüğündeki sonsuz hayal gücüne dayanır ve sonraları bu hayal gücü giderek hayat ve zaman hakkında duyumsanan ve heyecanlanılan dış gerçekliğin düşüncelerine dönüşür Çünkü şairin yaşam hedefi her insanda olduğu gibi gelişip değişmektedir. Vahapzade'deki bu yaratıcı güç, yaşam hedefini şekillendirir ve onu yazmaya yönlendirir. Onun bu hedefleri hayata ait sorularının artmasına sebep olurken ona daha gerçekçi yaklaşmasını kolaylaştırır. Sosyal ilgi ve algıları da bu güç tarafından harekete geçirilir. Şairin kişiliğine etki eden sadece bu güç değildir. Kalıtımsal ve çevresel etmenler de onu etkiler. Vahapzade, iletişime geçtiği iç benliğiyle ve toplumla bu yönden etkileşim içindedir. Gözlemlediği çevreyi kendi algı sınırları içinde yorumlamaya çalışır; benliğini oluşturmak, korumak amacıyla ve onun bütünlüğünü –ben'in yaratıcı gücünü- sağlamada iç konuşmalara başvurur. Burada kendine sorular yönelterek yaşam hedefini belirler; bu hedef hayatın her döneminde değişir ve gelişir:

"Değişiriz ölenecen (ölene dek),
Ne sen sensin, ne de ben ben."

(Soru İşaretleri 2002, 102)

Vahapzade, hayatı boyunca yaşadıklarını sorgular ve bu sorgulamada karşılaştığı güçlüklere çözüm arayışı içinde olur. İnsana ve dünyaya varoluş penceresinden bakan şair, öz-farkındalığını arttırmak ve diğer insanlara farkındalık kazandırmak için şiirlerinde soru cümleleri kullanır. Dünyanın ve bireyin varoluşunun ardındaki sırrın çözümü "Nedir?" sorusunun etrafında şekillenir: "Menim gördüğüm gerçek dünyadan başqa benim göremediğim ayrı bir dünya, sırlı ve sihirli bir alem mevcuttur. "Nedir bu ayrı dünya, sırlı sihirli alem?" Çocukluğumdan bugüne kadar daima bana sır olan bu dünya hakkında düşündüm, şimdi de düşünüyorum. Bu düşünce, bu hayal, şuurumuzda izler açıyor, bizi meçhuller dünyasına aparıyor… Var olsun bizi malumlardan meçhullere, gerçek dünyadan efsanevi alemlere uçuran, "nedir?" sorusunun arkasından aparan kanatlı hayaller! "Nedir?" sualinden doğan düşünce kolumdan tutup beni idrak basamakları ile yükseltmiş, aynı sual sonraları mısralara dönüşmüştür." (Vahapzade 2000, 38) Bazen bu yapıcı soru varoluş sorununa dönüşerek onu çıkmaza sokar ya da topluma yönlendirilerek kolektif bilinç kaybına, yozlaşmaya isyan niteliğini alır. Şiir dünyasını birebir yansıtan şiirlerinde insanlığın ortak kaygısı olan ontolojik anksiyete ve varolamamanın/ontolojik suçun yabancılaşmaya sevk ettiği insan ve onun bünyesinde toplum konu edinilir. Ayrıca şair, bu şiirlerinde zihninde çarpışan zıt fikirlerin sözcülüğünü yapar: "sanatkârlığım süresince insanın içinde başkaldıran ikiliği, dahili

çekiğmeleri ve zıddıyetleri göstermeğe çok meyilli oldum. Ben özellikle manzume ve dram eserlerimde kahramanın birisiyle mücadelesini değil, onun kendi içinde bağ kaldıran duygu ve fikirlerin çatığmasını göstermeyi elzem sayıyorum. Bana göre Othello da, Ğago da insanın kendi içindedir." (Vahapzade 2000, 25) Vahapzade, içe dönük mücadelenin bireyden açılımlanarak topluma yansıtıldığının ve her mücadelenin önce bireyin ben'inde bağladığının farkındadır. Şairin hayata ve sanata bakığı zıtlıkların içindeki bireyin varoluğunu aydınlığa çıkarmaktır. Buradan yola çıkarak Bahtiyar Vahapzade'nin şiirlerindeki soruları konularına göre şöyle sınıflandırılabilir:

1- Varoluğu ve varolmanın farkındalığını sorgulama

2- Kolektif bilinci ve kolektif bilinç yitimini sorgulama

Bu sınıflama bireyden topluma açımlanır. Öğsel yaşğantının çatığmaları sonucu hayatı olumlayan/olumsuzlayan birey, varlığın ve varolmanın farkındalığını kazanır: Kendine ve çevreye gerçekçi gözlerle bakar. Kolektif bilincin uzantısı olan bilinç dığı da bu içsel yaşğantının öğesidir. Biliğsel ve ruhsal anlamda varolamayan bireylerin oluğturduğu toplumlar kolektif bilinç yitiminin esareti altında yok olmaya mahkûmdur.

1- Varoluşu ve Varolmanın Farkındalığını Sorgulama

Varoluğçu psikolojiye göre bireyin algısıyla varolan dünya yine onun bakığıyla anlam kazanır. Evrenle fiziksel ve ruhsal bir bütünlük oluğturan bireyin varoluğ algısı "*dasein/ burada olmak*" kavramıyla ifade edilir. (May 1994, 25; aktaran Ğinanç, Yerlikaya, 2008, 332) Algılar geliğtikçe bireyin varlığını tanımlaması da bir o kadar kolay olur. Burada olma; hem evrende bulunmanın hem de benliğin farkındalığıdır. Ğinsanın dünyayı algılama, anlama ve buna uyum sağlayabilmesi için öncelikle kendi iç yaşğantısıyla ben'inin uyum içinde olması gerekir. Başka bir deyişğle dünyanın ve dünyadaki varlığın farkına varılabilmesi için önce ben'lik keşğfedilmelidir. Benlik algısının temelini bireyin öz ben'i oluğturur. Çevreyle etkileşğim içinde bulunan ve genetik özellik gösteren öz ben, benlik algısının geliğimine kaynaklık eder. "Kişğinin kendi ile ilgili bir imaj ya da resmini ifade eden" (Coleman 1969, 62; aktaran Bayat 2003, 1) benlik algısı sayesinde birey duygu, düğünce, inanç ve eylemlerini meydana getirir. Onda kişğiliğin farklı yönlerine ait birden çok benlik mevcuttur; ruhsal ve fiziksel olarak birey dünyada tutunabilmek için buna gereksinim duyar. Kompleks bir yapı oluğturan düğünce sistemi ve duygular bu benliklere özgüdür. Böylelikle, iç konuğmalarda farklı benlik yapılarının/alt kimliklerin ortaya çıktığı görülür. Algılarının bütününün farkında olan birey alt kimliklerinden gelen seslerin sorularına cevap vererek kendinin farkına varır ya da cevap veremez; ben'lik kaygısı yaşğar. Hayatı boyunca kim olduğuna anlam vermeye çalışğan Vahapzade de varlığının başğlangıcını ve sonsuzluğunu, zaman ve mekân içindeki yerini, amacını; inanç ve düğünce sisteminin eşğiğinde sorgular:

"Ben kimim? Bu suali
Ben her doğum günümde,
Öz özüme vermişim.
Cevap bulabilmeyip,
Şu sualin önünde,
Başımı indirmişim.
Ben kimim?
Bilmem neyim neciyim?
Aşkım, dileklerim ne?

Niçin geldim, dünyaya?

Bu dünyada yerim ne?

Hiç sağken de bilmem.

Ölüyüm ya diriyim.

Evvelini, sonunu,

Anlamayan en sade,

Kişilerden biriyim." (Soru Gazeteti 2002, 78)

Vahapzade'nin "Ben kimim?" sorusu, kendi varlığını bir kimliğe dayandırarak açıklama ve varoluşunu anlamlı kılma eğiliminden kaynaklanır. O, bilinçsiz yaşamdan ayrılmanın yolunu sorularla bilinç alanının derinliklerine inmekte bulur. Bireyselleşmenin ve bireyin dünyadaki beden'inin farkına varması bilinç alanının keşfiyle gerçekleşir. Bilişsel ve duyuşsal her şeyi isimlendirmek dünyada varolamayı fark etmekle mümkündür. Şair, "Ben kimim?" sorusuna yanıt bulduğunda düşünceler ve davranışlar anlam kazanır ve kendi gerçekliğini özümser. Fakat buna tam olarak yanıt veremediğinde alt benliklerinin ve bilinçaltının ona yabancı olmasından yakınır:

"Bellidir, görünmez içim her göze

Alem habersizdir çektiklerimden.

Ruhumda, duygumda her gün bir taze

Kıta'yı keşfeden bir seyyahım ben.

Bulduğum kıt'ada yer zolak zolak

Çayırlar, çemenler, dereler, dağlar.

Toprağın üstünü görürüm, ancak

Toprağın altından ne haberim var? "

(Soru Gazetleri 2002, 163)

„Ben kimim?" ya da „O nedir?" gibi sorular şairi neşelik ve gerçeklik kavramlarını kısaca varlığın özelliğini incelemeye sevk eder. İç ve dış dünyanın fark edilmesi kısaca *bilinç alanının genişlemesi* (Dökmen 2009, 110) için buna ihtiyaç vardır. Dış dünyayla yüz yüze gelen birey, neşelik kavramıyla karşılaşır. Zihindeki dış dünya tanımıyla gerçek dünyanın bağlantılı olması varlığın neşeliğini ve gerçekliğini onaylar. Birey zihninde oluşturduğu nesnelerin ve canlıların dış dünyada yansımasını göremeyince bu kavramlar gerçekliğini yitirir; fakat zihinde bunlara ilişkin oluşturulan yapı aynı kalır. Başka bir deyişle kavramların zihinde taşıdığı anlam neşeliği oluştururken gerçeklik bu kavramların dış dünyadaki somut özellikleridir. Dolayısıyla bir varlığın gerçekliği algılanmadığında neşeliği de zihinde tam olarak oluşmaz:

"Nedir yürekteki bu gizli sancı?

Şu yerde derk ettim, sen nesin, Allah?"

(Gurub Düşünceleri 1995, 11)

Benliğin ve dünyanın sırrı Şair mutlak/zorunlu varlık olan Allah'a yönlenir. Kendi özünden yola çıkan Vahapzade, varlığın esrarı karşısında çıkmaza düşer. Çünkü mutlak varlığın somut hali akıl ile çıkarsanamaz; O'nun varoluşu yalnızca zihindedir. Allah, evrenin varlığının nedenidir ve O'nun varlığının bir nedeni yoktur. "Nedeni olmayan neden" (Cevizci 2002, 740) olarak adlandırılan Allah'ın iradesi, Şair'i düşündürür ve çözümleyemediği sırlar onu ontolojik kaygıya sürükler. O, mutlak varlığı/ Allah'ı anlayamadığı için ben'ini ve bedenini de algılayamaz, boşluğa duygusuna kapılır: Yüreğinin sancısını dindirecek ve onu benlik bilincine ulaştıracak olan kutsal varlığı arar.

"O, göğe soruyor: -Şimdi ben kimim?

O, yere soruyor: -Şimdi ben kimim?

Kaderin hükmüne deyip teslimim,

Kadere soruyor: -Şimdi ben kimim?

(...)

Alıp takâdını onu kahreden

Zayıf vücudunu tarumar eden

Zamana soruyor: -şimdi ben neyim?

Gümâna soruyor:-şimdi ben neyim?

Ben ki yaşamıştım, varolan yitmez.

Varolan o geçmiş nere gitti bes?

Böylece gün be gün artar suali

Sualmiş insanın tercümeyhali." (Soru İşareti 2002, 122-123)

Gün be gün artan cevapsız sorular nedeniyle Şair dünyadaki yerini anlamlandıramaz. Benliğin uğradığı duraklar olarak adlandırabileceğimiz anlık ya da süreklilik arz eden boşluk duygusu onu derinden sarsar. Uzaklaştığı dünyanın doğrularından kendine pay çıkaramayan Şair, öz benliğinin düştüğü duruma kaygılanarak onu kurtaracak sığınaklar arar. Bir başka deyişle yaşam hedefi sekteye uğrayan benlik, dünya ile olan bütünlüğünü yitirir; varoluş kaygısına kapılır ve kendini gerçekleştirmemenin sancısını yaşar. Zaman, mekân ve çevre bu sancının içinde kaybolur:

"Kendimi aradım, hey aradım ben.

Bulamadım, ahır bezdim özümden

Ben sel suyum mu ki çağlayıp akam

Ben ateş miyim ki yandırıp yakam?

Kendimi beyhude aramışmışım…

Velhasıl var iken ben hiç yokmuşum.

Var iken yokamsa…

tabiyatımdan

Olmayan bir şeyi nasıl bulam ben?" (Soru Gazeteti 2002, 50)

Ölümle sınırlı yaşama anlam katamayan şair ontolojik anksiyeteye yakalanır. Bunun sonucunda boşluk duygusuna kapılır ve bu da onu hiçlik kavramına iter. Var olma bilincinden uzaklaşan Vahapzade'nin gerçeklik algısı/inancı kaybolur; şair, yalnızlığa ve karamsarlığa sürüklenir. Dünyaya gelişin bireyin elinde olmaması ve yaşamak zorunda olunan dünya düzeni onu seçim yapmaya zorlar. Ya seçim yapılarak varlık bilincine varılır ya da sorumluluktan kaçılarak yaşamın amacı ve tutarlılığını oluşturan kendilik farkındalığı yok edilir. Bu nedenle de varlığın gerçekliğine şüpheyle yaklaşılır:

"Gökteki renkleri okuyabilmek,

Bize Allah payı- bir inanç gerek!

Allah'tan o payı enam isterim.

Şüpheden sıyrılan inam isterim.

Ey Kadir Allah'ım! inanç ver bana

Renkteki hikmeti derkettir bana." (Soru Gazeteti 2002, 108)

Dünyada somut varlığını görebilen insan aynı gözlerle dünya üzerindeki varlıkları da görebilir. Fakat boşluk duygusuyla görüntünün ardındaki gerçekliği keşfetmekte aciz kalır. Bu nedenle şair; kendini tanımak için geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelik sorular sorar. Fakat dünyadaki varlığının öncesini ve ölümden sonrasını bilemez. Görebilmek için inanç gereklidir. İnanç; insanı kutsal varlıkla, mekânın ve zamanının anlam kazandığı varoluş gerçekliğiyle birleştirir. İnanç şüpheden sıyrılmadan varoluş gerçekliğini koruyamaz.

"Ben kimim, ben neyim, maksadım nedir?

Bildim ilk haddimi, son haddim nedir?

Ne idim ilahi, cevherden evvel?

Buradayım, nerdeydim bu yerden evvel?

(..)

İlahi! Sen bizi hür yaratmışsın.

Hürriyet içinde niçin insanı

Kendi kendine sır yaratmışsın?"

(Soru Gazeteti 2002, 105-107)

Dünyada özgür olan birey kendini gerçekleştirmek zorundadır ve ancak bu şekilde ruhunun evini inşa eder; bedeniyle ve evrenle uyum sağlar. Bu inşa mutlak varlıkla temellendirildiğinde sağlamlaşır. Fakat birey bazen inancıyla kendine sır olan dünyanın arasındaki boşluğa düşer ve kendi sırrını çözmede zorluk çeker. Boşluktaki insan, hür yaratıldıysa hâlâ neden kendini algılayamadığını bilmeye çalışır. Üç konuşma yoluyla Allah'a yöneltilen sorular, bir taraftan sorumluluktan kaçışın bir taraftan da hayata tutunma isteğinin ifadesidir. Kişilik bütünlüğünü sarsan bu ikircikli hal, iç çatışmayı beraberinde getirir. Varoluş anlam ve amacına ulaşmak için bireyin fiziksel ve ruhsal potansiyelini, algıladığı değerler doğrultusunda harcamasını gerekir. Bahtiyar Vahapzade de varoluşun bilincine erişebilmek; Allah'a karşı ne kadar büyük bir sorumluluk içinde olduğunu görmek ve bu sorumluluk doğrultusunda yaşamını yönetmek ister.

Var olan inancını sorgulayarak onu diriltmeye ve sağlamlaştırmaya çalışır; fakat çoğu kez boşluk duygusuna yakalanır. Buna rağmen o, sırların içinde çektiği derdi kendine rehber edinir ve düştüğü boşluk duygusunu, dertleri özü olarak benimser:

"Kaybederim kendimi hoş demlerin içinde

Ben bulurum kendimi elemlerin içinde

(..)

Halim, günüm, durumum değiştikçe anbean

Dem çekende kargayım, dert çekende bülbülüm.

(..)

Gam çekende özümüm, dem çekende özgesi.

Bin yıldır milyon yıldır,

Gam yüreği yüceltir, dem yüreği küçültür

Siz ey benim dertlerim, gamlarım, fikirlerim

Ey beni benleştiren benim gönül sırlarım.

Benden uzaklaşmayın

Dolun, ama taşmayın.

Siz benim ruhumsunuz, deyin, sizsiz neyim ben?

Sizdeyim, sizdeyim ben.

Gelin, yalnız sizinle tepeden tırnağa dek

Duyan bir yüreğim ben,

Kederim ben, ahım ben,

Dünya azaplarına fıtratımdan şahım ben.

Cisim değil, ruhum ben." (Soru Gazeti 2002, 116)

Dünyanın ve benin gerçekliği ve gereksizliği fikri karşısında düşülen boşluk, herhangi bir amaca bağlanıldığında yok edilir ve birey kendini ve dünyayı anlamlı bir bütün olarak görebilir. Vahapzade bunun farkındadır ama bu farkındalık hep aynı düzeyde kalmaz; bazen yok olma derecesine kadar varırken bazen de zirveye çıkar. Varlığın bünyesindeki öz-benin ve alt-benliklerin farkına varmak; varoluşu duyuların bir parçası olmak yerine bir bütün olarak düşünmek; mekâna ve zamana anlam katmak bireyin yaşama dair farkındalığını arttırırken sorumluluk duygusunu da uyandırır:

"Usanıp, yorulup yaşamaktansa,

Bin defa iyidir pek erken ölmek!

Dünyaya yük olup yaşamaktansa,

Dünyanın yükünü çekerken ölmek!

Hayat benim olsun,

O, kul, ben hakim.

Zirveye yücelsin hayatın yolu.

Ölümden korkmayan söyle kimdir, kim?

Anlamsız yaşamak ondan korkulu!

Yaşamak hevesim beni yüceltir,

Bir zevk duyduğumda emellerimden."

(Gurub Düşünceleri 1995, 14)

"*Yaşamak hevesi*", hayattan ne istediğini bilmekle ve değerler oluşturarak onlara tutunmakla ortaya çıkar. Aksi takdirde varlık yaşadığı kadar yok olur; kendini gereksiz hisseder. Dünyada gerekliğini kaybeden birey için ömür hiç bitmeyen bir işkencedir. Fakat varlığını gerekli gören ve ölümsüz olmadığını bilen birey için vakit kısadır. O hayatı ele geçen bir fırsat olarak değerlendirmeyi ve onun bir gün sona ereceğini de bilir:

"Gerekli saysalar dünyada seni,

Birce göz kırpmada geçiyor yıllar

Öyle ki, kaybettin gerekliğini,

Ömür de uzuyor sonsuza kadar."

(Gurub Düşünceleri 1995, 14)

Yaşama dair emellerin bitmesi ve bundan dolayı varlığı algılayamama şairi tekrar boşluğa düşürür. Geçmiş yaşamı tam anlamıyla değerlendirememenin sıkıntısı çekilirken hayata dair isteklerin yokluğu onu, hem toplumdan hem de kendi gerçekliğinden uzaklaştırır:

"Kuvvetimi yitirip ben kendimi danmışım

Ömrü günü harcayıp, şan şöhret kazanmışım.

Şimdi şan şöhretimden nârazıyım yoksa ben?

Meğer bu değil miydi geceleri eriten

Gündüzleri öğüten zahmetimin meramı?

Meğer kazanmadım mı bu adın hesabına

Bu günkü ihtiramı?

(...)

Her şey benim gözümde şimdi başka renk alıp.

Tanıdığım bu dünya benim için kocalıp.

Şimdi kendi içimde batıp unutulmuşum,

Artık kendim için de ben gereksiz olmuşum."

(Soru Çaresi 2002, 165)

Vahapzade yaşamının anlamlı kılamamanın kaygısını yaşar ve kendini sorgular. Yaşam hedefini oluşturan sorular varoluşsal kaygısının ürünüdür ve cevaplar çoğu kez sağlıklı bir varoluş

algısına çıkamaz. "Bir insanın, kendisine ve dünyaya ait geçmiği esef etmeden kabul etmesi, şuan gerekli seçimler yapması ve bunları eyleme dönüştürmesi ve bu seçimlerin- eylemlerin sorumluluğunu alması, sağlıklı ve üst düzeyde bir varolma şeklidir."(Dökmen 2009, 169). Bireyin geçmişinden ve bugünkü halinden hoşnutsuzluğu kendisini/öz-benliğini tam olarak fark edemeyişinden kaynaklanır. Değiştirilemeyecek şeyleri kabulü "*kendi içinde batıp unutulma*" yerine bireyde "*iç özgürlüğü*" (Dökmen 2009, 171) sağlar. İç özgürlük, gerçek duyguların keşfi ile bireyin hayata tutunma çabasıdır. Hayatı sağlıklı bir şekilde devam ettirmek, iç özgürlüğün düşünceyi olumlu seçime ve eyleme dönüştürmesiyle gerçekleşir. Aksi takdirde öz-benliğine uygun eylemlerde bulunamayan –otantik yaşamayan- birey hem kendiyle hem de çevresiyle iletişimi koparır; varolma çabası da azalır.

2-Kolektif Bilinci ve Kolektif Bilinç Yitimini Sorgulama

Bilinç kendini sağlıklı bir şekilde algılama, tanıma ve varolunan çevreyle ilişki kurma gereksinimiyle ortaya çıkar. İnsanlık varolduğundan beri kendini kavramaya ve gerçekleştirmeye yönelik ihtiyaçlara sahiptir. Bu ihtiyaçlar bireyin hem kendiyle hem de diğer insanlarla ve doğayla uyumunu sağlar. Başka bir değişle bireysel ve kolektif bilinci/kimliği oluşturur. Dolayısıyla bilinç hem bireysel hem de toplumsal bir yapı içinde doğar ve yaşanılan toplumun kültürüne -inanç, duygu, değer vs.- göre şekillenir. Durkheim'e göre kolektif bilinç "Belli bir toplumun sıradan bireylerinde ortak olan inançlar, duygular, değerler yoluyla kendine özgü bir yaşam biçimi oluşturan dizge."dir. (Güçlü vd. 2002, 233) Bir bakıma kolektif bilinç birey davranışlarının iç ve dış kontrol mekanizmasıdır. Bir nevi süper ego olarak nitelendirilebilen bu kontrol mekanizması toplum içinde çok güçlü bir alana sahiptir. Toplumdaki olumlu/olumsuz olaylar bu kontrol mekanizmasının ne yönde kullanıldığının sonucudur. Bireysel bilinç algısı azaldıkça kolektif bilinçten de o derece uzaklaşılır. Kendilik farkındalığı azalan bireyin toplumdaki davranışları sağlıklı olmaz ve bulunduğu toplumda tehlike oluşturur. Kolektif bilince aykırı davranışlar sosyal bulaşmayla birlikte toplumda geçerlilik kazanır ve kolektif bilinç yitimine sebep olur. Kolektif bilinçle doğrudan bağlantılı olan kültür de bu durumdan olumsuz etkilenir. Bireysel bilinç toplamının/kolektif bilincin yol açtığı kültür tahribatı, genişleyerek milli kültür tahribatına neden olur; fakat ulusa kimliğini kazandıran kültürün kolay kolay değişmesi mümkün değildir. Değişim ancak kültür hegemonyası ile gerçekleşir. Herhangi bir ülkenin ekonomik ve siyasal bakımdan boyunduruğu altında kalan toplumlarda kolektif bilinç unutturularak/ zorla değiştirilerek toplumu ayakta tutan değerler silsilesi yıkılır. Buna bağlı olarak kültür birleştirici ve bütünleştirici özelliğini kaybeder; gelenek, görenek ve töreleri bozulan ve başkaları gibi olmaya zorlanan toplumda bireysel ve toplumsal yabancılaşma başgösterir.

Milli kimliğinden uzaklaştırılan toplum bilinci öteki'nin eline geçer. Düşünüş tarzı ve buna bağlı olarak tutum, davranış,dil; maddi ve manevi değerler kültür hegemonyasının altında ezilir ve yok olmaya yüz tutar. Vahapzade'nin yaşadığı dönemde de aynı baskılara maruz kalınır. Rusya'nın 1920'de Azerbaycan'ı işgal etmesiyle başlayan süreç, kolektif bilincin unutturulması ve engellenmesi adına sürgünler, idamlar yapılmasına; aydınların katledilmesine neden olur. Bastırılan, zorla alıkoyulan ve unutturulan değerleri korumak, canlandırmak için şairler seslerini şiirlerinde yükseltir. Bahtiyar Vahapzade de şiirlerinde unutturulmak istenen kolektif bilincin sözcüsüdür: "Halk yalnız bugün yaşayanlardan ibaret değildir. Halk, dün yaşayanların, bugün yaşayanların ve yarın yaşayacak nesillerin bütünü ve birliğidir. Biz bu toprak üstünde dün yaşayanların ve yarın yaşayacak torun ve nesillerimizin ruhunu bugün kendi kanımızda yaşatıyoruz. Böyle olmasa, yani nesiller arasındaki bağ kesilirse, dünkü kök bizi geçip yarına ulaşamaz. Vay o adamın haline ki en eski ecdattan miras aldığı emanete, kana ve o kandaki ruha hıyanet ede, onu kendisinden sonraki nesillere erişdiremeye!" (Vahapzade 2000, 185) Sovyet rejiminin boyunduruğu altındaki Azerbaycan'da bireyler, benliklerini ve milli kimliklerini inkâr eder/etmek zorunda kalır:

"Yitirmişiz kökten gelen
Aslımızı, mayamızı.
Sakız gibi çiğniyoruz
Abrımızı, hayamızı.

Niçin unutmuşuz dünden
İyiyi götürmeyi biz?
Geriye baktığın kadar
İleri görmeyi biz?

Ölü dede babamızdan
Biz diriler küsen olduk.
Nefsimizin bıçağıyla
Aslımızı kesen olduk." (Soru Göçareti 2002, 169)

Bireysel ve sosyal bir varlık olan insanın benliği, ortak bellek ve bilinç etrafında şekillenir. Benlik algısı sıradanlaşan ve yüzeyselleşen birey; benliğinin bağlı olduğu değerleri, idealleri ve sembolleri unutur. Sadece temel ihtiyaçlarını karşılayan, yaşadığı vatanı ve onun bütünlüğünü oluşturan değerleri düşün(e)meyen/ sorgula(ya)mayan bir varlık haline gelir. Kendini, evreni ve yaşanılan toplumu fark edememenin sonucunda birey, varoluş amacını kaybeder. Bu benliklerin bağlı bulunduğu ortak geçmiş bilincinin azalması da toplumun şimdisi ve geleceği arasındaki bağları zedeler:

"Bize ders olmadı hükmü zamanın
Tarih hafızamız kaybolmuş demek,
Unuttuk sözünü Mete Hakanın:
"Namus yitirmektir toprak yitirmek" (Soru Göçareti 2002, 70)

Geçmişten bugüne ortak anı izleri taşıyan vatan toprağının kaybı, bireysel ve milli bilincin unutulmasıyla eşdeğerdir. Başka bir değişle bireylerin tinsel varoluş mekânı olan vatan toprağının kaybedilmesi; bu varoluşun geçmişte bırakılarak, unutulmasına neden olur. Bireylerin kendilik bilincini oluşturan fakat unutulan değerler, anılar silsilesi yerini yabancı olunan değerlere bırakır. Buna bağlı olarak ortak mekân hafızası silinir ve kolektif bilinç geçmişten bağını koparark kendine yabancılaşır. Sovyet Rusya'nın baskısı ve sömürgeci yönetimi karşısında boyun eğen Azerbaycan halkı, milli değerlerden uzak kalır. Kendilik algısı ve millîlik, benliklerin otorite eline verilmesiyle birlikte yitirilir. Dil, din, tarih ve ahlak değerlerinin bozulmasına yol açan bu durum kültürel hegemonyanın, kolektif bilinci unutturma/yok etme çabasıdır. Millî ve tinsel sınırlarını kaybeden bireyler ötekileşerek hem kendilik farkındalığını hem de ortak bellek algısını kaybeder. Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonra bu durum etkisini sürdürür ve unutulan değerleri hatırlayamayanlar öz'ünü inkâr eder. Jay Assman'a göre bireyler "geçmişi sadece bağlantı kurduğu ilişki çerçevesinde yeniden kurabiliyorsa, bu ilişki çerçevesinin dışında kalan her şeyi unutacaktır." (Assman 2001, 40) Unutulan ortak bellek değerleri bireyler tarafından hatırlanınca/hatırlatılınca aynı toplumdaki ötekileşmiş toplum üyeleri buna korku ile yaklaşır:

"Tarihle bir yaştadır
Bizim tarih yaşımız.
Neden seni korkutur
"Tanrı Türkü Korusun"-
Duamız, alkışımız?

Ben anlayamıyorum
Türk oğlu isen özün
Türk'ün korunmasından
Niye korkuya düştün?

"Tanrı Türkü korusun"
Atılan taş mı sana?
Bizim bu alkışımız
Yoksa kargış mı sana?" (Soru Göçareti 2002, 168)

Kolektif anıları canlandırmanın ve sürekli kılmanın yolu, onları sonraki nesillere eksiksiz bir şekilde aktarmaktır. Bu anılar, hafıza mekânlarında toplanır: Dil, kültür ve ahlak kavramları tarihsel hafızanın taşıyıcılığıyla varlığını sürdürür. "İnsanın kendini bulması, hafızanın ayak seslerini dinleyerek kendini yeniden kurması, millî varoluş mekânlarına dönüşüyle mümkündür." (Eliuz 2008, 5) Bahtiyar Vahapzade bireyin kolektif bilinci uyandırmak ve dikkatini "millî varoluş mekânlarına" çekmek için ona, tarihsel hafızaya yönelik sorular sorar:

"Kendini küçülten ey Türk, bir düşün
İncele tarihi bir de derinden.
Niçin utanmıyor batılı bugün
Atasının haçlı seferinden?

Yadların önünü kekelemekle
Dedeni, nineni lekelemekle
Niye geçmişini sen danıyorsun?
Ulu şöhretini kıskanıyorsun," (Soru Göçareti 2002, 127)

Tarih bilincinden sıyrılan birey, tinsel anlamda varlığını yaratan kültürel belleği de yok eder. Yok sayılan tarih, bireyin kalıtımsal ve düşünsel yapısını taşıdığı geçmişidir. Kültürel ve millî devamlılığın sağlanması ise geçmişle bütünleşerek, şimdiyi ve geleceği oluşturmaktır. Varlığın evi olan ana dil ise geçmiş deneyimlerin bugüne taşınmasına beşiklik eder. Kendilik/ benlik bilinci toplumun öz-benliği ana dille sağlanır. Birey kolektif bilinçaltı sayesinde doğduğu andan itibaren bu dilin taşıyıcılığını üstlenir.

"Farkını bilmeyip akla karanın

Adam var bu dili yad sayar bu gün

Dedesi bu dilde cephe yaranın

Kendi başka dilde konuşar bu gün

Namustan habersiz, vicdandan uzak

Vazife kürsüsü meramdır sana.

Vatanın dilini sevmeyen alçak

Vatanın ekmeği haramdır sana!" (Soru Gazeti 2002, 112)

Ortak deneyim ve bilgileri içeren ana dile sahip birey onu konuşarak kültürel belleğin devamlılığını sağlar. Fakat kültürel hegemonyanın baskısı altında ana dilini konuşamayan birey kültürel belleğini unutarak ötekileşir. "Ana dilleri ile yazmayan, eğitim görmeyen ve konuşmayan kişiler/toplumlar varlık alanlarıyla ezbere ilişkiler kurduklarından asla derinlik ve özgünlük kazanamazlar." (Korkmaz 2008, 164) Benlik'in yaratıcı gücü varoluş zeminini kaybedince birey yabancısı olduğu belleklerin etkisine kapılır. Bunun sonucunda farklı inanç ve kültürlerin etkisi altına girilir ve millet olma bilincini yok olur. Bilinç kaybı ise toplum bünyesindeki insanın özgürlüğünü, farkındalığını, seçim ve sorumluluğunu ortadan kaldırır. Ötekileşmiş bireylerden oluşan kurumlarda ve devlet düzeninde ise ahlaki bozukluklar başgösterir. "Vatan sevgisi insan duygularının en yücesi, en yükseği ve en kutsalıdır. İnsan mensup olduğu vatanı sevmekle kendisini buluyor, cemiyete olan borcunu ödemiş oluyor. Vatan ve millet hissinden mahrum olan şahıs, bütün insani hislerinden mahrumdur." (Vahapzade 2000, 105) Vahapzade kolektif bilincin ve algının değişmesine adeta isyan eder:

"Korku gölgesine sığınmış bugün

Sakadat, deyanet, muhabbet, Allah.

Yalan hakim olmuş, buhtansa bekçi,

Çürüyor zindanda hakikât, Allah.

Haftalar değişti, günler değişti,

Taraflar değişti, yönler değişti,

Kıbleler değişti, dinler değişti,

İte ot verilir, ata et, Allah." (Soru Gazeti 2002, 16)

"Neymiş hürriyetin zıddı- esaret?

Aynı olduğunda hayretteyem ben

Toprak azat oldu, ama bu millet

Azat olamadı esaretinden." (Soru Gazeti 2002, 111)

Vahapzade yıllarca Rus esareti altında kalan Azeri topraklarının, özgürlüğüne kavuşsa bile iç özgürlüğünü, yitirilen ortak belleğin tutsaklığına bıraktığını ifade eder. Uzun süre kültürel bellekten uzaklaşan millet, toprağıyla birlikte varoluşun anlam ve amacını yitirir. Yaşanılan her

duygunun aksedildiği toprak artık yapıcı olmaktan çıkarak olumsuzluğun barındığı esaret mekânına dönüşür. Bu nedenle toprak gerçek anlamda bağımsızlığına kavuşmaz, aslında içten içe kendini yer bitirir. Asıl özgürlük, bireylerin kültürel belleğini fark etmesi ve canlandırmasıyla mümkün olur. İşte Vahapzade, bu farkındalığı halka kazandırmanın peşindedir. Okura yönelttiği soruların hedefi vatan sevgisini kazandırma, millet olma bilincini aydınlatma ve onu özüne kavuşturmaktır.

Sonuç

Bahtiyar Vahapzade için soru, ruhsal anlamda varlık alanı sınırlarının genişletilmesinin ve buna bağlı olarak bilinçsiz yaşamdan sıyrılmanın yoludur. Şiirlerinde sorular, iç benliğe ve bundan hareketle kolektif bilince yöneltilen sorularla bireysel ve toplumsal bilinci uyandırmaya hizmet eder. Üç konuşma yoluyla varoluşun ve varolmanın farkındalığını sorgulayan şair, hem kendini hem de okuru fikir analizine davet eder. Vahapzade her şeyden önce; iç ve dış dünyanın, insanlığın ve evrenin neşeliğini tanımlamanın, gerçekliğini algılamanın "inanç"la olacağını düşünür. Mutlak varlık olan Allah'ı bilmekle varlığın farkındalığını kavrar; fakat bazen inancı boşluğa sürüklenerek ontolojik anksiyeteye yol açar; yaşamını anlamlandıramaz. Bu şiirlerindeki sorular, düştüğü çaresizliği ya da ikilemleri anlatır ve birçok duygusuna tercüman olur. Şair bütün bu olup bitenleri şiirleştirirken adeta kendiyle konuşmaktadır. Böylelikle okur, kendini Vahapzade'nin dünyasında bulur.

Vahapzade'nin şiirlerindeki sorular, kolektif bilinci ve yitimini de mercek altına alır. Kolektif bilinç, bireyin geçmişten bugüne ortak yaşam ve genler yoluyla taşıdığı algılama alanıdır ve onun oluşabilmesi için bireyin öncelikle varlık alanını keşfetmesi gerekir. Bilinç alanının farkındalığıyla hareket eden birey, sağlıklı bir gelişim göstererek varolduğu toplumun değerlerine sahip çıkar. Rus esareti altında kalan Azerbaycan topraklarındaki bireyler ise bu farkındalıktan uzaklaştırılır. Azerbaycan halkı, kolektif bilinç ve belleğin temellerine dayalı olarak kendini yenileyebilecek devingen bir yapıya sahiptir; başka bir deyişle halkın yeniden varoluşunu sağlayacak köklü bir geçmişi vardır. Fakat kolektif bilinç, kültür hegemonyasının baskılarına maruz kalındığı için sekteye uğrar. Vahapzade, kolektif bilinci yitirilme aşamasına gelinmesini eleştirir ve öze dönülmesi için topluma çağrıda bulunur. Çağrıyı ancak varoluşun anlam ve amacını kavrayan geçmişine ve geleceğine saygılı, sorumluluk sahibi bireyler duyar. Vahapzade sesini duymayanlara da iletmek için yükseltir; bu nedenle şiirlerinde sorularını sıklaştırır. Onları yeniden varlık alanına çıkarmak ve düşündürmek, Vahapzade'nin şiirlerinde soru işaretlerini bolca kullanmasına sebep olur.

KAYNAKLAR

ASSMANN Jan, **Kültürel Bellek**, Çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001

BAYAT Bülent, "Bireylerin Benlik Algısı (Benlik Tasarımları) Sistemi ve Bu Sistemin Davranışlar Üzerindeki Rolü", **Kamu- İş**, C:7/ 2 (2003), s.1; Coleman James, C. **Psychology and Effective Behavior**, Scott, Foresman and Company, USA 1969

DİZDAROĞLU Hikmet, **Tümcebilgisi**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1976

DÖKMEN Üstün, **Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009

ELÇUZ Ülkü, "Mekanın İşsel Dönüşüm Dinamikleri Bağlamında Yahya Kemal Şiiri", Ölümünün 50. Yılında Yahya Kemal Beyatlı Sempozyumu, 03-07 Kasım 2008, İstanbul

GÜÇLÜ Abdülbâki vd., **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003

GÜNAY Doğan, **Metin Bilgisi**, Multilingual, İstanbul 2003

KARADEMİR Fevzi, "Bir Dil ve Üslup Birleşeni Olarak Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde Soru" **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** C: 5/ 4 (2010)

KORKMAZ Ramazan, **Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri**, Grafiker Yayınları, Ankara 2008

VAHAPZADE Bahtiyar, **Gurub Düşünceleri**, Çev.: Beşaret İsmail, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 1995

VAHAPZADE Bahtiyar, **Ömürden Sayfalar**, Çev.: Yusuf Gedikli, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002

VAHAPZADE Bahtiyar, **Soru İşareti**, Çev.: Seriyye Gündoğdu, Bayram Gündoğdu, Erdal Karaman, Kaynak Yayınları, İstanbul 2002

YAZGAN İnanç Banu, Yerlikaya Esef Ercüment, **Kişilik Kuramları**, Pegem Akademi, Ankara 2008; May R., **The discovery of being: writings in existential psychology,** W.W.Norton&Company, New York 1994.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1405-1421 , TURKEY

ARKETİPSEL SEMBOLİZM BAĞLAMINDA MİHR Ü VEFÂ MESNEVİSİNİN İNCELENMESİ[1]

Volkan KARAGÖZLÜ[*]

ÖZET

Edebî metinler incelenirken araştırmacının bakış açısına göre değişik yöntemler kullanılır. Metnin özellikleri de kullanılan yöntemlerin seçiminde etkili olabilmektedir. Yöntemlerin bir bölümü eserin dış yapısını incelerken bir bölümü de onun derin yapısını analiz etmeyi hedeflemektedir. Klasik Türk edebiyatında modern yöntemlerin kullanılmasının tarihi yenidir. Bu yöntemler özellikle gazellere uygulanmaktadır. Mesnevi türündeki eserlerin incelenmesinde metnin kişileri, olaylar zinciri ve zamanını belirten kalıplaşmış inceleme yöntemi kullanılmıştır. Hikâye tahlillerinde gördüğümüz bu kullanım metnin dış yapı özellikleri ile ilgilidir. Bu yazıda metnin görünen yapısının altında derin yapıdaki anlamı ortaya çıkarmak için Mihr ü Vefâ hikâyesi arketipsel sembolizm bakımından incelendi.

Anahtar Kelimeler: arketipsel sembolizm, Carl Gustav Jung, mesnevi, Mihr u Vefâ

IN THE CONTEXT OF ANALYSE THAT MESNEVI OF MIHR U VEFA

ABSTRACT

Different methods are used to examine the literary text according to researcher's point of view. Some of these methods depends on the characteristics of the text. A part of methods examining the external structure of the text and others aim to analyse its deep structure. Use of modern method in classical Turkish litterature history is new. These methods are particularly applied gazels. Masnavi-type examination of works indicated that persons, chains of event and time, stereotyped analysis method was used. This usage related to properties of the external structure of the text which that analyzing the story. In this paper story of Mihr u Vefa are analysed to bring out the deep below the visible structure of the meaning of the text.

Key Words: archetypal symbolism, Carl Gustav Jung, mesnevi, Mihr u Vefa

[1] Bu yazı **Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi** (2011), adlı Yüksek Lisans Tezinin inceleme bölümünün bir kısmının makale haline getirilmiş biçimidir.

[*] Arş. Gör., Nevşehir Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. E-mek: volkankaragozlu@nevsehir.edu.tr

Giriş

1. Arketipsel Sembolizm

Carl Gustav Jung, analitik psikolojinin kurucusu olan fikirleri ve psikoloji alanında ortaya koyduğu orijinal yöntemlerle tanınan bilimadamıdır. Psikoloji alanında bilinç ve bilinçdışının yapısı üzerine yaptığı çalışmalar günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Jung, insan psişesini[2] bilinç ve bilinçdışı olarak ikiye ayırdıktan sonra, bilinçdışını da kendi arasında kişisel ve kolektif olmak üzere ikiye ayırır. Hocası ve yakın arkadaşı Sigmund Freud'un ortaya attığı id, ego, süperego modeli yerine bilinçdışını çok katmalı bir yapı olarak ele almıştır. Jung'a göre bu katmanlarda, insanlığın, hatta hayvan ataların varoluşundan bugüne kadarki tüm bilgiler mevcuttur. Jung, bunu kollektif bilinçdışı ve arketiplerle ifade eder. Bunlar tüm insanlık için ortaktır. Jung teorisinde, tüm insanlığın bu ortak değerlerde buluşmasını ümit eder.

Arketipler herkeste görülen özdeş psişik yapılardır. Bunlar topyekün insanlığın en eski mirasını oluştururlar. Jung temelde arketipleri tüm insanlığa has ortak davranış özelliklerini ve tipik deneyimleri bağlatma, kontrol etme ve yönlendirme kapasitesine sahip doğal nöropsişik merkezler olarak görmüştür. Bu şekilde uygun koşullarda arketipler sınıf, din, ırk, coğrafî konum yahut tarihsel devir farkı gözetmeksizin benzer düşüncelere, imgelere, duygulara yol açmaktadırlar. Kişinin kolektif bilinçdışını bütünüyle arketipik donanımı oluşturmaktadır.[3] Arketipler imgelere dönüşen ruhsal süreçler veya insan davranışlarının en eski modelleri veya içgüdülerin kendi portreleri olarak tanımlanabilirler.[4]

Arketipler bilinçdışıdır ve bu nedenle yalnızca varsayım olarak kabul edilebilir. Ancak biz onları ruhun içinde tekrar ortaya çıkan belirli tipik imgeler yoluyla fark ederiz. Arketiplerin kendi inisiyatifleri, enerjileri bulunmaktadır. Bu güçler onların (kendi sembolik stillerinde) anlamlı bir yorumlama yapmalarını kendi uyaranlarıyla herhangi bir duruma karışabilmelerini sağlamaktadır. Canları istediği gibi gelip gitmekte, bilinçli planlarımızı karıştırıp engellemekte ya da değiştirmektedir.[5]

Jung, arketipleri kişisel ve kollektif bilinçdışının her ikisini de kapsayıcı bir biçimde kullanmıştır. Ona göre arketipler insan beyninin ve bilincinin hayvan düzeyinden çıkıp gelişmekte olduğu binlerce yıl boyunca biçimlenmiştir.[6] Arketipler ilk örnek olmalarına karşın ortaya çıktıkları çağa göre değişikliğe uğramış ya da tümden değişmişlerdir. Örneğin insanoğlu bu dünyadaki serüveninin başlangıcından itibaren tecrübelerini farklı sembollerle ortaya koymuştur. Arketip adını verdiğimiz bu semboller bilinçdışında bir araya getirilmiştir. Bilinçdışı her neslin yapıp ettikleri ile genişlemiş ve ortak semboller dünyası hazırlanmıştır. Her yeni nesil bilinçdışına bir şeyler eklerken ondan alıntılar da yapmıştır. Bu alıntılar rüyaların dışında edebî eserlerde mit, masal, hikâye, roman ve sinemada[7] karşımıza çıkmaktadır.

2. Self

[2] Kelimenin Latincedeki anlamı ruh olmakla birlikte günümüzde zihin anlamında kullanılmaktadır. Jung psişe kelimesini kullanırken kelimenin ruh anlamına vurgu yapar, yalnız Jung'un ifade etmek istediği ruh daha bağlıdır. Jung psişe terimiyle sadece bizim genel anlamda bildiğimiz "ruh"tan değil, -bilinçli olduğu kadar bilinçsiz, dolayısıyla ruhtan daha geniş ve daha kapsamlı olan- psişik süreçlerin bütününden söz etmektedir. Jung için ruh sadece sınırlı işlevsel bir komplekstir. Psişe birbirine karşıt, fakat aynı zamanda birbirini tamamlayan iki alana sahiptir: Bilinç ve Bilinçdışı. (Jolande Jacobi, C.G Jung Psikolojisi, Şahan Yayınları, İstanbul 2002 s.20-22) Psişenin içerisine bilinç bilişdışı tüm katmanlar girer. Bu katmanlar birbirlerinden farklı çalışan ancak, yine de birbirleriyle uyumlu yapılardır. Psişe üç katmanlardan oluşur: Bilinç, kişisel bilinçdışı, kollektif bilinçdışı ve biliçdışının bilince asla çıkartılamayacak bölümü.

[3] Anthony Stevens, **Jung**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.48-49.

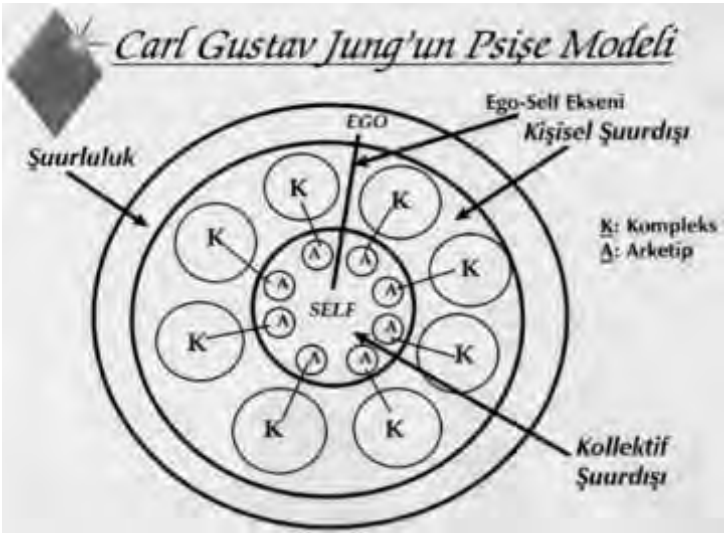
[4] Jolande Jacobi, **C.G Jung Psikolojisi**, Şahan Yayınları, İstanbul 2002, s.68.

[5] Carl Gustav Jung, **İnsan ve Sembolleri**, Okyanus Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2009, s.79.

[6] Frieda Fordham, **Jung Psikolojisinin Ana Hatları**, Say Yayınları, 7.Baskı, İstanbul 2008, s.28.

[7] Daha geniş bilgi için: Luke Hockley, **Film Çözümlemelerinde Jungcu Yaklaşım**, Es Yayınları, İstanbul 2004, 323 s.

Jung psikolojisinde bilincin ve bilinçdışını düzenleyen bütünlük arketipi Self'tir. Her insanda bilinç ve bilinçaltı öğeler arasında dengeyi oluşturma olgusu bulunmaktadır. Bu denge Jung'un Bireyleşme dediği süreç sonunda ortaya çıkmaktadır. Bireyleşmeyi olumlu olarak tamamlayan biri kendini gerçekleştirmiş olur. Jung psikolojisine göre insanda kişiliği düzenleyen iki merkez vardır. Bunlardan birincisi bilinç ile alakalı olan egodur. Self ise bütün kişiliğin merkezinde bulunur. Bir başka deyişle self bilinç, bilinçdışı ve egoyu da içine alır. Hem onları kapsar hem de onların merkezinde yer alır. Self bireyleşme sürecini başlatan önemli bir dürtüdür. Sembol olarak daire, kare, mandala[8] veya dört sayısı ve katları ile gösterilir. Self aynı zamanda rüyaların kaynağıdır, rüyalarda geleceği sezen ve şimdide insanlara rehberlik eden unsurdur.



Görsel-1: Psişe Modeli

3.Bireyleşme Süreci

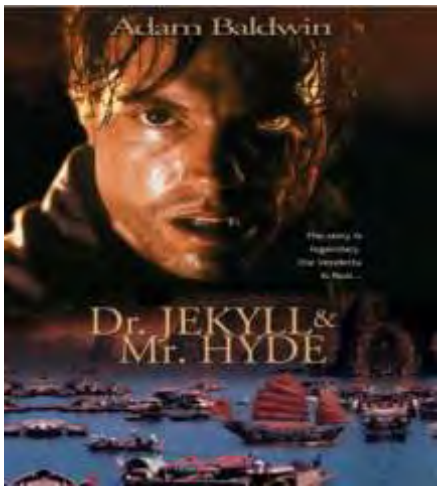
Jung, bireyin kişiliğinin bilinç ve bilinçdışı bölümlerini birleştirme girişimini bireyleşme süreci olarak isimlendirmektedir. Bireyleşme terimi bir durumu değil, bireyin psikolojik bir birey, yani bölünmez bir bütün olduğu canlı ve dinamik bir süreci ifade etmek için kullanılmaktadır. Bireyleşmiş bir ego, kendi özgün kişiliğinin farkında olmasıyla ve bilinçdışını kabullenişiyle, tüm canlılarla, hatta inorganik madde ve evrenle olan kardeşliğini gerçekleştirmiştir.[9] Bir bütün olarak ele alındığında, bireyleşme psişe içerisindeki kendiliğinden ve doğal bir süreçtir; çoğu farkında olmamasına rağmen bu süreç potansiyel olarak her insanda mevcuttur. Belirgin bir bozukluk tarafından dizginlenmez, engellenmez ve saptırılmazsa, bu süreç fiziksel büyüme ve yaşlanma sürecine paralel psişik bir olgunlaşma veya ortaya çıkma sürecidir.[10] Bireyleşme süreci -kişinin kendi iç merkeziyle (ruhsal çekirdeğiyle) ya da selfiyle bilinçli olarak karşı karşıya gelme- genellikle kişiliğin yaralanması ve buna refakat eden acı ile olur. Bu süreç belli arketipsel semboller tarafından ortaya konmaktadır. Bu sembolik figür ve formlardan bir tanesi gölge arketipidir.

[8] mandala:(Sanskritçe) Büyülü daire. Jung'da merkez simgesi, amaç ya da ruhsal bütünlüğüne ulaşmış benlik, merkezleşmeye varan ruhsal sürecin kendini temsil etmesi ya da bireyde yeni bir merkez oluşturması anlamında kullanılıyor.
[9] Carl Gustav Jung, **The Two Essays**, Collected Works, Vol. VII, s.182-183.
[10] Jolande Jacobi, **Age**, s.145.

3.1. Gölge Arketipi

Gölge psiGik bütünlüğümüzün görünmez ama ayrılmaz bir parçası, diğer yanımızdır. Toplum tarafından kabul gören yanımızın dıGında toplumca benimsenmeyen davranıG tiplerine sahip olan korkutucu yanımızdır. Basit isteklerimizin, vahGetin, bastırılmıG duygu ve düGüncelerimizi taGıyan karanlık ikizimizdir. Kısacası insanoğlunun karanlık yönünü oluGturur. Gölgenin geliGimi egonunkine paraleldir; egonun ihtiyaç duymadığı veya kullanamadığı nitelikler kenara konur ya da bastırılır. Böylece bireyin bilinçli yaGamında ya çok az rol alırlar ya da hiç almazlar. Bu durumda bir çocuğun gerçek bir gölgesi yoktur, ancak egosu sabitlik ve kendini ifade edecek alan kazandığı sürece gölgesi kuvvetlenmeye baGlar.[11] Gölge, engellediğimiz her Geyi yapmak isteyen, olamadığımız her Gey olan, Dr. Jekyll'imize karGın Mr. Hyde'ı[12] temsil eden aGağılık varlıktır.[13] Eğer gölge kiGisel bilinçdıGına ait ise bize yakın olan figürler Geklinde karGımıza çıkar. Örneğin abi, kız kardeG,arkadaGgibi. Gölge kolektif bilinçdıGına ait ise mitolojik bir varlık olarak ortaya çıkar. Gölge kendini içsel ve sembolik bir figür içerisinde ya da dıGsal dünyadan gelen somut bir figür içerisinde ifade edebilir.[14]

Toplumsal, kiGisel ve ahlaksal kurallar yüzünden bastırdığımız gölgemiz özellikle rüyalarda ve sanat eserlerinde kendi varlığını hissettirmektedir. Gölge arketipinin olumlu figürleri de bulunmasına rağmen çoğunlukla kiGiliğimizin karanlık ve olumsuz yönü olarak edebî eserlerde kendisini göstermektedir.



Görsel-2: Bir insanın karanlık yönünün simgeleyen resim

3.2. Anima ve Animus Arketipi

BireyleGme sürecinin ikinci arketipi erkekte kadın imajını yansıtan anima ile, kadında erkek imajını yansıtan animustur. Bireylerde gölgenin ve daha sonra ele alacağımız persona arketiplerinin görünümleri kendi cinslerindendir. Yani erkek olan bir kiGinin gölgesi de erkek olarak

[11] **Age**, s.149.
[12] Dr. Jekyll ve Mr. Hyde, Gkoçyalı yazar Robert Louis Stevenson'ın 1886 yılında yayımladığı kısa romanının adıdır. Özgün adı Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde (Türkçesi: Dr. Jekyll ve Mr. Hyde'ın Tuhaf Vakası). KiGilik bölünmesinin anlatıldığı eserde KiGilik bölünmesi üzerine bir roman olan "Dr. Jekyll ve Mr. Hyde" da Victoria devri Ginigiltere"sinde, Londralı bir avukatın eski dostu, nazik bir insan olan saygın hekim Dr. Henry Jekyll'in zaman zaman Geehvet düGkünü bir canavara yani Mr. Edward Hyde'a dönüGmesi olayını gözlemlemesi anlatılmaktadır. (http://tr.wikipedia.org) Mr. Hyde, nazik, saygın bir doktor olan Jekyll'in gölgesini oluGturmaktadır.
[13] Frieda Fordham, **Age**, s.62.
[14] Jolande Jacobi, **Age**, s.150.

simgeleştirilmiştir. Bu da bireylerin karşıt cinslerin özelliklerini taşıdığını vurgulamaktadır. Fizyolojik olarak cinsiyetimizi oluşturan erkeklik ve dişilik hormonları birlikte salgılanır. Herkeste aynı olan bu özellik bir hormonun daha fazla salgılanmasıyla baskın cinsiyetin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Psikolojide ise erkek ve kadın duyguları her iki cinste görülebilir. Jung erkek kişiliğinin kadınsı yönleri ile kadın dişiliğinin erkeksi yönlerini bu arketiplerle açıklamıştır.

Erkekteki kadın imajı anima olarak adlandırılır. Erkekte animanın görünüşü önce annesinin karakteri tarafından biçimlenir. Eğer onu olumsuz olarak algılamışsa anima çoğunlukla depresif tabiat, sinirlilik, sonsuz hoşnutsuzluk ve alınganlık özelliklerini taşır. Ama eğer erkek bunu aşabilirse bunlar onun erkeksi yönünü güçlendirecek biçimde etkiler. Anima figürünün olumsuz bir biçimi masalda âşıklarına çözülmesi gereken bilmeceler soran ya da onlara kendisinden kaçıp saklanmalarını buyuran prenses olarak ortaya çıkar.[15]

Anima edebî eserde cadı, yılan, ejdarha gibi olumsuz sembollerle veya içe doğru rehberlik rolüyle –Goethe'nin Faust[16] adlı yapıtında- ortaya çıkabilir.

Animus kadındaki erkek imajıdır. Animanın taşıdığı tüm özellikleri taşır. Diğer arketiplerde olduğu gibi olumlu ve olumsuz görünümleri vardır. Animanın ilk imajının oluşmasında annenin önemli olduğu kadar, animusun oluşması için de baba önemlidir. Animus, kadının gelişme durumuna bağlı olarak en ilkelinden en yüce olanına kadar herhangi bir erkek figürü ile kişileştirilebilir. Bu figür rüyalarda bir erkek çocuk gibi görülebilir ve genellikle bir ses olarak işitilir. Anima tek bir kadın görünümüyle ortaya çıktığı halde animus birçok erkeğin birleşmesi biçiminde dile getirilmektedir. Olumsuz yönü baskın olan bu animusta kadının iktidar olma yönü ortaya çıkar. Günlük yaşamında ne denli nazik ve uyumlu olursa olsun animusu harekete geçirilince acımasız ve saldırgan olur, her türlü mantığa karşı büyük ölçüde körleşir.[17]

Olumlu animus görünümü kadınların cesaret ve saldırganlığa ihtiyaçları olduğu zaman yararlı olmaktadır. Cesaret, girişim gibi eril özelliklere sahip olan kadınlar yaratıcı fikirler ortaya koyarlar. Erkeksi köken, yani, kadınlardaki erkeksi öğe kadınların savaşyıllarındaki çalışmalarında oldukça olumlu bir sonuç vermiştir. O zamanlar, daha önceleri erkeklere ayrılmış bulunan birçok işi kadıların da yeterli biçimde yapabileceği ortaya çıkmıştır.[18] Cumhuriyet edebiyatının ilk kadın yazarı olan Halide Edip Adıvar'ı buna örnek olarak verebiliriz. İzmir'in işgali sırasında Sultanahmet Meydanı'nda çok etkili bir konuşma yapmış ve Milli Mücadele yıllarında orduya katılarak onbaşırütbesini almıştır.

[15] Carl Gustav Jung, **İnsan ve Sembolleri**, Okyanus Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2009, s.177-179.
[16] Alman yazar Johann Wolfgang Goethe tarafından yazılan dünya edebiyatında önemli bir yere sahip olan oyundur. Şeytanla bahse girme temasından esinlenerek yazılan eser felsefi derinliği, konusunun girift olması yönüyle pek çok yorumla incelenmiş ve defalarca hem tiyatro hem de sinema eseri olarak ortaya konmuştur.
[17] Frieda Fordham, **Age**, s.72
[18] **Age**, s.69

Görsel-3: Halide Edip Adıvar, olumlu animus örneği.

Jung'un teorisinde karşıtlıklar önemli rol oynar. Heraklitos'tan[19] aldığı bu kavrama göre her istek bir karşıtına da işaret eder. Eğer insanda olumlu bir düşünce varsa bilinçdışında bunun olumsuz karşılığı da mevcuttur. Nasıl ışığın görülebilmesi için belli bir oranda karanlığın bulunması gerekli ise insanlardaki duygu, düşünce ve isteklerin de ortaya çıkması için zıtlarının olması gereklidir. Arketiplerin olumlu ve olumsuz yönlerinin bulunması bu yüzdendir. Bu karşıtlık ilkesine göre erkekte kadınsı özelliklerin ve kadında erkeksi özellikler anima ve animus arketipleri ile ortaya çıkmaktadır. Anima arketipi akılcı erkekte duyguları, animus arketipi ise duygusal kadında aklı ön plana çıkarır.

3.3. Yaşlı Bilge Adam Arketipi

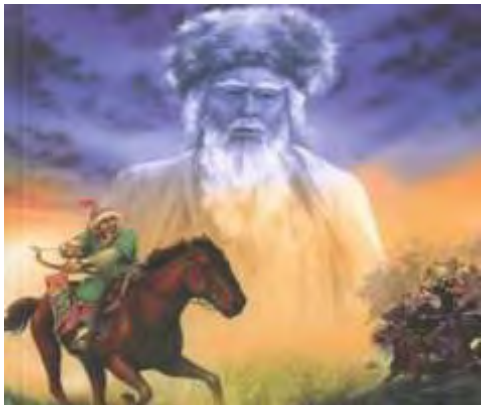
Anima ve animustan sonra, kişinin yaşamında etkin olabilecek iki arketip, yaşlı bilge adam ve büyükannedir. Jung, yaşlı bilgeyi anlatımın arketipi olarak adlandırmaktadır. Ancak bu arketip başlıca kılıklara bürünmüş olarak da göründüğünden -örneğin bir kral, bir kahraman, bir doktor ya da bir kurtarıcı- „anlatım" sözcüğünü geniş anlamda almak gerekir.

Büyükanne arketipi de kadın üzerinde benzer etkiyi yapar. Bu figürün etkisinde olan kişi kendisinde sınırsız bir sevgi, anlayış, yardım ve koruma kapasitesi olduğuna inanır ve kendisini başkalarının hizmetinde tüketir. Bu kadın aynı zamanda kendi etki alanına gelen herkesin „kendi çocukları" olduğu konusunda (her zaman açıkça değilse de) ısrar eder. Böylece onların zavallı ve belirli ölçülerde kendisine bağımlı olduklarını ortaya koyarak çok zararlı olabilir. Bu zekice zalimlik, aşırı dereceye vardığında diğerlerini iç güç yitimine uğratır ve kişiliklerine zarar verir.[20]

Yaşlı bilge arketipi simgesel olarak toplumlara önderlik eden onların değişmeyen doğrularını gösteren bir karakter olarak edebî eserde karşımıza çıkar. Türk edebiyatında Dede Korkut ve Hızır motifi yaşlı bilge arketipinin en bilinen görünümleridir. Yaşlı bilge, kahraman bir zorlukla karşılaşınca ona yol gösteren rehberlik eden figürdür.

[19] Efesli Heraklitos (M.Ö. 535? - 475). Anadolu Efes'de yaşayan Sokrates öncesi filozof. Efes'in yerlisi olduğu ve babasının adının Bloson olduğu gibi detaylar dışında hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Ona göre karşıtların savaşı oluşun zorunlu ve tek şartıdır. Eğer karşıtlıklar arasındaki savaş olmasaydı hiçbir şey olmazdı. Kozmos karşıtlıkların savaşının meydana getirdiği bir uyum harmoniadır. "Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir." der. (http://tr.wikipedia.org/wiki/Heraklitos)

[20] Frieda Fordham, **Age**, s.74-75.



Görsel-4: Yaşlı bilge adam edebiyatımızda Dede Korkut biçiminde görülür.

4. Arketipsel Sembolizm Bakımından Mihr ü Vefâ Hikâyesinin İncelenmesi

4.1. Hikâyenin Tanıtımı

Mihr ü Vefâ âşıkların birbirlerinden ayrı düşmeleri sonucunda kavuşmalarının anlatıldığı klasik edebiyatımızın aşkkonulu mesnevisidir. Vefâ, Kaygusuz Şah adlı çok güçlü bir hükümdarın en küçük oğludur. Kaygusuz Şah ölmeden önce hazineye üç küp bırakır. Vefâ'nın büyük ağabeyinin küpünde toprak, ortanca kardeşinin küpünde kemik, kendisinin küpünde ise altın vardır. Bunların ne olduğunun yorumlanmasıyla büyük ağabeye taht, ortanca kardeşe çiftlik Vefâ'ya ise altınlar bırakılır. Altınları alan Vefâ kısa sürede bunları bitirir ve başka bir ülkeye gitmeye karar verir. Bulunduğu şehirden ayrılırken bir remmâle fal baktırır ve kendisinin bazı acılar çekeceği fakat sonunda büyük bir ülkenin padişahı olacağı söylenir. Yolculuğuna devam eden Vefâ remmâlin söylediği gibi bir şehre varır. Bu şehrin yakınından geçen akarsuyu kaynağına kadar takip eder ve orada bir canavar görür. Canavarı takip eden Vefâ Mihr'in bulunduğu mağaraya (genc-hâne) varır. Mağaradan içeri giren Vefâ orada Mihr'i görür. Mihr ile birbirlerine başlarından geçenleri anlatırlar. Mihr bulundukları yeri Vefâ'ya gezdirir. Mağarada odalara açılan sıra sıra kapılar vardır. Mihr bu odalardan her birini açar. Kırkıncı odada bir şey olmadığı gerekçesiyle, Vefâ'ya bu odayı göstermez. Vefâ Mihr'in uyuduğu bir gün kırkıncı odanın anahtarını alıp içeri girer. Diğer odalardan farklı olarak burada hazine yoktur. Burası cennet bahçelerine benzeyen bir yerdir. Her bir otu, insanların hangi hastalıklarına deva olduklarını Vefâ'ya söyler. Vefâ bir ağaç üzerinde yetişmiş güç gömlek görür. Bu gömlekler insanın giyeceği türden değildir. Gömleklerin bir tanesine elini uzattığında bir rüzgar çıkar ve onu uçurur. Bu olayı Mihr'e anlattığında Mihr ziyadesiyle telaşlanır. Uçan gömlek mağrib-zemin padişahının ülkesine düşer. Vezirin eline geçen gömlek bunu padişahına götürür. Gömleği gören padişah bu gömleğin sahibine âşık olur ve vezirinden gömleğin sahibini kendisine getirmesini ister. Uzun uğraşlardan sonra Azraka adında bir cadıya ulaşan vezir, durumu ona anlatır. Cadı padişahın yanına gelerek gömleği ve gömlek sahibi hakkında ona bilgi verir. Vefâ adında bir âşığının olduğunu Vefâ'yı öldürüp Mihr'i kendisine getireceğini söyler. Cadı dilenci kılığıyla Mihr ile Vefâ'nın yaşadığı yere gelir, içeri girer, bir büyü yaparak Vefâ'nın boğazını keser ve Mihr ile dadısını padişahın yanına getirir. Mihr padişahtan bir yıl yas tutmak için izin ister. Karalar giyinip yas tutar.

Vefâ'nın ağabeyleri kardeşlerinin akıbetini merak edip onu aramaya karar verirler. Ortanca kardeş Vefâ'nın olduğu yere gelerek onun öldürülmüş olduğunu görür. Ağabeyinin duası üzerine Hızır gelerek Vefâ'yı diriltir. Vefâ ağabeyinin kendisini ülkelerine götürmek için yaptığı teklifi çevirerek Mihr'i aramak için yola çıkar. On ay dolaştıktan sonra mağrib-zemin padişahının olduğu ülkeye gelir. Orada bir bahçıvanın evine yerleşir. Bahçıvan sarayın bahçıvanıdır ve saraya meyve götürür. Bahçıvandan Mihr'in o ülkede olduğunu öğrenen Vefâ saraya meyve götürecekleri günün

akşamı meyve tepsisini hazırlarken -cennet bahçesine benzeyen bahçeden – daha önce yanına aldığı çiçekleri bir notla tepsiye koyar. Vefâ'nın geldiğini anlayan Mihr onunla kaçmayı planlar. Büyük bir eğlence sırasında içki kadehlerinin içine „darı" koyan Mihr herkesi uyutur ve Vefâ ile kaçarlar. Kaçtıkları anlaşılınca cadı onları araması için gönderilir. Eli boş dönen cadıyı mağrib-zemin padişahı öldürür ve tacı tahtı terk eder yollara düşer.

Padişahtan kurtulan Mihr ile Vefâ bir kaleye rastlarlar. Çok yorulduklarından dinlenmek için uyurlar. Uyudukları sırada zengînin adamları tarafından Mihr kaçırılır ve zengîye getirilir. Sabah uyandığında Mihr'in gittiğini gören zengî de deli divane olup yollara düşer. Buradan da ilaçlı şarap sayesinde kurtulan Mihr, Vefâ ile yola koyulur. Dindar bir kadının evine gelirler. Dindar kadının arkadaşı Mihr'i görür ve güzelliğine hayran olur. O şehirdeki kadın düşkünü bir sarrafa durumu anlatır. Sarraf da altın karşılığında Mihr'i kendisine getirmesini ister. Yaşlı kadın hamama götürme bahanesi ile Mihr'i sarrafın evine götürür. Mihr'i kandırmaya çabalayan sarraf ona metalleri altına çeviren bir toprak gösterir. Diğer kişilerde olduğu gibi sarrafı da kandıran Mihr, Vefâ ile bir gece kaçmayı planlar. Atlarla bekleyen Vefâ uyuyakalır. Bu sırada oradan geçmekte olan seyis atlardan birini alır. Dışarı çıkan Mihr atlardan birinin gittiğini görünce onu Vefâ zanneder ve diğer at ile onu takip eder. Atlının Vefâ olmadığını anlar ve yolculuğuna tek başına devam eder.

Mihr yolculuğu sırasında bir kaleye rastlar. Bu kalenin bulunduğu şehrin padişahı ölmüştür. Yerine tahtı bırakacak varisi de olmadığı için vezirler kale kapısından ilk geleni padişah yapmaya karar verirler. Böylece Mihr o ülkenin padişahı olur. Padişahı olduğu ülkede kimliğini gizler, asıl kimliğini sadece yaşlı vezir bilmektedir. Bu ülkede yılda iki kez vergi toplanır. Mihr vergi toplanmasına karşı çıkar ve sarraftan aldığı toprağı kullanır. Bakır parçalarını altına çevirerek kimseden vergi toplamaz. Mihr kalenin yakınlarında dolaşırken burada bir su kaynağı görür ve buraya bir havuz yapılmasını emreder. Havuzun iki yanına kendi resmi ile Vefâ'nın resmini astırır ve bu resimleri görüp ah edip bayılan kişileri kendisine getirmelerini ister. Sırasıyla mağrib-zemin padişahı, zengî, sarraf, seyis ve Vefâ gelir. Yakalanarak odalara konulur. Mihr bir gün divan kurdurur ve yakalanan kişilerin başından geçenleri anlatmasını ister. Sırasıyla yakalananlar başlarından geçenleri anlatırlar ve Mihr'e ulaşamadıklarını söylerler. Vefâ da başından geçenleri anlatır. Mihr ara buluculuk yapıp kendisine haksızlık edenleri affetmesi gerektiğini söyleyerek mağrib-zemin padişahı, sarraf, zengî ve seyise para verip memleketlerine yollar. Mihr son bir kez Vefâ'yı imtihan eder. Kimliğini gizli tutarak Vefâ'ya Mihr'in yakınlarda olduğunu söyler. Kendisinin taht sahibi olduğunu ve Vefâ ile evlenmek istediğini anlatır. Vefâ bu teklifi reddedince yüzündeki örtüyü kaldırır. Vefâ tahta geçirilir. Birbirlerine kavuşan âşıklar için düğün yapılır.

4.2. Bireyleşme Sürecinde Vefâ

Jung psikolojisine göre bireyin kişiliğinin bilinç ve bilinçdışı bölümlerinin uyum içerisinde bir araya getirilmesine bireyleşme süreci denir. Bireyleşme süreci kahramanın yolculuğa çıkması şeklinde edebî esere yansımıştır. Farklı kültüre ait çeşitli masallarda masal kahramanının yaşadığı yeri terk ederek uzak bir diyara gitmesi ve oradan bir kazançla dönmesi en sık işlenen bir temadır. Kahramanın gittiği yerin özelliği içinde yaşadığımız dünyadan farklı kuralları olan apayrı dünya oluşlarıdır. Bu yeni dünyada kahramanlar türlü güçlüklerle mücadele ettikten sonra, yanlarında bir ödülle geri dönmektedirler. Evlenilecek bir kız, unvan ya da para şeklindeki bu ödül kahramanın geçirdiği aşamayı sembolize etmektedir. Uzaklara giden ve değişikliğe uğrayarak geri dönen kahramanın geçirdiği bu süreci yansıtan sembol aşama arketipi olarak adlandırılır. Aşama arketipi kişiliğin gerçekleştirdiği gelişmeleri sembolize eden bir arketiptir. "Ayrılma-olgunlaşma-dönüş" olarak formülleştirebileceğimiz bu arketipe kahraman mitosu (monomitos) denir. Bulunduğu yerden ayrılıp çok uzaklara giden ve aşama geçirdikten sonra geri dönen kahramanın öyküsüyle insanlığın evrensel bir tutkusu dile getirilmektedir. Bu tutku insanlığın kendini geliştirme ve ruhsal

dünyasını zenginleştirme arzusudur.[21] Bu arketipe pek çok eserde rastlamak mümkündür. Örneğin Mısır mitolojisinde Osiris her yıl sonbaharda ölür ve yedi kat yerin altına gömülür, oradan kraliçe İsis ile buluşur, ondan güç alır ilkbaharda yeniden doğar; Osiris'in dünyaya getirdiği ödül bahardır. Keloğlan uzaklara gider, mücadeleyi aklıyla kazanır, parayla veya padişahın kızıyla döner, annesini rahat ettirir. Arı Maya, kovandan kaçıp uzaklara gider, aşama geçirip geri döner, kovanı saldırıdan korur, kovandaki saygınlığı artar. Galiba en büyük aşamayı Pinokyo geçirmiştir. Evinden kaçıp uzaklara giden Pinokyo dönüşte ödüllendirilir, insan olur. Nesnelikten insanlığa geçmiştir.[22]

Bireyleşme süreci kişinin kendi selfi ile karşı karşıya gelme durumunda acı verici bir biçimde ortaya çıkar. Daha önce belirtildiği gibi self insan psikesindeki bütünlüğü sağlayan bir arketiptir. Selfi ile karşı karşıya gelen kişi/kahraman bütünleşme sürecini başlatmış olur. Yani bilinç ve bilinçdışı içeriklerini uyum içine getirebilmenin, tam insan olabilmenin ilk adımını atmış olur. Bireyleşme süreci çetin bir süreçtir. Edebî eserde bu süreç kahramanın karşılaştığı engeller olarak karşımıza çıkar. Bu sürecin başlangıç durumu birçok söylencede masalda, simgesel olarak başlaki kralın yaşlı ve hasta olduğu, kral ile karısının hiç çocuğu olmadığı vb. biçiminde tanımlanır.[23] Mihr ü Vefâ hikâyesinde de Kaygusuz şah ölüm döşeğindedir. Hangi oğluna tahtı bıraktığını ise simgesel bir biçimde üç küp ile anlatır. Küplerden Vefâ'ya altın dolu olanı düşer. Bu da en küçük kardeşin tecrübesizliği dolayısıyla altınları bitireceği anlamına gelmektedir. Çünkü diğer iki kardeşe verilen küplerde insan yapımı olmayan toprak ve kemik vardır. Bunlardan birincisi padişahlığa ikincisi ise çiftlik ve hayvanlara işaret eder. Yani altın gibi hemen harcanabilecek metalar değildir. Sabittirler kolaylıkla elden çıkarılamaz. Kısa sürede altınları bitiren Vefâ ülkeden ayrılmaya karar verir. Böylece bireyleşme sürecinin başlangıç durumundan aşama arketipinin ayrılma kısmına geçişi yapar.

4.2.1. Ayrılma Aşaması

İnsanoğlunun bu dünyadaki serüveninin başlangıcından itibaren hatta ondan öncesinde ilk insan Âdem'in cennetten ayrılmasından beri ayrılma olgusu tüm insanlar için ortaktır. Bir çocuk annesinden ayrılınca ancak olgunlaşma yoluna girebilir. Tasavvufta ruhun insan-ı kâmil olabilmesi için Mutlak Varlık'tan çıkması ve cansız, bitki ve hayvana geçmesi gerekir. Bunların sonunda insan-ı kamil olmak üzere onlardan da ayrılmalıdır.[24] Birçok insanda bireyleşme sürecinin potansiyel olarak var olduğunu düşünürsek insanlar psikolojik olarak bütünlüklerini gerçekleştirmeye programlanmışlardır. Tabii olarak da bu süreç ayrılma olgusunu da beraberinde getirecektir.

Mihr ü Vefâ mesnevisinde ayrılma Vefâ'nın altınları bitirmesinden sonra kardeşlerinin kendisini kınayacağından korkarak bulunduğu ülkeyi terk etmeye karar vermesiyle başlar. Altınları aldığında Vefâ herkese yardım eder, yardım ettiği süre boyunca yanında pek çok kişi vardır. Geçici mutluluk halini anımsatan bu görünümler Vefâ'nın altınlarının bitmesiyle tersine döner. Yanında bulunanlar birer ikişer kendisinden ayrılır. Sonunda hiç kimse yanında kalmaz. Ayrılmaya karar verdiğinde ise elinde hiç para yoktur. En son çare olarak elindeki yüzüğü satmaya karar verir. Eline geçen parayla da yolculuğa çıkar. Arketipsel olarak baktığımızda Vefâ'nın yüzüğünü satması self ile egonun ilk karşılaşmasıdır. Masallarda ve mitlerde değişik bir biçimde ortaya çıkan self ile karşılaşmada masal kahramanlarından imkansız şeyler istenir. Mitlerde anlatılan tüm bu felaketler bireyin yaşamındaki ilk krizi ifade etmektedir. Çünkü krizdeki birey bulunması imkansız olan veya hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şeyi aramaktadır. Yolculuğun başında aranılan şeyin Mihr

[21] Üstün Dökmen, "Pinokyo'nun Arketipler ve Ana Baba-Çocuk İlişkileri Açısından İncelenmesi", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, C.16 S.2, (1983), s.385-386.
[22] Üstün Dökmen**, Küçük Şeyler 2**, Sistem Yayıncılık, Ankara s.125.
[23] Carl Gustav Jung, **İnsan ve Sembolleri**, Okyanus Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2009, s.167.
[24] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, 604s.

olduğu Vefâ'ya remmâl tarafından söylenecektir. Self ruhsal bir bütünlük olarak bazı sembollerle ortaya konur. Bütünlüğün işareti olarak genellikle kare ve daire kullanılır. Vefâ'nın yüzüğü satması self ile bilincin ilk karşılaşmasından başka Vefâ'nın kişisel bütünlüğünü yitirdiği anlamına da gelmektedir. Çünkü bütünlüğü simgeleyen yüzüğü de - elindeki en son değerli şeyi - satmak zorundadır. Vefâ yitirdiği iç benliğinin bütünlüğünü yolculuk sırasında tamamlamaya çalışacaktır. Bireyleşme sürecindeki herkes yolculuğu tam anlamıyla tamamlayamayabilir. Bu yola giren kişiler -edebî eserde kahramanlar- kısır döngü içinde kalarak yaptıkları hataları tekrarlar. Bütünleşemeyen benlik bir aşamada takılı kalarak bir yanını eksik bırakabilir.

Vefâ'nın ülkesinden ayrılmaya karar vermesinde bazı yönlendiriciler rol oynar. Hikâyede bu yönlendiricilerin ilkini Vefâ zor durumdayken kulağına gelen bir ses (hatıf-ı gâib) olarak görüyoruz. İkincisi ise remmâldir. Daha sonra bu yönlendirici görünümü eserde Hızır olarak ortaya çıkacaktır. Bu iki yönlendirici Yaşlı Bilge Adam arketipinin görünümlerindendir. Daha önce söylendiği gibi Yaşlı Bilge Adam kahramanın başı sıkıştığı, içinden çıkılamayacak derecede olayların düğümlendiği zaman onun yolunu aydınlatan kişidir. Bilinçdışının potansiyel bir yönlenmeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kendine özgü görünmez bir içsel sıraya, bir hedefe yönelik doğal bir çabaya sahiptir.[25] Akıl bu sürece katılmayı kabul ettiğinde veya en azından bu sürecin başladığı sezinlendiğinde semboller ortaya çıkar ve süreç boyunca bu semboller kendi iç dinamiği ve sırası ile devam eder. Hikâyede Vefâ'nın ülkesini terk etmeye karar vermesi ile kulağına gelen ses ve remmâl ortaya çıkmıştır. Remmâl Yaşlı Bilge Adam arketipini yansıtan bir yönlendiricidir. Yaşlı Bilge Adam dünyamız gibi iki milyon yıl boyunca insan yaşamını tüm acıları ve nesneleriyle birlikte yaşamış var oluşun ana imgelerini kendinden biriktirmiş ve evrensel deneyimi adına insan ruhunda bireysel bir durum oluşturan imgeleri yetkili kılmıştır.[26]

Yaşlı Bilge, insan yaşamı hakkında her şeyi bilen bir kişidir. Remmâlin Vefâ'nın başına gelecekler hakkındaki söyledikleri ve ona yaptığı uyarılar bu durumu ortaya koymaktadır. "*Bak a yigidim seniñ ismin Vefâ'dır. ʿİlm-i nücūm bunu gösterir ki sen bu yolda ziyāde zaḥmet ü meşaḳḳat çeksen gerekdir ammā ṣoñra ḥāliñ ziyāde iyü olup bir iḳlīm pādişāhı olasın ancaḳ şimdi giderken yolda bir şehre uġrarsın ol şehrin içinden bir ʿaẓīm ṣu aḳar, ol ṣu şehrin bir ḳapusundan girip bir ḳapusundan çıḳar. Şimdiki ḥālde ol şehre Rūmelinde Egri derler. Zinhār anda ārām u ḳarār etmeyip ṣuyun aḳdığı cānibe ṣıraşıyla ta ṣuyun başına varasın ol ṣuyun başında bir miḳdār oturup göresin ki cānavar gelip ol ṣuyun başında ṣu içer ve andan girüye dönüp gider sen daḫı ṭurmayıp ol cānavarın ardına düşüp gidesin cānavar ḳanda giderse sen daḫı andan gidesin Ḥaḳḳ teʿālā saña ne rūzī ḳıla andan bir genc-ḫāneye varasın. Altun u gümüş laʿl u cevāhir ile dolu ola ve ʿale'l-ḫuṣūṣ ol ḫānede bir ṣāḥib-i cemāl ḳıza mālik olasın ki pādişāhlar ayaġı tozuna yüz sürmege ḥasret olalar.*"[27]

Vefâ remmâlin bu sözlerinden sonra yola koyulur. Şehirden çıktığında ise karşısına dört yol çıkar. Hangi yolu tutacağına karar veremeyen Vefâ'nın imdadına yine Yaşlı Bilgenin görünümü olan ses yardım eder, bu sayede Vefâ orta yolu tutar. Vefâ'nın dört yol ağzına gelmesi selfi ile karşılaşması demektir. Jung psikolojisinde bütünlüğe işaret eden sembollere mandala adı verilir. Mandalanın simgeciliği ortak merkezli olarak düzenlenmiş tüm figürleri, tüm dairesel ve küresel biçimleri ve ortak bir merkezi olan tüm daire ve kareleri kapsar. En eski dinsel figürlerden birisidir (bilinen en eski biçim güneşin çemberidir.) ve buna bütün dünyada rastlanılmaktadır.[28]

Jung mandala simgesinin birçok hastanın rüyasında ve hayallerinde onların mandaladan haberleri olmadığı halde ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Bu simgelere bir anlam veremeyen hastalar onunla karşılaştıktan sonra bir uyum ve huzur duygusuna kapılmışlardır. Bu simge edebî

[25] Jalonde Jacobi, **Age**, s.167.
[26] Frieda Fordham, **Age**, s.74.
[27] Volkan Karagözlü, **agt**, s.100-101
[28] Frieda Fordham, **Age**, s.80

eserde de çoğunlukla daire ve kare şeklinde ortaya çıkar. Vefâ dört yol ağzında durduğunda aslında karar verme aşamasında olan bir insanın selfi ile karşıkarşıya gelmesi eserde simgeleştirilmiştir. Tabii ki yukarıda söylediğimiz gibi karar aşamasında olan kişiler bireyleşme süreci içerisinde oldukları için bilinçdışı sembol oluşturacaktır. Bu sembol hikâyede dört yol ağzı olarak görülmektedir. Vefâ başka bir ülkeye gitmeye karar verdiğinde ilk olarak yüzük biçiminde görülen mandala, şehirden çıkışında ise dört yol ağzı biçiminde ortaya çıkar. Böylelikle ayrılma aşamasında self ile egonun, bilinç ile bilinçdışının karşılaşması bu simgeleri üretmiş ve kahraman başka bir aşamaya geçmiştir.

Görsel-5: Mandala örnekleri

4.2.2. Olgunlaşma Aşaması

Aşama arketipinin ikinci dönemi, kahramanın yolculuğu sırasında pek çok zorlukla karşı karşıya geleceği ve böylece olgunlaşma aşamasına geçeceği bir dönemdir. Vefâ şehrin dışına çıktıktan sonra bir ülkeye rast gelir. Remmâlin söylediği gibi bu ülkenin yakınından bir akarsu geçmektedir. Bu akarsuyu takip edip suyun kaynağına gelir. Bu kaynakta bir canavar görüp onu takip eder. Canavarı takip ettiğinde Mihr'in bulunduğu mağarayı görür. Büyük bir ırmak ve onu geçmek hayatında değişiklik yapmayı simgelemektedir. Çünkü self genellikle düşü görenin yaşamının kritik zamanlarında, dönüm noktalarında, temel tutumunu ve yaşam stilini değiştirdiğinde düşlere girer. Değişimin kendisi suyu geçmekle simgelenir.[29] Yalnız hikâyede Vefâ suyu geçmez onu takip eder, bu takibin sonunda Mihr'e ulaşır. Köklü değişiklikleri başlatan bu yüzden Vefâ değildir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında âşıklar tanıştıktan sonra birbirlerine başlarından geçeni anlatırlar. Buna göre Mihr bir deniz kazası sonunda bu mağaraya gelmiştir:

"*Ey benim efendim eger ben bendeni su'al edersen benim babam ġarb cānibinde ʿUmmān pādişāhı idi. Ḥükmü altında dört yüz ṭabl-ı ʿalem ṣāḥibi begi var idi ve andan māʿadā üç pādişāh her sene ḫarāc gönderirdi. Babamıñ bir vezīri var idi. Meger gizlü dīn ṭuṭardı ve babama düşmān imiş. Babam ise bilmez her ḫarāc veren pādişāhıñ üçü daḫı ḳalḳıp gelip vilāyeti başdılar. Çün düşmān şehre girince babam ol ḥāli görüp nā-çār bir gemiye cümlemizi ḳoyup cān ḳurtarmaḳ için ḳaçıp giderken deryāda bir furtına olup sefīnemiz pārelenip cümlesi ġarḳ-ı āb oldular. Hemān benim ile ṭayam bir taḫta pāresiyle deryā üzerinde ḳaldıḳ feryād edip ḫüdāya niyāz ederken ol demde bir aḳ ṣaḳallu pīr-i mübārek gelip bizi kenāra çıkarıp bir ġayrı pīre teslīm eyledi. Ol pīr-i ʿazīz de bizleri getirip bunda ḳodu ayıtdı.*"[30]

Suyu geçme değişikliklerin başlangıcı olduğuna göre bu değişim Mihr tarafından yapılacaktır. Bir başka deyişle Vefâ'nın hayatındaki değişiklikler Mihr tarafından olacaktır. Vefâ

[29] Carl Gustav Jung, **Age**, s.198
[30] **Agt**, s.83

canavarı takip ederken onu bir ormanda (mîşe-zâr/meşelik) kaybeder. Bu ormanda ağaçlar o kadar sıktır ki yere güneş ışığı bile düşmemektedir. Bu meşelik bilinçdışını temsil eder. Genellikle bilinçdışı orman veya su olarak eserlere yansıtılmaktadır. Vefâ meşeliğe girdikten sonra bir dağın eteğindeki mağarayı fark eder ve içeri girer. İçeride Mihr ile karşılaşır. Mağara anne arketipinin esere yansımışhalidir.[31]

Anne arketipi bereket, sihirli dönüşüm, yeniden doğuş yeri, bilgelik ve ruhsal yücelik ve bunun gibi özelliklerle karşımıza çıkar. Eski edebiyatımızda mağaralar yeraltında olur. Hikâyemizdeki mağaranın kapısı bir dağın eteğindedir. Dağ, yolculuğun ve tırmanışın hedefini temsil eder, bu nedenle psikolojide genellikle Kendilik (self) anlamına gelir. Dağın büyüklüğü ve yüksekliği yetişkin kişiliğe işaret eder.[32] Vefâ bu dağı tırmanmak onu aşmak -yetişkin kişiliği ile birlikte olmak- yerine mağaraya girmiştir. Bilinçli bir tercih yerine bilincin dışındaki karanlığı temsil eden mağaraya yönelmiştir. Mağara kahramanın kolektif bilinçdışının mekân olarak görünmesidir. Bu mağaraya giren kişiler kendilerini bilinçdışı bir dönüşüm içinde bulacaklardır. Bu dönüşüm olumlu veya olumsuz bir biçimde karşımıza çıkabilir. Dönüşüm genellikle yaşam süresinin uzaması ya da ölümsüzlüğe adaylık olarak yorumlanır.[33] Bu da hikâyede cadı tarafından boğazı kesilen Vefâ'nın Hızır tarafından diriltilmesiyle anlatılmıştır. Vefâ'ya yeniden yaşam verilmesi onun yaşamını uzatmakla birlikte dönüşümünün başlangıcını da simgelemektedir. Hayata döndürülen Vefâ, Mihr'i aramak için mağaradan çıkar. Anne aynı zamanda bereketin ve üretkenliğin sembolüdür. Mağarayı Tabiat Ana'nın rahmi olarak ele aldığımızda Vefâ mağaradan çıkmakla dönüşüm geçirerek yeni bir hayata başlamışolur.

Daha önce ifade edildiği gibi bilinçdışıkendisini sembollerle var eder. Bu semboller edebî eserde olayın akışıiçinde bir varlık olarak kendisini gösterebilir. Mağaraya giren Vefâ burada Mihr ile karşılaşır. O ana kadar sadece adını bildiği fakat görmediği bir kişiile karşıkarşıya gelecektir. Vefâ Mihr'i görünce kendinden geçer ve bayılır. Bu üst üste yedi kez tekrarlanır. Bu durumun benzeri olabileceğini düşündüğümüz ilk görüşte âşık olma motifi Jung psikolojisinde şöyle açıklanmaktadır:

Bir erkeğin psişesinin derinliklerindeki anima gölge gibi dışarıdaki bir kadına yansıtılarak deneyimlenebilmektedir. Bu ilke ilk görüşte aşka düşme olgusunu da açıklamaktadır. Buna göre bir erkek ilk kez gördüğü bir kadına ansızın âşık olmaktadır. Çünkü o, âşık olunan kadını yıllarca içinde taşımıştır. O an sadece içindeki kadını dışarıdaki bir kadına yansıtmaktadır. Gerçekte âşık olunan kadın erkeğin psişesinde yaşamaktadır. Böyle bir sevdaya düşen erkek dışarıdan tam bir çılgın olarak görülecektir.[34]

Eski edebiyatımızın abartmaya dayalı anlatım olanağı göz önünde tutulursa Vefâ'nın Mihr'i gördüğünde bayılmasının nedenini ilk görüşte âşık olma motifinin yoğunca yaşandığı bir deneyim olarak değerlendirebiliriz. Bu durum Vefâ'nın ve rakiplerinin havuz başında Mihr'in resimini gördüklerinde de ortaya çıkar. Mihr'in Vefâ'yı gördükten sonra onun hakkındaki duyguları - duygusal yoğunluk Vefâ'daki kadar olmamasına rağmen - Vefâ'ya benzer. Bu durum hikâyede *" Mihr-i nigār Vefā'yı görüp ve dikkat-i naẓar ile bir kez cān u gönülden ah edip biñ cānıyla ʿāşıḳ oldu."* sözleriyle açıklanmıştır.

Ego yani insanın bilinçli hali ile self (ruhsal bütünlük)in özdeşliği tüm mitlerde bulunmakta ve bu durumdaki insan yuvarlak bir bütün veya cennette olarak tasvir edilmektedir. Örneğin Adn

[31] daha başka örnekler için bakınız: Carl Gustav Jung, **Dört Arketip**, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s.22.
[32] Carl Gustav Jung, **Age**, s.89
[33] **Age**, s.67
[34] Carl Gustav Jung, **İnsan ve Sembolleri**, Okyanus Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2009, s.180.

cenneti ve Platon'un hermofrodit[35] insanı bu özdeşlik durumunu çok güzel bir biçimde göstermektedir. Ego ve bilinçliliğin ortaya çıkışı ise, Âdem'in cennetten kovulması, Hâbil ve Kâbil hikâyesinde anlatılmaktadır.[36] Mihr ü Vefâ hikâyesinde ego ile selfin birleşikliğini, âşıkların bir arada bulunduğu zaman ifade eder. Burada ego self ile uyum içerisinde olup bütünlüğün sağlandığını göstermektedir.

Hikâyede mağaranın özellikleri de göz önüne alındığında burasının cennete benzer bir yer olduğu ortaya çıkar. "*Anı gördü ki laʿl, yāḳūt, zümürrüdden bir sarāy binā olmuş. Bütün duvārı altun, gümüş ve taşları yāḳūt cevāhir öyle şaʿşaʿa virilmiş ki Andan daḫı içeri giderek anı gördü ki bir altun ḳapu cümle laʿl u zümürrüt ile cevāhir taḫt eylemişler ve ḳapu üzerinde bir zenbūrī perde aşmışlar. Ḳaçan ol perdeyi ḳaldırıp içeriye girdi. Anı gördü ki bir yüce taḫt ol taḫt üzerinde bir ṭaya ile bir melek-ṣıfat ḳız oturmuş*"[37] sözleriyle anlatılan bu yerin etrafında odalar (hücreler) bulunmaktadır. Her odanın içinde akla hayale gelmeyecek mücevherler vardır. Kırkıncı oda ise tamamen cennet bahçelerinden bir bahçedir. "*Ḳaçan kim içeri girdi anı gördü ki bu bir ʿaẓīm bāġçe ammā ṣol mertebe ki cennet bāġçe bir bāġçe. Bunuñ içinde olan gül ü ḳarānfīl ü sünbül aṣlā gözler görmüş ve ḳulaḳlar işitmiş degil. Cümle ḫāki misk ü ʿanber cümle ṭaşları cevāhirden ve eger aġaçlarda olan mīve ve gerek yerde biten oṭlar cümlesi ben-i ādem oġlanınıñ filān derdine devāyım deyip her biri feryād eder.*"[38] Hikâyede bu şekilde anlatılan Vefâ mağaraya gelip Mihr ile buluştuktan sonra ego ile selfi arasında uyumu sağlamış görülmektedir. Yalnız yolculuğunun başlangıcında olan bu durum yolculuğun aşamalarını tamamlamadığı için tam bir bütünlük sayılmamalıdır. Çünkü kısa bir süre sonra Vefâ Mihr'in göstermediği kırkıncı odayı -bütünlüğü temsil eden cennet bahçesi- açıp âşıkların ayrılmalarına neden olacaktır.

Hikâyede Vefâ'nın ilk görüşte âşık olduğu Mihr, Vefâ'nın animasına karşılık gelmektedir. Erkek psişesindeki dişil unsur olarak tanımlanan animanın oluşması için dört aşama gereklidir. İlk aşama mitolojide en belirgin olarak, saf biyolojik nitelikte olan Havva'da simgeleşmiştir. İkinci aşama örneğin Faust'un Helena'sında belirir. Bu Eros'un estetik, romantik biçimidir, cinsel unsurlarla da karışıktır. Üçüncü aşama ruhsallaştırılmış Eros olarak örneğin bakire Meryem'de biçimlenir. Dördüncü aşama sevgiyi bilgelik olarak kişileştiren biçimde ortaya çıkar, buna en çok yaklaşabilen Mona Lisa'dır.[39]

Dört sayısı Jung psikolojisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü self kendini dört ve dördün katları şeklinde ortaya koymaktadır. Anima ve animusun oluşum evrelerine baktığımızda burada da dört sayısının varlığını görürüz. Bu arketipler dört aşama içinde meydana gelirler. Daha önce yolculuğunun başlangıcında Vefâ'nın bütünlüğünü kaybedip yol ağzına gelmesinde dört sayısını (dört yol ağzı) görmüştük. Hikâyenin ileriki bölümlerinde Vefâ Mihr'i dört defa yitirir ve dört defa bir araya gelirler. Buna bağlı olarak da Vefâ'nın dört rakibi vardır (mağip zemin padişahı, zengî, seyis, sarraf).

Self kendini salt dört rakamı ile değil katları ile de gösterir. Bu bakımdan kırkıncı odanın açılmaması Mihr'in (Vefâ'nın animası) bütünlük halinin devam etmesini istediğini, selfi ile tam

[35] Hermafrodit, çok eski çağlardan bu yana bedeninde hem dişi hem de erkek özelliklerini barındıran kişiler için kullanılan bir sözcüktür. Kelime olarak hermafrodit Yunan mitolojisindeki Ticaret Tanrısı Hermes ile Güzellik Tanrıçası olan Afrodit'in adlarından gelmektedir. Efsaneye göre Afrodit ile Hermes'in bir oğulları olur. Adını Hermafrodit koyarlar. Hermafrodit o kadar güzeldir ki bir su perisinin dikkatini çekmiştir. Peri kız, sürekli ona yakınlaşmak için uğraşır; ama Hermafrodit'in nazı ile karşılaşır. Bir türlü yüz bulamayan peri kız, Hermafrodit gölde yüzerken birden karşısına çıkar ve sıkı bir şekilde ona sarılır. Tanrılara onları birbirlerinden ayırmamaları için yalvarır. Sonunda dileği kabul olur ve ikisi de aynı vücutta can bulurlar. Böylece ortaya çift cinsiyetli bir yaratık çıkar. (http://tr.wikipedia.org/wiki/Hermofrodit)

[36] Cihad Kısa, **Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s.101.

[37] **Agt**, s.103

[38] **Agt**, s.108

[39] Carl Gustav Jung, **Age**, s.188

uyum içinde olamayan Vefâ'nın ise bütünlüğünü bozacak şekilde hareket edeceğini gösterecektir. Animanın işlevi ego ile self arasında ilişkiye yardımcı olmaktır. Anima birey ve onun iç dünyası arasında aracıdır. Edebî eserde kahramana yardım eden rehberlik rolüyle karşımıza çıkar. Hikâyemizde Vefâ'nın Mihr'i elinden her kaçırışında Mihr'in bu sorunun üstesinden gelmesi ve Vefâ'ya ne yapmaları gerektiğini söylemesi bu rehberlik yönünü göstermektedir.

Vefâ Mihr ile tanıştıktan sonra kırkıncı odaya kadar olan tüm odalar Mihr tarafından gezdirilir, kırkıncı oda açılmaz. Yukarıda söylediğimiz gibi self (bütünlük arketipi)in bir simgesi olan bu odaya Vefâ Mihr'den habersiz olarak girer. Bahçenin bir kenarında bir ağacın üstünde yetişmiş üç tane gömlek görür. Vefâ bu gömleklerin ne olduğunu anlamak isterken gömleklerden bir tanesi çıkan rüzgarla uzaklara doğru uçar. Gömlekleri Mihr giymektedir. Cenneti andıran bu bahçedeki ağaç, hayat ağacını[40] andırmaktadır. Çeşitli dinlerde ve kültürlerde az çok farklılaşan ve farklı anlamları olan bu ağaç Vefâ'yı Mihr'den ayıran olayların başlangıcını oluşturmaktadır. Adem peygamberin Cennetten çıkarılmasını hatırlatan bu olay bize yasak meyve olgusunu çağrıştırmaktadır. Yasak meyveyi yemekle ilk insanın cennetten kovulması hakkında anlatılan mitolojik öyküler ve dini hikâyelerle yaratanın insanoğluna büyük bir hürriyet vermesine rağmen, bu hürriyetin belli bir sınır dahilinde olduğu da kanıtlanır durumdadır. Buradan yasak meyvenin bir sınav unsuru olduğu veya sınav rolü üstlendiği görülür. Nitekim irade gücü, yasaklara uyma insanoğlunun başlıca görevi olarak bilinir ve ezoterik bilgilere göre sırrı dışa vurma kamillikten yoksun olmak anlamına gelir. Mitolojilerde ve dini sistemlerde yasak meyve insanın ezoterik bilgisinin sonucu, içten dışa dönüşün başlangıcıdır. Hem Türk mitolojisinde hem de diğer dini-mitolojik sistemlerde insanoğlunun Tanrı emrine karşı gelmesi, bir mükemmellik kaynağı olan başlangıçtan, dini terimle cennetten, uzaklaşması şeklinde anlaşılır.[41] Vefâ da yasaklanan (izin verilmeyen) odaya girerek, Mihr ile olan birlikteliğini, rahatça yaşamlarını sürdürdükleri yerden ayrılmak biçiminde ceza olarak öder. Mükemmellik ve kavrama süreci yasak meyvenin yenilmesiyle başlar. Bazı anlatımlarda yasak meyveden yemeleri ile cennette yaşayan kişilerin çıplak olduklarını fark etmeleri, sembolik şekilde insanın kötülükle ilk tanışması anlamına gelir. Nitekim günah ve kötülük, suç ve ceza yasak meyvenin yenilmesiyle başlar. Vefâ'nın tahta geçmesine kadarki olayların başlangıcını yasağın çiğnenmesi oluşturur. Vefâ Mihr hakkındaki ilk olumsuz düşüncesini de kırkıncı odaya girememesi sonucunda verir. Mihr hakkında o ana kadar ki olumlu düşünceleri (mükemmellik) ilk kez sarsılmış olur. Vefâ olumsuz düşüncelerini: *"'Aceb anda ne var ola? Ol ḥücreyi benden ṣaḳındı deyip ẕiyāde endīşeye düşüp yoḳ elbetde ben anı seyr ederim deyip"* sözleriyle dile getirir.

Bu olumsuz düşünceler hikâyenin devamında birkaç kez kendini gösterecektir. Bahçenin içindeki ağaç kolektif bilinçdışındaki bireyleşmenin bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gömleklerden bir tanesinin uçması ile Vefâ Mihr'den ayrılacaktır. Mihr'i aramak için de bulunduğu mağaradan dışarı çıkacaktır. Bu da bütünlüğün bozulması anlamına gelmektedir. Bütünlüğünü yitiren birey onu yeniden elde etmek için bu süreci başlatan başlatmalıdır. Vefâ da yasağı çiğnedikten sonra pek çok engelle karşılaşacak hikâyenin sonunda Mihr ile bir araya gelerek bütünlüğünü tekrar sağlayacaktır.

Gömlek uçtuktan sonra mağrib-zemin padişahının ülkesine düşünce padişah gömlek sahibine âşık olur. Bu durum Vefâ'nın Mihr'den defalarca ayrı düşmesine sebep olacak olaylar zincirinin başlangıcını teşkil eder. Mağrib-zemin padişahı gömlek sahibinin aranmasını istediğinde padişahın veziri bir cadı aracılığı ile Mihr'e ulaşır. Cadı Mihr ve Vefâ'nın bulunduğu yere gelince

[40] geniş bilgi için bakınız: Prof.Dr. Fuat Yöndemli, **Hayat Ağacı Ejder Yılan**, Nüve Kültür Merkezi, İstanbul 2006, s.49-60.
[41] Prof. Dr. Fuzuli Bayat, "**Ezoterik Bilgi Kaynağında Yasak Meyve**", Turkish Studies, Volume 3/5 Fall 2008, s.615-625.

bir büyü yaparak Vefâ'nın boğazını keser Mihr ile dadısını da kaçırır. Buradaki cadı bilinçdışındaki anne arketipinin olumsuz simge olarak yansımasıdır. Mağara anne arketipinin bir simgesi olduğuna göre buraya giren Vefâ anne arketipinin başka bir görünümü olan cadı ile bir araya gelir. Bilincin bilinçdışı ile uyumu ortadan kalktığı zaman, egonun bilinçdışından gelen uyaranları yönlendirememesi simgesel biçimde cadı olarak gösterilmiştir. Cadı aynı zamanda Vefâ'nın dönüşüm sürecini başlatacak olan hikâye kişisidir. Vefâ cadı tarafından öldürüldükten sonra Hızır tarafından diriltilir, bu yeniden doğuş motifinin bir görünümüdür. Aynı zamanda bu egonun ortaya çıkmasının da simgesidir. Çocuklarda arketiplere rastlanmaz çünkü çocukta bilinç ve bilinçdışı ayrışmamıştır. Bir bütünlük hali içerisindedir. Vefâ da yeniden doğan bir çocuğun bilinç halini taşıdığı için ego ve bilinçdışının uyumlaşması için bunların önce birbirinden ayrılması sonra tekrar bir araya gelmesi gereklidir. Bu yüzden hikâyede mağaradan çıkan Vefâ tamlığını sağlamış olarak değil animasını kaybetmiş, (yeni doğan çocukların animası oluşmamıştır) bilinçdışı ile ilgili içeriklerden yoksun bir bilinç düzeyine sahip olan kahraman (ego) olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısacası Vefâ bilinç düzeyi olarak yeni doğan bebeklerdeki bir seviyeye sahiptir. Bilinçdışını tanıması ve egosu ile uyumlaştırmayı başlatabilmesi onlarla karşılaşıp yüzleşmesi gerekir. Mihr ü Vefâ hikâyesinde bu kişiliğin karanlık yönünü temsil eden gölge arketipinin görünmesiyle olur. Mihr'i kaçıran mağrib-zemin padişahı, zengî, sarraf ve atı çalan seyis Vefâ'nın gölge yanını temsil etmektedir.

Gölge ruhumuzun diğer yarısıdır. Çoğunlukla olumsuz özelliklere sahip olan bu diğer yarımızı bastırırsak ve bilinçdışına itersek daha tehlikeli bir hale gelir. Bu yüzden onun varlığının kabul edilmesi gereklidir. Bazen kendi gölgemizi kendi dışımızdaki insanlara yansıtırız. Böyle yaptığımız zamanlarda kendi kişiliğimizin bir parçası karşı tarafta kalmaktadır. Sonuçta istencimizle olmasa da sürekli olarak, bu karşıyanı destekleyen şeyler yaparız, böylece istemeden düşmanımıza yardım etmiş oluruz.[42]

Vefâ'nın Mihr ile bir arada iken rakiplerinin onu kaçırması gölgenin bu yönünü ortaya koymaktadır. Vefâ yanlış davranışları ile gölgesine yardım etmiş ve Mihr'den ayrılmıştır. Bu davranışlardan ilki cadının mağaraya alınmasıdır. Cadı kılık değiştirdikten sonra mağaraya gelir ve içeri girmek ister. Mihr engel olmak için çeşitli şeyler söylemesine rağmen cadı içeri girer ve Mihr'i kaçırır. İkinci olarak mağrib-zemin padişahından kurtulduktan sonra çok yorulduklarını ifade ederek dinlenmek istediğini söylemesiyle Vefâ Mihr'i elinden kaçırır. Çünkü uyuyakalan âşıkları gören zengîler Mihr'i padişahlarına götürürler. Üçüncü olarak zengîlerden kaçmayı başaran âşıklar dindar bir kadının evine yerleşir, burada da dindar kadının arkadaşı Mihr'i hamama götürmek ister. Mihr'in tüm ısrarlarına rağmen hamama gitmesine izin verir. Böylece bir daha Mihr'den ayrılmak zorunda kalır. Son olarak da sarrafın evinden kaçarken atlarla bekleyen Vefâ uyuklayarak Mihr'den ayrı düşer. Bütün bunlar Vefâ'nın gölgeleri olarak ortaya çıkan rakipler tarafından Mihr'den ayrılmasının nedenlerini açıklamaktadır. Yalnız sonuncu durumda Mihr başka bir kişi tarafından kaçırılmaz bir ülkeye padişah olur. Bütünlüğün (self) simgesinin dört rakamıyla edebî eserde temsil edildiği düşünülünce dört rakipten de kurtulan Mihr korunacağı –çünkü padişah olacaktır- kaleye gider.

Gölgesiyle karşı karşıya gelen Vefâ pek çok acıyı ve ayrılığı da yaşadıktan sonra yolculuğunu tamamlamak için üçüncü aşamaya geçmelidir.

4.2.3. Dönüş Yolunda Vefâ

Kahraman çeşitli zorluklardan geçerek, değişik sınavlara tabi tutularak iç disiplinini sağladıktan sonra dönüş aşamasına geçer. Bu aşama kahramanın içsel yolculuğuna çıkışını tamamlandığını yani ruhsal bütünlüğünü sağladığını ve bireyleşme sürecinin sonuna gelindiğini

[42] Carl Gustav Jung, **Age**, s.172

ifade etmektedir. Mihr ü Vefâ hikâyesinde bu durum biraz farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Vefâ Mihr'in padişahın olduğu şehre bilinçsiz bir biçimde gider. Mihr'in yaptırdığı havuzun her iki yanına Mihr ile Vefâ'nın resimleri asılmıştır. Mihr bunu görüp ah eden veya bayılan kişilerin yakalanmasını söyler. Yakalandıktan sonra âşıklar sırasıyla sorguya çekilir. Sorgu sonunda Mihr kimliğini açıklamadan Vefâ'ya kendisinin güçlü bir padişah olduğunu ve kendisiyle evlenmesini teklif eder. Bu teklifi reddeden Vefâ, düşünmesi için alıkonulduğu odaya götürülür. Bundan sonra Mihr teklifini yineler, Vefâ yine reddedince Mihr kimliğini açıklar ve âşıklar kavuşmuş olur. Mihr (Vefâ'nın animası) oraya daha önce gitmiş, müstahkem bir kalenin bulunduğu bir ülkeye padişah olmuştur. Vefâ'nın Mihr ile bir araya gelmesi için onun da bu şehre gelmesi ve Mihr ile buluşması gerekmektedir. Bu durum egonun animası ile bütünlüğünü oluşturacaktır. Anima yönlendirici etkiye sahip olan bir arketiptir. Daha önce de görüldüğü gibi Mihr Vefâ'yı defalarca içinde bulunulan zor durumdan kurtarmış fakat atların çalınmasından sonra Vefâ'dan ayrılmıştır. Bu yüzden Vefâ'nın bireyleşme süreci içindeki ruhsal bütünlüğünü başarabilmesi için yönlendirici gücü olan bu arketiple bir araya gelmesi gerekir. Vefâ'nın rakiplerle karşılaşması egonun gölge ile karşılaşmasına denk düşer. Havuz başında yakalanan rakiplerin eserin sonunda affedilmesi ego ile gölgenin uyumunu anlatmaktadır. Bireyleşme süreci karşıtlar arasında denge kurmak demektir. Denge hali ise insanın egosu ile bilinçdışı, bilinci ile gölgesinin uyum yaratacak biçimde bir arada olmasını gerektirir. Vefâ Mihr'in isteği ile kendisine acı çektiren bu rakipleri affeder. Sembolik anlam olarak bu affediş bütünlüğe giden yolun sonuna gelindiğini bize anlatmaktadır. Rakiplerini affeden Vefâ son bir sınavı da başarıyla geçtikten sonra Mihr'e kavuşur Animası ile de uyuma giren Vefâ artık tam anlamıyla bütünlüğünü sağlamış olur. Daha önce mandalanın bütünlüğün simgesel görünümleri olarak en eski devirlerden beri din ve mitolojide var olduğu söylenmişti. Bu semboller Vefâ'nın hikâyenin başında bireyleşme sürecine girmesinde ve bu yola girerken karar aşamasında bulunmasında iki defa karşımıza yüzük ve dört yol ağzı olarak çıkmıştı. Vefâ altınları bitirdikten sonra ülkesinden ayrılmış ve hikâyenin sonunda ülkesine geri dönmüştür. Çünkü Mihr'in geldiği ülkenin ihtiyar veziri Mihr'e niçin padişahsız kaldıklarını anlatmış bu anlatımın sonunda Mihr padişahın Vefâ olması gerektiğini çıkarmıştır. Böylece Vefâ hikâyenin başlangıcından sonuna kadar büyük bir daire çizerek yine aynı yere varmıştır.

Vefâ'nın kendi ülkesine gelmesi bize mandala sembollerini hatırlatmaktadır. Edebî eserde daire ve kare şeklinde ortaya çıkan mandalalar içsel birlikteliğin simgesel dışavurumudur. Mandalalar bir yandan eski düzenin yeniden kurulması gibi tutucu bir amaca, öte yandan da henüz olmayan bir şeyi biçimlendirmek gibi yaratıcı bir amaca hizmet eder. Bu ikinci yan birincisi ile çelişkili değildir; çünkü çoğunlukla eski düzenin yeniden kurulması aynı anda bir yeni yaratış olmaksızın yapılamaz. Yeninin içinde eski aynı zamanda daha yüksek bir düzeyde geri dönmüş olur.[43] Vefânın yüzüğü satması, Mihr'e ulaşmak için dairevî bir yol çizerek ülkesinden ayrılması ve hikâyenin sonunda ülkesine dönmesi hem eski düzenin yeniden kurulmasına hem de tahta geçerek olmayan bir şeyi biçimlendirmesini simgeler. Yeninin içinde eski aynı zamanda yüksek bir düzeyde geri dönmüş olur. Vefâ diğer yarısı olan Mihr ile bir araya gelince evrensel geçerlilik anlamına gelen tahtın da sahibi olur. Böylece hikâyenin sonunda rakiplerin bertaraf edilmesi ve Mihr ile kavuşma (içsel bütünlük) yanında ödülü olan tahtın da sahibi olur. Buradaki taht bireyleşmenin tamamlandığının sembolüdür. Hikâyenin başında altınları harcamak ile başlayan bireyleşme süreci tahta geçmekle sona erdirilmiş olur.

5. Sonuç

Özel olarak, incelediğimiz mesnevide, genel olarak edebî metinde yapılan yolculuklar aslında kişinin ruhsal yolculuklarına karşılık gelmektedir. Tüm edebî anlatılardaki yapıyı arayan-aranılan-engel olarak özetlersek, arayan kişi kendi ruhsal olgunlaşması için yolculuğa çıkmaktadır.

[43] Carl Gustav Jung, **Age**, s.225

Edebî eserdeki diğer semboller, Jung'un bireyleşme süreci dediği bu süreçteki bazı arketiplere karşılık gelmektedir. Bireyleşme sürecini başarıyla bitiren yani yolculuğunu tamamlayan kişi artık olgunlaşmış-Jung'un tabiriyle self'i ile uyum içinde- sayılır. Bu yönden Mihr ü Vefâ hikâyesinde kahramanların başından geçen olaylar da onların ruhsal bakımdan ilerlemesi ile ilgilidir. İnceleme sırasında self, mandala, bireyleşme süreci, gölge arketipi, anima ve animus gibi Carl Gustav Jung'un kullandığı pek çok terim ve arketipin Mihr ü Vefâ hikâyesinde karşılığı olduğu görüldü. Klasik Türk edebiyatında mesnevilerin ortak motiflere sahip olduğu düşünülürse mesnevi incelemelerinde Jung'un ortaya koyduğu analitik psikolojinin verilerinden yararlanılabileceği kanaatini taşıyoruz. Arketipsel sembolizm eserin görünürdeki olaylar zincirinin altındaki derin yapıdaki anlamın ortaya çıkarılması için kullanılabilecek bir yöntemdir. Mesneviler bu yöntemin uygulanabileceği bakir alanlardır.

KAYNAKÇA

a) Elektronik Kaynakça:

http://tr.wikipedia.org/wiki/ Heraklitos

http://tr.wikipedia.org/wiki/Dr._Jekyll_ve_Mr._Hyde_(roman)

http://tr.wikipedia.org/wiki/Hermofrodi

b) Basılı Kaynakça:

BAYAT Fuzuli, "**Ezoterik Bilgi Kaynağında Yasak Meyve**", Turkish Studies, Volume 3/5 Fall 2008, s.615-625.

DÖKMEN Üstün, "Pinokyo'nun Arketipler ve Ana Baba-Çocuk İlişkileri Açısından İncelenmesi", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, C.16 S.2, (1983), s.385-386.

DÖKMEN Üstün**, Küçük Şeyler 2**, Sistem Yayıncılık, Ankara s.125.

FORDHAM Frieda, **Jung Psikolojisinin Ana Hatları**, Say Yayınları, 7.Baskı, İstanbul 2008, s.28.

HOCKLEY Luke, **Film Çözümlemelerinde Jungçu Yaklaşım**, Es Yayınları, İstanbul 2004, 323 s.

JACOBİ Jolande, **C.G Jung Psikolojisi**, İhan Yayınları, İstanbul 2002, s.68.

JUNG Carl Gustav, **Dört Arketip**, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s.22.

JUNG Carl Gustav, **İnsan ve Sembolleri**, Okyanus Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2009, s.79.

JUNG Carl Gustav, **The Two Essays**, Collected Works, Vol. VII, s.182-183.

KARAGÖZLÜ Volkan (2011), **Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi (İnceleme-Tenkitli Metin)**, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir.

KISA Cihad, **Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s.101.

STEVENS Anthony, **Jung**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.48-49.

ULUDAĞ Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, 604s.

YÖNDEMLİ Fuat, **Hayat Ağacı Ejder Yılan**, Nüve Kültür Merkezi, İstanbul 2006 s.49-60.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1423-1438 , TURKEY

SOSYAL BİLGİLER ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÇEVRE OKURYAZARLIK DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ[1]

Kadir KARATEKİN[*]
Bülent AKSOY[**]

ÖZET

Bu araştırmada Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerini belirlemek ve çeşitli değişkenler açısından bir değerlendirmesini yapmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Türkiye'de altı farklı üniversitenin Eğitim Fakültelerinin Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Anabilim Dallarında her sınıf düzeyinde öğrenim gören 1587 öğretmen adayına "bilgi, duyuşsal eğilim, davranış ve bilişsel beceri" bileşenlerinden oluşan çevre okuryazarlığı anketi uygulanmıştır. Betimsel tarama yöntemi kullanılan bu araştırmanın sonucunda Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının orta düzeyde çevre okuryazarı oldukları görülmüştür. Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlıkları üzerinde gelir düzeyinin bir etkisi görülmezken; cinsiyet, çevre merak düzeyi, ailede çevreye duyarlı birey bulunma durumu, doğal alanlarda bulunma sıklığı, çevresel aktivitelere katılma sıklığı ve üniversitede çevre eğitimi dersi alma değişkenlerinin etkili olduğu görülmüştür. Araştırmadan elde edilen sonuçlar, eğitim sistemi içerisine girecek olan bireyleri çevre okuryazarı yapmak için gerekli olan unsurların neler olabileceği konusuna ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Çevre okuryazarlığı, Sosyal Bilgiler, Sosyal Bilgiler öğretmen adayı.

EXAMINATION OF TEACHER CANDIDATES OF SOCIAL STUDIES' ENVIRONMENTAL LITERACY LEVEL IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES

ABSTRACT

This research aims to determine the environmental literacy level of teacher candidates of social studies and evaluate this in terms of various variables. For this purpose, environmental literacy survey that includes the components such as "information, affective tendencies, behavioral and cognitive skills" is conducted among 1587 teacher candidates at each grade level from six universities' Faculty of Education Social Studies Education Departments in Turkey. As a result of this research in which descriptive scanning method is used, it is found that teacher candidates of social studies are intermediate level environmental literate. As income level has no effect on teacher

[1] Gazi Ü. Eğitim Bil. Enstitüsü Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Anabilim Dalı'nda yapılan doktora tezinden üretilmiştir.
[*] Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Ü., Eğitim Fak., İlköğretim Böl., Sınıf Öğr. ABD., El-mek: kadirkaratekin@gmail.com
[**]Yrd. Doç. Dr. Gazi Ü., Eğitim Fak., İlköğretim Böl. Sosyal Bilgiler Eğitimi ABD., El-mek:baksoy28@yahoo.com

candidates' environmental literacy; variables such as gender, level of environmental curiosity, existence of family members that have environmental awareness, the frequency of presence in natural areas, the frequency of participation in environmental activities and taking environmental education course in university are effective on teacher candidates' environmental literacy. The results of the research have importance in the sense of shedding light on what might be the necessary elements to make individuals who will enter the educational system, environmentally literate.

Key-words: environmental literacy, social studies, social studies teacher candidate

Giriş

Çevre (environment) kavramı 20. yüzyılın son çeyreğinde çevre sorunlarının artması ve insanoğlunu tehdit etmeye başlamasıyla birlikte yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram ilk bakışta açık ve yalın görünse de incelendiğinde, karmaşık bir yapıda olduğu ve sınırlarının çizilmesinin güç olduğu ortaya çıkmaktadır (Uşak, 2006:3; Özdemir, 1997:17). En basit tanımıyla çevre, canlıların içinde yaşadığı ve tüm canlıların yaşam boyu ilişkilerini sürdürdüğü dış ortam olarak tanımlanabilir (Çepel, 1992:38; Ertürk, 1994:6, Çevre Bakanlığı, 1998:1). Çevre, insanların hem diğer canlılarla karşılıklı ilişkilerini hem de birbirleri ile olan ilişkilerinde ortaya koydukları ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel vb. yapıları da kapsamaktadır. Dolayısıyla çevre kavramından anlaşılması gereken insan çevresidir. (Kahraman ve Türkay, 2006:19). İnsanı etkileyen ve ondan etkilenen dış şartların bütünü olarak ele alabileceğimiz çevrenin bir sorun olarak ortaya çıkışı ve çevre-insan ilişkilerinin bozulması, insanın hâkimiyet kurma çabaları ile yakından ilgilidir (Öktem, 2003:131). İnsan varoluşundan günümüze kadar doğa ile iç içe bir yaşam sürmüştür. Bu yaşamı sırasında sürekli ondan faydalanmış, ona karşı mücadele etmiş ve onu denetimi altına almaya çalışmıştır. Ne yazık ki bu mücadelesinde insanoğlu kendisine cömert davranan doğaya karşı çok acımasız ve bencilce davranmış ve çevre üzerinde kendisine de zarar verecek büyük tahribatlar yapmıştır (Ergün, 2009:57). Gezegenimizin karşılaştığı bu ciddi sorunların herkes tarafından görülmeye ve kabul edilmeye başlamasıyla birlikte çevre eğitimi kavramı da birçok defa tanımlanmaya çalışılmıştır. (Palmer ve Neal,1996:12). Çevre eğitimi; bir bütün hâlinde çevreye ve onunla ilgili problemlere karşı duyarlı ve ilgili, bireysel olarak ve toplu halde günümüz problemlerinin çözümüne ve gelecektekilerin önlenmesine yönelik çalışmaları yapabilecek bilgi, davranış, motivasyon ve becerilere sahip bir dünya toplumu geliştirme sürecidir (Öztürk ve diğerleri, 1998:98). Çevre eğitimi, çevre okuryazar vatandaşlığı (çevrenin niteliğine etki edecek bilgi, beceri ve sorumlu kararlara bağlılığa sahip vatandaşlar) geliştirmeyi amaçlayan bir hayat boyu öğrenme sürecidir (US EPA, 1996:28). Aynı zamanda çevre eğitimi, doğal ya da yapay çevre hakkında duyarlı ve bilgili bir vatandaşlık anlayışı geliştirmeyi hedefleyen disiplinler arası bir çalışma alanıdır. Çevre eğitiminin temel amaçları, çevreyle ilgili doğru tutum, davranış ve becerileri geliştirerek bireyleri çevre okuryazarı yapmaktır (Gülay ve Öznacar, 2010:2).

Çevre okuryazarlığı kavramını ilk kez kullanan Roth bu kavramı bireyin çevre sorunları karşısındaki temel bir bilinç, farkındalık ve anlayış olarak tanımlamıştır (Roth, 1968:6). Roth daha sonra bu kavramın farklı yönlerini ele alarak tekrar tanımlamıştır. Bu tanıma göre çevre okuryazarlığı; çevresel sistemleri anlama, yorumlayabilme kapasitesi ve çevresel sistemlerin devamlılığı, yeniden kurulması ya da iyileştirilmesi için yapılması gereken uygun davranışları gerektirmektedir (Roth, 1992:1). Çevre okuryazarı öğrenciler bilgi, entelektüel beceriler, tutumlar, deneyimler ve sorumlu çevresel kararlar üzerinde hareket eden bir motivasyona sahiptirler. Çevre okuryazarı öğrenciler sosyal sistemler dâhil çevresel süreçleri ve sistemleri anlar. Onlar, bireysel olarak, kendi topluluklarının bir üyesi ve bir dünya vatandaşı olarak küresel, sosyal, kültürel,

politik, ekonomik ve çevresel ilişkiler ve çeşitli çevresel konu ve sorunları etraflıca tartarak sorumlu kararlar alabilirler (NAAEE; 2000:2). Roth (1992) çevre okuryazarlığının **bilgi, beceri, duyuşsal alan ve davranış** olarak dört bölümden oluştuğunu ve üç düzeyinin olduğunu ifade etmiştir. Bunlar; düşük (nominal), işlevsel ve eylemsel çevre okuryazarlığıdır. İyi bir çevre eğitiminden beklenen de bireyleri eylemsel çevre okuryazarı yapmaktır. Bu noktada çevre eğitiminde çok önemli bir yeri olan Sosyal Bilgiler dersinin çevre eğitimi konusunda başarıya ulaşmasında en önemli görev, öğrencilerimize ekoloji ve çevre bilgisi, çevre duyarlılığı, sorumlu çevre davranışı ve çevre sorunlarının çözümünde onlara bilişsel bir takım beceriler kazandıracak olan Sosyal Bilgiler öğretmenlerine düşmektedir. Bu nedenle çevre eğitiminin amacına ulaşması için öncelikle bu eğitimi verecek olan Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin çevre okuryazarı olması gerekmektedir. Acaba öğrencilerini çevre okuryazarı yapma amacı olan Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin kendileri ne kadar çevre okuryazarıdır? Bu sorunun cevabını bilmek hem Sosyal Bilgiler dersinde çevre eğitiminin ne kadar etkili verilebileceğine hem de okul öncesinden başlayıp yükseköğretime kadar gelen ve yarının öğretmenleri olacak olan Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının bu eğitim basamaklarında ne derece etkili bir çevre eğitimi aldıklarına da ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerini belirlemek ve çevre okuryazarlığı üzerinde çeşitli değişkenlerin etkisini ortaya koymaktır.

Yöntem

Bu bölümde, araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve verilerin analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama (survey) araştırması bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan çalışmalardır (Büyüköztürk ve diğerleri, 2009:16). Karasar'a (1999:77) göre tarama modelleri geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır.

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu, 2010-2011 eğitim öğretim yılında 6 farklı üniversitenin Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümünün 1., 2., 3. ve 4. sınıflarında öğrenim gören 1587 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminin kullanıldığı bu araştırmada farklı sosyo-ekonomik özelliklere sahip bölgelerdeki üniversiteler çalışma grubu olarak seçilmiştir. Bunun nedeni araştırma sonuçlarının Türkiye'ye genellenebilirliğini sağlamak, problemin daha geniş bir çerçevede betimlemesini yapmak ve evren değerleri hakkında önemli ve güçlü ipuçları elde etmektir (Büyüköztürk ve diğerleri; 2009: 89-90). Çalışma grubunun demografik özellikleri ile ilgili betimsel veriler aşağıdaki tablolarda verilmiştir:

Tablo1: ***Çalışma Grubunun Üniversitelere Göre Dağılımı***

Üniversite	f	%
Gazi Üniversitesi	327	20,6
Karadeniz Teknik Üniversitesi	324	20,4
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	258	16,3
Afyon Kocatepe Üniversitesi	257	16,2
Kafkas Üniversitesi	234	14,7
Kilis 7 Aralık Üniversitesi	187	11,8

Toplam	1587	100,0

Tablo 1' de görüldüğü gibi üniversiteler içinde en çok Sosyal Bilgiler öğretmen adayı % 20,6'lık (327) oranla Gazi Üniversitesi iken en az öğretmen adayı % 11,8'lik (187) oranla Kilis 7 Aralık Üniversitesi'dir.

Tablo 2: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Cinsiyete Göre Dağılımı***

Cinsiyet	**f**	**%**
Kız	755	47,6
Erkek	832	52,4
Toplam	1587	100,0

Tablo 2'de görüldüğü gibi 1587 kişilik çalışma grubunun % 47,6'sı (755) kız % 52,4'ü (832) erkektir. Oranlara bakıldığında kız ve erkek öğretmen adaylarının sayılarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerini belirlemek amacıyla kişisel bilgi formu, çevreye yönelik duyuşsal eğilimler ölçeği, çevre davranış ölçeği, çevre bilgi testi ve bilişsel beceri testi olmak üzere 5 bölümden oluşan "Çevre Okuryazarlığı Anketi" kullanılmıştır. Bu anketin duyuşsal eğilimler ölçeği, çevre davranış ölçeği ve çevre bilgi testi sorularının bir kısmı *Wisconsin Center for Environmental Education* tarafından yayımlanan *"Environmental Education in Wisconsin: Are we walking the talk?* isimli raporunda lise öğrencilerinin çevre okuryazarlık düzeylerini belirlemek için kullandığı "*High School Environmental Survey*"'den adı geçen kurumun izni alınarak kullanılmıştır. Çevre bilgi testinin bir kısım soruları Timur'un (2011) "*Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesi*" isimli doktora tezinden izin alınarak kullanılmıştır. Bir kısım sorular ise araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Ölçekler orijinaline çeviri yöntemi ile Türkçeye uyarlandıktan sonra çevre okuryazarlığı anketinin dışgeçerliliği için fen eğitimi, biyoloji eğitimi, coğrafya eğitimi, sosyal bilgiler eğitimi, eğitim bilimleri ile ölçme ve değerlendirme alanlarında çalışan 10 uzmandan görüş alınmıştır. Uzman görüşü alındıktan sonra çevre okuryazarlığı anketinde gerekli düzeltmeler ve değişiklikler yapılarak Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği 4. sınıfında öğrenim gören 10 öğrenci ile ön uygulama yapılmıştır. Böylece pilot uygulamadan önce öğrencilerin anlamakta zorluk çektiği ya da yanlış anladığı maddeler ve pilot uygulamada karşılaşılabilecek sorunlar önceden tespit edilebilmiştir. Çevre okuryazarlığı anketinin ön uygulaması tamamlandıktan sonra pilot uygulamaya geçilmiştir. Pilot uygulama Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği 4. sınıfında öğrenim gören 157 öğretmen adayı ile gerçekleştirilmiştir. Çevre okuryazarlığı anketini oluşturan bölümler ile geçerlik ve güvenirlik çalışmaları hakkındaki bilgiler alt başlıklar halinde aşağıda sunulmuştur.

Kişisel Bilgi Formu

Bu bölümde öğretmen adaylarına onların çevre okuryazarlıkları üzerinde etkili olabileceği düşünülen 6 soru sorulmuştur.

Çevre Bilgi Testi

Öğretmen adaylarının çevre bilgilerini belirlemek amacıyla 30 maddeden oluşan çevre bilgi testinin pilot uygulamadan sonra KR-20 güvenirlik katsayısı 0.66 olarak bulunmuştur. Daha sonra testin madde güçlük indeksi ve madde ayırt edicilik analizleri yapılmıştır. Bu analizler sonucunda testin güvenirliğini düşüren, madde güçlük indeksi ve madde ayırt edicilik gücü düşük 9 madde çevre bilgi testinden çıkarılmıştır. Son hâli ile çevre bilgi testi 21 maddeden oluşmuş ve KR-20 güvenirlik katsayısı 0.71 olarak hesaplanmıştır.

Çevreye Yönelik Duyuşsal Eğilimler Ölçeği

Öğretmen adaylarının çevreye yönelik duyuşsal eğilimlerini belirlemek amacıyla 30 maddeden oluşan ölçek uzman görüşü alındıktan ve pilot uygulamadan sonra 27 maddeye inmiş ve Cronbach Alpha kat sayısı 0.78 olarak hesaplanmıştır.

Çevre Davranış Ölçeği

Orijinalinde 16 maddeden oluşan ölçeğe araştırmacı tarafından 7 madde daha eklenerek 23 maddeye çıkarılmıştır. Çevre davranış ölçeğinin yapı geçerliliğini ortaya koymak için faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin pilot uygulamadan sonra elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy (K.M.O.) değeri ve Barlett testi sonuçlarına bakılmıştır. KMO değerinin 0,90 üzerinde olması veri setinin faktör analizi yapmak için uygun olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Kalaycı, 2006: 322). Barlett testi sonuçları ise (X^2= 13121,253, p=0,000) anlamlı bulunmuştur. Buna göre ölçek faktör analizi yapmak için uygundur. Faktör analizi sonucunda analize alınan 23 maddenin özdeğeri 1'den büyük olan 3 faktör altında toplandığı görülmüştür. Bu bağlamda faktör yükü ,45'in altında olan maddeler ölçekten çıkarılmış ve yapılan faktör analizinde özdeğeri 1'in üzerinde olan ve toplam varyansın %50,499'unu açıklayan 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Çevre davranış ölçeğine ait üç faktörün isimleri madde sayıları ve güvenirlik katsayıları Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3: ***Çevre Davranış Ölçeği Güvenirlik Analizi***

Çevre Davranış Ölçeği Alt Boyutları	**Madde Sayısı**	**Cronbach Alpha**
Fiziksel Koruma Davranışı	7	,731
Bireysel ve Toplumsal İkna Davranışı	6	,810
Politik ve Yasal Davranış	6	,710
Toplam	19	,852

Çevre davranış ölçeğinin güvenirlik değerini belirlemek için güvenirlik testi yapılmıştır ve ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik değerinin ,852 olduğu belirlenmiştir. Faktörlerin ayrı ayrı güvenirlik değerleri ise; fiziksel koruma alt boyutunda ,731, bireysel ve toplumsal ikna alt boyutunda ,810 ve politik ve yasal davranış alt boyutunda ise ,710 olarak belirlenmiştir.

Bilişsel Beceri Testi

Çevre okuryazarlığını oluşturan bileşenlerden sonuncusu ise bilişsel beceridir. Araştırmacı tarafından öğretmen adaylarının bilimsel araştırma süreçlerini ne derece doğru kullandıklarını belirlemek için, güncel bir çevre sorunu olan genetiği değiştirilmiş organizmalarla ilgili bir panelden alınmış konuşmadan bir metin oluşturulmuştur. Daha sonra öğretmen adaylarından bu metinden yararlanarak karışık halde verilmiş olan bilimsel araştırma basamaklarını sırasına koymaları istenmiştir.

Verilerin Analizi

Çevre okuryazarlığını oluşturan bileşenlerden duyuşsal eğilimler ölçeği 5'li likert şeklinde yapılandırılmıştır. Toplamda 27 maddeden oluşan ölçekte 16 adet olumlu, 11 adet olumsuz madde bulunmaktadır. Buna göre ölçekten alınabilecek en düşük puan 27 iken en yüksek puan 135'tir. Benzer şekilde çevre davranış ölçeği de 5'li likert şeklinde yapılandırılmıştır. 19 maddeden oluşan çevre davranış ölçeğinin tüm maddeleri olumlu ifadeleri içermektedir. Çevre davranış ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 19 iken en yüksek puan 95'dir. Çevre bilgi testinin değerlendirilmesinde doğru cevaba "1" puan, yanlış ve boş cevaplara ise "0" puan verilmiştir. Buna göre 21 soruluk çevre bilgi testinden alınabilecek en düşük puan "0" iken en yüksek puan ise

"21"dir. Aynı şekilde bilişsel beceri testinde de doğru sıralamaya "1" puan; yanlış sıralama ve boş cevaplara "0" puan verilmiştir. Bu teste alınabilecek en düşük puan "0" iken en yüksek puan "7"dir. Araştırmada istatistiksel analizler SPSS 15 programı kullanılarak yapılmıştır. Çevre okuryazarlığını oluşturan bileşenler ile bağımsız değişkenler arasında İlişkisiz Örneklemler için t-Testi yapılmıştır. Varyansın homojenliğini test etmek amacıyla uygulanan "Test of Homogeneity Variances" Levene testi sonuçlarına göre araştırmada kullanılan çevre merak düzeyi dışındaki bağımsız değişkenlerde varyans (p>.05) olarak bulunmuştur. Bu nedenle araştırmada İlişkisiz Örneklemler için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyansın homojen olmadığı çevre merak düzeyi değişkeninde ise Kruskal Wallis testi uygulanmıştır.

Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerinin belirlenebilmesi için duyuşsal eğilimler ölçeği, çevre davranış ölçeği, çevre bilgi testi ve bilişsel beceri testinden yararlanılmıştır. Öncelikle öğretmen adaylarının bu 4 alt ölçekten aldıkları toplam puanların ortalamaları hesaplanmıştır. Daha sonra Mcbeth, Hungerford, Marcinkowski, Volk ve Meyers (2008) tarafından geliştirilen bir yöntemle öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri tespit edilmiştir. Bu yönteme göre öğretmen adaylarının tüm ölçeklerden alacağı standartlaştırılmış bir maksimum puan (60) belirlenmiştir. Daha sonra bu standartlaştırılmış puana göre her bir ölçekten ve alt boyutlardan alınabilecek maksimum puanların hesaplanabilmesi için çarpanları tespit edilmiştir. Bu çarpan değerleri Tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 4: ***Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesinde Kullanılan Çarpan Değerleri ve Her Bir Ölçekten Alınabilecek Maksimum Puanlar***

Çevre Okuryazarlığı Bileşenleri	Alt Boyutlar	Soru Sayısı	Puan Aralığı	Çarpanı	Alınabilecek Maksimum Puan
Bilgi		21	0-21	2,857	**60**
Duyuşsal Eğilim		27	27-135	0,444	**60**
Davranış	Fiziksel Koruma Dav.	7	7-35	0,631	22
	Bireysel Toplumsal Çevre Dav.	6	6-30	0,631	19
	Politik ve Yasal Dav.	6	6-30	0,631	19
					Toplam-60
Bilişsel Beceri		7	0-7	8,571	**60**
Toplam		74	46-258		**240**

Tablo 4'de görüldüğü gibi her bir ölçekten alınabilecek olan en yüksek puanın "60" olabilmesi için çevre bilgi testinin çarpan değeri "2,857", duyuşsal eğilimler ölçeğinin çarpan değeri "0,444", davranış ölçeğinin çarpan değeri "0,631" ve bilişsel beceri testinin çarpan değeri de 8,571 olarak bulunmuştur. Standartlaştırılmış puana göre en yüksek çevre okuryazarlık düzeyi 240 puan olarak en düşük çevre okuryazarlık düzeyi de 24 puan olarak tespit edilmiştir. Daha sonra en düşük puan ile en yüksek puan arasında düşük-orta-yüksek olmak üzere çevre okuryazarlık düzeyi üç kategoriye ayrılmıştır. Buna göre 24-96 puan arası düşük, 97-168 arası orta 169-240 puan arası yüksek çevre okuryazarlık düzeyini göstermektedir.

Bulgular ve Yorum

1. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeylerine İlişkin Bulgular ve Yorum

Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri belirlenirken Mcbeth, Hungerford, Marcinkowski, Volk ve Meyers (2008) tarafından geliştirilen bir model uygulanmıştır. Bu modele göre çevre okuryazarlık düzeyi, düşük-orta-yüksek olmak üzere üç kategoride değerlendirilmiştir. Bu modele göre Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri Tablo 5'de görüldüğü gibidir.

Tablo 5: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeyleri***

Çevre Okuryazarlığının Alt Bileşenleri		Düşük	Orta	Yüksek	$\bar{X}$	S
Bilgi	Aralık	0-20	21-40	41-60	23,23	6,30
	f	492	1095	-		
	%	31	69	-		
Duyuşsal Eğilim	Aralık	12-28	29-44	45-60	44,42	4,77
	f	5	792	790		
	%	,2	50	49,8		
Davranış	Aralık	12-28	29-44	45-60	34,56	7,67
	f	308	1119	160		
	%	19,4	70,5	10,1		
Bilişsel Beceri	Aralık	0-20	21-40	41-60	20,78	17,41
	f	967	346	274		
	%	60,9	21,8	17,3		
Toplam	Aralık	24-96	97-168	169-240	123,00	22,25
	f	159	1362	67		
	%	10	85,8	4,2		

Tablo 5'de görüldüğü gibi çevre bilgi testinde 0-20 puan arası düşük; 21-40 puan arası orta ve 41-60 puan arası yüksek düzey olarak belirlenmiştir. Buna göre 0-20 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 31 (492); 21-40 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı ise % 69'dur (1095). 41-60 puan aralığına girebilen hiçbir öğretmen adayı bulunmamaktadır. Öğretmen adaylarının çevre bilgi testinden aldıkları toplam puanın ortalaması ($\bar{X}$=23,23) bulunmuştur. Bu değere bakıldığında öğretmen adaylarının çevre bilgi düzeylerinin orta düzeyde olduğu söylenebilir.

Duyuşsal eğilimler ölçeğinde 12-28 puan arası düşük, 29-44 puan arası orta ve 45-60 puan arası yüksek düzey olarak belirlenmiştir. Buna göre 12-28 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 0,2 (5), 29-44 aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 50 (792) ve 45-60 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı ise % 49,8'dir (790). Öğretmen adaylarının duyuşsal eğilimler ölçeğinden aldıkları toplam puanın ortalaması ($\bar{X}$=44,42) olarak hesaplanmıştır. Bu değere göre öğretmen adaylarının çevreye karşı duyuşsal eğilimlerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Davranış ölçeğinde 12-28 puan arası düşük, 29-44 puan arası orta ve 45-60 puan arası yüksek düzey olarak belirlenmiştir. Buna göre 12-28 puan aralığına giren öğretmen adaylarının

oranı % 19,4 (308); 29-44 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 70,5 (1119) ve 45-60 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı ise % 10,1'dir (160). Öğretmen adaylarının davranış ölçeğinden aldıkları toplam puanın ortalaması ($\bar{X}$=34,56) olarak hesaplanmıştır. Bu değere göre öğretmen adaylarının çevreye karşı davranışlarının orta düzeyde olduğu söylenebilir.

Bilişsel beceri testinde 0-20 puan arası düşük, 21-40 puan arası orta ve 41-60 puan arası yüksek düzey olarak belirlenmiştir. Buna göre 0-20 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 60,09 (967); 21-40 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 21,8 (346) ve 41-60 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı ise % 17,3'dür (274). Öğretmen adaylarının bilişsel beceri testinden aldıkları toplam puanın ortalaması ($\bar{X}$=20,78) olarak hesaplanmıştır. Bu değere göre öğretmen adaylarının bilişsel becerilerinin düşük düzeyde olduğu söylenebilir.

Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerinin belirlenebilmesi için çevre bilgi testi, çevreye yönelik duyuşsal eğilimler ölçeği, çevre davranış ölçeği ve bilişsel beceri testinden yararlanılmıştır. Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığının bu alt bileşenlerinden aldıkları toplam puanların ortalamaları, standart sapmaları ve hangi düzeyde oldukları ayrı ayrı tespit edilmiştir. Öğretmen adaylarının bu dört ölçekten alabilecekleri en yüksek puan 240'dır. Standartlaştırılmış puana göre, 24-96 puan arası düşük, 97-168 puan arası orta ve 169-240 puan arası yüksek çevre okuryazarlık düzeyi olarak tespit edilmiştir. Buna göre 24-96 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 10 (159); 97-168 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 85,8 (1362) ve 169-240 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı ise % 4,2'dir (67). Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığının dört ayrı bileşeninden aldıkları toplam puanların ortalaması ($\bar{X}$=123,00) olarak hesaplanmıştır. Bu değere göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerinin orta düzeyde olduğu söylenebilir.

2. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Cinsiyete Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır.

Tablo 6: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Cinsiyete Göre Farklılığı İçin t- Testi Sonuçları***

Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Kız	755	118,38	14,96	1585	2,578	,010
Erkek	832	116,44	15,06			

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyi cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1585)}$ = 2,578; $p<0,05$]. Kız öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}$=118,38) iken erkek öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}$=116,44)'dır. Bu bulguya göre kız öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre çevre okuryazarlık düzeylerinin daha iyi olduğu söylenebilir.

3. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Çevreye Karşı Duyduğu Merak Düzeyine Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının çevre merak düzeyine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Kruskal Wallis testi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 7: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Çevreye Karşı Duyduğu Merak Düzeyine Göre Farklılığı İçin Kruskal Wallis Testi Sonuçları***

Grup	Merak Düzeyi	N	Sıra Ort.	Homojenlik		X^2	p	Anlamlı Fark
				Levene	p			
1	Hiç Merak Etmiyorum	24	361,44					
2	Çok Az Merak Ediyorum	1006	738,10					
3	Orta Düzeyde Merak Ediyorum	55	490,17	3,185	,023	122,553	,000	1-2, 1-4 2-3, 2-4 3-4
4	Çok Merak Ediyorum	498	954,97					
		1583						

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyi, çevreye duydukları merak düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$x^2_{(3)=}$ 122,553; $p<0,01$]. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla ilişkisiz ölçümler için Kruskal Wallis testi yapılmıştır.

Buna göre; çevreye karşı hiç merak duymayan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (361,44) ile orta düzeyde merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (738,10) ve çok merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (954,97) arasında; çok az düzeyde ve çok merak duyan öğretmen adayları lehine; çok az merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (738,10) ile orta düzeyde merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (490,17) ve çok merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (954,97) arasında, orta düzeyde ve çok merak duyan öğretmen adaylarının lehine; orta düzeyde merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları sıra ortalaması (490,17) ile çok merak duyan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması (954,97) arasında, çok merak duyan öğretmen adayları lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Bu bulguya göre öğretmen adaylarının çevreye karşı duyduğu merak düzeyi arttıkça çevre okuryazarlık düzeylerinin de arttığı söylenebilir.

4. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Ailede Çevre Duyarlılığı Yüksek Birey Bulunma Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının ailede çevre duyarlılığı yüksek birey bulunma durumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 8: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Ailede Çevre Duyarlılığı Yüksek Birey Bulunma Durumuna Göre Farklılığı İçin İlişkisiz Örneklemler İçin t-Testi***

Ailede Çevreye Duyarlı Birey Var mı?	N	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Evet	867	119,68	14,56	1584	6,770	,000
Hayır	720	114,61	15,13			

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı düzeyleri, ailede çevre duyarlılığı yüksek birey bulunma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1584)} = 6,770$; $p<0,05$]. Ailesinde çevreye duyarlı birey bulunan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}=119,68$) iken ailesinde çevreye duyarlı birey bulunmayan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}=114,61$)'dir. Bu bulguya göre ailesinde çevreye duyarlı birey bulunan öğretmen adaylarının ailesinde çevreye duyarlı birey bulunmayan öğretmen adaylarına göre çevre okuryazarlık düzeylerinin daha iyi olduğu söylenebilir.

5.Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Doğal Alanlarda Bulunma Sıklığına Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının doğal alanlarda bulunma sıklığına göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 9: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Doğal Alanlarda Bulunma Sıklığına Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi***

Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p	Fark Scheffe
Gruplar arası	20529,761	3	6843,254	32,066	,000	1-3, 1-4 2-3, 2-4 3-4
Gruplar içi	337191,393	1580	213,412			
Toplam	357721,154	1583				

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri doğal alanlarda bulunma sıklığına göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(3-1580)=}$ 32,066; $p<0,05$]. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Scheffe testi yapılmıştır. Buna göre; doğal alanlarda hiç bulunmayan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}=105,35$) ile bazen bulunan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}=116,45$) ve çok sık bulunan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}=121,00$) arasında bazen ve çok sık bulunan öğretmen adayları lehine; nadiren bulunan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}=110,89$) ile bazen bulunan öğretmen adaylarının duyuşsal eğilim puanları ortalaması ($\bar{X}=116,45$) ve çok sık bulunan öğretmen adaylarının duyuşsal eğilim puanları ortalaması ($\bar{X}=121,00$) arasında, bazen ve çok sık bulunan öğretmen adayları lehine, bazen bulunan öğretmen adaylarının duyuşsal eğilim puanları ortalaması ($\bar{X}=116,45$) ile çok sık bulunan öğretmen adaylarının duyuşsal eğilim puanları ortalaması ($\bar{X}=121,00$) arasında çok sık bulunan öğretmen adayları lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

Bu bulguya göre öğretmen adaylarının doğal alanlarda bulunma sıklığı arttıkça çevre okuryazarlık düzeylerinin de arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 10: ***Doğal Alanlarda Bulunma Sıklığı Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler***

Grup	Doğada Bul. Sıklığı	N	$\bar{X}$	S	Homojenlik	
					Levene	p
1	Hiç Bulunmadım	25	105,35	18,42	1,111	,343
2	Nadiren Bulundum	193	110,89	14,29		
3	Bazen Bulundum	746	116,45	14,67		
4	Çok Sık Bulundum	620	121,00	14,45		

6.Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Üniversitede Çevre Eğitimi Dersi Alma Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının üniversitede çevre eğitimi dersi alma durumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 11: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Üniversitede Çevre Eğitimi Dersi Alma Durumuna Göre Farklılığı İçin t- Testi Sonuçları***

Üniversite Çevre Dersi	N	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Evet	631	118,84	16,65	1585	3,181	,001
Hayır	956	116,39	13,80			

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları üniversitede çevre eğitimi dersi alma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1585)} = 3,181$; $p<0,05$]. Bu fark üniversitede çevre eğitimi dersi alan öğretmen adaylarının lehinedir. Üniversitede çevre eğitimi dersi alan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}=118,84$) iken almayan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puan ortalaması ($\bar{X}=116,39$)'dır. Bu bulgu üniversitede verilen çevre eğitimi derslerinin öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı düzeylerini yükselttiği şeklinde yorumlanabilir.

7. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Ailenin Aylık Gelir Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının ailenin aylık gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 12: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Ailenin Aylık Gelir Durumuna Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi***

Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p
Gruplar arası	181,043	3	60,348	,268	,849
Gruplar içi	355725,831	1577	225,571		
Toplam	355906,875	1580			

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı düzeyleri ailelerinin aylık gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir. [$F_{(3-1577)}$= ,268; p>0,05]. Bu bulgu, öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı düzeylerinin ailelerinin aylık gelir durumuna göre değişmediği şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 13: ***Ailenin Aylık Gelir Durumu Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler***

Grup	Gelir Durumu	N	$\bar{X}$	S	Homojenlik	
					Levene	p
1	0-630 TL	379	117,47	14,37	1,049	,370
2	631-1300 TL	772	117,55	15,10		
3	1301-2500 TL	354	116,75	15,34		
4	2501+ TL	76	117,83	15,69		

8. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Çevresel Aktivitelere Katılma Sıklığına Göre Farklılığına İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanlarının çevresel aktivitelere katılma sıklığına göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 14: ***Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Puanlarının Çevresel Aktivitelere Katılma Sıklığına Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi***

Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p	Fark Scheffe
Gruplar arası	20753,778	3	6917,926			1-2 1-3
Gruplar içi	338233,999	1583	213,666	32,377	,000	1-4, 2-3
Toplam	358987,777	1586				2-4

Analiz sonuçlarına göre öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı düzeyleri, çevresel aktivitelere katılma sıklığına göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(3-1583)=}$ 32,377; p<0,05]. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Scheffe testi yapılmıştır. Buna göre; çevresel aktivitelere hiç katılmayan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=111,84) ile diğer gruplar [nadiren katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=115,27), bazen katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=120,50), çok sık katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=123,48)] arasında diğer grupların lehine; nadiren katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=115,27) ile bazen katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=120,50) ve çok sık katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığı puanları ortalaması ($\bar{X}$=123,48) arasında, bazen ve çok sık katılan öğretmen adaylarının lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Bu bulguya göre öğretmen adaylarının çevresel aktivitelere katılma sıklığı arttıkça çevre okuryazarlığı düzeylerinin de arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 15: ***Çevresel Aktivitelere Katılma Sıklığı Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler***

Grup	Gelir Durumu	N	$\bar{X}$	S	Homojenlik	
					Levene	p
1	Hiç Katılmadım	247	111,84	13,74	1,288	,277
2	Nadiren Katıldım	612	115,27	14,53		
3	Bazen Katıldım	606	120,50	14,84		

4	Çok Sık Katıldım	122	123,48	15,56

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu araştırmada Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerini belirlemek ve çevre okuryazarlığını oluşturan bileşenler üzerinde çeşitli değişkenlerin etkisini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda elde edilen sonuçlar aşağıda yer almaktadır:

- Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerinin belirlenebilmesi için çevre bilgi testi, çevreye yönelik duyuşsal eğilimler ölçeği, çevre davranış ölçeği ve bilişsel beceri testi kullanılmıştır. Öğretmen adaylarının bu dört ölçekten alabilecekleri en yüksek puan 240'dır. Standartlaştırılmış puana göre, 24-96 puan arası düşük, 97-168 puan arası orta ve 169-240 puan arası yüksek çevre okuryazarlık düzeyi olarak tespit edilmiştir. Buna göre orta düzey olan 97-168 puan aralığına giren öğretmen adaylarının oranı % 85,8 (1362)'dir. Alınabilecek en düşük puan 24 en yüksek puan 240 olduğuna göre ($\overline{X}$=123) puan ortalamasına sahip olan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeylerinin orta düzeyde ama istenilen seviyede olmadığı görülmektedir. Bu sonuçlar; Owens (2000); Daudi (2000); Kibert (2000); Murphy (2002, 2004); Coyle (2005); Erdoğan (2009); Kışoğlu (2009); Yavetz, Goldman ve Pe'er (2009); Altınöz (2010);Timur (2011); tarafından yapılan araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Bulgulara bakıldığında öğretmen adaylarının orta düzeyde bir çevre bilgisine, yüksek sayılabilecek çevreye yönelik duyuşsal eğilime, orta düzeyde çevre davranışı ve düşük düzeyde bir bilişsel beceriye sahiptir. Buna göre öğretmen adaylarının duyuşsal eğilimleri dışında bilgi, beceri ve davranış boyutunda kısmen orta düzeyde ama Roth (1992: 20-26)'un oluşturduğu derecelendirmeye göre ise düşük (nominal) sayılabilecek bir çevre okuryazarlığına sahip oldukları görülmektedir.

- Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri üzerinde ailelerinin aylık gelir düzeyinin herhangi bir etkisi görülmemiştir.
- Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri üzerinde çevreye karşıduydukları merak düzeyi, ailelerinde çevreye duyarlı birey bulunma durumu, doğal alanlarda bulunma sıklığı, üniversitede almışoldukları çevre eğitimi ve çevresel aktivitelere katılma sıklıkları öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyleri üzerinde bir etki göstermiştir. Bu bulgular çevre ve çevre sorunları ile ilgili merakı olan, çevre ile ilgili üniversitede bir ders alan, çevre ile ilgili etkinliklere daha çok katılan, doğada daha çok vakit geçiren ve ailesinde çevreye yönelik duyarlı bireyler bulunan öğretmen adaylarının daha iyi çevre okuryazarı olduğunu göstermektedir. Günümüzde çevre sorunlarının önlenmesinde ve yeni çevre sorunlarının oluşmamasında bireylerin davranışlarına yön vermek eğitim sistemlerinin en önemli amacı haline gelmiştir. Teksöz, Şahin ve Ertepınar, (2010)'da araştırmalarından elde ettikleri sonuçlara göre henüz başlangıç aşamasında olan çevre okuryazarlığı ve çevre eğitimi araştırmalarının, yüksek öğretimde etkin çevre okuryazarlığını sağlayacak programların geliştirilmesi ve uygulanması yönünde devam etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu sonuçlar doğrultusunda şu öneriler getirilebilir:

1. Çevreye karşı duyduğu merak düzeyi daha fazla olan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlık düzeyi daha iyi olduğuna göre öğretmen adaylarına verilecek çevre eğitimi derslerinin onların çevreye yönelik merak duygusunu arttıracak bir nitelikte olmasının yararlı olacağı düşünülmektedir. Bunun için sadece bilgiden ibaret anlatımların terk edilmesi dolayısıyla öğretmen adaylarının sonuçlarını görebileceği uygulamalı veya projeye dayalı bir çevre eğitiminin verilmesi önerilmektedir.

2. Araştırma sonucunda doğal alanlarda daha sık bulunan ve çevresel aktivitelere daha çok katılan öğretmen adaylarının çevre okuryazarlıklarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Buna göre okul öncesinden üniversiteye kadar eğitimin tüm kademelerinde öğrencilerin daha çok doğal alanlarda bulunmalarını ve daha sık çevresel aktivitelere katılımlarını sağlayacak bir çevre eğitiminin verilmesi önerilmektedir.

3. Ailenin sahip olduğu çevreye yönelik yanlış ve kalıplaşmış tutum ve davranışlar değişmedikçe eğitimle, çocuklarda çevreye yönelik olumlu tutum ve davranış değişikliği meydana getirmek zorlaşacaktır. Bu nedenle eğitim-öğretimin her kademesinde öğrencilere verilecek çevre eğitiminin aileyi de etkileyecek ve içine alacak bir şekilde düzenlenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir.

4. Çevre okuryazarlık düzeyini belirlemek amacıyla tarama yöntemi ile yapılan araştırmalar bilgi-tutum-davranış-beceri ilişkisini nicel olarak ortaya koymaktadır. Ancak karmaşık ve çok değişkenli bir ilişkinin olduğu çevre okuryazarlık bileşenleri için nitel araştırmaların yapılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

ALTINÖZ Nihal (2010). *Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeyleri***,** Sakarya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.

BÜYÜKÖZTÜRK Şener vd. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri,* Pegem Akademi, Ankara.

COYLE Kevin, *Environmental Literacy in America.* The National Environmental Education & Training Foundation 2005, (http://www.neefusa.org/pdf/ELR2005.pdf sitesinden 26.02.2011 tarihinde indirilmiştir).

ÇEPEL Necmettin (1992). *Doğa Çevre Ekoloji ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları*, Altın Kitaplar, İstanbul.

Çevre Bakanlığı (1998). *Çevre Notları,* Çevre Eğitimi ve Yayın Dairesi Başkanlığı, Ankara

DAUDİ S. Sabiha (2000). *Exploring Environmental Literacy in Low-Literate Communities of Pakistan: A Descriptive Study to Recommend Strategies for Planning Environmental Education Programs,* University of Ohio State, Unpublished Doctoral Dissertation, U.S.

ERDOĞAN Mehmet (2009). *Fifth Grade Students' Environmental Literacy and the Factors Affecting Students' Environmentally Responsible Behaviors,* Unpublished Doctoral Dissertation, The Graduate School of Social Sciences Middle East Technical University.

ERGÜN Mustafa (2009). *Eğitim Felsefesi*, Pegem Akademi, Ankara.

ERTÜRK Hasan (1994). *Çevre Bilimlerine Giriş,* Uludağ Üniversitesi Güçlendirme Vakfı Yayınları, Bursa.

GÜLAY Hülya ve ÖZNACAR Mehmet Duran (2010). *Okul Öncesi Dönem Çocukları İçin Çevre Eğitimi Etkinlikleri,* Pegem Akademi, Ankara.

KAHRAMAN Nüzhet ve TÜRKAY Oğuz (2006). *Turizm ve Çevre,* Detay Yayıncılık, Ankara.

KALAYCI Şeref (2008). *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri,* Asil Yayınevi, Ankara.

KARASAR Niyazi (1999). *Bilimsel Araştırma Yöntemi,* Nobel Yayınları, Ankara.

KARATEKİN Kadir. (2011). *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesi,* Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

KIĞOĞLU Mustafa (2009). *Öğrenci Merkezli Öğretimin Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlığı Düzeyine Etkisinin Araştırılması,* Atatürk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

KİBERT, Nicole Courtney, (2000). *An Analysis of the Correlations Between the Attitude, Behavior, and Knowledge Components of Environmental Literacy in Undergraduate University Students,* The Graduate School of the Unıversıty Of Florıda, Unpublished Master Dissertation, USA.

MCBETH William, HUNGERFORD Harold R., MARCİNKOWSKİ Thomas, VOLK Trudi and MEYERS Ron (2008). *National Environmental Literacy Asesment Project: Year 1, National Baseline Study of Middle Grade Students; Final Research Report,* Florida Institute of Technology, Melbourne, Unpublished Project Report. USA.

MURPHY Tony P (2002). *The Minnesota Report Card on Environmental Literacy*. Hamline University, Center for Global Environmental Education. (ERIC Reproduction Service No. ED 474505),

MURPHY Tony P (2004). *The Second Minnesota Report Card on Environmental Literacy: a Survey of Adult Environmental Knowledge, Attitudes and Behavior*. Hamline University, Center for Global Environmental Education. (http://www.seek.state.mn.us/publications/reportcard2004.pdf sitesinden 26.02.2011 tarihinde indirilmiştir).

NAAEE (2000). *Excellence in Environmental Education: Guidelines for Learning (K-12)*. Rock Spring, GA: North American Association for Environmental Education.

OWENS Marcia Allen, (2000). *The Environmental Literacy of Urban Middle School Teachers.* Faculty of the Graduate School of Emory University, Unpublished Doctoral Dissertation, USA.

ÖKTEM Mustafa (2003). *Kent Çevre ve Globalleşme,* Alfa Yayınları, İstanbul.

ÖZDEMİR Şevket (1997). *Temel Ekoloji Bilgisi ve Çevre Sorunları,* Hatiboğlu Yayınları, Ankara.

ÖZTÜRK Münir ve diğ. (1998). *Çevre Eğitiminde Temel Kavramlar El Kitabı***,** Zafer Ayvaz (Redaktör), Çevre Eğitimi Merkezi Yayınları, İzmir.

PALMER Joy and NEAL Philip (1996). *The Handbook of Environmental Education,* Routledge, London.

ROTH Charles E. (1968). *Curriculum Owerwiev for Developing Environmentally Literate Citizens.* (ERIC Reproduction Service No. ED 032982).

ROTH Charles E. (1992). *Environmental Literacy: Its Roots, Evolution and Directions in the 1990 s.* (ERIC Reproduction Service No. ED 348 235).

TİMUR Serkan, (2011). *Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevre Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesi,* Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

TEKSÖZ Gaye, ŞAHİN Elvan ve ERTEPINAR Hamide (2010). "Çevre Okuryazarlığı, Öğretmen Adayları ve Sürdürülebilir Bir Gelecek", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 39, ss.307-320.

US EPA (1996). *Report Assessing Environmental Education in the United States and Implimentatin of the National Environmental Education Act of 1990.* (ERIC Reproduction Service No. ED 403 146).

UŞAK Muhammet (2006). Çevre Nedir? (Ed. Mustafa Aydoğdu ve Kudret Gezer), *Çevre Bilimi,* Anı Yayıncılık, Ankara. ss. 1-10.

Wisconsin Center for Environmental Education (1994). *High School Environmental Survey,* Stevens Point, WI: WCEE.

Wisconsin Center for Environmental Education (1997). *Environmental Education İn Wisconsin "Are We Walking The Talk",* (26.02.2011tarihinde http://www.uwsp.edu/cnr/wcee/PDF/WalkTalk/EEinWI.pdf sitesinden indirilmiştir).

YAVETZ Bela, GOLDMAN Daphne and PE'ER Sara (2009). "Environmental Literacy Of Pre-Service Teachers in Israel: A Comparison Between Students At The Onset And End Of Their Studies'", *Environmental Education Research*, Cilt 15, Sayı 4*, pp.*393-415.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1439-1450 , TURKEY

BİR DÖNEME IŞIK TUTAN ROMAN: *PANORAMA*

Özlem KAYABAŞI[*]

ÖZET

Cumhuriyet'in ilanından sonra sadece yönetim şekli değil, olaylar ve durumlar karşısındaki zihniyet de değişmeye başlamıştır. Zihniyet değişikliğinin en hızlı görüldüğü alan sosyal hayat olur. Bu değişikliği hazırlayan da inkılâplardır. Hayatın pek çok alanında yapılması planlanan değişiklikler bazen coşkuyla bazen de tedirginlikle karşılanır. Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemi ve halkın inkılâplar karşısındaki tavrını anlatan *Panorama*, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun iki cilt olarak yazdığı romanıdır. Kronolojik bir sırayla yazdığı romanların sonuncusu olan *Panorama*, 1923'te başlayıp 1950'lere kadar uzanan bir zaman dilimini kapsar. Bu dönemde inkılâpların insanlarda uyandırdığı tepkiler üzerinden sosyal ve siyasî hayat manzaraları dile getirilir.

Bu makalede, yazıldığı dönemden romana yansıyan özellikler ifade edilmeye çalışılmıştır. İnkılâp taraftarları, aleyhtarları, dünya savaşının çalkantıları ile bozulan mali dengeler, insanların gelirleri arasındaki uçurumlar, bozgunculuk yaparak kolay yoldan zengin olan insanlar, siyaset sayesinde mevki sahibi olanlar toplumun içinden farklı manzaralara işaret eder. Yazar, bunları eleştirel bir bakış açısıyla anlatır.

Sürdürülen hayatın gerçeklerinden hareketle yazılmış *Panorama*, bir döneme ışık tutması, onu özellikle siyasî ve sosyal yönleriyle ele almasıyla belge niteliği taşıyan önemli bir romandır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet döneminde roman, siyasî ve sosyal panorama, Yakup Kadri Karaosmanoğlu.

A NOVEL ILLUMINATING A PERIOD: *PANORAMA*

ABSTRACT

After the establishment of republic, not only the constitution of Turkey has changed but also the mentality of the people towards new situations and events. Mentality change can be observed more clearly in social life. This alteration is provided by revolutions and they are not always welcome with joy but also with anxiety. Yakup Kadri Karaosmanoglu`s two-volume novel *Panorama* mirrors the society´s attitude after the establishment of republic and revolutions. Karaosmanoglu´s last novel *Panorama* covers the time span of 1923-1950 and recounts the reflections of revolutions on social and political life.

[*] Dr., Dumlupınar Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozlemkayabasi@yahoo.com

The present article focuses on these reflections: Revolutionists, anti-revolutionists, turbulence of World War and the following financial crisis, huge income differences between people, politicians and everyday life in Turkey. The author describes the society with a critical point of view.

Panorama represents the realities of the period and; is, therefore, an important realistic novel that discloses social and political life after the establishment of Turkish Republic.

Key Words: Novel in Rebuplic era, political and social panorama, Yakup Kadri Karaosmanoğlu.

Edebî metinler genellikle, yazıldıkları dönemin sosyal, ekonomik, kültürel yapısını yansıtır. Dolayısıyla her türlü olayın edebî eserin içinde olması mümkündür. Döneme hâkim olan zevk ve anlayışların, dil ve üslûp özelliklerinin izlerini edebî eserde görmek mümkündür. Böylece edebî eserdeki zihniyet ortaya konulabilir. Bu makalede *Panorama* romanının zihniyet özellikleri ortaya konulacak ve 1923 sonrası dönemin siyasî, sosyal ve kültürel panoramasının dikkati çeken yönleri ele alınacaktır.

Panorama, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun belli bir zaman dilimini anlatan romanlarından biridir. *Bir Sürgün* romanından başlayarak Osmanlı İmparatorluğu döneminden Cumhuriyet'in ilanına hatta inkılâplar devrine kadar adeta kronolojik bir sırayla yazdığı romanlarında sözü edilen zamanlara dair pek çok sosyal, kültürel, siyasî olayın izlerini bulmak mümkündür.

Cevdet Kudret, Yakup Kadri'nin yazarlık serüveni konusunda şunları söyler:

"Sanatını dış etkilere alabildiğine açık tutan Yakup Kadri, Fransız romanının gelişimini izleyerek, roman alanında iki yol tutmuştur: Birkin XIX. yüzyıl Fransız realist ve natüralistlerinin yolunda, aynı anlayış ve aynı teknikle eserler vermiş (1920-1937); Balzac, İnsanlık Komedyası genel başlığı altında topladığı eserleriyle nasıl Fransız toplumunun Birinci İmparatorluk, Restauration vb. devirlerinin özelliklerini; Zola, Rougon-Macquart dizisiyle, "İkinci İmparatorluk devrinde bir ailenin doğal ve toplumsal tarihi"ni göstermek istediyse, Yakup Kadri de, Türkiye'nin Tanzimat'tan bu yana geçirdiği siyasal ve toplumsal evrelerini, birbirini tamamlayan bir roman zinciri içinde tasvir etmiştir… Son olarak, XX. Yüzyıl Fransız edebiyatında görülen "ırmak roman" yolunda eser vermeye başlamıştır (1949'dan bu yana). Marcel Proust, Romain Roland, Roger Martin du Gad, Jules Romains vb. yolunda, hayatın çok geniş bir zaman içindeki akışını, çeşitli yerler, kişiler ve olaylarla verme isteğiyle, Cumhuriyet devrini bir bütün olarak (1952'ye kadar) ele almıştır (*Panorama*, 2 cilt)".[1]

Böyle bir anlayışla yazan Yakup Kadri'nin *Panorama* romanı da yazarın karakteristik bir özelliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu romanı önemli ve değerli kılan bir diğer husus da Cumhuriyet'in ilanından sonra yaşanan olayları, inkılâplar karşısında halkın tepkilerini, farklı tiplerin tutumlarını yansıtmasında aranmalıdır.

Panorama romanı, 1949 ve 1952 yıllarında iki cilt olarak yayımlanmıştır. Romanda ele alınan dönem ise, 1923-1952 yılları arasındadır. Bu da romanda ele alınan olayları anlatıcının bizzat kendisinin de yaşadığı gerçeğini ortaya koyar. İkinci cilt birincinin devamı niteliğindedir fakat *Panorama I* daha ziyade yurtiçi meseleleri ele aldığı halde *Panorama II*, Niyazi Akı'nın da söylediği gibi daha başlangıçta, İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ağır havayla Avrupa'ya uzanır.[2]

Panorama, Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle başlayan olayları konu edinir. Roman, milletvekili olan Necdet Sabit ile bağ komşusu olan zengin ama ait olduğu Orta Anadolu bölgesinin

[1] Cevdet Kudret, **Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 2 (1911-1922)**, Dünya Kitapları, İstanbul 2004, s. 115-116.
[2] Niyazi Akı, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslup**, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s.151.

özelliklerini de barındıran Mansurzade Hüseyin Efendi'nin konuşmalarıyla başlar. Neşet Sabit'in inkılâbın kanunlaşmasının da etkisiyle rahat bir tavır içinde olması, Hüseyin Efendi'nin değişmeye başlayan medeniyet karşısındaki tutumu anlatılır. Romanın başında, bu iki kişinin karşılaşmaları ve konuşmaları romanın tamamındaki anlayışta zemin hazırlar. Bu anlayışın temelinde zıtlık vardır. Ortada değişen bir yönetim şekli ve bu yönetimin getirdiği inkılâplar vardır. Bir de hem yönetime hem de inkılâplara karşı hatta düşman olan bir kesim. Romanda bu iki tarafın çatışması, yapılan tartışmalar önemli yere sahiptir. Başlıca kişiler ve olaylar etrafında ülkenin genel vaziyetinin anlatıldığı görülür.

Zihniyetin incelenmesine geçmeden önce romanda dikkati çeken karakterlerin genel bir tanıtımını yapmak gereklidir. Bu karakterler metindeki olay örgüsünün kurulmasında önemli sahiptirler.

Karakterlerin Panoraması

Neşet Sabit ve Halil Ramiz, Namık Ahmet, Yanyalı Fazlı Bey, Avukat Kenan, siyasî hayatın içinde yer alan kişilerdir. Tahinzicade Hacı Emin Efendi yapılan tüm inkılâpların hatta yönetimin bile karşısında durarak bir taraf oluşturur. Oğlu Tahir siyasetin içinde de olsa arka planda sürekli babasının sözünü dinleyen ve aslında onun gibi düşünen bir adamdır.

Servet Bey ve ailesi zengin olmakla beraber çalkantılı bir hayat sürdürürler. Servet Bey, iş yapar gibi görünür ama işine gelmeyen hiçbir şeye karışmaz. Karısı Naşide Hanım sinir hastası bir kadındır. Kızı Sevim hoppa bir kızdır, tecavüze uğradıktan sonra onun da hayatı tamamen değişir. Sinema yıldızlarına hayran olan ve sinemada gördüğü gibi bir hayat sürdürmek isteyen kız, sonunda artiste benzeyen bir adamla kaçar. Kardeşi Nedim de okumak için gittiği İsviçre'de kendini kumara kaptırır.

Siyasî tartışmalar yapan ve inkılâp taraftarlığı ile karşıtlığı arasında sürekli mukayeselerde bulunan Ahmet Nazmi ile Cahit Halid romandaki siyasî düşüncelerin kaynağını oluşturururlar. Romandaki fikrî unsurların da çoğunlukla bu ikilinin arasındaki mektuplarda işlendiği görülür.

Kendi içinde yaptığı hesaplaşmalarla dikkati çeken bir diğer kişi Osman Nuri Beyin oğlu Fuat'tır. Babasının intiharı üzerine annesi ve kız kardeşiyle sefalet içinde yaşamak zorunda kalan, aklına takılan problemleri tartışacak kimsenin olmamasından şikâyet eden Fuat, sonunda doğruya ulaşır ama bu doğru onun hayatına mal olur. Kız kardeşi Semra ise heves içinde, aklı fikri gezmede, süslenmede olan, içine kapanık bir kızdır. İstediği hayata kavuşmak için metres olarak yaşamayı bile göze alır.

Komiser Hamdi Bey, dışgörünüşüyle yaşadığı olaylar arasında bağlantı kurulamayan biri olarak anlatılır. Herkesin sevip saydığı ve takdir ettiği komiser, üç karısına işkence ederek öldürmekten, dördüncüsünü de öldürmeye teşebbüsten hapse girer.

Sokaklardaki sefaleti göstermek içinse Pertev ve Ziver adlı iki sokak çocuğu kullanılır. Bu çocuklar sokaklarda yaşadıkları halde kimseden yardım görmezler. Hırsızlık yaparak hayatlarını sürdürmeye çalışırlar. Berna Akyüz Sizgen, toplumun içinde varolan her türlü olayın bu romanda da işlenmesinin doğal olduğunu söyler:"*Panorama* romanı adına uygun bir biçimde toplumun farklı kesimlerine ait panoramalardan oluşurve bu sebeple bu romanda sokak çocukları gibi daha aşağı halk tabakasına rastlamamız yadırganmayacak bir durumdur".[3] Böyle bir anlayışla, yaşanan değişimlerin her yönüyle aktarılması amaçlanır.

[3] Berna Akyüz Sizgen, **Mithat Cemal Kuntay ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında İstanbul**, Doktora Tezi, Ankara 2009.

Romanda sosyal hayatın içindeki değişik pek çok tipe yer verildiği görülür. Bunlardan biri de alafranga tiplerdir.

"*Ankara* romanında olduğu gibi *Panorama*'da da ana tema alafrangalık değildir ama ana temanın yanında ikinci bir düşünce birimi olarak kendini gösterir… Romanda alafranga diyebileceğimiz üç kişi vardır. Bunlar: Sevim, Nedim ve romanın ideal kişisi Fuat'ın kardeşi Semra'dır. Şöylerinde sadece Sevim üzerinde detaylı durulmuş, diğerleri ise yüzeysel bir şekilde alafrangalıkları hissettirilecek kadar işlenmiştir".[4]

Alafrangalık teması değişen hayat tarzına vurgu yapmak için kullanılır. Eski ile yeni arasındaki tezatlar insanların arada kalmalarına neden olur. Bu çatışma unsuru da sosyal hayatın içinden yansımaları gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Eserde belirgin şekilde hikâyeleri anlatılan, etrafında siyasî ve sosyal olayların dile getirildiği insanlar bunlardır. Her birinin hikâyesinin arkasında anlatılmak istenen bir durumun yattığı görülür. Şerif Aktaş da bu konuya ilişkin olarak şunları söyler: "Bu romanda Yakup Kadri, seçilmiş insanlar arasındaki ilişkiden ziyade, aynı memlekette ve aynı zaman dilimi içerisinde yaşamaları sebebiyle birbirini tamamlayan insanlar üzerinde durur. Böylece de memleketin bazı kesitlerini gözler önüne sermeye çalışır".[5]

Zihniyeti ortaya koyarken romanı oluşturan birkaç tabakadan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu tabakaları siyasî, sosyal, fikrî olarak ifade etmek mümkündür. Siyasî olaylar ve bunların insanlar üzerindeki etkileri metnin tamamında işlenir. "Yakup Kadri'nin yarattığı devir umumiyetle ferdî ve kolektif duyuş ve düşünceler arkasında doğar. Yazar bilhassa politik hadiselere mühim bir yer verir. Hatta bu taraf romancı olması itibarıyla Yakup Kadri'yi zaafa düşürecek kadar ağır basar".[6] Yakup Kadri'nin romanlarının kaynakları olarak gösterilen yazarın *kendi hayatı ve yaşadığı topluluğun maceraları*[7], anlatılan siyasî tabloların ve tartışılan fikirlerin de temelini oluşturur. Romanın değerlendirilmesinde de öncelikle siyasî hayatın panoramasını oluşturan kişilere ve olaylara değinilecektir.

Siyasî Hayat

Metinde idealist birer milletvekili olan Halil Ramiz ve Neşet Sabit zamanla hem siyasî hayatın içindeki değişiklikler hem de kendi mizaçları nedeniyle farklı yollara savrulurlar. Halil Ramiz, Atatürk'ün sofrasında yer alırken birdenbire gözden düşen ve parti yönetimi tarafından da sevilmeyen, aykırı bir karakter olarak anlatılır. Ancak karşılaştığı zorluklar, uğradığı iftiralar onu yıldıramaz, sonuna kadar mücadele eder, yalnızlığına rağmen inkılâpların çizgisinden ayrılmaz. Ancak yaşanan durumdan da memnun değildir. İnkılâbın yeterince iyi uygulanamayışı ve halk tabanına indirilemeyişinden şikâyetçidir.[8] Mebusların maddî durumlarının iyi olması gerektiği gerçeği Halil Ramiz için geçerli değildir. Kendi evinin olmaması da bu durumu ispatlar. Öğrencisi Ahmet Sabri ve ağabeyi Selim Sabri ondan yardım isterler ancak yardımcı olamayacağını anlayınca da ona sırt çevirirler. Neşet Sabit ise birlikte çıktıkları yolda Halil Ramiz'den şahsî ihtirasları nedeniyle ayrılır. Bakan olma sevdasındaki Neşet Sabit ise zaman zaman tavizler vererek istediğine ulaşır. Demokrat Parti saflarına katılır. Bu iki karakter ile birlikte iktidar ve muhalefet arasında yaşananlar, çıkarları için iktidara yakın görünenler, idealleri ile ülke gerçekleri arasında kalanlar sembolleştirilir.

Halil Ramiz gibi düşünen insanlardan biri de Osman Nuri Beyin oğlu Fuat'tır. Babasının çalışkanlığına ve dürüstlüğüne rağmen içinden uzaklaştırılması üzerine intiharı, bütün ailenin sorumluluğunu Fuat'ın üzerine yıkar. Hasta olan annesi ve şımarık kız kardeşi ile yaşar. Hukuk

[4] Soner Akpınar, "Yakup Kadri'nin Romanlarında Alafrangalık Teması", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume 1/4, Summer 2008, s. 73.
[5] Şerif Aktaş, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 97.
[6] Niyazi Akı, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslup**, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s.125.
[7] age., s. 108.
[8] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.38-39.

fakültesinde okur, gazetelerde tercümanlık yapar. Ancak çevresinde gördüğü insanların tutumlarını beğenmez. Düşüncelerinden dolayı hapse girer, çıktıktan sonra da göz hapsinde tutulur. Fuat'ın en büyük hatası, sürekli okuduğu kitaplarda yazanlarla hayatın gerçeklerinin örtüşmediğini geç anlaması olarak gösterilir. Yaşadığı sefaletin ve başına gelen felaketlerin yeni yönetimin suçu olduğuna kendini inandırır. Gerçekle, Atatürk'ün ölümünden sonra yüzleşir. Dünya olaylarını millî bir platform üstünden değerlendirmeyi ve aradığı gerçeği vatan topraklarında bulmayı ister.[9] Sonunda da inandığı değerler uğruna hayatını kaybeder. Eski-yeni arasındaki çatışma unsurunu bir karakter olarak Fuat'ta görmek mümkündür. Düşünceleri zamanla ve yaşadıklarıyla beraber değişen Fuat, değişimin doğruluğuna inanmasına rağmen geç kalır. Hayatı boyunca kararsız kalan ve bitaraf olan Fuat'ın, karar verdiği zaman hayatını kaybetmesi romandaki tezatlara verilebilecek bir örnektir.

Dr. Namık Ahmet de, siyasî hayatın içinde anlatılan kişilerden biridir. Parti gençlerinin başkanlık koltuğuna getirmek istedikleri doktorun hayat tarzının halkın geleneklerine uymayışı, onun kazandığı seçimlerin iptaline neden olur. Sonrasında da Alman dostu olarak anılır, yanında çalışan HemşireGertrude'a yardım etmesi de insanların gözüne batar. Zamanla Demokrat Parti saflarına katılır.

Siyasî hayatın içinde varolan ancak bunu sadece kendi amaçları için kullanan insanlar da söz konusu edilir. Tahir Bey, Tahincizade Emin Efendi'nin oğludur. Partinin il başkanı olmasına rağmen babasının sözünden çıkmaz ama ona söz de geçiremez. Baba-oğul arasındaki diyaloglarda nesil çatışmasından çok eski-yeni çatışması görülür. Tahir Bey oldukça yetersiz bir adam olmasına ve başkalarından duyduklarından başka bilgiye sahip olamayan biri olmasına rağmen uzun süre parti başkanlığı yapar. Bu durum da siyasetin niteliksiz kişilerin elinde kaldığının bir göstergesidir. Tahir Bey istemediği bir idarenin sallantıda olduğunu gördüğü halde bu idarenin içinde bir parça olmaktan dolayı -bütün nimetlerinden faydalandığı halde- sıkıntı duyar.[10]

Yanyalı Fazlı Bey, resmî işler dışında halkla ilişkikurmayan hatta Türkçe bile bilmeyen biridir. Ailesiyle Rumca konuşur, bunu bilen halk da ona tepki gösterir. Siyasîlere yakın durarak kendini parti başkanı seçtirir ve halkı ezmeye devam eder. Kurnazlığı ve zekâsı sayesinde kısa sürede zengin olur. Ona karşıdurmaya çalışan köylülerin elinde ise yapacak hiçbir şey yoktur. Bir avukat tutarlar. Avukatın halkı kışkırtmaya çalıştığı söylentisi üzerine Halil Ramiz bu durumu tetkike gönderilir. İki köy arasındaki mera davası da böylece gözler önüne serilir. Halil Ramiz burada gördüğü manzara karşısında şaşkınlığa düşer ancak onun da elinden birşey gelmez. İnsanların siyaseti kendi çıkarları uğrunda nasıl araç olarak kullandıklarını gözleriyle görmüşolur ve idealizmine bir darbe de buradan gelir.

Vali İnsan Turan, iyi niyetle yaptırdığı vali konağı ve orada insanları inkılâplara alıştırmak amacıyla düzenlediği partiler nedeniyle halkın tepkisini çeker. İleri fikirli bir milliyetçi olmasına rağmen halktan beklediği takdiri göremeyişi ve halkın, alışkanlıklarını değiştirmemekteki ısrarı onu da çaresiz bırakır.

Siyasete yakın olmakla kesesini dolduranların en dikkati çekeni Servet Bey'dir. Banka idare meclisi reisi olmasına rağmen yeterli bilgiye sahip olmayan, kendi çıkarına olmayan işlerle uğraşmayan biridir. Zamanla büyük bir servet sahibi olur. İnsanlara rütbeleri ve servetleri derecesinde kıymet verir. İkinci Dünya Savaşı'nın söylentileriyle birlikte yasa dışı işler yapmaya ve parasını İsviçre bankalarına yatırmaya başlar. Ailesiyle bağlarının kuvvetli olduğunu söylemek zordur. Sinir hastası bir karısı, tecavüze uğradıktan sonra hastalanan bir kızı ve kumar müptelası bir oğlu vardır.

[9] age., s.406.
[10] age., s.356.

"*Panorama* romanında daha çok, aileden gelme değil de sonrada kazanılan bir zenginlik durumuyla karşılaşırız".[11] Bu tiplerin en belirgini olan, Servet Bey'e yakın durarak zengin olan ve zengin insanlar arasında da uzun süre itibar gören Sırrı Bey de sonradan zengin olması ve hayatını içine geldiği gibi sürdürmesiyle tanınır. Okuma-yazması kıt bir müteahhittir. Avrupa görmek bir yana İstanbullu bile değildir. Ancak görgü ve cemiyet hayatı bakımından İstanbullulardan aşağı kalmaz. Karşılıklı dönen devlet işleri sayesinde zengin olur. şatafatı sever. Fakat en son Servet Bey'le girişiği bir kooperatif işinde başarılı olamaz, Servet Bey de ona destek olmayınca iflas eder. Zamanla o da safını değiştirir ama değişen bir şey olmadığını görür ve doğup büyüdüğü yer olan doğunun bir iline geri döner. Sırrı Bey, iktidara yakın görünerek siyaseti çıkarları için kullanan insanları temsil eder.

Romanda sözü edilen siyasî düşüncelerin zaman zaman ağır tenkitleri de içerdiği görülür. Bu durum yaşanan hayatın zorluklarından, inkılâbın gereğince uygulanamayışından ve Atatürk sonrası yönetimin yaşadığı sorunlardan kaynaklanır. "Parti genel sekreterinden gençlere kadar herkes iktidardan bir hisse kapmak için uğraşıyor"[12], "inkılâbın politik emellerle çevrilmesi"[13] politika sahnesinde çevrilen kirli oyunları anlatan ifadelerdir. Bürokraside yer alan insanların çıkarları dışında hareket edemeyişleri; çıkarları dışında bir olay karşısında da iftira silahına kolaylıkla başvurabilmeleri şiddetle eleştirilir

Yönetime yapılan tenkitlerin daha çok geçim sıkıntısıyla beraber düşünüldüğü görülür:

"Yedi yıldır çekmediğim eza, cefa kalmadı. Bir kesatlık, bir kıtlık, bir pahalılık... Bu da yetmiyormuş gibi, başımıza bir de "Açığa Teşkilatı" diye birşey çıkarıp yiyeceği, içeceği vesikaya bağlamasınlar mı? Etten, kemikten tut da tuzuna biberine kadar herşey birdenbire piyasadan çekilip de ahali, günlerce aç ve biilaç kalmasın mı?... şeker ise, adeta lüks maddelerden addedilmeye başladı. Bir avuç pirinç bir dizi inci kıymetine çıktı. Gelsin kara ekmek, gitsin kara ekmek... Giyim kuşam meselesine gelince, neredeyse, millet yalınayak, başıkabak dolaşacaktı".[14]

1946 seçimleri ve bu seçimlerden ne Halk Partisi'nin ne de Demokrat Parti'nin memnun kalmaması da siyasî anlamda bir tenkit olarak metinde yerini bulur. Halk Partili olarak bilinen yerlerde Demokrat Parti'nin, Demokratların beklendiği yerde Halk Partisi'nin seçilmesi şaşırtıcı olarak görülür.[15]

Yapılan tenkitlerin sadece tek taraflı olduğunu düşünmemek gerekir. Romanda sürekli ve herşeyi eleştiren Tahincizade Emin bazen kendi beklediği değişimlerden de memnun kalmaz. Demokrat Parti'nin siyasette yaratacağı ılımlı havayla, değişeceğini umduğu şeylerin aynı kalması canını sıkar: "Arapça ezan yasağı bile henüz kalkmamışt. Karı, kızan sokaklardan yine açık saçık dolaşıyordu. Mekteplerde, oğlanlarla kızlar yine bir arada okuyordu"[16] ifadelerinde Tahincizade'nin memnuniyetsizliğini görmek mümkündür.

Siyasetin içinde olmamasına rağmen, siyasete olduğu kadar sosyal hayatın getirdiklerine karşıda keskin düşüncelere sahip olan Tahincizade Emin Efendi, her devre uyması ile tanınan, işgalci düşmanla bile geçinmenin bir yolunu bulan ancak inkılâplar karşısında değişimi kabullenmeyen bir tiptir. Onun bu düşünceleri inatçı kişiliğinin olduğu kadar geleneğe bağlı oluşunun ve değişimi reddeden anlayışının sonucudur. şapka kanunu yürürlüğe girdikten sonra evinden dışarı çıkmayı bile reddeder, kendini dine verir. Karısını kaybettikten sonra kendisinden yaşça oldukça küçük hizmetçisi ile evlenir. Oğlu Tahir'in parti başkanlığı yapmasına anlam

[11] Berna Akyüz Sizgen**, Mithat Cemal Kuntay ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında İstanbul**, Doktora Tezi, Ankara 2009.
[12] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 154.
[13] age., s.151-152.
[14] age., s.534.
[15] age., s.563.
[16] age., s.569.

veremez ancak iç derinin yolunda gitmesi ve kendi çıkarları için bu duruma katlanır görünür. Zamanı geldiğinde oğluyla bile büyük tartışmalara girmekten çekinmez. Karşıt düşüncelerin varlığı roman boyunca ifade edilir. Emin Efendi bu karşıtlıkların en sivri ve radikal tarafı olarak dikkati çeker. O da siyaseti çıkarları için kullanan kişilerden biri olarak anlatılır.

Panorama II, dünya siyasetiyle ilgili olaylar çevresinde gelişir. Öncelikle İkinci Dünya Savaşı ve bu savaşta özellikle Almanların Avrupa'yı kasıp kavuran hücumları anlatılır. Fransa gibi kültürel bakımdan örnek alınan bir ülkenin on gün içinde yerle yeksan olmasına hayret edilir. Bu olayların bu derece canlı ifadesinde Servet Bey'in ailesiyle İsviçre'ye giden Mühendis Ragıp'ın etkisi de vardır. Ragıp orada konuştuğu farklı ülkelere mensup insanlardan hem onların Türkiye hakkındaki düşüncelerini hem de savaşın gidişatı hakkındaki fikirlerini alır. Avrupa'da herhangi bir ülkenin değil İsviçre'nin seçilmesi de anlamlıdır. Yazar hem tedavi için(1926) hem de elçilik göreviyle (1942 ve 1959 yılları) bulunduğu bu ülkeyi anlatmayı tercih eder.[17]

Sosyal Hayat

Eserin siyaset ile ilişkili olarak değerlendirilebilecek bir diğer unsuru sosyal hayat ve bu hayatın içindeki değişikliklerin insanlardaki etkileridir. İnkılâpların varlığı özellikle sosyal hayatın içindeki değişimlerle dikkati çeker. İnsanların alışkanlıklarından vazgeçmelerinin zorluğu ve inkılâpların halk tabanına indirgenemediği düşüncesi bu değişimin gerçekleşmesinin önündeki engeller olarak belirir. Halil Ramiz inkılâbın halk tarafından benimsenemeyişini şöyle dile getirir: "Biz tepeden inme bir inkılâbın köksüz öncüleriyiz ve sayımız o kadar az ki, her an milyonların içinde kaybolup gitmek tehlikesine maruz kalabiliriz".[18]

Sosyal hayatı etkileyen unsurların en önemlisi Atatürk'ün vefatıdır. Ondan önce, insanların yapılan inkılâplar karşısında daha ılımlı oldukları ancak onun ölümünden sonra durumun inkılâpların ve inkılâp yanlılarının aleyhine döndüğü görülür. Ahmet Nazmi, Cahit Halit'e yazdığı bir mektupta inkılâp ateşinin "Kemalist Türkiye'nin anahtarlarını Babıâli tembelhanesinin bekçileri eline teslim ettiğimiz gün söndüğünü"[19] söyler.

Halkın bir kısmı sefalet içinde yüzerken bir kısmı da kısa zamanda milyoner olur. Özellikle *Panorama II*'de İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan ve zengin-fakir arasındaki uçurumun büyümesi dikkatlere sunulur:

> "Sokaktaki adam, pırasanın kilosu 70 kuruşa çıktığı için homur homur homurdanıyordu; dükkândaki adam, kesatlıktan acı acı sızlanıyordu. Çiftçi, tütününün, pamuğunun yada buğdayının elinde kalmasına kızıyordu; tüccar, alıp satacak mal bulamadığına hırslanıyordu. Öbür yandan ise bu kesatlık, yoksulluk ve kıtlık ülkesinde bakımsız toprakları kaplayan yabani otlar gibi boyuna milyonerler türemekteydi... şimdiden, Türk lirasının satın alma kudreti, tepesi aşağı düşmeye başlamıştı. Bunu gören milyonerlerin çoğu ehveni şerdir diye paralarını arsaya, emlake yatırmaktan başka çare bulamıyordu ve yangından mal kaçıran kimselerin telaşıyla eski, yeni, sağlam, çürük, ucuz, pahalı demeyip, birbirlerini ite kaka, köşklerin, konakların, yalıların, apartmanların üstüne üşüşüyorlardı".[20]

II. Dünya Savaşı'na girilmemesine rağmen insanların, özellikle maddî anlamda eşitsizlikler yaşamaları da sosyal hayatın bir gerçeği olarak eserde yer alır: "Halk bu tür sıkıntılarla boğuşurken memleket zenginlerinden bazıları da paralarını güvence altına alma kaygısına düşmüş ve bu nedenle döviz kaçakçılığı gibi işlere yönelmişlerdir".[21] Kendi ülkesine hizmet etmek yerine kişisel çıkarlarını düşünen insanların varlığı inkılâbın uygulanamayışının da bir nedeni olarak gösterilir.

[17] Mehmet Emin Uludağ, **Üç Devrin Yol Ayrımında Yakup Kadri Karaosmanoğlu**, Anı Yayıncılık, Ankara 2005, s. 9.
[18] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.57.
[19] age., s.122.
[20] age., s.450-451.
[21] Berna Akyüz Sizgen**, Mithat Cemal Kuntay ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında İstanbul**, Doktora Tezi, Ankara 2009.

Bireylerin kendi başlarına hareket etmek yerine kolektif bir yapılanma ile ortak bir amaç uğruna mücadele etmeleri gerektiği düşüncesi vurgulanır.

Diyarbakır Halkevleri'nde kâğıt kalem bile bulmak mümkün değildir. İstanbul ve Ankara'dan gelen gazete ve mecmualara el sürülmemiştir.[22] Bu da romanda inkılâpları halkın tam anlamıyla benimsemediğini gösteren işaretlerden biridir.

"Türk toplumunun sosyal yapısı açısından zengin malzeme sunan *Panorama* romanında İstanbul'u merkez alan siyasî gelişmeler yaşanamaz".[23] Siyasetin merkezi Ankara'nın başkent olmasıyla birlikte yer değiştirir. Toplumun her kesiminden insanın durumu dile getirildiği gibi siyasî hayatın hem İstanbul hem de Ankara cepheleri söz konusu edilir. Anadolu'dan Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyadan söz edilmesine rağmen bu durum, siyasîden çok sosyal panoramayı dile getirmek için kullanılır.

Fikrî Hayat

Eserde inkılâp konusundaki hararetli tartışmaların ve fikirlerin toplandığı iki odak noktası vardır. Bunlar birbirlerine yazdıkları mektuplarda düşüncelerini dile getiren İzmir dış ticaret ofisi müdürü Cahit Halit ile Diyarbakır ve İstanbul'da edebiyat ve felsefe öğretmenliği yapan sonradan felsefe profesörü olan Ahmet Nazmi'dir. İstiklal Harbi'ne mektepten kaçıp katılan bu iki arkadaş arasında da tezatlıkların olduğunu görmek mümkündür. Düşüncelerindeki paralelliğe rağmen Cahit Halit daha atak ve gözü pek bir adamken, Ahmet Nazmi daha pasif, daha düşünceli ve temkinlidir. Profesör olduktan sonra düşünceleri daha ılımlı olmaya başlar. İstiklâl mücadelesinin bitmediğini düşünür. Halka yakın olmak ve onun istediklerini gerçekleştirmek gerektiğine inanır. Halktan kopuk bir bağımsızlık ve inkılâp düşüncesine anlam veremez.

Burada Yakup Kadri'nin fikir hayatında önemli yer işgal eden *Kadro* dergisi akla gelmektedir. Zira Cahit Halit ve Ahmet Nazmi'nin inkılâp ve halkın inkılâba yaklaşımı konusundaki tartışmalarında Kadrocuların düşüncelerinin yansımalarını bulmak mümkündür:

> "*Kadro*'culara göre devrim tanımlaması iki aşamalıdır: İstiklâl ve inkılâp. Türk Kurtuluş Savaşı'nı siyasal bağımsızlığın elde ediliş ve dolayısıyla ilk aşama olarak algılayan *Kadro*, ikinci aşamayı iktisadî bağımsızlığın elde edilmesi olarak tanımlamaktadır".[24]

Halkın inkılâbın gerçekleştirilmesinden sonraki tutarsız ve kararsız tutumu bu noktada yazarı rahatsız eder. Çünkü ona göre inkılâp tam anlamıyla gerçekleşmemiştir.

İki arkadaşın düşüncelerinin derinliği, anlatılanların yazarın kendi düşünceleri olabileceği gerçeğini akla getirir. Cahit Halit bir zamanlar Avrupa'nın büyük bir parçasını sömürürken, değişenin ne olduğunu sorgular. Ekonomik kalkınmayı bir dava olarak görür ve bunu gerçekleştirmek için kendi yapımıza uygun bir ekonomik kalkınma planı yapılması gerektiğini söyler. Ancak Türkiye'nin ihtiyacı olan her şey yabancıların elindedir. Para, fabrikalar hatta esnaf sınıfı bile yabancıdır. Kapitülasyonlar kalkınca yabancıların başka ülkere gitmesi Türkiye'nin ekonomik yapısını dağıtır. Osmanlı'dan Kemalist rejime de böyle bir Türkiye kalır.[25] Ülkenin ekonomik kalkınma planları üzerine düşüncelerin de dile getirildiği *Panorama*, inkılâba dair her şeyi ifade etmesiyle de farklı bir roman anlayışının örneği olarak değerlendirilebilir.

Doktor Namık Ahmet'in fikirleri de farklı yönleriyle romanda yer alır. Özellikle nüfus davası ve gelişmiş, rasyonel bir sağlık organizasyonu düşüncesi dikkati çeker. Ayrıca yeni bir köy

[22] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.111.
[23] Berna Akyüz Sizgen, **Mithat Cemal Kuntay ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında İstanbul**, Doktora Tezi, Ankara 2009.
[24] Mustafa Türkeş, **Kadro Hareketi Ulusçu Sol Bir Akım**, İnge Kitabevi, Ankara 1999, s.106.
[25] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 115-117.

teşkilatı projesi ve Ankara'nın yönetim merkezi olarak belirlenmesi hakkında da radikal düşünceleri vardır. Ankara'ya gelen Amerikalı bir iş adamının tek bir binadan hükümet merkezi fikrinin uygulanamayışını eleştirir. Ona göre:

"Urbanizm bakımından olsun, sıhhat ve rahatlık bakımından olsun, ortaya bu kadar inestetik, bu kadar irrasyonel bir şehir çıkarmak hatasına düşmezdik, ikincisi ilk inkılâp ekibimizin hamleli unsurlarının arsa spekülasyonları içinde yıpranıp gitmelerini önler ve bu suretle Millî Mücadele ahlâkının devamını temin etmiş olurduk".[26]

Doktor Namık'ın bir diğer dikkate değer düşüncesi inkılâbı uygulayanların düştükleri yanlışlardır:

"Başta bulunanlar, bu misyonu (...) ilinde Tahincizade Tahir gibi dar kafalı, küçük kasaba eşrafının, (...) ilçesinde Yanyalı Fazlı soyundan vurguncuların, dalaverecilerin eline vermekle gerçek idealistlerin emniyetini kötüye kullanmışlar; bütün devlet cihazını, daha ilk günden, köhne Babıâli bürokratlarına devir ve teslimle ileri hamleleri kösteklemişler, inkılâbın dinamik ruhunu statik bir idare içinde boğmuşlardır. Başta bulunanlar, bundan daha kötü, bundan daha ağır bir suç işlemişlerdi: Prensiplerin diktatoryası yerine, şahısların otokrasisini kurmuşlar ve akıncı unsurlara hiçbir hareket imkânı bırakmamışlardı".[27]

Bu cümlelerde yönetimin halk tabanına yeterince nüfuz edemeyen yaklaşımının eleştirildiği görülür. Önce inkılâbın dinamik bir varlığa sahip olduğu ve dinamik, genç bir kadro tarafından yapılabileceği ifade edilir. Önceki idarenin anlayışına bağlı olan insanların elinde inkılâp düşüncesinin zedelendiği ve amacına ulaşmaktan uzaklaştığı vurgulanır.

Türkiye'nin, ülke içinde bu kadar tenkit almasına rağmen ülke dışında özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa'nın ortasında sessiz ve sakin kalmış bir "millî sığınak" olarak değerlendirilmesi de dikkat çekicidir. Bu konuda Fuat'ın mecmuada tanıştığı Sırpça çevirmeni genç de

"Türkiye'de bir inkılâp olmuş, ileri ve halkçı bir rejim kurulmuş, bunun kendine mahsus birtakım prensipleri varmış diye. Ve bunun adına Kemalizm derlerdi... Bunu, bütün geri kalmış ve köle milletleri irtica zincirinden ve emperyalizm boyunduruğundan kurtaracak bir hidayet yolu telakki ederler"[28] diyerek Türkiye'nin dışarıdan nasıl izlendiğini ve takdirle karşılandığını ifade eder. Ancak geldiğinde gördüklerinin anlatılanlarla ilgisi bulunmadığını da ekler.

Düşüncelerin değişmesi için belirli bir zamana ihtiyaç duyulmaktadır. Modern Türkiye'nin eski zihniyete dayalı olarak değerlendirilmesi inkılâbı destekleyenler arasında şaşkınlığa neden olur. Doktor Namık'ın söylediği "bu lâik Cumhuriyet rejiminde köylülerimizin imam nikâhıyla hala dört karı aldıklarından haberin yok mu?"[29] cümlesi inkılâbın getirdikleriyle halkın düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bu düşünceye paralel olarak düşünülebilecek başka örnekler de vardır. Doktorun yanında çalışan Hemşire Gertrude ile tedaviye gelen Anadolu insanlarını kıyaslamasında da bu durum görülür. Doktor Namık, Anadolu insanının perişan hâlini gördüğünde, sürekli çalışmasına rağmen üstü başı, elleri pırıl pırıl kalabilen hemşirenin onlarla ilgilenmesine, onlara bakmasına izin vermez. Gertrude'un Yahudi oluşu ve bundan dolayı sürülmek istenmesi anlatılır ve "Almanya'dan yayılan düşüncelere kendini kaptıranların Yahudiler'e karşı düşmanca tavır aldıklarına dikkat çekilir".[30]

Anadolu insanının yenilikler karşısındaki mesafeli tutumuna verilebilecek bir diğer örnek de yönetimle ve yeniliklerle arası hiç iyi olmayan Tahincizade Emin Efendi'nin hayatındadır. İkinci evliliğinde hükümet nikâhı da yapıldığı halde onun için asıl geçerli olan imam nikâhını

[26] age., s. 287.
[27] age., s. 518.
[28] age., s. 313.
[29] age., s.281.
[30] Alev Sınar Uğurlu, "Türk Romancısının Gözüyle II. Dünya Savaşı", **Turkish Studies**, Volume 4/1-II, Winter 2009, s. 1747.

kıydırmayı da ihmal etmez. Böylece insanların alışkanlıklarından kolayca vazgeçemedikleri gerçeği bir kere daha vurgulanır.

Yabancı unsurların etkisinden kalma açık şekilde eleştirilir. Millî olana değer verilmesi gerektiği vurgulanır:

"Zaten bu devir, öyle bir devirdi ki, hiç kimsenin hiç kimseye güveni kalmamıştı. Muhalefet saflarında olsun, iktidar çevrelerinde olsun, herkes, birbirini kötülemekle meşguldü"[31], "yerli malı bütün gerçek değerler, bir an içinde sıfıra indi ve bunların yerine fikir borsasına yabancı matahı birtakım kıymet hükümleri sürüldü"[32], "bize fikirler ve kanaatler de doğrudan doğruya garptan gelir. Fakat, posta paketleri içindeki şeyler gibi buruşuk olarak"[33]

Bu ifadeler sosyal hayatta yaşanan acıların ve çekilen sıkıntıların ülkenin yönetiminde de yaşandığını gösterir. Dışarıdan alınan düşüncelerle millî olan problemlerin çözümlenemeyeceği anlatılmak istenir.

"Köhne bürokrasinin mevzuat ve şekil skolastiği, yirmi beş yıl içinde inkılâpçının ahlâkını da bozmuştu. Onu, kendi bünyesi gibi amelimanda(işsiz), kalp, hantal bir hale sokmuş ya da sadece kalıplaştırmıştır".[34]

Yapılan herşeyin boşuna olabileceği, inkılâbın halka dayanmadığı ve halkın kolaylıkla benimseyemediği düşünülünce inkılâbın köksüz olduğu gerçeğinden daha çarpıcı bir gerçek ortaya konulur. Bu da insanların durağanlıktan dolayı düşünce ve hareket kabiliyetlerini kaybetmeleri halinde, mücadelenin de kaybedilebileceği gerçeğidir.

Tenkit edilen konulardan bir diğeri de irtica meselesidir. Bunun şahıs olarak en dikkati çeken timsali Tahincizade Emin Efendi'dir. Şapka kanunundan sonra evinden dışarı çıkmaması, Halk Partili olan oğluna tenkitlerde bulunması, Atatürk'ün yönetiminin bile ehl-i İslam'a göre olmadığını düşünmesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Hükümetin din dersleri kanunu, basın ve seçim kanunu gibi kanunlar çıkarması da inkılâp karşıtlarının istedikleri tepkiler değildir. Mecliste derebeylik, ağalık, ittihatçılık, medrese döküntüleriyle Osmanlı kozmopolitleri aynı çatı altındadırlar.[35]

İnkılâbın karşısında duran güçlere karşı çıkılmadığı takdirde bireysel olarak da baskı altında kalınacağı belirtilir. İnkılâp karşıtlığının kademe kademe artacağı vurgulanır:

"Dışarıda bütün heykeller, anıtlar, sütun yada kitaplar tuz buz edildikten; cadde meydan, park, gezi diye ürbanizm namına ne yapılmışsa hepsi yıkılıp yakıldıktan, kırılıp geçirildikten; kaldırımlar birer ayak yolu haline sokulduktan sonra, içeri pek tabii, olarak, evlerimizin içine dayanacaktır".[36]

Bu cümleler Millî Mücadele'ye ve inkılâplara geç de olsa inanmış olan Fuat'ın ağzından dökülür. Burada yeni yönetim anlayışının tenkidinin yanında inkılâp karşıtlığı da ifade edilir.

Atatürk'ün ölümü üzerine yazılan bölümde halkın onun düşüncelerinden çok maddî varlığına önem verdiği anlatılır. Yabancı ülkelerin de aynı derecede keder duydukları ifade edilir. Atatürk'ün hayata vedası, inkılâpların uygulanmasına ve benimsenmesine en büyük sekteyi vurur. Onun varlığının bile inkılâpların teminatı olduğu gerçeği ortaya çıkar.

Siyaset, aydın ve halk arasında geçen bir roman olan *Panorama*'da yazarın fikir ve tecrübelerinin yansımalarını görmek mümkündür. İnci Enginün, Yakup Kadri'nin romanlarını değerlendirirken siyasî hayat-aydın-halk arasındaki ilişkileri şöyle açıklar:

[31] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.572.
[32] age., s.573.
[33] age., s.573.
[34] age., s.581.
[35] age., s.584.
[36] age., s.599.

"Aydının görevini yeterince yapamadığı suçlamasının itirafı olan *Yaban*'dan sonra, halk ile bağını koparmış aydının çıkar peşindeki siyasetçilerin ve ülkesini kaybetme yolundaki insan ve particilerin güçlü tenkidi *Panorama* romanında yer alır. Romancının gelecek için *Ankara*'da beslediği umutlar *Panorama*'da sönmüş gibidir. Siyaseti tenkidinde siyasetin boşuna gevezeliklere dönüşünden şikâyet eder".[37]

Sözünü ettiği geniş coğrafyaya rağmen umudunun kalmayışı yazarın karamsarlığının da göstergesidir:

"*Panorama*'da, İstanbul'un Surdibi'ndeki yıkık dökük, yoksul evlerde, düşmüş ailelerin savrulan hayatlarından tutun da, İzmir'den, Diyarbakır'a, Ankara'dan Anadolu'nun bir köyüne, oradan da Avrupa'nın birçok yerlerine kadar Türkiye'nin ve dünyanın görünümünü vermeye çalışan yazar, neredeyse hiçbir umut ışığı göremez".[38]

Sonuç

Panorama, yazıldığı dönemin gerçeklerini yansıtmaktadır. Ele alınan bu gerçeklikler roman kahramanları ve romanda ifade edilen düşüncelerle gözler önüne serilir. Makalede öncelikle, romanda dikkati çeken karakterler ve temsil ettikleri durumlar anlatılmıştır. Sonra da eserin düşünce dünyasını oluşturan siyasî, sosyal ve fikrî hayat üzerinde metinden hareketle değerlendirmeler yapılmıştır.

Yakup Kadri, kendi hayatının bedbinliği ve çalışma hayatında gördüklerinin ışığında Cumhuriyet sonrasının geniş bir panoramasını ortaya koyar. Anlattığı döneme kendisinin de şahitlik etmesi olayların gerçeklik derecesini arttırır. Hem ülke içinde hem de ülke dışında yaşanan sıkıntılar, değişen yönetim anlayışının ve sosyal hayatın insanlar üzerindeki baskıları hissettirilir. Anlatımda belirgin şekilde göze çarpan şey zıtlıkların ve farklılıkların bir arada verilmesi ve taraf tutmadan olayların tüm boyutlarıyla gözler önüne serilmesidir. Yazarın gazetecilik geçmişi ve milletvekilliği yapmış olması, bununla beraber halkı yakından tanıması, *Kadro* zamanında sol düşünceyi inceleme fırsatı bulması, imparatorluktan millete geçiş devirlerine kendisinin bizzat şahitlik etmiş olması *Panorama* romanında meyvelerini verir. Roman, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sini anlattığı gibi, Yakup Kadri'nin de hayatının panoramasını verir.

[37] Üçi Enginün, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 257.
[38] Hüseyin Su, "Adalardan Bir Roman Kıtası Panorama", **Hece Türk Romanı Özel Sayısı**, Yıl:6, Sayı:65-66-67, 2002, s.643.

KAYNAKÇA

AKI Niyazi, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslup**, İletiŞim Yayınları, İstanbul 2001.

AKPINAR Soner, "Yakup Kadri'nin Romanlarında Alafrangalık Teması", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume 1/4, Summer 2008, s.62-76.

AKTAş şerif, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

AKYÜZ SÖZGEN Berna (2009)**, Mithat Cemal Kuntay ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında İstanbul**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

ENGİNÜN İnci, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, **Panorama**, İletiŞim Yayınları, İstanbul 2008.

KUDRET Cevdet, **Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 2(1911-1922)**, Dünya Kitapları, İstanbul 2004.

SINAR UĞURLU Alev, "Türk Romancısının Gözüyle II. Dünya SavaŞı", **Turkish Studies**, Volume 4/1-II, Winter 2009, s. 1739-1764.

SU Hüseyin, "Adalardan Bir Roman Kıtası Panorama", **Hece Türk Romanı Özel Sayısı**, Yıl:6, Sayı:65-66-67, 2002, s.636-649.

TÜRKEş Mustafa, **Kadro Hareketi Ulusçu Sol Bir Akım**, İmge Kitabevi, Ankara 1999.

ULUDAĞ Mehmet Emin, **Üç Devrin Yol Ayrımında Yakup Kadri Karaosmanoğlu**, Anı Yayıncılık, Ankara 2005.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1451-1460 , TURKEY

YENİ TÜRK MÜZİK İNKILÂBINA BİR "HAZIRLIK EVRESİ" OLARAK 1826-1920 DÖNEMİ

Emin Erdem KAYA[*]

ÖZET

Bu çalışmada günümüz müzik kültürünü derinden etkileyen "Yeni Türk Müzik İnkılâbı" öncesindeki, Uçan 'ın (1996) "Hazırlık Evresi" olarak nitelendirdiği, 1826-1920 yılları arasındaki dönem incelenmiştir. Araştırmada ayrıca Tanzimat dönemi ile başlayan değişimlere ve olaylara odaklanılarak, Cumhuriyet sonrası müzik kültürümüze nasıl bir zemin hazırlandığı betimlenmektedir. Araştırmanın sonucunda, yaşanan süreçte değişen müzik kültürümüz ve bu değişimin kurumlara ve topluma yansıması kısaca özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Müziği, Kültür, Modernleşme, Batılılaşma

1826-1920 PERIOD AS "PREPARATION PHASE" OF THE NEW TURKISH MUSIC REVOLUTION

ABSTRACT

This study deals with the period between 1826-1920, described by Uçan (1996) as the "Preparation Phase" before the "New Turkish Music Revolution" that has had a significant influence on today's music culture. Moreover, focusing on the changes and events taking place after the Tanzimat era, it aims to portray how the groundwork of our music culture was shaped in the post-Republican period. Finally, it aims to sum up our music culture and the repercussions of such changes on the institutions and society.

Key Words: Turkish Music, Culture, Modernization, Westernization

Giriş

Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk kültürünün çok renkli ve zengin materyallerinden ilham alan Atatürk ve dönemin ileri gelenleri, Türk müzik kültürüne yepyeni gelişim ufukları açacak, yeni küresel boyutlar kazandıracak ve Dünya müzik kültürleri arasında çok daha saygın, yaygın, etkin ve seçkin bir konuma gelmesini sağlayacak bir niteliğe kavuşturmak için, müziğimizde çağdaşlaşmayı hedef alan politikalar izlemişlerdir.[1]

Ancak bu süreç başlamadan çok önce, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama döneminde yoğunlaşan "Batılılaşma" veya "Modernleşme" ye dönük reform politikası Cumhuriyet

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Ü. Güzel Sanatlar Fak. Müzik ve Sahne Sanatları Böl. E-mek: erdemky@gmail.com
[1] Emin Erdem Kaya, "Cumhuriyet Sonrası Müzik Politikamız ve Batıya Yönelim", **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,** Sayı 17, Diyarbakır 2011, s.116,

sonrasına da çeşitli şekillerde etki etmiştir. Shaw, Osmanlı'daki reform süreçlerinin, "geleneksel" ve "modern" olarak iki grupta değerlendirilebileceğini ifade ettikten sonra, sözü geçen dönemleri şöyle tasnif eder: "Kanuni sonrasında, II. Mahmut'a kadar olan dönemde, II. Osman, IV. Murat, III. Selim gibi padişahların giriştiği reform çabaları, "geleneksel" olarak nitelendirilirken, II. Mahmud ve ardından gelişen Tanzimat, Meşrutiyet gibi süreçleri de kapsayarak cumhuriyete ulaşan dönemleri, "modern" olarak nitelendirmektedir."[2]

Geleneksel olarak nitelendirilen reform sürecinden önce "pek çok toplumda olduğu gibi Türklerde de müzik; birey, toplum ve devlet hayatında önemli bir yer edinmiştir. Uygurlardan itibaren tarihsel süreç içerisinde halk ve sanat müziği olarak iki kola ayrılan müzik; Osmanlılarda sivil ve askeri olmak üzere Enderun Okulları ve Mehterhanelerde öğretilmiştir. Öyle ki I. Murat zamanında (1360-1389) kurulan Enderun Okullarında başlangıçta dinsel eğitim verilmekte iken; II. Murat zamanında (1421-1444) hendese, coğrafya, felsefe, mantık, şiir ve müzik de eklenmiş, içeriğini daha çok Geleneksel Sanat Müziği'nin oluşturduğu müzik dersleri, "meşkhane" denilen özel yerlerde gerçekleştirilmiştir"[3]. Enderun meşkhanelerindeki müzik eğitimi, usta-çırak ilişkisine bağlı, uygulama ağırlıklı bir sisteme dayanmaktaydı.

Osmanlı musikisi, daha çok padişahların ve saray ahalisinin hükmünde gelişimini sürdürmüş, meşk sistemi esas alınarak nesilden nesile eserler aktarılmak suretiyle varlıkları sürdürebilmiştir. Elbette ki nesiller arasındaki bakış açısı, beğeni düzeylerinin gelişmesi ve yeni arayışlar doğal bir değişimi de mümkün kılmıştır. Özellikle 19. yüzyılda başlayan batılılaşma, Osmanlı müzik kültürünü çeşitli yönleriyle etkileyecek ve değiştirecek birçok olaya sebep olmuştur. 19. yüzyılda batılılaşmanın tesiriyle, eski sazların arasına piyanonun da girdiği, piyano çalmanın Osmanlı hareminin modası haline geldiği, sultanların, şehzadelerin ve kadın efendilerin piyano çalmaya başladıkları bilinmektedir.[4] Saray kadınlarına müzik eğitimleri Dolmabahçe ve Çırağan saraylarının alt katlarında erkek muallimler tarafından verilmiştir.

Modern reform süreci olarak adlandırabileceğimiz II. Mahmut'la başlayan süreçte de özellikle Avrupa'ya özenilerek yürütülen bir "Modernleşme" çabası dikkati çekmektedir. Tekeli'ye göre "modernleşme aydınlanmanın bir ürünü olarak Avrupa'da gelişme göstermiştir. Bir proje olarak değerlendirildiğinde, ekonomik anlamda kapitalist bir modele dayanan; bilim, ahlak ve sanat alanında evrensellik ilkesini gözeten; geleneksel bağlarından kopmuş ve akıl kanalı açmış "birey"i etkinleştiren; ulus-devlet şeklinde örgütlenmiş ve demokratik katılım modeline dayanan bir kurumsallığın egemen olduğu bir yapıdan söz edilmektedir."[5]

Tam anlamıyla III. Selim döneminde "geleneksel" boyutta başlayan modernleşme sürecinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendini Avrupa'ya karşı güncellemesi esasına dayanan, müzik yaşamında da bir değişim söz konusu olmuştur. Bu döneme gelinceye dek Osmanlı müzik kültürü elbette ki birçok beste ve bestecinin varlığı ile zenginleşmiş, olgunlaşmış ve gelişmiştir. Ancak III. Selim gibi yüksek müzik anlayışına sahip bir padişah için bu reformlar gerekli idi. Bu süreçte yeni makamlar, usuller ve terkipler bulunması ve yeni bir nota sistemi geliştirilmesi başlıca hedefler olmuş, bu hedeflerin birçoğu gerçekleşme imkânı bulmuştur.

[2] Okan Murat Öztürk, "Osmanlı Musikisinde Modernleşme ve Başkalaşım-Westernize Edilmiş Bir Musiki Geleneğinin Dünü ve Bugünü", **Uluslar Arası Osmanlı Dönemi Türk Musikisi Sempozyumu Bildirisi**, Bursa 2006.

[3] Gülnihal Gül – İsmail Bozkaya, "Osman Zeki Üngör 'ün „Çocuklara Teganni Dersleri" Üzerine Bir Çalışma", **Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** Cilt 23-S.1, Bursa 2010, s.135,

[4] Ahmed Akgündüz ve Said Öztürk, "Bilinmeyen Osmanlı", Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999, s.336

[5] Okan Murat Öztürk, **age.** , s. 1.

1. Batı Kültürü ve Osmanlı Müziği Etkileşimi

Batı ile Osmanlı müziği etkileşiminin tahmin edilenden daha eski bir tarihe dayandığı bugün bilinen bir gerçektir. Örneğin "Müzikolog Mahmut Ragıp Gazimihal'in (1900-1961) en değerli kitaplarından biri olan *Türk Askeri Muzıkaları Tarihînde,* Osmanlı-Fransız Antlaşması'ndan sonra Fransa Kralı I. François'nın 1543 yılında bir çalgı topluluğunu Kanuni Sultan Süleyman'a teşekkür amaçlı konserler vermek üzere gönderdiği belirtilir"[6]. Elbette ki, modernleşme çabası ile başlayan etkileşim sürecinde tek taraflı bir etkiden de söz edilemez. Bir Türk-İslam beyliği olarak kurulan, dönemin en büyük devleti, 3 kıtaya hükmeden ve topraklarında onlarca kültürü barındıran Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa sanat ortamının da göz hapsindeydi. Bu kültürün öğeleri ve mistik doğu sanatı Avrupalı sanatçıları fazlasıyla cezbediyordu. "Batı musikisine büyük ilgi duyan III. Selim döneminde de sarayda ilk kez opera sahnelendiğini biliyoruz. Yine aynı padişah döneminde kurulmuş olan Nizam-ı Cedîd birliklerinin günlük eğitimlerini daha iyi yapabilmeleri için Fransız subayların girişimiyle bir boru ve trampet takımı kurulmuştu. Bu girişim, aynı zamanda mehter musikisinden ilk yüz çevirmenin başlangıcı da kabul edilebilir."[7]

Batı ile etkileşimin ilk örneklerinin, Osmanlı Mehter Takımı vesilesiyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. "Mehter, batı'da iki kanal üzerinden tanınmıştır. Bu tanınıklık ya savaş alanlarında ya da Osmanlı ülkesine gelen seyyahların kaleme aldıkları eserler vasıtasıyla olmuştu. Osmanlı devletine gönderilen yabancı elçilerle, Osmanlı ülkesinden gelen elçiler de mehterin tanınmasında önemli roller oynadılar.... Mehter müziği Avrupa'da özellikle Avusturya üzerinden yayılmıştır. Bunun da en temel iki nedeni Osmanlı-Avusturya savaşları ve Osmanlıların Avusturya ile oldukça sık kurdukları diplomatik temaslardı.... Mesela 1665'te elçilik görevi ile bu ülkeye gönderilen Kara Mehmet Paşa, beraberinde getirdiği mehter takımına şehir içinde gösteriler düzenletmiştir.... Avusturya'daki mehter dinletileri bununla da sınırlı kalmamıştır. Karlofça Anlaşması'ndan hemen sonra diplomatik ilişkileri başlatmak amacıyla Viyana'ya gönderilen İbrahim Paşa da benzer bir gösteri düzenletmiştir. 1718'deki Pasarofça Anlaşması'nın hemen ardından giden elçimiz Silahdar İbrahim Paşa tarafından da benzer dinletiler devam ettirildi. 18. yüzyıl başlarında Lehistan kralı 2. Augustus, mehter müziğinden çok etkilendi ve dönemin padişahından kendisi için bir mehter takımını Polonya'ya göndermesini rica etti. Leh kralının bu ricası kırılmayarak 12-15 müzisyenli bir ekip Polonya'ya gönderildi. Ancak istek bununla da sınırlı kalmadı. Benzer bir talep Rus çariçesi Anna'dan geldi. Çariçe Anna, İstanbul'da Lale devrinin yaşandığı bir sırada, 1725 yılında İstanbul'a bir adamını göndererek mehter takımı edindi. 1741'de Avusturya Habsburgları'nın başkenti Viyana'da da daimi bir mehter takımı bulunuyordu. Bu devleti, hemen kuzeyde bulunan Prusya takip etti. Artık Avrupa'da mehter takımının bulunmadığı bir saray neredeyse yok gibiydi."[8] Ancak 1826 yılında II. Mahmud'un batılılaşma hareketlerinin de etkisiyle Yeniçeri Ocağı kapatılmış, buraya bağlı olan mehterhane lağvedilmiş ve daha sonraki süreçte yerine bir "boru takımı" olarak Mızıka-i Hümayun kurulmuştur.

Dönemin batılı gezgin ve müzik adamlarının Türk müziği ile ilgili farklı görüşlerine rağmen, başta Avusturyalı besteciler olmak üzere pek çok Batılı müzisyen, eserlerinde bu müzikten ya da Türk sazlarından ilham almıştır. "Yaratılarında Türk müziğiyle ya da Türklükle ilgili öğelere yer veren Avrupalı besteciler arasında Mozart, Beethoven, Weber, Brahms, Luis (Ludwig) Spohr, Michael Haydn, Rameau, Gluck, Lully, Leo Fail ve Musorgsky ilk akla gelenlerdir. Türk müziğiyle ya da Türklükle ilgili öğelerin yer aldığı başlıca müzik türleri senfoni, konçerto, sonat, süit, marş,

[6] Ahmet Say , " Müzik Tarihi" , **Müzik Ansiklopedisi Yayınları,** Ankara 2000, s.509

[7] Necati Gedikli, "Bilimselliğin Merceğinde Geleneksel Müziklerimiz ve Sorunları" Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1999, s. 123

[8] Önder Kaya, "Mehter Müziği ve Avrupa'daki Tesirleri", İstanbul 2011, http://www.mostar.com.tr/Detay.aspx?YaziID=734&Sayi=35

piyano ve bando parçaları, uvertür, opera, operet ve baledir."[9] Örneğin Wolfgang Amadeus Mozart'ın KV 331 La Majör Piyano Sonatı'nın rondo formunda yazdığı *Alla Turca* isimli bölüm dünyaca tanınan bir eserdir. Mozart'ın keman için Türk konçertosu (K.219) yine akla gelen ilk eserlerindendir. Ayrıca eserlerinde Türk müziği etkileri görülen Mozart sahne eserlerinde de Türk'lerle ilgili çeşitli konu ve karakterlere yer vermiştir. Mozart'ın iki önemli operası olan *Saraydan Kız Kaçırma* ile *Zaide*'nin yanı sıra, *Saray Kıskançlıkları* adlı bale gösterisinde bu durum açıkça kendini gösterir. Bunlara ek olarak Beethoven'in "Türk işi müzikli Almanca sinfoni" olarak betimlediği *Dokuzuncu Senfoni,* Atina Harabeleri'ndeki (Op. 113) Dervişler Korosu ve Türk Marşı, Brahms'ın *Dördüncü Senfoni*'si ve Yeniçeri Üslubu Açımlık olarak betimlediği "Akademik Tören Uvertürü" (Op.80), Weber'in Oberon operası, Louis (Ludvvig) Spohr'un "Üfleme ve Yeniçeri Takımı için Gece Müziği", Haydn'ın *Askeri Senfoni*'si ve Türki Süiti, Rameau'nun "Gönlüyüce Türk" bölümünü içeren "Gönülçelen Doğulular" Opera-Baleti, Gluck'un "Umulmadık Karışlama" ve Ifijen Tauride operaları, Lully'nin Kibarlık Budalası müziği, Leo Fall'ın *İstanbul Gülü* Opereti ve Musorgsky'nin *Türk marşı*, Wagner'in *Tannhauser Operası*'nın marş bölümünde de benzer etkilere ve öğelere rastlamak mümkündür.

Bu süreçte gözlemlenen en farklı iletişim ise Strauss ailesi ile gerçekleşmiştir. 19. yüzyılda yaşamış müzisyen Strausslar'ın Osmanlı sultanlarına ve devlet adamlarına ithaf ettikleri birçok eser vardır. Baba Johan Strauss'un Fethi Ahmet Paşa'ya ithaf ettiği (*Op.96) Balo Havai Fişekleri Valsi,* Fransız Isaac Strauss'un Sultan Abdulmecid'e ithafen bestelediği *Constantinople Polkası,* Eduard Strauss'un Sultan Abdulaziz'e bestelediği (Op.88) *Arz-ı Tanzimat Valsi 3* ve "Vals Kralı" olarak bilinen oğul Johann Strauss'un Sultan II. Abdulhamid'e ithaf ettiği Op.444 numaralı *Doğu Masalları Valsi* bunların en bilinenleridir. Ayrıca baba Johann Strauss'un İngiltere Kraliçesi Victoria'nın taç giyme töreni vesilesiyle 1838'de Londra'da besteleyip çaldığı *Sultan Valsi* ve *Türk Valsi* de bulunmaktadır.[10]

2. Osmanlı Müzik Kültüründe Batıya Yönelim

Batılılaşma hareketlerinin en yoğun biçimde yaşandığı dönem Lale Devri (1715-1730)'dir. Sanatsal yaşamın önem kazandığı bu barışçıl dönemde, Osmanlı Devleti ile Avrupa ülkeleri arasında kültür ilişkilerinin temeli atıldığı söylenebilir.[11] Ancak reform sürecinin III. Selim ile geleneksel boyutta başladığını söylemek daha doğru olur. Sonraki dönemde ise II. Mahmut bu süreci modern bir anlayışla devam ettirmek için bazı radikal kararlar almak zorunda kalmıştır.

• II. Mahmud (1808-1839) Dönemi

Osmanlı hanedanının 30. Hükümdarı Sultan II. Mahmud, tıpkı ataları gibi şair ve musikişinas biriydi. Tambur ve ney çalardı. "Bir marş, bir kalenderi, bir tavşanca ve 22 şarkı olmak üzere toplam 25 eseri bulunmaktadır."[12] Musikide hocalığını da yapan amcazadesi Sultan III. Selim gibi kendisi yenilikçi bir padişahtı. Bu devir Türk musikisi bakımından şaşalı devrin devamıdır. II. Mahmud, getirdiği Batılılaşma akımını, diğer deyişle *yenilikçilik* akımını, musikiye de yaymak için çeşitli ıslahat hareketleri yapmıştır. Bunlardan ilki ve süreci başlatmasıyla da önem arz edeni 1826'da Yeniçeri Ocağının kapatılmasıdır. Ocağın kapanması ile beraber buraya bağlı olan Mehterhane lağvedilerek yerine Muzıka-i Hümayun kurulmuş ve başına Ahmet Efendi geçirilmiştir. Daha sonra üstün hizmetlerinden dolayı general rütbesi alacak olan Giuseppe

[9] Ali Uçan " Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü", **Müzik Ansiklopedisi,** Ankara 2000, s. 50.

[10] Ömer Egeciklioğlu, "Sultan Victoria İçin Türk Valsi" , **NTV Tarih Dergisi,** Doğuş Dergi Grubu, İstanbul 2010, s. 23, s. 62-64

[11] Ahmet Say, **age.,** s. 509

[12] Ahmet Şahin Ak, "Türk Musikisi Tarihi" Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s.148

Donizetti (Donizetti Paşa) ile kurumsallaşma ile ilgili önemli gelişmeler yaşanmış, çeşitli konserler verilmiş ve Muzıka-i Hümayun aynı zamanda bir müzik okulu hüviyeti de kazanmıştır.

Giuseppe Donizetti, "Osmanlı Saltanat Muzıkaları Baş Ustakârı" olarak, batı müziği yöntemlerine göre bandoyu eğitmiş ve geliştirmiştir. Muzıka-i Hümayun, aynı zamanda bir "müzik okulu" özelliği kazanmıştır. Flüt, piyano, armoni ve çalgılama (instrumentation) derslerini Donizetti vermiş, Avrupa'dan hem çalgı öğretmenleri, hem de çalgılar getirtmiştir.[13] Hamparsum Limoncuyan (1768-1839) tarafından geliştiren ve *Hamparsum Yazısı* adıyla bilinen geleneksel Türk müziği yazısı Muzıka-i Humayun'da kullanılmamış, 1830'lu yıllardan itibaren batı müziği yazısı benimsenmiştir.

Muzika-i Hümayun ile Türk müziğinde yeni arayışlara, yeni açılımlara yönelme çalışmalarına başlanmıştır. Muzika-i Hümayun'un fasıl heyeti içinde, ney ile flütü, bir araya getiren bir düzen vardı: Takımın batı musikisinin majörüyle minörüne yakın makamlardaki peşrev ve saz semaileri, hafif şarkılar, köçekçeler ve oyun havalarının armonize edilmesinden oluşan özel bir repertuarı vardı. Geleneksel musikinin batı sazlarına göre armonize edilmesi hevesinin ne kadar acemice de olsa, bu ilk örnekleridir... Türkiye'de çoksesli müzik eğitimi ve öğretimi veren ve ilk konservatuar sayılabilecek Muzika-ı Hümayun'da yetişen kişilerle çeşitli ordu birimlerinde kurulan bandolar, belirli ölçüde de olsa halka çoksesli müzik zevkini aşılamıştır... Muzika-i Hümayun'un Türk müzik tarihindeki önemi ise, müzik ve müzik eğitimcisi açısından belli bir birikimi Cumhuriyet Türkiye'sine aktarabilecek sanatçılar yetiştirmiş olmasıdır.[14]

Batı çalgıları yoğun olarak ilk kez yine II. Mahmud döneminde fasıl heyetine girmeye başladılar. Fasıl topluluğunun, *"Fasl-ı Atik"* ve *"Fasl-ı Cedid"* diye ikiye ayrılmasından sonra, fasıl takımında Batı çalgıları yer almaya başladılar. Fasl-ı Atik geleneksel faslın devamıydı. Fasl-ı Cedîd ise ney ile flütü, ud ile mandolini bir araya getiren tuhaf (acayip) bir oturum düzenindeydi. Fasılda bu çalgılardan başka; keman, viyolonsel, lavta, gitar, trombon ve kastanyet gibi batı çalgıları, ud, ney, kanun, darbuka ve zil gibi geleneksel çalgılarımızla birlikte çalınmaya başlandı. Ayrıca fasıl topluluğunun elinde bir değnek (baget) bulunduran yönetken tarafından yönetilmeye başlanması da aynı döneme rastlar.[15]

• I. Abdulmecit (1839-1861) Dönemi

Sultan Abdulmecit batı müziği eğitimi görmüş bir padişahtı. Türk mûsikîsinden ziyade batı müziğine ilgi duyardı. Ancak "seleflerinden kendisine intikal eden Dede Efendi, Dellâlzâde, Şakı bestekârı Hacı Arif Bey ve diğer musikişinasları, yadigâr anlayışıyla himaye etti. Döneminde sarayda Batı müziği öne geçmişti. İtalya'dan, Donizetti Paşa'nın ölümünden sonra Guatelli Paşa getirilerek Muzıka-yı Hümâyûn'un başına geçirildi. Bütün Türk mûsikî bestekârlarıyla icracılarına Muzika-yı Hümâyûn'a devam mecburiyeti kondu. Dede Efendi, bu gidişat karşısında, "Bu oyunun tadı kaçtı", diyerek talebeleri Mutafzade'yi ve Dellâlzâde'yi yanına alıp Hac farizasını yerine getirmek ve Hicaz'a yerleşmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Hicaz'da bir kolera salgınında vefat etti."[16]

1843 yılından itibaren başta opera olmak üzere birçok sahne sanatı önemsenerek Osmanlı topraklarında sergilenme fırsatı bulmuştur. "Londra'da yayınlanan *The Times* gazetesinin 17 şubat 1843 tarihli sayısında Valide Sultan Sarayı'nda İtalyan operası sanatçılarının, Gaetano Donizetti'nin *Belisario* operasını oynadıklarını, harem kadınlarının ellerindeki taşbasması özetten

[13] Ahmet Say, ,**age**., s. 510
[14] Ogün Atilla Budak, **Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi,** Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, s. 55-56
[15] Necati Gedikli, **age**., s.126
[16] Alaeddin Yavaşça, "Osmanlı ve Musiki", **1. Uluslararası Tarihte Anadolu Müziği ve Çalgıları Sempozyumu,** Ankara 2004, s.164

operayı izledikleri belirtilmektedir. Sarayın bu ilgisinin ve 1839'dan başlayarak tiyatro binalarının sayısının artması sonucu İstanbul ve İzmir, Avrupa'nın büyük sanat merkezleri durumuna gelmiş, İtalya, Fransa, Almanya, Viyana hatta Kafkasya'dan tiyatro, opera, bale toplulukları gelerek temsiller vermişlerdir. Öyle ki, üç ayrı tiyatroda aynı gece, sözgelimi üç *Aida* operası birden oynanmıştır. Basko adında bir İtalyan, ülkesinden topladığı bir sanatçı grubuyla, Beyoğlu'nda bir tiyatro binası kurmuş ve 1841-1842 yılları arasında operalar oynamıştır. Oynadıkları opera oyunlarından biri dilimize de çevrilmiştir. Ayrıca, Beyoğlu'nda, ilk Tıbbiye Okulu karşısındaki yeni yapılan tiyatroda oynanan oyunlardan birinin İtalyan dilinde olan kitabı Türkçeye çevrilmiştir. *Ceride-i Havadis'*in 1842 yılındaki nüshalarından birinde, İtalyanca oynanacak bir oyunun Türkçesinin satıldığı belirtilmektedir. Dilimize çevrilerek kitap halinde bastırılan bu ilk opera eseri, Gaetano Donizetti'nin *Belisario* operasıdır. "[17]

Basko'nun bu işi bırakmasından sonra, temsillerin oynandığı binayı Mihail Naum satın almış ve İtalya'dan opera sanatçıları getirerek İstanbul'da opera temsillerinin devamını sağlamıştır. Naum'un yönetimindeki opera temsilleri 1844 yılının son günlerinde başlamış,1870 yılına kadar her tiyatro mevsiminde sürmüştür. Naum'un oynattığı ilk eser, 23 Aralık 1844'te oynanan *Lucrezia Borgia* operasıdır. Naum Tiyatrosu'nda oynanan ikinci eser, 1845 Ocak ayı içinde oynanan Rossini'nin *Sevil Berberi* operasıdır. Yine *Ceride-i Havadis'in* 19'a İkincikânun 1845 tarihli nüshasında, *Sevil Berberi'*nin Türkçe açıklaması bulunmaktadır. Bu tiyatro üçüncü olarak Gaetano Donizetti'nin *Parisina* operasını oynamıştır. Opera özetlerinin kitapçıklar halinde bastırılıp tiyatro girişinde satılmasına da 1845 yılında başlanmıştır.[18]

Bu arada Türkiye'de de opera ve tiyatro eserleri yazılıp oynanıyordu. Örneğin, 1849'da Naum'un, librettosunu Tondi'ye, müziğini Lombardi'ye yazdırdığı Charlemagne savaşlarının anlatıldığı *Giselda* adlı opera, 1850'de Naum Tiyatrosu'nda oynanmıştır. Librettosunu İtalyanca metinde Doktor V. G.' nin, Türkçe tabı özetinde ise Gabriel Naum'un yazdığı, müziği İtalyan Giacomo Panizza'ya ait *Silisin* operası da 1855'te oynanmıştır.[19]

Türk gençleri, 1846 yılında daha çok ders nitelikli olarak müzikli sahne eserleri oynamaya başlamışlardır. 1848 yılında Bellini'nin *Sonnambula* operasından bir perdeyi İtalyanca olarak oynamışlardır.[20] Ayrıca bu dönemde yerli yazarlar ve besteciler de yabancı dilde opera ve oyunlar yazıp oynatmışlardır.

Çeşitli çalgı topluluklarının verdiği halk konserleri, opera ve operet temsilleri, özellikle İstanbul, İzmir ve Selanik gibi batı müziğine yakınlık gösteren kentlerde yeni bir batı müziği beğenisinin sınırlı da olsa yerleşmeye başladığını gösterir.[21] Ayrıca Abdulmecid döneminde yeni konser salonları açılmış,Franz Listz gibi dönemim ünlü bestecileri Osmanlı saraylarında konserler vermişlerdir. Sarayda Muzıka Meşkhanesi denilen Donizetti Paşa'nın idaresinde şan, piyano vs. dersler verilen bir nevi konservatuar kurulmuştur. Sarayda ilk kadınlar orkestrasının kurulması da yine bu döneme rastlamaktadır.

Ayrıca bu dönemde "Batı müziği teknikleriyle yazan ilk Türk besteciler Avrupa'da öğrenim görmeye başlamışlardır. Ünlü operet bestecisi Dikran Çuhacıyan 1860-1864 arasında Milano'da piyano ve armoni çalışmış, "hafif opera"nın örneklerini incelemiştir... Venedik'te doğan ve

[17] Ogün Atilla Budak, **age**. s.56-57
[18] Ogün Atilla Budak, **age**.,s.57
[19] Ogün Atilla Budak, **age**.,s.58
[20] Ogün Atilla Budak, **age**.,s.56
[21] Ahmet Say, **age**., s..510

öğrenimini yine orada yapan Macar Tevfik Bey (1850-1941), İstanbul'a yerleşikten sonra piyanist olarak ün yapmış ve 1876'da sarayın piyano öğretmenliğine getirilmiştir."[22]

• I. Abduaziz (1861-1876) Dönemi

Sultan Abdülmecid'in 1861 yılında ölümü üzerine padişah oldu. Musikiyi Sarayda öğrendi. Ney ve lavta çalardı. Batı musikisini tercih eden ağabeyi Sultan Abdülmecid'in aksine, Türk musikisinden yana tavır sergiledi. Saraydaki batı müziği egemenliğine son vermek istemiştir.[23] "Abdülaziz'in padişahlığı sırasında Batı müziği çalışmalarından yalnız bandoya önem verilmiş, öteki dallar bırakılarak Türk gençlerinin opera çalışmalarından vazgeçilmiştir."[24] "Abdülaziz döneminde ünlü Çuhaciyan operetleri de, Türk musikisine özgü melodi kuruluşunu Batı tekniğiyle birleştirerek bir sentez kurmaktaydı."[25] Bu durum ileriki süreçte birçok besteciyi cesaretlendirerek, çeşitli operet ve opera eserleri yazmaya sevk ve teşvik edecekti.

Sultan Abdulaziz döneminde genel sanat eğitiminin kurumsallaşması adına da çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. "Genel sanat eğitimi birikimi, sanatla ilgili çeşitli kurum ve ortamları kapsamakla birlikte, daha çok 1869'da yürürlüğe giren Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (Genel Eğitim Tüzüğü) ile onu izleyen düzenlemeler çerçevesinde daha çok müzik, resim ve bir ölçüde edebiyat alanlarında oluşmuştur."[26]

• V. Murat (1876) Dönemi

Osmanlı hanedanının 33. padişahı Sultan Murat, "Şirle ve musiki ile küçük yaşından beri meşgul olmuş, hatta Mızıka-i Hümayun'un İtalyan hocalarından piyano dersleri almış, bestelediği şarkıları piyanoda çalmıştır."[27] Ancak sadece 93 gün süren padişahlığı süresinde müzik adına kayda değer gelişmeler yaşanamamıştır.

• II. Abdulhamid (1876-1909) Dönemi

Osmanlı imparatorluğunun gerileme devrinde tahtta en uzun süre kalan padişah olan Sultan Abdulhamid, batı müziği eğitimi almış bir zattır. "Kendisine tutulan Avrupalı hocalardan alafranga müzik öğrendi. Güzel piyano çalar, küçük parçalar bestelerdi"[28] Döneminde, sarayda Sultan Abdulaziz devrinde ikinci plana atılan batı müziği önemsenerek, sarayda bir tiyatro salonu inşa edilip birçok küçük opera ve operet sahnelenmiştir. Seri konserler ve gösteriler verilen Yıldız Sarayı Tiyatrosu bu dönemde 350 kişinin maaş aldığı dev bir konservatuar niteliği kazanmıştır.

Ancak hiçbir zaman, döneminde yaşayan Türk Müziği icracı ve bestecilerini ikinci plana atmayan Abdulhamid Han, özellikle dönemin ünlü musikicilerinden "Hacı Arif Bey'in tüm kaprislerine katlanarak onu sarayına almış ve İran şahı Muzafferiddün 'ün yanına göndermeyecek kadar da kıskanmıştır."[29] Sarayda Türk ve batı müziği sazlarından oluşan Kızlar (Harem) Bandosu tekrar hayata geçirilerek bu dönemde haremin hizmetine sunulmuştur.

Abdulhamid Han, bugünkü adıyla Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi olan Sanayi-i Nefise Mektebini (1882) açarak sanat ile ilgili ilk akademik kurumu milletimize kazandırmıştır. "1908'de ilan edilen Meşrutiyetle birlikte Muzıka-i Humayun'da görevli olan yabancı müzikçiler ülkelerine gönderilmiş, onların yerine yetişkin Türk müzikçiler atanmıştır... Bu dönemde hem

[22] Ahmet Say , **age**., s.511
[23] Ahmet şahin Ak, , **age**.,s.181
[24] Ogün Atilla Budak, **age**., s.58
[25] Meral Özbek "Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski", İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.142
[26] Ali Uçan "İnsan ve Müzik, İnsan ve Sanat Eğitimi", **Müzik Ansiklopedisi Yayınları,** Ankara 1996, s.190
[27] Reşat Ekrem Koçu, **Osmanlı Padişahları,** Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1981,s.417
[28] Vasfi Mahir Kocatürk, **Osmanlı Padişahları,** Buluş Yayınevi, Ankara 1962, s.349
[29] Mustafa Armağan, **Abdulhamid'in Kurtlarla Dansı,** Ufuk Kitapları, İstanbul 2006, s.94

bandonun, hem de senfonik orkestranın yönetmeni Saffet Bey'dir. Beethoven'in senfonilerinin seslendirilmesi çalışmaları da yine bu döneme rastlar."[30]

- **V. Mehmet Reşad (1909-1918) Dönemi**

2. Meşrutiyet'in ilanından bir yıl sonra, 65 yaşında tahta geçen Sultan V. Mehmed Reşad'ın, müzik ve tiyatroya karşı özel bir ilgisi bulunmamaktaydı. Kendisi Mevlevi olduğundan, iyi bir Klasik Türk Müziği dinleyicisi olduğu bilinmektedir.

20. Yüzyılın Cumhuriyet öncesi döneminde, insanın ruhsal ve düşünsel biçimlenmesinde müziğin önemli bir yeri olduğu biliniyor, ancak tutarsız eğitim programları yüzünden, bu yönde sağlıklı bir eğitim yapılamıyordu. Tek olumlu örnek, 1912 yılında İzmir'de açılan "İttihat ve Terakki Mektebi"ydi. Bu okulun amaçları arasında, "ulusal ruhu gençlere aşılayacak bir ulusal müzik ilkesinin belirlenmesi" vardı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında, Muzıka-i Hümayun orkestrasının oldukça gelişkin bir düzeye geldiği bilinmektedir: Zeki Bey (Ungör, 1880-1959) yönetimindeki orkestra, 1917 Aralık ve 1918 Ocak aylarında, Avusturya, Macaristan ve Bulgaristan'da konserler vermiştir.

Savaş yılları olmasına rağmen, bu yıllarda Darülelhan'ın kurulması bahsedilmesi gereken önemli olaylardan biridir. "1917 Yılında İstanbul'da kurulan, 1921'de kapanan ve sonra yeniden açılacak olan Darülelhan, sadece Türk sanat müziği alanında eğitim veriyordu. Yine de İstanbul Belediye Konservatuarı'nın hazırlığı sayılmalı, ülkemizin halka açık ilk müzik okulu olduğu gözden kaçırılmamalıdır."[31]

- **V. Mehmet Vahdettin (1918-1922) Dönemi**

36. ve son Osmanlı padişahı Sultan Mehmed Vahdettin, hem Türk hem de batı musikisi ile ilgilenmiştir. Necib Paşa'dan batı müziği, Hacı Faik Bey'den Türk müziği dersleri almıştır. Piyano ve kanun çalıp şarkı söylediği bilinmektedir. Şehzadeliği zamanında çok geniş bir nota koleksiyonu toplamıştır. Bestelediği eserlerin çoğu şarkı formunda olup, birkaç beste semai ve marş formundadır. Eserlerinin tamamı 1997'de, Murat Bardakçı tarafından yayınlanmıştır.

Milli mücadele yılları olarak bildiğimiz bu son dönemde özellikle bahsedilmesi gereken, Muzıka-i Hümayun Orkestrası'nın, 1919 yılı içerisinde Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde gerçekleştirdiği konserlerdir. Avrupa'nın en önemli şehirlerinin, en büyük konser salonlarında, Zeki Üngör'ün şefliğini yaptığı 60 kişilik orkestra Beethoven'in eserlerini icra etmiş, gördüğü büyük ilgi kraliyet ailelerinin orkestra üyelerine verdikleri en büyük nişanelerle taçlandırılmıştır.

3. Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eski olan kültür, toplumların müzik kültürlerini de beraberinde değiştirmiş ve geliştirmiştir. Alınan her karar, gerçekleşen her olay dolaylı veya direkt olarak kültüre yansımış, müzik kültürü de bunlardan elbette ki etkilenmiştir. Türk toplumunun kültürü de binlerce yıllık serüveninde sosyal olaylardan, yaşanan şekillerinden, yaşanılan coğrafyadan ve inanç sisteminden etkilenerek birikmiş, gelişmiş ve değişmiştir. Bu süreç elbette ki devamlı ve kaçınılmazdır. 600 yıllık tarihiyle Osmanlı imparatorluğu, üç kıtada süren hükmü ile bu süreci çok farklı şekillerde yaşamış bir devletti. Kendine has kültürel değerlerini fethettiği topraklara taşıyarak oradan da birçok öğeyi tanıyan çok renkli bir kültür mozaiği haline gelen Osmanlı imparatorluğunun müzik kültürü de zaman içinde renklenmiştir.

[30] Ahmet Say, **age**.,s.511
[31] Ahmet Say, **age**.,s.513

Avrupa müziği ile ilk tanışma olarak bilinen, 1524 yılında İstanbul'da "İtalyan azınlığın hazırladığı şenlikte temsil düzenlenmesi ve bu gösteriye Türk dansçılarının da katılmasıdır. Ülkemizde oynanan ilk opera temsili ise (bu belge Topkapı Sarayı arşivindedir), 1797'de Topkapı Sarayı'nda Ağa yerinde, Frenklerin oynadıkları çalgılı, çengili oyundur."[32]

19. yüzyıldan itibaren yaşanan batılılaşma süreci çoğu tarihçi tarafından yüzeysel bir değişim, bir özenti olarak nitelendirilse de, Cumhuriyet döneminde gerçekleşecek müzik politikalarına ilham kaynağı olan fikirler, uygulamalar ilk bu dönemde hayat bulmuştur. Cumhuriyet döneminde adı Riyaset-i Cumhur Senfoni Orkestrası olacak Muzıka-i Humayun'un, Sanayi-i Nefise Mektebinin bu dönemde kurulması, 1869'da yürürlüğe giren Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (Genel Eğitim Tüzüğü) ile onu izleyen düzenlemeler çerçevesinde daha çok müzik, resim ve bir ölçüde edebiyat derslerinin önemsenmesi, akla gelen en önemli girişimlerdendir.

Bu bağlamda (Erkek) Rüşdiye Mektepleri'nde önce resim-yazı (resim-i hattı) ve 1910'lu yıllarda müzik (gına; şarkı ve türkü söyleme) derslerine, Kız (İnas) Rüşdiye Mektepleri'nde müzik, resim (yardımcı nakış resmi) ve seçme edebi parçalar (müntehibat-ı edebiyye) derslerine, İdadiadi Mektepleri'nde Resim dersine, ayrıca Darülmauallim (Erkek Öğretmen Okulu) ve Darülmuallimat (Kız Öğretmen Okulu) sıbyan ve rüşdiye bölümlerinde resim ve müzik derslerine, İdadi ve Sultani bölümlerinin fen sınıflarında resim dersine yer verilmesi, bunların yanı sıra Mekteb-i İptidai (ilkokul) programlarında da müzik ve resim-iş derslerinin yer alması Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine devrolan sanat eğitimi birikimleridir.[33]

Ayrıca, "Rüşdiye-İdadi, Sultani, Darül-muallimin ve Darülfünun ile diğer bazı okullarda yapılan ders dışı sanatsal etkinlikler ve belli sanatsal kol çalışmaları yine bu dönemde gerçekleşmeye başlamıştır... 1882'de İstanbul'da "Mekteb-i Sanayi-i Nefise-i şahane" adıyla bir yüksekokul olarak kurulan Sanayi-i *Nefise Mektebi* 1883'te öğretime başlamıştır. Okul "Resim", "Heykel", "Mimarlık" ve "Hakkaklık" (Oymacılık) olmak üzere dört bölümden oluşuyordu. 1883'ten 1923'e kadar geçen elli yıllık süre içinde "mesleksel plastik sanatlar eğitimi" alanında önemli bir birikim oluşmuştu. Ayrıca, 1914'te açılan İnas *(Kız)* Sanayi-i Nefise *Mektebi* de bu birikime anlamlı bir katkı sağlamıştır." [34]

1911 yılında İstanbul Belediyesi'ne bağlı olarak açılan "Darülbedayi-i Osmani", müzik ve tiyatro eğitimi veren bir konservatuar olarak açılıp,1916 da müzik bölümü kapatılmış,1923 yılına kadar da mesleki tiyatro eğitimi vererek Cumhuriyet Türkiye'sine önemli bir birikimle katılmıştır. 1917'de Maarif Nezareti'ne bağlı olarak İstanbul'da kurulan ve 1921 de kapanan Darülelhan, Osmanlı'da halka açık ilk müzik okulu olmuştur.

Sonuç olarak Uçan'ın "Hazırlık Dönemi" olarak nitelendirdiği 1826-1920 yılları arasındaki "Batılılaşma" , "Yenilenme" veya "Modernleşme" diye adlandırılan bu dönemde yapılan çeşitli reformlar ile Cumhuriyet Türkiye'sinde daha sonra gerçekleştirilecek *Türk Müzik İnkılâbı*'na sağlanan katkılar ve birikimler, aktarmaya çalıştığım bu sunumda görülmektedir. Osmanlı'nın bu son döneminde, dünyaya karşıçağın gerisinde kalmamak adına, reformları ile verdiği kültürel savaşın, Cumhuriyet döneminde yapılan devrim niteliğindeki hamlelerle kalıcı ve anlamlı bir kimliğe büründüğü unutulmamalıdır. Günümüzde, eğitimi, eğitimcileri ve sanatçıları ile Türk müzik kurumlarının her yönü ile çağdaş bir çizgide ilerlediği ve Türk müzik kültürünün zenginlikleri ile yaşatılacağı konusunda da, hiçbir şüphemiz olmamalıdır.

[32] Ahmet Say, **age**., s.510
[33] Ali Uçan, **age**., s.,190
[34] Ali Uçan, **age**., s.190

4. KAYNAKÇA

AK, Ahmet Şahin, **Türk Musikisi Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2009

AKGÜNDÜZ, Ahmed ve ÖZTÜRK, Said, **Bilinmeyen Osmanlı**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999

ALDERSON, Anthony Dolphin, **Bütün Yönleri İle Osmanlı Hanedanı**, Kaya Matbaacılık, İstanbul 1999

ARMAĞAN, Mustafa, **Abdulhamid'in Kurtlarla Dansı**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2006

BUDAK, Ogün Atilla, **Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi**, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006

EGECİOĞLU, Ömer, **Sultan Victoria İçin Türk Valsi**, NTV Tarih Dergisi, DoğuşDergi Grubu, Sayı:23, Sf: 62-64, İstanbul 2010

GEDİKLİ, Necati, **Bilimselliğin Merceğinde Geleneksel Müziklerimiz ve Sorunları,** Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1999

GÜL, Gülnihal ve BOZKAYA, İsmail, **Osman Zeki Üngör 'ün 'Çocuklara Teganni Dersleri' Üzerine Bir Çalışma**, Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 23-Sayı:1,Bursa 2010

GÜNAY, Edip, **Müzik Sosyolojisi**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2006

KAYA, Emin Erdem, **Cumhuriyet Sonrası Müzik Politikamız ve Batıya Yönelim**, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 17, Diyarbakır 2011

KAYA, Önder, **Mostar Dergisi**, *Mehter Müziği ve Avrupa'daki Tesirleri*, Sayı:73,İstanbul2011 *http://www.mostar.com.tr/Detay.aspx?YaziID=734&Sayi=35***,** (E.T:05.02.2012)

KOCATÜRK, Vasfi Mahir, **Osmanlı Padişahları**, Buluş Yayınevi, Ankara 1962

KOÇU, Reşat Ekrem, **Osmanlı Padişahları**, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1981

ÖZBEK, Meral, **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski**, İletişim Yayınları, İstanbul 1994

ÖZTÜRK, Okan Murat, **Osmanlı Musikisinde Modernleşme ve Başkalaşım-'Westernize Edilmiş Bir Musiki Geleneğinin Dünü ve Bugünü**, Uluslar Arası Osmanlı Dönemi Türk Musikisi Sempozyumu Bildirisi, Bursa 2006

SAĞLAM, Atilla, **Türk Musiki/Müzik Devrimi**, Alfa Aktüel Yayınları, Bursa 2009

SAY, Ahmet, **Müzik Tarihi**, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara 2000

UÇAN, Ali, **İnsan ve Müzik, İnsan ve Sanat Eğitimi**, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara 1996

UÇAN, Ali, **Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü**, Müzik Ansiklopedisi, Ankara 2000

YAVAŞÇA, Alaeddin, **Osmanlı ve Musiki**, 1. Uluslararası Tarihte Anadolu Müziği ve Çalgıları Sempozyumu, s. 146-166, Ankara 2004.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1461-1488 , TURKEY

SÛDÎ'NİN ŞERH-İ GÜLİSTÂN'DA ŞEM'Î'YE YÖNELTTİĞİ ANLAMLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER

İbrahim KAYA[*]

ÖZET

16. yüzyılda yaşayan Sûdî, Sa'dî-i Şirâzî'nin geniş bir coğrafyada büyük beğeniyle okunan *Bostân* ve *Gülistân*'ına şerh yazmış bir şahsiyettir. Şerhlerindeki derin bilgi ve birikimini gösteren açıklamalar yanında sağlam mantık ve dile hâkimiyet eserlerini ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Sûdî, Şerh-i Gülistân'da kendinden önce *Gülistân*'a şerh yazanlarla ilgili yaklaşık binbeşyüz yerde eleştiride bulunur. Eleştirilere hedef olan şârihlerden birisi de Şem'î'dir. Eserde yaklaşık beşyüz yerde Şem'î'yi hedef alan eleştiriler bulunmaktadır. Bu eleştiriler bazı yönlerden iç içe girmiş bir hal alsa da bunları, *Sağlam Nüshalara Muhalefet Etmekle İlgili Eleştiriler, Anlamla İlgili Eleştiriler* ve *Dilbilgisi, Üslûp ve Nazım Şekilleri ile İlgili Eleştiriler* olarak üç ana başlık altında toplamak mümkündür. *Sağlam Nüshalara Muhalefet Etmekle İlgili Eleştiriler*'de her iki şârihin hayatı ve *Gülistân*'a yazdıkları şerh hakkında kısaca bilgi verildiği için bu makalede bunlar tekrar edilmeyecek, Şem'î'nin metni anlamlandırma hususunda düştüğü yanlışlıklar ve Sûdî'nin bunlara eleştirileri sınıflandırılacak, bu eleştiriler ve gerekçeleri ayrıntılı olarak ele alındıktan sonra her iki şârihten hangisinin haklı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sûdî, Şerh-i Gülistân, Şem'î, Gülistân, şerh, şarih

SÛDÎ'S CRİTICS TO ŞEM'İN THE ŞERH-İ GÜLİSTÂN ON MEANING

ABSTRACT

Sûdî who has lived in the 16th century is an author who wrote interpretation to Sa'dî-i Şirâzî's *Bostân* and *Gülistân* which were read widely in the worldwide area with great pleasure. Sudi's explanation which display his deep knowledge and background as well as display his strong logic and language ability exalted his works a distinguished position. Sûdî in the *Şerh-i Gülistân* approximately in thousand and five hundred places criticize the previous interpreters of *Gülistân*. One of the targets of the critics is Şem'î. In the work, there are critics on Şem'î's interpretation approximately in five hundred places. Although these critics are complicated in some ways, these can be grouped into three main titles: The critics relating to the differences from the main copy, the critics on meaning and the critics on grammar, style and verse forms. In the critics relating to the differences from the main copy there are brief information about both interpreters and their interpretations about

[*] Yrd. Doç. Dr., KSÜ Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ibrahimkaya53@gmail.com

Gülistân. Therefore these information will not be repeated here. In this article, the mistakes which occured in the Şem'î's annotation about the meaning of text and Sûdî's objection will be classified. These critics and justifications will be explained in details. Consequently it will be tried to determine which annotator is more accurate in his justifications.

Keywords: Sudi, Şerh-i Gulistan, Şem'i, Gulistan, annotation, annotator

GİRİŞ

Sûdî, *Şerh-i Gülistân*'ı ömrünün son senelerinde telif etmiş ve eseri 3 Safer 1004/ 8 Ekim 1595 yılında tamamlamıştır. Eser 5 defa İstanbul'da basılmıştır. Beşinci baskı hamişinde Şem'î şerhiyle birlikte 1293/1876 yılında yapılmıştır. Bu çalışmada esas aldığımız nüsha bu matbu nüshadır.[1]

Şem'î, *Gülistân*'a yazdığı şerhi beş ayda tamamladığını ve eseri telif ederken ikiyüzden fazla *Gülistân* kitabı gördüğünü (ŞG: 49) söyler. Oldukça kısa olan ve nadir istisnalar dışında tercüme özelliği gösteren bu eserin yüzbeş adet yazma nüshası mevcuttur (Öztürk 2010: 503).

Sûdî'nin *Şerh-i Gülistân* adlı eserini hamişinde Şem'î'nin şerhiyle birlikte basanlar dörtyüzdoksandört yerde/derkenarda "Redd-i Şem'î" ibaresini koymuşlardır. Bunların bir kısmı Şem'î'nin metni anlamlandırırken düştüğü hatalardan dolayı Sûdî tarafından kendisine yöneltilen eleştirilerdir. Sûdî'nin *Şerh-i Gülistân*'da Şem'î'ye anlamla ilgili yönelttiği eleştiriler değişik açıdan sınıflandırılabilir. Bu tasnifin içiçe girmiş durumlardan dolayı kesin çizgilerle birbirinden ayrılması mümkün değildir. Aşağıda bu tarz eleştiriler beş ana başlık altında gösterilecektir. Bu tarz eleştirilerin geçtiği yer hem Sûdî şerhinde hem de birlikte basıldığı Şem'î şerhinde büyük bir çoğunlukla aynı sayfada geçtiği için sadece Farsça metnin iktibas edildiği ilk yerde sayfa numarası verilecek, diğer açıklamalar aynı sayfada yapıldığı için onlar için ayrıca sayfa numarası belirtilmeyecektir. Farsça metnin veya açıklamaların bir sonraki sayfaya sarktığı durumlarda bir sonraki sayfa numarası da metnin sonuna ilave edilecektir. Bu eleştiriler şöylece sınıflandırılabilir.

I) Muhtemel İki Anlam Yerine Tek Anlamı Tercih Etmek veya Doğru Tek Anlam Yerine Yanlış İhtimali Dikkate Almak

Farsça'da cümle yapısı, fiil kiplerinin birden fazla anlama gelmesi gibi durumlar dikkate alındığında, metnin birden fazla anlamlandırılması durumu ortaya çıkar. Farsça asıllı veya Arapça asıllı kimi kelimelerin birden fazla muhtemel okunuşları bulunmaktadır. Bazen bu okunuş ihtimallerinden her ikisi de doğru olabilmektedir. Bir kısım fiil kipleri ortak kullanılabilmektedir. Bazı tamlamalar birden fazla anlamı çağrıştırabilir. Anlambilim kıstasları dikkate alındığında bu ifadelerin metnin içinde geçen anlamları cümlenin siyak ve sibakı dikkate alınarak tercih edilmeli ve ibare buna göre anlamlandırılmalıdır. Kimi zaman bu muhtemel anlamların hepsi doğru olabilir ve ifadeye ayrı bir zenginlik katar. Bazen de iki ihtimalden sadece biri doğru olup diğeri yanlış olabilir. Böyle durumda metni tercüme ve şerh edenin son derece dikkatli olması gerekmektedir. Bu başlıkla ilgili eleştirileri üçe ayırmak mümkündür.

a) İki İhtimalin Doğru Olabileceği Durumlarda Tek İhtimalin Düşünülmesi

[1] Bu eser makalede ŞG kısaltmasıyla gösterilecektir. Bu yazıda kullanılan diğer kısaltmalar: ŞDH: Şerh-i Divan-ı Hafız-Sûdî. ŞB: Şerh-i Bostân-Sûdî.

Sûdî cümle yapısı veya kelimelerin çift anlamlı olmasının ortaya çıkardığı doğru anlamların her ikisini belirtmeyen şârihleri eleştirmektedir. O böyle durumlarda "birine kasr eyleyen taksîr eylemiş" diyerek tek ihtimalli anlam verenleri eksik anlam vermekle eleştirir. Bununla ilgili bi kısım örnekler şunlardır:

Mârî tu ki her ki-râ bînî bi-zenî
Yâ bûm ki her kucâ nişînî bi-kenî (ŞG: 162).

Sûdî: Sen yılansın veyâ sen yılan mısın ki her kimi ki görürsin sokarsın. Veyâ baykuşsın veyâ baykuş mısın ki her ne yerde otururs ın ya,nî her kanda ki konarsın harâb idersin.

Şem'î: Sen anın gibi yılansın ki her kimi göresin sokarsın ya,nî bir zâlimsin ki her kime ki kâdir olasın zulüm eylersin. Yâhud anın gibi baykuşsun ki her kanda oturasın kazarsın yani vîrân eylersin. Bu hem vecihdir; sen bir yılansın ki her kimi ki görürsün sokarsın, yâhud baykuşsun ki her kanda ki otururs un kazarsın yani harâb eylersin "yâ bûmî" takdîrindedir. Vech-i evvele göre mârî'de ve bûmî'de olan yâ hitâb-ı nev'iyedir.

Şem'î *yâ* harfinin fonksiyonlarına göre anlamca kısmen değişikliğe sebep olan iki ihtimal düşünmüş, fakat cümlenin vurgusunu daha da arttırmaya sebep olan soru ihtimalini dikkate almamıştır. Bilindiği gibi Farsça'da *mı* soru edatı cümlede vurguyla belirlenmektedir. Söz gelimi Türkçe'de "Ahmet geldi." cümlesi vurguyla "Ahmet geldi mi?" anlamında kullanılabileceği gibi Farsça'da *mı* soru edatı kullanılmadığı için cümlelerde böyle bir ihtimalin düşünülmesi gerekmektedir. Böylece "Sen yılansın, çünkü kimi görsen ısırırsın." veya "Sen yılan mısın ki kimi görsen ısırıyorsun?" şeklinde iki anlam karşımıza çıkmaktadır. İkinci ihtimalin istifham sanatında görüldüğü gibi ifadeyi daha parlak ve çarpıcı bir hale getirdiği için gözden uzak tutulmaması gerekir. Sûdî "Mârî tu ihbâra ve inşâya tahammüli var, pes, birine kasr idenler taksîr eylemişler." diyerek Şem'î ve diğer şârihleri eleştirmektedir. Burada şu bilgileri hatırlamak gerekir: Eski dilbilgisi terimlerinden olan ihbar cümleleri fiil kiplerinden haber kipleriyle yapılan cümlelerdir. İnşa cümleleri ise dilek kipleri dediğimiz temenni ve istek bildiren fiil kipleriyle yapılan cümlelerdir. Bunlar bir haber/hüküm bildirmezler. Soru cümleleri de bir haber/hüküm bildirmediği için eski gramer kitaplarında inşa cümleleri olarak kabul edilirdi.

**

Puser ez-lezzet-i nây u nûş în suhan der-gûş neyâverd u ber-kavl-i men i'tirâz kerd u goft (ŞG: 408).

Sûdî: Oğlan boğaz ve içki lezzetinden veyâ sâz ve söz ve içki lezzetinden, hâsılı, yime ve içme lezzetinden bu sözi kulağına getürmedi ya'nî kulağına koymadı ve benim sözime itirâz eyledi ve didi.

Sûdî burada şöyle bir eleştiri getirir: *Nây* lafz-ı müşterekdir boğazla düdük beyninde, bunda ikisine de mesâğ var, birine kasr eyleyen taksîr eylemiş.

Şem'î: Puser yani pârsâ-zâde boğaz lezzetinden, ya'nî boğaz derdinden ve ,ayş ve nûş lezzetinden bu sözi kulağına götürmedi ya'nî kabûl itmedi ve benim sözüm üzre itirâz eyledi dahi eyitdi.

Nây kelimesinin hem boğaz hem de saz/düdük anlamına geldiği dikkate alınarak anlamlandırıldığında ifade anlam bakımından daha kapsamlı ve zengin bir hüviyet kazanmaktadır.

Sûdî'nin Ihtiyatla Yaklaştığı Muhtemel Iki Anlam

Şem′î′nin *girev* kelimesinin *kerev* okunabilmesi ihtimalini dikkate alarak beyti anlamlandırmasına Sûdî karşı çıkmasa da bu ihtimale ihtiyatla yaklaşır ve bunun gerekçelerini söyler. Bu kelimenin geçtiği beyit şöyledir:

Civânî pâk-bâz u pâk-rev bûd
Ki bâ-pâkîze-rûyî der-girev bûd (ŞG: 386).

Sûdî: Bir pâk-bâz ve pâk-rev civân var idi, ya‟nî sâlih-i pâk-dâmen ki bir pâk-rûya merhûn idi ya‟nî giriftâr ve mübtelâ idi.

Eski imlada kef harfi hem "k" hem "g" okunabileceği için *girev* (rehin) kelimesinin *kerev* (gemi) okunabileceğini bir sonraki beyitte geçen *deryâ* kelimesinin bu ihtimale karine oduğunu söyleyen diğer şârihlere karşı Sûdî "Şayet *kerev* Arapça asıllı bir kelime ise böyle durumlarda vâv harfinin i′lâl olmaması kurallara aykırıdır. Bundan dolayı meşhur Arapça sözlüklerde böyle bir kelime bulunmamaktadır. Farsça *kerev* ise "koğuk" ya‟nî içi boş, çürük diş anlamındadır[2]. O hâlde kelime Arapça ve Farsça olmayınca Frenkçe veya Rumca olmalıdır." diyerek bu ihtimale ihtiyatla yaklaşmaktadır.

Şem′î: Bir civân var idi ki pak-bâz ve pâk-rev idi ya‟nî şehvet-perest degil idi ki bir pâkîze yüzlüye rehinde idi, ya‟nî bir zîbâ dilbere âşık olmuş idi. Bu vecihle dahi manâ mümkindür, belki andan evlâdır: Ol civân bir pâkîze-rûy mahbûb ile keştîde idi. Bu takdîrce kerev okunmak gerek kâf-ı Arabînin fethi ile ki keştî manâsınadır, bâ lafzı bu manâyı müeyyiddir.

Şem′î ise *kerev* ihtimalini daha uygun görür ve *bâ′*nın daha çok kullanılan *ile* anlamını düşünerek bu ihtimalin daha güçlü olduğunu belirtir. Bâ ekinin yönelme eki olarak bir pâkîze-rûy*′a* değil de vasıta eki olarak bir pâkize-rûy mahbub *ile* anlamında düşünülmesi kelimenin *kerev* (gemi) okunma ihtimalini güçlendirmektedir.

b) İki İhtimalden Sadece Birisinin Doğru Olması

Böyle durumlarda kelimelerin farklı okunabilme ihtimalleri, tamlamaların çağrıştırdığı mecaz anlamlar ve cümle yapısının ortaya çıkardığı muhtemel anlamların sadece birisi doğru olmaktadır. Sûdî bu durumda her iki ihtimalin düşünülerek anlamlandırılmasını eleştirmektedir.

murebbi′l-fuzalâ (ŞG: 56–57).

Sa′dî, Ebubekr bin Ebî Nasr′ı övmek için "kehfu′l-fukarâ, melâzu′l-ġurebâ, murebbi′l-fuzalâ, muhibbu′l-etkiyâ" gibi bir hayli sıfat kullanır. Bu sıfatların hepsi de onun etken konumda olduğu özelliklerdir. Yani o fakirlerin ve gariplerin himaye edicisi, iyileri görüp gözeten, müttakileri seven bir hükümdardır. Sûdî burada hem *mürebbî* hem de *mürebbâ* okunabilme ihtimalini düşünerek padişahın "İyi insanların terbiye ettiği bir kimse" olduğu anlamının da düşünülebileceğini söyleyen Şem′î′yi "Bunda mürebbâ′yı ism-i mefûl tecvîz eyleyen mezkûr manâya vâsıl olmamış." diyerek eleştirmektedir. Her iki şârihin verdiği anlam şöyledir:

Sûdî: Ulemâ ve fuzalâyı terbiyet idüp ahvâl-i maâşları ve intizâm-ı hâlleriyle mukayyed olıcıdur dimekdir. Niteki âkıbet-endîş sâhib-i sa‚âdetlerin şânındandır ulemâ ve fuzalâya riâyet eylemek.

Şem′î: Fâzılları terbiye idicidir bu manâ üzre mürebbî fâildir. Bu hem vecihdir; fâzılların terbiye olınmışıdır, bu vech üzre mürebbâ ism-i mefûldür yâ′nın fethiyle.

Ayrıca "fazılları terbiye etmek" şeklinde bir anlam okuyucu açısından eksik bir anlamdır. Kastedilen anlam Sûdî′nin belirttiği gibi onların maişetlerini ve iyi bir şekilde yaşamalarını temin

[2] Steingass sözlüğünde Farsça asıllı olan *kerev* kelimesine hem örümcek ağı, hem de içi çürük diş anlamı verilmekte, *kirev* şeklinde okunduğunda ise küçük gemi ve kayık anlamına geldiği belirtilmektedir.

etmek olduğu şeklindedir. "Âkıbet-endîş sâhib-i saʿâdetlerin şânındandır ulemâ ve fuzalâya riâyet eylemek." diyerek Sûdî iyi padişahların bu özelliğini vurgulamaktadır.

Burada şunu da söylemek gerekir. Yukarda iktibas edilen "muhibbu'l-etkiyâ" tamlaması da "muhabbu'l-etkiyâ" şeklinde okunabilir. O zaman anlam *müttakileri seven* değil de *müttakiler tarafından sevilen* şeklinde olur. Fakat cümlenin akışı bu seçeneği bertaraf ettiği için Şem'î de böyle bir ihtimali ileri sürmemiştir.

**

Bi-goft ahvâl-ı mâ berk-i cehân'est
Demî peydâ vu dîger dem nihân'est (ŞG: 208).

Sûdî: Hazret-i Yakûb sâʿile cevâb virüp didi: Enbiyâ ve evliyânın muʿcizât ve kerâmât ve hark-ı âdetleri berk-i cehân gibidir, yaʿnî istimrâr ve devâm üzere degil. Hâsılı, enbiyâdan zuhûr-ı muʿcizât ve evliyâdan zuhûr-ı keşf u kerâmât dâimî degildir, belki Müfîz-i Ezel'dendir, ifâza iderse müstefîz olurlar, *"ve-illâ fe-lâ"*.[3]

Şem'î: Hazret-i Yakûb *ʿaleyhi's-selâm* ol kimseye cevâb virüp eyitdi: Ki bizim ahvâlimiz ve mucize izhâr eylemimiz hemân kalkıcı berk gibidir. Yâhud manâ böyle ola; *cihânın* berki gibidir ki ol berk bir dem peydâ ve bir dem nihândır. Enbiyâ ve evliyânın dahi ahvâli böyledir.

Birinci mısrada geçen *cehân* kelimesi *cihân* şeklinde de okunabileceği için Şem'î beyti her iki şekilde anlamlandırmaktadır. Sûdî ise *cehân* kelimesini *cihân* şeklinde okuyanları "mülâhazasız okurlar imiş" diyerek eleştirir. *Berk-ı cehân* sıçrayan, bir anda parlayan şimşek anlamındadır. *Berk-i cihân* şeklinde okununca tamlama isim tamlaması olur ve dünyanın şimşeği, yaʿnî dünyada görülen şimşek anlamına gelir. Şimşek dünyadan başka bir yerde görülmediği için bu durumda tamlamadaki *cihân* kelimesinin gereksiz, sadece şiirde vezin ve kafiye için dolgu unsuru olarak kullanıldığını düşünmek olur. Bu tarz düşünce Sa'dî gibi dile son derece hâkim bir şahsiyete bir bühtandır.

**

Ne-bîned kesî der-semâ'et hoşî
Meger vakt-i reften ki dem der-keşî (ŞG: 225).

Sûdî: Kimse senin semâʿında eylik görmez, yaʿnî senin sâz ve âvâzında bir zevk yokdur ki andan kimse safâ kesb eyleye, meger gitmek vaktinde ki nefesin çekesin, yaʿnî sükût eyleyesin, hâsılı, meclisden gidüp sükût eylesen herkes mesrûr olur. Zîrâ senin nâ-hemvâr sâzından ve nâ-sâz âvâzından halâs olurlar.

Şem'î: Bir kimse senin semâında hoşluk ve sürûr görmez. Meger gitmek vakti ki nefesini kesesin yaʿnî hâmûş olasın. Ol vakit senin semâında olan huzûr ider. Bu mısrâ-ı sânî mevtden kinâyet olmak câizdir.

Sûdî *vakt-i reften* (gitme zamanı) tamlamasının kinaye yoluyla dünyadan gitme, yaʿnî ölüm anlamında alınmasını kabul etmez ve "Vakt-i reften manâsını mevt manâsına ahz eyleyen beytin manâsını fevt eylemiş." diyerek Şem'î'yi eleştirir.

**

Mecâl-i suhan tâ ne-bînî zi-pîş
Be-bîhûde goften me-ber kadr-ı hîş (ŞG: 114).

[3] *"Yoksa yok"* diye de tercüme edilebilen bu Arapça ibare "Aksi takdirde mümkün değildir." anlamındadır.

Sûdî: Söz mahallini mâdâm ki söylemezden evvel görmeyesin, ya‘nî kable't-tekellüm sözün fırsatını ve kelâmın mahallini görmeksizin bîhûde veyâ bâtıl söz söylemekle kendi mikdârını zâyi eyleme ve hürmetine noksân virme. Zîrâ bî-mahal söz söylemek hürmetsizlige sebebdir.

Şem'î: Mâdem ki sözün mahallini görmeyesin, önden beyhûde söylemek ile kendü kadrini iletme, hürmetini zâyi eyleme. Bu hem vecihdir; mâdem ki önden sözün mahallini görmeyesin. Vech-i evvele göre zi-pîş lafzının manâsı mısrâ-ı sânîye kayd olunmuşdur.

Aslında burada görülen yanlış söz dizimiyle ilgili bir yanlış olmaktadır. Şem'î ise önce yanlış anlam vermekte, daha sonra "bu hem vecihdir." diyerek doğru anlamı kabul etmektedir. Beytin iki şekilde anlamlandırılabilmesine sebep *zi-pîş* (önden/önceden) kelimesinin bağlı olduğu yerdir. Şem'î "önceden sözün yerini düşünmek" yerine "önceden beyhude söylemek" şeklini tercih ederek fahiş bir yanlışı muhtemel bir anlam olarak göstermektedir.

c) Çok Anlamlı Kelimenin Yanlış Anlamının Tercih Edilmesi

Kelime iki anlama gelse de Şem'î cümlenin siyak ve sibakını dikkate almayarak yanlış anlamını tercih etmektedir.

Per-i tâvûs der-evrâk-ı mesâhif dîdem
Goftem în menzilet ez-kadr-i tu mî-bînem bîş (ŞG: 307).

Sûdî: Tâvûs yelegini mushafların evrâkı arasında gördüm. Niteki âdeten oğlancıklar tâvûs yelegini mushafların evrâkı arasına koyağanlardır. Göricek didim: Bu mertebe ve menzili ve bu makâmı senin kadrinden ve haddinden ziyâde görürüm, ya‘nî bu mükerrem ve muazzez makâm senin lâyıkın degildir.

Şem'î: Mushafların varakı üzre tâvûs kanadını gördüm zîrâ sabîlerin âdetidir münakkâş olduğından ötüri itibâr idüp mushafları içine korlar. Hazret-i Şeyh eydür: Bir tâvûsa eyitdim: Bu mertebeyi senin kadrinden ve haddinden ziyâde görürüm.

Per kelimesi hem *kanat* hem de *yelek* anlamında kullanılmaktadır. Bu beyitte *yelek* anlamında kullanılmıştır. Çünkü Mushafların yaprakları arasına tavus kuşunun kanadı değil yeleği konur. Sûdî "Kanat diyen hatâ söyledi, zîrâ mesâhife yelek konur, kanat konmaz ve bunı herkes bilür. Pes, mushafların varakları üzre tâvûs kanadını gördüm diyen iyi görememiş" diyerek Şem'î'yi eleştirir.

**

Ez-ân-câ ki selâmet-i hâl-i dervîşân'est gumân-ı fuzûleş ne-burdend u be-yârî kabûleş kerdend (ŞG: 195).

Sûdî: Ol makam ve mertebeden ki dervîşler sâfî-derûn ve pâk-zamîrlerdir ve herkese hüsn-i hâl ile mutekid oldukları cihetden ol kimseye yaramazdır diyü itikâd eylemediler ve hakkında sû-i zann eylemediler. Hâsılı, zeyy-i sulehâda oldığıçün kendüyi sâlih ve ârif anladılar ve musâhabetlerine anı ihtiyâr eylediler.

Sûdî *gumân-ı fuzûl* tamlamasının *lâmiye* olduğunu söyler. *Su-i zan* tamlaması da aslında *zannın kötüsü* anlamında isim tamlaması olduğu halde Türkçe'ye sıfat tamlaması olarak *kötü zan* şeklinde tercüme edildiği gibi bu tamlamada da durum aynıdır. Batıl ve fasid zan anlamındadır. Yani o kişi hakkında kötü bir düşünce beslemediler demektir. Şem'î ise tamlamayı *kabîh ve nâ-ma'kûl zan* şeklinde doğru olarak anlamlandırsa da açıklama kısmında ise bu kimse derviş değildir, fuzul bir kimsedir zannını onun hakkında taşımadılar, yani gereksiz bir kişi olduğu düşüncesini taşımadılar diye söyler. O böylece fuzulî kimseler hakkında taşıdıkları düşünceyi onun hakkında taşımadılar demek istemektedir. Ayrıca ikinci bir ihtimal olarak *fuzûl* kelimesinin *fazûl* şeklinde de okunabileceğini söyler. *Fazûl* mübalağalı ism-i faildir, çok faziletli kimse demektir. Bu takdirde

anlam iyi ve çok erdemli bir kişinin düşüncesini onun hakkında düşünmediler, yani o kimsenin çok erdemli bir kimse olduğu düşüncesini taşımadılar demek istemektedir. Aslında her iki ihtimal de anlam açısından tutarlı değildir. Şem'î'nin verdiği anlam şöyledir:

Şem'î: Ol sebebden ki dervîşler hâlinin selâmetidir ki tamâm hulûs-ı kalbe ve safâ-yı hâtıra mâliklerdir, ol düzde kabîh ve nâ-makûl zan itmediler ya'nî bu dervîş degildir bir fuzûl kimesnedir dimediler, bu hem vecihdir; ana fazûl zannını iletmediler, bu vech üzre fazûldur fâ'nın fethi ile ki mübâlaġa-i ism-i fâildir.

**

Tenî çend ez-'udûl ki mulâzim-ı û bûdend zemîn-i hidmet bi-bûsîdend (ŞG: 378).

Şem'î *ez-'udûl* yerine *ez-'udûl-i müzekkâ* geçen nüshayı esas alarak "Tezkiye idici âdillerden bir nice kimesne ol kâdînın mülâzımı ve müsâhibi idiler, kâdînın öninde hidmet yerini öpdiler." diye metni anlamlandırır.

Yukarda geçtiği gibi *mürebbî* (terbiye eden) kelimesi *mürebbâ* (terbiye edilen) şeklinde okunabildiği gibi burada da *müzekkâ* (tezkiye edilen) kelimesi *müzekkî* (tezkiye eden) şeklinde okunabilmektedir. Her ikisinin yazılışı aynıdır. Şem'î bu kelimeyi *müzekkî* şeklinde okuyarak "tezkiye idici âdiller" anlamı vermektedir. Âdiller için aranan özellik onların tezkiye edici/temize çıkarıcı olmaları değil, bilakis kendilerinin tezkiye edilmiş olmaları, ya'nî doğru ve dürüst kabul edilmeleridir. Dolayısıyla *müzekkî* şeklinde ism-i fail olarak okunması yanlış olmaktadır. Sûdî "Bazı nüshada *'udûl-i müzekkâ* vâkidir, tef'îl bâbından ism-i mef'ûl, ya'nî pâk âdiller, ism-i fâ'il tutanlar bilmez imiş." diye Şem'î'yi eleştirmektedir.

Bu tarz örneklerden bu kadarıyla yetinilecektir.

II) Terim Anlamlarını Bilmemekden Gelen Yanlışlar

Dili bilmek aslında biraz da o dilin terminolojisini bilmek demektir. Her dilin kendi tarihi süreci içerisinde geliştirdiği bir sürü terimler vardır ve olmaya devam edecektir. Bu aynı zamanda dilin canlı oluşunun da bir gereğidir. Herhangi bir metni özellikle edebî değeri olan bir metni tercüme edenlerin bu tarz terimleri çok iyi bilmeleri gerekmektedir. Aksi takdirde kaçınılmaz olarak anlam yanlışlıkları ve tutarsızlıklar ortaya çıkar. Şem'î şerhinde onaltı yerde bu tarz terminolojiyi bilmemekten gelen ve Sûdî'nin eleştirisine hedef olan yerlerle karşılaşırız. Bu başlık edebî metinlerin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunma düşüncesiyle biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Aşağıda önce terimlerin geçtiği metin verilecek, daha sonra her iki şârihin metne verdiği anlamlar gösterildikten sonra gerekli bazı açıklamalar yapılacaktır.

1. Guzîr- Nâ-guzîr

Çu ceng-âverî bâ-kesî ber-sitîz
Ki ez-vey guzîret buved yâ girîz[4] (ŞG: 45–46).

Sûdî: Çünki ceng-âversin ya'nî savaş erisin ve elinden lecc ü „inâd ve cidâl gelür, bir nev'i kimse ile lecc ü „inâd ve cidâl eyle ki andan ihtiyâcssızlıġın ve zarûretsizligin ola, ya'nî ana hîç bir vecihle ihtiyâcın ve zarûretin olmaya veyâ andan nefretin ve girîzin ola, ya'nî andan kaçınman ve i'râzın ola. Ammâ bu bana gelen yâr-ı kadîm benim zarûretli ve nâ-güzîr ve muhtâcun ileyh dostum ve muhibbim idi ve andan hîç bir vecihle girîz ve nefret ve i'râzım yok idi.

Aslında *Bostân*'da geçen bu beytin şerhinde Sûdî bu iki terim hakkında bir hayli açıklamalarda bulunur. Ona göre bu beytin şerhinde bütün şârihlerin ayağı balçığa batmıştır (ŞB: 2/394). O böyle demekle onların beyti anlamlandırmak için çırpındıkça daha çok yanlışa

[4] Sûdî *girîz* kelimesinin kâf-ı Acemînin kesriyle okunduğunu belirtir (ŞG: 71).

düştüklerini söylemek istemektedir. Sûdî, Hafız Divanı şerhinde ve *Bostân* şerhinde de yeri geldikçe benzer açıklamaları tekrarlar.

Ayrıca *Şerh-i Dibace-i Gülistân'*da bu beyti oldukça geniş olarak ele aldığını, ayrıntılı bilgi isteyenlerin oraya bakabileceğini söyler. Sûdî'nin *Şerh-i Gülistân'*da yaptığı açıklamaları sadeleştirerek vermek istiyoruz.

Guzîr zaruri olmayan anlamındadır. Başına nâ olumsuz edatı gelince (nâ-guzîr) iki olumsuzun yan yana gelmesiyle olumlu anlamı kazanarak zarurî ve kaçınılmaz olan anlamına gelir. Bu tıpkı Arapçadaki gerekmez anlamına gelen *budd* kelimesi gibidir. Başına lâ olumsuzluk eki gelince (lâ-büdd) mutlak gerekli olan şey anlamına gelmektedir.

Mevlânâ Câmî her iki terimi (guzîr ve nâ-guzîr) bir kıtada bir araya getirerek şöyle söyler:

Kıta:

'İlmî ki nâ-guzîr-i tu bâşed bedân gerây
V'ân-râ k'ez-ân guzîr buved cust u cû me-kon
V'ân-geh ki hâsıl-ı tu şeved 'ilm-i nâ-guzîr
Ġayr ez-'amel be-mûceb-i û ârzû me-kon

Bu kıtayı Molla Câmî oğluna öğüt vermek için yazmıştır. Anlamı şöyledir: Sana mutlaka gerekli olan ilme yönel. Senin için gerekli olmayan ilme talip olma. Senin için mutlaka gerekli olan ilimleri elde ettiğin zaman bildiğin şeyleri uygulamaya koymaktan, onların gereğini yerine getirmekten başka bir şey arzu etme.

Beyt:

Tuyî ki derd u ġamet yâr-ı nâ-guzîr-i men'est
Cefâ vu her çi resed ez-tu dil-pezîr-i men'est

Sen öyle birisisin ki senin derdin ve gamın benim mutlak gerekli yârimdir. Senden cefa ve her ne ki gelirse gönlüm onu kabul edicidir.

Nizâmî *Mahzenü'l-Esrâr*'da şöyle söyler:

Beyt:

Hest zi-yârî heme-râ nâ-guzîr
Hâsa zi-yârî ki buved dest-gîr

Herkesin kaçınılmaz olarak bir sevgiliye ihtiyacı vardır. Özellikle insanın elinden tutan bir sevgiliye ihtiyacı daha fazladır.

Bütün bu örnek beyitleri zikrettikten ve açıklamalarda bulunduktan sonra Sûdî şunları ekler: Bu beyt *Bostân'*da bulunmaktadır ve anlamı bizim söylediğimiz gibidir. Bütün şârihler beytin anlamına ulaşamamışlardır. Bazılar saçma ve yavelerle sözü gereksiz yere uzatmışlardır.

Şem'î: Çünki ceng idersin şol kimesne ile lecc ve inâd eyle ki ol kimesneden sana ayrılmak kaçmak ola. Ya'nî çünki cenk itmek murâd idersin, bârî kimesne ile cenk ve inâd eyle ki ana ihtiyâcın olmaya ve anın iftirâkından müteellim olmayasın; yâhud senin helâk ve zararına kasd itse, kendini andan halâs itmege kâdir olasın.

Şem'î'nin beyte verdiği anlam verilmek istenen mesajdan uzaktır. Ayrıca onun *girîz* kelimesine ayrılmak ve kaçmak anlamı vererek "ol kimesneden sana ayrılmak kaçmak ola" demesi de doğru değildir. Doğrusu Sûdî'nin "andan nefretin ve girîzin ola, ya'nî andan kaçınman ve i'râzın

ola" şeklinde verdiği anlamdır. Şem′î beytin anlamını verdikten sonra yukardaki terimlerle ilgili şu açıklamaları ilave eder:

Guzîr bud ma′nâsınadır lüğatde, ammâ lâzım olmayan nesne manâsına istimâl olunur. Nâ-guzîr lâyık manâsınadır lüğatde, ammâ lâzım nesne manâsına isti′mâl olunur, tetebbu′ iden kimesneye malûmdur.

2. Tabak

Be-çi kâr âyedet zi-gul tabakî
Ez-Gulistân-ı men bi-ber varakî (ŞG: 52).

Sûdî beytin anlamını vermeden önce "Burada *tabak* açılmış gül anlamındadır. Çünkü Araplar açılmış güle *verd-i mutabbak* derler. Dolayısıyla *zi-gul tabakî*'nin anlamını *gülden bir tabak* ve *bir tabak gülden* diyenler kelimenin bu anlamını bilmemektedirler. Bu konuyu ele almayanlar da bu kelimenin anlama geldiğini bilmiyorlar. Bilseler bu konuya temas ederlerdi." diye söyler.

Sûdî: Senin ne işine gelir ya‟nî ne kârına yarar bir mutabbak gül? Benim Kitâb-ı Gülistânımdan bir kâğıd mikdârı hâtırına al ya‟nî hıfz eyle ki bin gül-i mutabbakdan enfa′dır, hitâb âmmdır.

Şem′î: Gülden bir tabak senin ne işine yarar. Benim Gülistânımdan bir varak ilet ki andan bin mertebe yegdir.

Şem′î *tabak* kelimesinin terim anlamını bilmediği için "gülden bir tabak" demektedir. Bir sonraki beyit de burada kullanılan *tabak* kelimesinin açılmış gül anlamında olduğunu göstermektedir.

Gul hemîn rûz-ı penç u şeş bâşed
V'în gulistân hemîşe hoş bâşed

Bu beyti Sûdî şöyle anlamlandırır: Açılmış gülün ömrü ancak beş altı gün mikdarı olur, çabuk zevale gider ve ömrü kısadır. Fakat Gülistân kitabı her zaman terütazedir, ne solar, ne kurur ve ne de çürür.

Şunu da söylemek gerekir ki İlaydın, *Gülistân* tercümesinde her ne kadar dipnotta Sûdî′nin bu kelimeye *açılmış gül* anlamı verdiğini belirtse de *tabakî* kelimesine *bir sepet* anlamı vermektedir (İlaydın 1991: 309).

3. ′Alem

Der-'amel kûş u her çi hâhî pûş
Tâc ber-ser nih u 'alem ber-dûş (ŞG: 196).

′Alem kelimesinin sözlüklerde birden çok anlamı zikredilir. Parlatır′ın sözlüğünde (2006: 75) altı farklı anlamı verilir:

"1. Nişan, iz, damga. 2. Sancak, bayrak 3. Sınır taşı veya izi. 4. Özel ad, unvan. 5. Minarenin tepesinde bulunan ay, ayyıldız. 6. Hem silâh hem de sembol olarak kullanılan bir tür balta, teber."

Sûdî′ye göre bu beyitte geçen *'alem* kelimesi Arap ve Acem diyarında dilencilerin omuzlarına koyup onunla dilencilik ettikleri şeydir. Buna göre beytin anlamı şu şekildedir.

Sûdî: Amele sa′y ve kûşiş eyle ve her ne libâs giyersen giy. Yani amel-i sâliha takayyüd eyle ve her ne istersen giy, tek hemân harâm olmasun, harîr ve atunlı esbâb gibi. Gerekse başına pâdişâhlar tâcı ko, ya‟nî pâdişâhâne tâc ve libâs giy, gerekse gedâyâne. Zîrâ omuza ′alem komakdan murâd gedâlık eylemekdir, niteki Arab ve Acem gedâlarının de′bidir.

Şem′î ise "′Alem bunda sancak manâsına degildir, tamġâ manâsınadır ki câmelere basarlar ve pâdişâhlara mahsûs câme vardır ki altun ile dikerler bunda ′alem ana dahi dirler." diyerek beyti şöyle anlamlandırır:

Şem′î: Amel-i sâlihe sa′y eyle ve melbusâtdan her ne ister isen giy. Pâdişâhlar ve sâhib-i devletler gibi başın üzre tâc ve omuzun üzre ′alem ko, ya‟nî tamġâlu ve ′âlemlü kaftân giy ki Acemlerin âdetidir ′alemi omuza düşürürler, bu söz ana göredir.

Şem′î′nin *′alem* kelimesine verdiği anlam doğru olabilir. Fakat bir sonraki beyit dikkate alındığında beyitte geçen *′alem* kelimesine Sûdî′nin verdiği anlamın daha tutarlı olduğu görülmektedir. Sonraki beyit şöyledir:

Zâhidî der-palâs-pûşî nîst
Zâhid-i pâk bâş u atlas pûş

Zahitlik eski püskü ve yoksul elbisesi giymekle olmaz. Sen gerçek zahit ol da istersen atlastan yapılmış elbise giy. Zühd ve takvanın seçkin elbise giymekle veya yoksul elbisesi giymekle ilgisi yoktur. Sadece köhne ve eski elbise giymekle zahit olunamaz.

Dolayısıyla birinci beyitte de iki zıt unsurun bir arada olması gerektiği anlaşılmaktadır. Yani iyi ve güzel iş yapmaya çalış da her ne istersen giy. İsterse padişah elbisesi, isterse yoksul elbisesi olsun, fark etmez demektir.

4. Tılsımda ölmek

'Amel-i pâdişâh çun sefer-i deryâ'st sûdmend u hatarnâk. Yâ genc ber-gîrî yâ der-tılsım bi-mîrî (ŞG: 133).

Sûdî *tılsım*′ın defineyi koruyan şekil olduğunu söyledikten sonra şu anlamı verir:

Sûdî: Pâdişâh hizmeti deryâ seferi gibidir, hem fâideli ve hem korkunç. Yâ vâfir mâl kaldırırsın ya‟nî tahsîl idersin, veyâ tılsımda ölürsün. Murâd kıssadan hissedir. Gerçekden, hâsılı, gâh olur ki bir kimse deryâ seferin idüp mâl-i firâvân tahsîl ider ve gâh olur ki gemisi yaralanup ġark olur. Pâdişâh hidmeti de böyledir, gâh olur ki bir kimse a′lâ menâsıba vâsıl olup küllî hazîneye mâlik olur ve gâh olur ki pâdişâh ġazabına mazhar düşüp başdan çıkar. Pes, *yâ der-tılsım bi-mîrî* dimekden murâdı bu iki manâdır, ya‟nî gemisi pârelenüp ġark olmak ve pâdişâh hışmına mazhar düşüp helâk olmakdır, hakîkatde tılsımda ölmek degildir, bazılar zanneyledikleri gibi.

Şem′î: Pâdişâhların ameli deryâ seferi gibidir fâidelü ve hatarlu. Yâ budur ki genc hâsıl eylersin yâ budur ki tılsımda ölürsün. Tılsım defînede olan sûrete derler.

Şem′î′nin *tılsımda ölmek*′le neyin kastedildiğini belirtmesi gerekirdi. Ayrıca *′amel-i pâdişâh* tamlamasını *padişahın hizmetinde bulunmak* değil de *padişahların ameli* diye anlamlandıması doğru değildir. Bu tercüme okuyucuya doğru bir anlam ifade etmekten uzaktır.

5. Âyîne-dâr

Dirîġ âmedem der-terbiyet-i sutûrân u âyîne-dârî der-mahalle-i kûrân (ŞG: 209).

Anlayışsız ve kalpleri katı bir topluluğa vaaz eden Sa′dî bu durumda kendisini sanki hayvanları eğitmeye çalışan ve körler mahallesinde ayna taşıyan birisi gibi düşünerek

hayıflandığını anlatan yukardaki cümlede geçen *âyîne-dâr* (ayna taşıyan) terimi hakkında Sûdî şu açıklamaları yapar:

Malûm ola ki *âyîne-dâr* ve *âyîne-gerdân* şol kimseye dirler ki bir âyîne eline alup gezdirir ve mülâkî oldığı kimseye sunar ve ol da bir pâre âyîneye bakınur, andan sonra çıkarup eline bir akçe veyâ bir kaç manġır virüp âyîneyi eline vaz′ ider. Bu vaz′ ekser Hind ve Acem fukarâsınındır ve âyîneden murâd Dımışkî âyînedir ki demürden sapı olur ve anlar âyîne diseler ol murâddır. Hâce Hâfız âyîne-dârı mezkûr manâya kasd eylemiş bu beyitde:

Dil serâ-perde-i mahabbet-i û'st
Dîde âyîne-dâr-ı tal'at-ı û'st

Şerh-i Divan-ı Hafız′da Sûdî′nin bu beyit için söylediklerini sadeleştirerek iktibas etmek konuya biraz daha açıklık kazandıracaktır:

Gönül cananın sera-perdesidir (evin içine çekilen perde). Bu perde arkasında olanlar yabancılardan gizli olduğu gibi onun muhabbeti de benim gönlümde rakiplerden öylece gizlidir. Göz de onun yüzüne ayna tutucudur. Bir şey aynanın karşısında olduğu sürece aynadan onun yansıması kaybolmadığı gibi gözümden de sevgilinin yüzü gitmez, ya‟nî uyusam gönlümde, uyanık olsam gözümdedir. Gözün ayna tutucu olması sevgilinin daima gözde olması ve hiç ondan ayrılmaması demektir **(**ŞDH**:** 1/69**).**

Sûdî bu terim hakkında yanlış açıklamalarda bulunanları veya herhangi bir açıklama getirmeyenleri "Âyîne-dâr′ı âyîne-fürûş manâsına ahz idenler ve tefsîrini külliyen ihmâl idenler, malûmdur ki mezkûr takrîrden bî-nasîb imişler." diye eleştirir.

Şem′î: Bana hayf geldi binitlere ve hayvânlara terbiyet eylemek ve körler mahallesinde âyîne-dârlık ve âyîne-fürûşluk eylemek.

Şem′î her ne kadar *âyîne-dâr* terimini aynen kullansa da daha sonra *âyîne-fürûş* (ayna satan) diye açıklama getirmekle terime yanlış anlam vermektedir.

6. Külâh-ı Tatarî

Hâcet be-kulâh-ı beregî dâştenet nîst
Dervîş-sıfat bâş u külâh-ı Tatarî dâr (ŞG: 217).

Sûdî: Yoksulların külahını giymeye ihiyac yok. Dervîş karakterli ol da istersen emir külahı giy.

Şem′î: Külâh-i beregî tutmak ya‟nî dervîşler gibi sana külâh-ı beregî giymek hâcet ve lâzım degildir, zîrâ sûrete aslâ itibâr yokdur. Belki dervîş sıfatlu ol ve ahlâk-ı hâmide hâsıl eyle ve Tatar′a mensûb külah tut ya‟nî Tatar külahını giy. Tatar bunda kâfir manâsınadur nitekim mahal ana karînedir ve hem zebân-ı Fârisî′de ekser mahalde Tatar kâfir manâsına istimâl olunur, kendi manâsına dahi gelür ki Mihr-i Müşterîde vâki′ olmuşdur. Sûrûrî Efendi cündî ve marûf Tatar manâsına kayd itmişdür. Fakîr ihtiyar itdügüm manâda mübâlaġa vardur.

Şem′î hem *külâh-ı beregî*′nin ne anlama gelmediğini söylememiş, hem de *külâh-ı Tatarî*′ye kâfir külahı anlamı vererek hataya düşmüştür.

Her iki terim hakkında Sûdî şu açıklamalarda bulunur:

Külâh-ı beregî beyâniye. *Bere* kuzıya dirler ki Arabca hamel dirler. İmdi malûm ola ki Şirvân ve Karabaġ ve Azerbeycân ve bi′l-cümle ekser A′câm kuzı derisinden külâh giyerler ve ana *külâh-ı beregî* dirler, yâ-i nisbetle, hâcegî ve bendegî didikleri gibi. Gâh olur ki yalnız *beregî* de dirler. Ekser mezkûr külâhı fukarâ cinsi giydigiçün bunda anı tahsîs bi′z-zikr eyledi. *Kulâh-ı Tatarî* beyâniye. Lüġatlerde külâh-ı emîrâne ile tefsîr eylemişler, ekâbir-i ulemâ-i A′câmdan mesmû′umuz

böyledir, husûsen nâdire-i zamân ve u′cûbe-i devrân, sâhib-i tesânîf-i râika ve mâlik-i kasâid-i masnûât-ı fâika, efendimiz, veliyy-i nimetimiz ve üstâdımız Mevlânâ Halîmî Şirvânî *"Kaddese'llâhu Te'âlâ rûhahu ve ce'ale fî ġurefi'l-cinâni futûhahu"* ki Şâm-ı Şerîf′de tavattun idüp ednâ vazîfe ile kâni′ olup talebenin ifâdesiyle takayyüd eylemiş, bu bende-i duâ-gûylarına Gülistân talîm eyledikde böyle ifâde buyurdılar ve sâir talebeye hîn-i talîmde böyle ifâde buyururlardı ki *külâh-ı beregî* mukâbilinde vâki′ olmağın andan külâh-ı fakîrâne ve bundan külâh-ı emîrâne murâddır ki anı Tatar hanları ve mîrzâları ve sultânları giyerler, ekserî semmûr ve veşkden olurmuş.

Sûdî′nin bizzat kendi hocası ve kendisinden *Gülistân*′ı okuduğu Mevlânâ Halîmî Şirvânî′den naklettiği bu açıklamalar beytin anlaşılması için son derece gerekli ve okuyucuyu tatmin eden açıklamalardır. Sûdî ayrıca beyitte geçen *Tatar* kelimesiyle kâfir anlamı kastedildiğini söyleyen Şem′î′yi şöyle eleştirir:

Tatar bunda kâfir manâsınadır, niteki mahal ana karînedir ve bu ma′nâda mübâlaġa vardır diyen efhaş-ı hatâyâ eylemiş, zîrâ bu kelâmın fehvâsı dervîş-sıfat ol, kâfir şapkasını giy dimekdir, bu ise hergiz câiz degildir. Zîrâ bir kimse erkân-ı islâmı riâyet eylese ve başına kâfir şapkasını giyse veyâ belinden zünnâr sarkıtsa ehl-i şer′ anın küfrine hükm iderler ki bunlar alâmet-i tekzîb-i şeâir-i islâmdır diyü. Bunda hod mübâlaġa tarîkiyle kendi didigi gibi şiâr-ı küfri izhâra ruhsat ve cevâz göstermek fehm olunur *"El-'iyâzu bi'llâhi Te'âlâ"*.

7. Semâ′

Nâ-çâr be-hilâf-ı re'y-i murebbî bi-reftemî vu ez-semâ' u muhâletat hazzî ber-giriftemî (ŞG: 223).

Sûdî bu ve bunun gibi yerlerde sema′ *"sâz âvâzı ve hânende ve gûyende âvâzı"* anlamına geldiğini söyleyerek bunu kanıtlamak için *Bostân*′da geçen şu beyti iktibas eder:

Ne mutrib ki âvâz-ı summ-i sutûr
Semâ'est eger 'ışk dârî vu şûr

(Mutrib âvâzı degil belki atın ve sâir tavarların ayağı ve tırnağı âvâzı semâ′ ve sâz ve sözdür eger aşkın ve muhabbetin var ise (ŞB: 1/584).

Bu beyitte geçen sema′ kelimesi dönmek ve raks etmek anlamında olmadığı gibi burada da "âvâz cinsine" semâ′ denildiğin söyler.

Şem′î: Bi′z-zarûrî şeyhin re′yine muhâlif birkaç kadem gider idim ve semâ′ ve ihtilâtdan bir hazz ve zevk tutar idim ya‟nî semâ′ iderdim.

Şem′î bu açıklamayı yaptıktan hemen sonra iktibas ettiği beyit de sema′ kelimesini dönmek, raksetmek anlamında aldığını göstermektedir.

Raks ber-şi'r-i ter u nâle-i ney hoş bâşed
Hâsa raksî ki der-ân dest-i nigârî gîrend

(Yeni ve taze bir şiir ve neyin inlemesiyle raks etmek güzeldir. Hele bir de o raksta sevgilinin elini tutmuşlarsa bu daha da güzeldir.)

Bununla berabe Şem′î′nin sema′ı musiki manasına aldığı yer de vardır.

Ne bîned kesî der-semâ'et hoşî
Meger vakt-i reften ki dem der keşî

Bir kimse senin semâ′ında hoşluk ve sürûr görmez. Meger gitmek vakti ki nefesini kesesin ya‟nî hâmûş olasın. Ol vakit senin semâ′ında olan huzûr ider (ŞG: 225).

8. Murġ-i eyvân

Murġ-i eyvân zi-hevl-i û bi-perîd
Maġz-i mâ burd u halk-i hod bi-derîd (ŞG: 227).

Sûdî: Mürġ-i eyvân ol mutrib-i nâ-sâzın âvâzı hevlinden ürküp uçdı, yaʿnî tahammül idemediginden yerinden perrân oldı gitdi. Bizim beynilerimizi aldı iletdi ve kendi boġazını yırtdı. Hâsılı, hem bize cefâ eyledi ve hem kendiye.

Şem′î: Eyvânın murġi ol savtın heybet ve hevlinden uçdı yaʿnî ürkdi. Ol kabîh ve nâ-sâz mutrib, âvâzı ile bizim beynimizi iletdi ve kendü boġazını yırtdı.

Sûdî, şârihlerin hiç birisinin *murġ-ı eyvân*′ın anlamına temas etmediklerini, dolayısyla onların meçhulü olduğunu söyledikten sonra şu açıklamaları yapar:

Malûm ola ki Kızılbaş-ı bed-maâşdan evvel Şîrâz şehrinin de′b ve âdeti bu imiş ki köşklerinin ′alemi yerine aġaçdan birer kuş tırâş idüp vaz′ iderler imiş, kimi al tûtî ve kimi yeşil ve kimi beyâz ve kimi kebûter ve kumrı ve tâvûs ve şâhîn ve ġayrılarını. Ve bu mürġânın içini tecvîf iderler imiş yaʿnî içlerini koġuk iderler imiş ve aġızlarına birer sipsi vaz′ iderler imiş. Pes, her bâr ki bir bâd hareket eylese bu hayvânlar dönüp bunlardan esnâf-ı asvât sâdır olur imiş. Pes Hazret-i Şeyh *"murġ-i eyvân zi-hevl-i û bi-perîd"* buyurdığı mübâlaġa tarîkiyledir. Yani ol nâ-sâz mutribin müz′ic ve hevlnâk sadâsından mürġ-i eyvân câmid iken ürküp kaçdı. İmdi kıyâs eyle ne mertebe mûlim ve mûhiş âvâz olmak gerek âvâzı.

Bu açıklamalardan Sûdî′nin derin bilgisini ve metin şerhindeki başarısını görmek mümkündür.

9. ġerta

Bâ-tab'-ı melûlet çi koned dil ki ne-sâzed
Şerta heme vaktî ne-buved lâyık-ı keştî (ŞG: 298).

Sûdî "*Şerta* poyraz didikleri yelin ismidir, muvâfık yelin ismidir diyenler fikirsiz söylemişler, zîrâ muvâfık yel keştîye lâyık olmamağın manâsı yokdur, ednâ fikre mâlik olan bilür." açıklamasından sonra beyte şöyle anlam verir:

Sûdî: Gönül neye mâlikdir ki senin melûl tab′ına uymaya yaʿnî muvâfık olmaya, hâsılı, muvâfık olması zarûrîdir, zîrâ sâhibi anı iktizâ ider, yaʿnî muvâfakat iderse bi′t-tab′ eylemez, belki bi′l-kasr eyler. Niteki rîh-i şerta bi′t-tab′ her keştîye lâyık olmaz. Meselâ Mısır′a Rûmdan giden keştîye poyraz lâyıkdır, ammâ gelene lâyık degil, belki lodos lâyıkdır. Mısrâ′-ı sânî mısrâ′-ı evvele nisbet makâm-ı ta′lîlde vâki′dir.

Şem′î birinci mısradaki *ne-sâzed* fiilini olumlu yaʿnî *bi-sâzed* şeklinde okur ve beyti şöyle anlamlandırır:

Şem′î: Nice itsün gönül ki senin melûl tab′ın ile düzile yaʿnî muvâfakat idüp anın ile sulh ve ilhâd üzre ola. Hâsıl-ı manâ; dil tab′ ile her zamân bir hâl üzre olmaz, zîrâ gâh şâdân gâh nâlân olur. Muvâfık yel her bir vakit keştîye muvâfık esmez, belki gâhî muhâlif eser.

Burada fiilin olumlu şekilde kullanılması da yanlış olmaktadır. Nüsha farklarıyla ilgili eleştiriler kısmında ele alındığı gibi Türkçe benzer yapıdaki başka bir örnekle konuyu açıklamak gerekirse "Adam ne yapsın ki ağlamasın." (Ağlamayıp da ne yapsın) cümlesi Şem′î tarafından "Adam ne yapsın ki ağlasın." şekline çevrilmiş olmaktadır. *Şerta* kelimesine *muvafık yel* anlamı verilmesini Sûdî eleştirmektedir. Sûdî, Gülistân şerhinden önce telif ettiği Hafız Divanı şerhinde geçen aşağıdaki beyti

Keştî-nişestegânîm ey bâd-ı şerta ber-hîz

Bâşed ki bâz bînîm ân yâr-ı âşinâ-râ

"Gemisi oturmuş kimseleriz, ey bâd-ı muvâfık, kalk yaʿnî peydâ ol ve es, ola ki bir dahi görevüz ol âşinâ yâri yaʿnî biliş yâri, yâ yüzgeç yâri." diye anlamlandırmakta ve *bâd-ı şerta* için "Yanımızda olan lügatlerde bulmadık, ammâ istimâlde gemiye muvâfık bir yeldir. Niʹmetullâh da muvâfık dimiş, ancak yeli anmamış." demektedir (Kaya 2008: 306).

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Sûdî, Gülistân şerhinden önce telif ettiği Hafız Divanı şerhinde *şerta* kelimesine *poyraz* anlamı verilmesini doğru bulmadığı için farklı bir anlam vermektedir.

10. MuÇtzen

Muşt-zenî-râ hikâyet konend (ŞG: 303).

Şemʹî: Bir zûr-bâzı hikâyet iderler.

Sûdî muşt-zenʹin yumruk vurucu anlamında olduğunu söyledikten sonra "Bunun aslı budur ki muşt-zenlik bir fendir ki saġ elin baş parmağın sebâbe ve vustâ beynine alur ve sol elinde bir nesneyi siper ider ve mıtrak oyunı gibi oynar, hâsılı, saġ elini mıtrak yerine istimâl ider. Ve bu tâife bu fende ol kadar idmân iderler ki saġ elinin her bir parmağı hıyara dönmüşdür." diyerek bizzat şahit olduğu bir olayı nakleder. Bu kısmı sadeleştirerek vermek istiyoruz.

Tahsilim zamanında Şamʹa Semerkantlı birkaç öğrenci geldi, bunların bazısının muşt-zenlik fenninde biraz maharetleri vardı. Misafir oldukları için kendilerini hamama götürdük. Hamamda biraz terlediken sonra hamamın duvarına o kadar yumruk vurdular ki tabiri mümkün değil. Meğer bu onların bir çeşit idmanı imiş. Başka bir kere bunlarla Rebve tarafına gezmeye gittik. Sohbet esnasında birisi arkadaşına kalk da biraz oyun oynayalım dedi. Kalkıp oynamaya başladılar. Oyun esnasında birisi arkadaşının kulak tozuna öyle şiddeti bir yumruk vurdu ki derhal yere serildi ve rengi gömgök oldu. Biz birkaç Rumî öğrenci öldü diye korktuk, fakat onlar hiç aldırmadı, kalkıp o kişiye aklı başına gelene kadar masaj yaptılar. Sûdî bu olayı anlattıktan sonra "Muşt-zeni zûr-bâz ile tefsîr idenler tefşîr eylemişler." diyerek Şemʹîʹyi eleştirir.

11. Ebrû-yı kûr

Kes ne-tuvâned girift dâmen-i devlet be-zûr
Kûşiş-i bî-fâ'ideest vesme ber-ebrû-yı kûr (ŞG: 304).

Sûdî *ebrû-yı kûr* tamlamasının körün kaşı anlamında değil kaşı olmamak anlamında kullanıldığını, kaşın kılı olmayınca ona vesme (rastık) çekmenin hiçbir faydası olmadığını söyleyerek beyti şöyle anlamlandırır:

Sûdî: Kimse devlet etegini zûr ile dutmaġa kâdir degildir, yaʿnî kuvvet-i bâzû ile devlet el virmez. Zîrâ ebrû-yı kûra vesme çekmek gibi bî-fâidedir devlet ve saâdete saʹy cânib-i Hakdan inâyet olmayınca.

Şemʹî: Kimse zûr ile devlet etegini tutmaya kâdir olmaz. *Körün kaşı* üzre râstık urmak gözüne fâide olsun deyü fâidesiz çalışmakdır. Cidd ü cehd ile devlet hâsıl itmek hemân buna benzer ki muhâldir.

Şemʹî *ebrû-yı kûr* tamlamasını *körün kaşı* şeklinde tercüme etmekle bu terimi bilmediğini göstermektedir.

12. Mesânî

Sem'î ilâ haseni'l-eġânî
Men ze'llezî cesse'l-mesânî (ŞG: 308).

Mesânî mesnâ′nın çoğul şeklidir ve iki kıllı (telli) saza denir.

Sûdî: Benim kulağım güzel ġınâlaradır, yâhûd benim semâ′ ve isġâm güzel âvâza mukayyeddir, yaʿnî meylim güzel âvâzadır. Kimdir şol kimse ki iki kıllı sâz çalar, yaʿnî ana ne itibâr. Maksûd budur ki güzel âvâzı sâza tercîh ider. Hâsılı, benim meylim hüsn-i savtadır, sâza degil.

Şem′î: Kulağım eġânî eyüsinedir. Kimdür şol kimse ki eli ile mesânîye yapışdı yaʿnî mesânî çaldı, ki *murâd hüsn-i savtdır***.**

Şem′î ise mesânî kelimesinden maksat *hüsn-i savt* (güzel ses) olduğunu söyleyerek yanlışa düşmektedir. Ayrıca "Kimdür şol kimse ki eli ile mesânîye yapışdı yaʿnî mesânî çaldı, ki *murâd hüsn-i savtdır***."** cümlesi de ikinci mısrada kastedilen anlamı ifade etmekten uzaktır. Verilmek istenen mesaj Sûdînin söylediği gibidir. Yani iki telli saz çalan da kim oluyormuş. Ben ona itibar etmem, bilakis güzel sese itibar ederim.

13. Siper-bâz, Çarh-endâz

Civânî be-bedraka hem-râh-ı mâ şud siper-bâz u çarh-endâz u silah-şûr u bîş-zûr ki deh merd-i tuvânâ kemân-ı û zih kerdendî vu zûr-âverân-ı rûy-ı zemîn puşt-i û-râ be-zemîn ne-y-âverdendî (ŞG: 421).

Şem′î: Bir civân bedraka ile bize yoldaş oldı siper oynadıcı ve çarh atıcı dahi cündî ve ziyâde kuvvetlü ki on kuvvetlü merd ile ol civânın yayını kuramazlardı. Yeryüzünün zûrluları güreşde anın arkasını yer üzre getürmezler idi.

Şem′î′nin *"siper oynatıcı ve çarh atıcı"* diye anlamlandırdığı ve açıklamada bulunmadığı bu terimler hakkında Sûdî şu bilgileri verir:

"Siper-bâz kalkan oynadıcı dimekdir ki bir oyundur silahşörler arasında, yaʿnî bir fendir. Şurrâh müsakillen bir fen oldığını bilmediklerinden ihmâlle geçmişler. *Çarh-endâz* vasf-ı terkîbîdir. *Çarh* lafz-ı müşterekdir, buraya münasib, pek yaydır ki kirişi alındıkdan sonra iki başı bir yere gele, zenbûrek yayına da çarh dirler ki Rûmda ana zenberek dirler ve bunun okına nâvek dirler. Pes, *çarh-endâz*′dan murâd nâvek-endâzdır mecâz-ı mürsel tarîkiyle, yaʿnî zikr-i mahall ve irâde-i hâll dimekdir, pes, zenberek atıcı ve çarh atıcı diyenler müsâmaha eylemişler."

Ayrıca Sûdî′de *be-zemîn* şeklinde geçen kelime Şem′î′de *ber-zemîn* şeklinde okunur. Sûdî′de *arkasını yere getüremezlerdi* şeklinde anlam verilen kısım böylece Şem′î′de *arkasını yer üzre getürmezlerdi* şeklini alır. Bu tarz bir tercüme beliğ ve fasih olmaktan uzaktır.

14. Tabl-ı ġâzî

Ne-mî-dâned ki âheng-i Hicâzî
Furû mâned zi-bâng-i tabl-i ġâzî (ŞG: 480).

Sûdî: Bülend-âvâz nâ-dân bilmez ki âheng-i Hicâzî yaʿnî âvâze-i Hicâzî tavul âvâzından batar, kalur, yaʿnî anın yanında işidilmez. Zîrâ tavulun yanında borı ve sûr-ı nây ve zîl ve bunlar gibiler işidilür ancak, nâzik nağme ki insân hançeresinden peydâ olur, kanda işidilür?

Şem′î: Lâkin ol câhil bilmez ki ol Hicâz′a mensûb olan sada yaʿnî Hicâz perdesi, Hicâz bir makâmın ismidir makâmâtdan, cân-bâz tablının âvâzından aşağa kalur yaʿnî mağlup olur. Ġâzî bunda cân-bâz ma′nâsınadır.

Sûdî′nin bu terimle ilgili açıklamaları şöyledir: *Tabl* tavul manâsınadır. *Ġâzî* lafz-ı müşterekdir, ehl-i ġazâya ve cân-bâza dirler, lâkin *tabl-i ġâzî* tavula dirler tabl-bâz′dan ihtirâz içün. Pes, bunda cân-bâz tavulı diyen hayli pehlevânlık izhâr eylemiş.

15. Enguşt-i nîl çekmek

Yâ me-rev bâ-yâr-i ezrak-pîrehen
Yâ bi-keş ber-hanumân enguşt-i nîl (ŞG: 491).

Sûdî: Yâ gök gömlekli musâhible yürüme yaʿnî ihtilât eyleme, veyâ idersen sen de esbâb ve eskâlini çivit rengine çek, yaʿnî anınla hem-renk ol. Murâd budur ki; her tâife ile ki ihtilât idersin, anların rengine girüp anlarla hem-renk olmayınca safâ bulmazsın.

Şemʿî: Yâ gök gömlekli yâr ile gitme yaʿnî nâ-makûl yâr ile baş koşma, yâ hânümânın üzre *çivit barmağını* çek, yaʿnî cemîʿ mülkden ümîdi katʿ eyle.

Sûdîʿnin beyitle ilgili açıklamaları şöyle:

Enguşt-i nîl beyâniyedir, zîrâ *enguşt* bunda barmak manâsına degildir, belki çivitin dânesidir, *nîl* çivit dimekdir. Bu şol kıssaya telmîhdir ki zamân-ı sâbıkda bir kimsenin evinden bir azîz meyyit çıksa sokak kapısının üst yanını bir mikdâr çivitle boyarlardı, ol ev mâtem-hâne oldığına delâlet eylemek içün. Kezâlik hacca varan kimse kapısının etrâfını kireçle ağardırlar, hacca vardığı andan malûm olsun diyü. El-ân Şâmʿda ve ġayrısında bu kâide müstameldir. Pes, *enguşt-i nîl* çekmekden murâd çivitle renklemekdir, bunda îhâm tarîkiyle mezkûrdur.

Sûdî bu açıklamalardan sonra Şemʿîʿnin beyte verdiği anlamı iktibas ederek "beytin manâsına engüşt-i nîl çekmişdir." diyerek onu eleştirmektedir.

16. Serv-i âzâd

Geret zi-dest ber-âyed çu nahl bâş kerîm
V'eret zi-dest ne-y-âyed çu serv bâş âzâd (ŞG: 509).

Sûdî: Eger elinden gelürse hurmâ ağacı gibi kerîm ol. Hurmâ ağacının kerâmeti oldur ki her yeri işe yarar, koyunun yaradığı gibi ki her yeri bir nesneye gerekdir. Ve eger hurmâ ağacı gibi elinden kerîm olmak gelmezse bârî serv gibi âzâd ol, yaʿnî serv bâr u berʿden âzâd oldığı gibi sen de taalluk-ı dünyâdan sâlim ol, huzûr eyleyesin.

Şemʿî: Eger senin elinden gelürse hurmâ ağacı gibi kerîm ol. Eger elinden gelmez ise ki nahl gibi kerîm olasın, bârî serv gibi âzâde ol, kimseye cefâ eyleme.

Servi gibi azad olmak demek servinin bâr u berden (meyveden) azad olduğu gibi huzurlu olmak için dünya kayıtlarından kurtulmak demektir. Yoksa servi gibi azad olmak Şemʿîʿnin dediği gibi kimseye cefa etmemek anlamında değildir.

III) Beytin Anlamı ile İlgili Eleştiriler

Bazen beytin kelimelerinin anlamını bilmek de cümlenin doğru anlamlandırılması için kifayet etmemektedir. Bu yetersizlik bazen bir kelimenin metin içinde hangi anlamda kullanıldığını bilmemekten kaynaklanabilir. Bazen de edatların fonksiyonunun tam anlamıyla düşünememekten olabilir. Bazen de daha çok şiirde görülen kısaltmalar ve eksiltili cümlelerden kaynaklanabilir. Bazen şiirde cümlenin öğelerini tayin edememekten veya metinde kaç cümle olduğunu fark edememekten gelebilmektedir. Bazen de kaynak dil ile hedef dil asındaki yapı farkını fark edememeken ve kaynak dilin gereklerini hedef dilde uygulamaya çalışmak veya hedef dil mantığına göre kaynak dili yorumlamaya çalışmaktan meydana gelebilmektedir. Bütün bu gibi sebepler bir araya gelince dikkatsiz bir mütercim tercümede kaçınılmaz olarak bir takım yanlışlara düşebilmektedir. Bu tarz örnekler incelendiğinde Sûdîʿde derin bir bilgi birikiminin yanında güçlü bir dil mantığının bulunduğu ve Farsçaʿya vukufiyeti gözler önüne serilmektedir. Bu tarz yanlışlıklar diğer başlıklar altında gösterilen yanlışlarla iç içe girmiş olsa da bu başlıkta daha çok beytin toplu anlamı verilirken düşülen yanlışlıklar gösterilecektir. Aşağıda Sûdîʿnin beyte verdiği

anlam, vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılabilmesi sadeleştirilecek, metne, *ya'nî, hâsılı* gibi açıklayıcı unsurlarla verdiği anlamlar eklenecektir. Şem'î'nin üslup ve anlam yanlışının daha iyi tebarüz etmesi için orijinal metni verilecek, gerekli yerlerde bu yanlışların daha iyi anlaşılabilmesi için kısa açıklamalar yapılacaktır.

1.

Ey ki pencâh reft u der-hâbî
Meger în penc rûze der-yâbî (ŞG: 36).

Sûdî: Ey ömründen elli yıl geçen kimse, sen hâlâ gaflet uykusundasın. Hiç olmazsa ömründen kalan bu beş günde ahiretine lazım şeyleri tedarik eyle. Yani ömrün çoğu gidip azı kaldı, fakat sen gaflet uykusundan uyanmazsın. O hâlde uyan, aklını başına al da baki kalan bir iki günde elinden kaçırdıklarını telafi eyle. Hülasa, gençliğinde ahiret için azık hazırlamadın. Güzel bir şekilde çalış ve gayret et, ta ki ihtiyarlığında iyi şeyler yapabilesin.

Şem'î: Ey kimesne ki ömründen elli yıl gitdi ve hâb-ı ġafletdesin, aslâ âhiret tedârikinde degilsin. İllâ bu beş gün ki henûz gitmedi, *irişesin ve anlayasın ya'nî hâl niçe idügini anlayup ana göre tedârik idesin*. Bu hem vecihdir; *meger bu beş gün ki henûz geçmedi irüşür ve anlar mısın?* Yani ömrünün ekseri ġafletde geçdi, hergiz idrâk ve tedârik itmedin bu beş gün mikdârıyla anı kanda idrâk ve tedârik idesin?

Sûdî italik karakterle gösterilen yerleri Şem'î şerhinden itibas ederek "Bunlar öyle saçma tevillerdir ki Bakıl isimli ahmak rüyasında bunları görse, bir daha böyle bir rüya görmeyeyim diye Allah'a sığınır." diyerek Şem'î'yi eleştirmektedir. Şem'î beyitte verilmek istenen mesajı kısmen ifade etse de kaynak dildeki yapıyı korumaya çalıştığı için ortaya çıkan üslup problemi söylediklerini anlaşılmaz hale getirmektedir. En sonda söylediği "Bu beş gün mikdârıyla anı kanda idrâk ve tedârik idesin?" cümlesi de beyitte söylenilmek istenen mesajla örtüşmez.

2.

Her ki der-sâye-i 'inâyet-i û'st
Guneheş tâ'at'est u duşmen dûst (ŞG: 57–58).

Sûdî bu beyte söylenilmek istenen şeyin *"Her 'ayb ki sultân bi-pesended huner'est"* (Sultanın beğendiği her ayıp aslında hünerdir) cümlesine yakın anlamı olduğunu söyleyerek beyti şöyle anlamlandırır:

Vezirin inayet ve himayetinin gölgesinde olup lütfuna mazhar olan ve vezirin kendisine merhamet ve şefkatle baktığı kimsenin vezirin kendisine iltifatta bulunması ve ve rahmet nazarı ile bakmasının bereketi sebebiyle insanların gözünde ayıpları ve noksanları hüner olarak görülür. Herkes ona sevgiyle baktığı için kalplerin sevgilisi olur ve rakip ve düşmanları, yani onu çekemeyenler yanında bile gönüllerin sevgilisi ve ayıplardan uzak birisi olarak kabul edilir.

Şem'î: Her kim ki ol vezîrin inâyeti sâyesindedir, anın günehi tâat ve düşmeni dostdur. Farazâ eger andan bir cürm sâdır olsa vezîrin havfından kimesne ana söz söylemege kâdir olmaz ve eger anın bir düşmeni olsa ol dahi vezîrin havfından anın ile dost olur.

Şem'î günahın taat ve düşmanın dost olmasını "Şayet bir hata işlerse vezirin korkusundan dolayı kimse ona bir şey söyleyemez ve düşmanı dahi vezirin korkusundan onun ile dost olur." şeklinde açıkladığı için Sûdî'nin "indiyât söylemek" şeklindeki eleştirisine hedef olmaktadır.

3.

Be-rûy-ı hod der-i itmâ' bâz ne-tvân kerd

Çu bâz şud be-duruştî firâz ne-tvân kerd (ŞG: 116).

Sûdî: Kişi kendi yüzüne yani kendisine itma′ kapısını yani halkı kendi lütuf ve ihsanına tamaha düşürmek kapısını açmamak gerekir, yani halkı kendisinin cömertlik ve iyiliğine tamahkâr eylememesi gerekir. Fakat bu kapı açılınca yani halk kendi cömertlik ve keremine ümit bağlayınca sert ve kat davranarak bu kapıyı kapamak da doğru değildir. Yani halkı önceden kendi iyilik ve bağışına alıştırmamak gerek. Alıştırdıktan sonra da onları kovup ve men edip gönüllerini perişan ve huzursuz eylememek gerekir.

Şem′î: Kendü yüzine *ümîdlü ümîd kapusını güçle açmak mümkin degildir ya'nî senden bilâ-rızâ bir nesne almak kâbil degildir, meger sen ihsân idesin.* Bu hem vecihdir; kendü yüzine ya‟nî senin yüzine ümîdlü ümîd kapusını açmaġa ve cebr ile senden bir nesne almaġa kâdir degildir. Ammâ çünki ümîdi kapusı açıldı anı kerem ve ihsânına küstâh eyledin, andan sonra yavuzluġla ümîdi kapusunı sed eylemek mümkin degildir.

Sûdî birinci mısranın anlamında Şem′î′nin italik karakterle gösterilen yerlerini iktibas ederek onu beytin anlamından bir yıl mikdarı uzaklaşmakla eleştirir. Burada hem üslubun tuhaf bir şekil alması hem de “Halk senden zorla bir şey alamazlar.” denilerek verilmek istenen mesajla örtüşmeyen bir durum göze çarpmaktadır.

4.

Suhan âhir be-dehen mî-guzered mûzî-râ
Suhaneş telh ne-hâhî deheneş şîrîn kon (ŞG: 156).

Sûdî beyitte geçen *âhir* kelimesinin kuvvetlendirme bildirdiğini söyledikten sonra beyti şöylece anlamlandırır:

Elbette kötü sözlü ve kötü dilli eziyet veren kişi senin hakkında konuşacaktır ve sana cefada bulunacaktır. Yani böyle kötü karakterli birisinin kendini tutup senin hakkında konuşmaması mümkün değildir. O halde onun acı sözünü işitmemek istersen ağzını tatlandır, yani ona karşı müdara eyle, onunla iyi geçin ki senin hakkında kötü sözlü ve kötü dilli olmasın. Hülasa, eziyet etmekten keyf alan kötü karakterli kişi kendine hâkim olamaz. O halde ne yaparsan yap da onunla iyi geçinmeye bak. Bu şekilde onu susturup dilinin şerrinden kurtulabilirsin.

Şem′î: Âhir mûzînin sana sözi deheni vesîlesiyle güzer eyler, ya‟nî sana ezâsı aġzından çıkan sözledir, sâir azâ ile degildir. Senin hakkında anın sözini acı istemez isen anın aġzını cüz′î nesne ile tatlu eyle.

Şem′î′nin birinci mısrayı anlamlandırmak için söylediği “Onun sana eziyeti ağzıyla olur, diğer azasıyla değil.” cümlesi Sûdî′yi rahatsız eder ve onu ağzından çıkan sözün manasını bilmemekle eleştirir.

5.

Zâhir-i hâl-i 'ârifân delk'est
În kadar bes ki rûy der-halk'est (ŞG: 195).

Sûdî bu beyti tercüme ederken Sa′dî′nin başından geçen bir olayın anlatıldığı hikâyeye atıfta bulunur. Hikâye şöyledir: Bir sûfî grubu aslında hırsız olduğu halde sûfî elbisesi giyerek kendini sûfî gösteren ve aralarına katılmak isteyen bir sahtekârı dostluğa kabul edip aralarına alırlar. Fakat daha sonra bu kişi fırsat bulduğunda gerçek karakterini ortaya serer. Dostların bir kısım eşyasını çalarak kaçar. Sûdî bu beyitten önce geçen bu olayla bağlantı kurarak “Adı geçen dostlar hırsızın, salihlerin kıyafeti ve ariflerin elbisesi giymesiyle yetinip, onun gerçek sûfî olup olmadığını araştırmadılar ve onu kendilerine arkadaşlığa kabul ettiler. O kişinin batınını araştırmak

ve iç dünyasına muttali olmakla ilgilenmediler." şeklinde bir giriş yaparak beytin anlamını şöyle verir:

Âriflerin zahir hâli sûfî hırkası giymeleridir, halkla karışmaları, birlikte olmaları için bu kadarını kâfi görürler. Yani zahirlerinin halkla iç dünyalarının Hak′la olmasına bu kadar yeter. Yani yüzlerini halka çevirip onlarla birlikte olmak için bu kadarını yani dış görünüşünün salih olmasının kâfi görürler, ayrı bir delil aramazlar. Çünkü kimsenin batınını/iç dünyasını bilmek mümkün değildir, onu ancak âlemin yaratıcısı olan Allah bilir. Dolayısıyla dostlar da onun giydiği sûfî elbisesine itibar edip onu ariflerden zannettiler ve kendilerine dost edindiler.

Beytin anlamlandırılması bir hayli müşkül olduğu için, konunun akışını dikkate almayan diğer şârihler için Sûdî "Gereksiz yere sözü o kadar uzatmışlar ki söylediklerinin hazmedilmesi mümkün değildir." diye söyler. Şem′î beyte şöyle anlam verir:

Şem′î: Âriflerin zâhir hâli delkdir ya‟nî alâmet-i zâhireleri delk giymekdir. Anlara bu kadar yeter ya‟nî hırka ile ârif oldukları kâfîdir. Zîrâ anların yüzi halkdadır, fi′l-hakîka bâtınları mamûr olmak lâzım degildir. Zîrâ ârif-i billâh degillerdir.

Şem′î beyte yüklediği anlamın siyak ve sibaka büsbütün zıt olduğunu gördüğü için "Bu beyit istihza/alay yoluyla söylenmiştir, gaflet olunmaya." şeklinde bir kayıt düşmek zorunda kalmıştır.

6.

Aşağıdaki beyitteki anlam yanlışının daha iyi anlaşılabilmesi için bir önceki beytin ve anlamının zikredilmesi faydalı olacaktır. Bir önceki beyit ve beyte Sûdî′nin verdiği anlam şöyledir:

Gul-i surheş çu 'ârez-ı hûbân
Sunbuleş hemçu zulf-i mahbûbân (ŞG: 247).

Yukarda zikredilen bahçenin kırmızı gülü renkte ve tazelikte sevgililerin yanağı gibi, sünbülü de koku ve renkte güzellerin zülfü gibi idi.

Hem-çunân ez-nehîb-i berd-i 'acûz
Şîr nâ-horde tıfl-ı dâye henûz (ŞG: 247–248).

Sûdî: Bahçenin gül ve sünbülü bu özellikte olduğu gibi kışın şiddetli soğuğunun (berd-i acûz, kocakarı soğuğu) yağmasından şu andaki durumu bir dayenin elindeki süt emmemiş bir çocuk gibidir. Yani zikredilen bahçenin rengi ve kokusu son derece mükemmel olduğu gibi, taravet ve tazeliği de kemal mertebesindedir.

Şem′î: Ancılayın berd-i acûzun havfından dâye kucağında olan süt emmemiş tıfl gibi idi. Yani henûz anın gül ü sünbüli berd-i acûzun havf u şiddetinden tamâm açılmamış idi, ammâ açılsa Hazret-i Şeyh vasf itdügi gibi olur idi.

İkinci beyitte vurgulanan husus bahçenin terütaze oluşu ve canlılığıdır. Şem′î′nin yorumu ise bu anlamı vermekten uzak olduğu için Sûdî "Beytin manasını iyi açamamış." diyerek onu eleştirir.

7.

Du sâhib-dil nigeh dârend mûyî
Hemîdûn ser-keşî v'âzerm-cûyî (ŞG: 331).

Sûdî: Gönül ehli iki kişi bir kılı bile gözetirler, aralarında kıl kadar ihtilaf olmaz. Bunun gibi bir serkeş ve bir muhterem saygın kişi de bir kılı gözetirler, yani aralarında bir kıl kadar ihtilaf olmaz. Çünkü bilgin kişi cahil kişiyle muhatap olmaz ki aralarında ihtilaf olsun.

Şem'î: İki sâhib-dil bir mûyı saklarlar, ya‟nî hergiz biri birinin hâtırını bir mûy kadar bî-huzûr itmezler. Şöyle bir ser-keşdir hürmet isteyici. Yani iki âkıl birbiriyle ceng itmedigi gibi bir âkıl bir câhil ile cenk itmez.

Şem'î'nin verdiği anlamda problem "Şöyle bir ser-keşdir hürmet isteyici." kısmında bulunmaktadır. Âzerm-cûy "hürmet isteyici" anlamına gelse de terim olarak "ırz ve vakar sahibi, saygın bir adam" anlamında kullanılır. Şem'î bileşik sıfatı *hürmet isteyici* olarak tercüme ederek terim anlamını söylemez. Ayrıca Şem'î'nin tercümesinden *v'âzerm* kelimesinin başındaki atıf vâvını düşünmediği anlaşılmaktadır. Yani "Şöyle bir ser-keşdir hürmet isteyici." cümlesinden anlaşılan hürmet isteyici kişinin serkeş olmasıdır. "Serkeş ve hürmet isteyicinin durumu da böyledir." denilseydi yanlışlık sadece terim anlamını bilmemekle sınırlı olurdu. Şem'î'nin ikinci mısraya böyle anlam verdikten sonra *ya'nî* ile başlayan açıklayıcı kısımda doğru anlam vermesi metinden çıkaramadığı anlam boşluğunu kendinden önce *Gülistân*'a şerh yazan şârihlerden alıntı yapmakla kapattığı ihtimalini akla getirmektedir. Sûdî "Bu beytin tasvîr-i manâsında şurrâhın ġarîb tasarrufları vardır kim ukalâ gülmege lâyıkdır." diyerek Şem'î ve diğer şârihleri eleştirir.

8.

Bi-rev her çi mî-bâyedet pîş gîr
Ser-i mâ ne-dârî ser-i hîş gîr (ŞG: 351–352).

Sûdî: Yürü git. Sana her ne gerekiyorsa onu önüne al, ya‟nî dilediğin şeyle meşgul ol. Mademki bize karşı sevda ve arzu sende yoktur, ya‟nî mademki bize tabi olup uymuyorsun, o halde kendi heva ve sevdanla meşgul ol ve onun ardından git, ya‟nî dilediğini yap. Hülasa, bundan sonra bildiğinden kalma.

Şem'î: Yüri her şey ki sana gerek önüne tut, ya‟nî şimdiden sonra her ne eyler isen eyle ki sana mâni olmam. Bizim başımızı tutmazsın, ile baş koşarsın, var murâdın olan kimse ile kendü başını tut.

"Ser" baş manasına geldiği gibi *sevda*, *heva*, *arzu* ve *sebep* anlamlarına da gelmektedir. *Ser*'in yukarda sayılan anlamlarından hangisinin tercih edildiğini birlikte kullanıldığı cümle belirlemektedir. Dolayısıyla *"Bizim başımız tutmazsın. İle baş koşarsın, var muradın olan kimse ile kendü başını tut."* şeklindeki bir anlam hem üslup hem de anlam açısından tutarlılık göstermez.

9.

Ger dest be-cân dâştemî hemçu tu ber-rîş
Ne-gzâştemî tâ be-kıyâmet ki ber-âyed (ŞG: 355).

Sûdî: Şayet senin sakalına elin ulaşabildiği gibi benim de canıma elim ulaşabilseydi, ya‟nî sen sakalına malik ve kadir olduğun gibi ben de canıma kadir ve malik olsaydım kıyamete kadar canımın çıkmasına müsaade etmezdim.

Şem'î: Eger ben cânıma kudret tutaydım sen sakalın üzre tutdığın gibi, ya‟nî senin sakalına hükmün geçdügi gibi benim cânıma hükmüm geçeydi, komaz idim ki kıyâmete degin cânım *yukarı gele* ya‟nî çıka. Ammâ sen kâdirsin, pes ne sebebden tırâş etmezsin.

Sûdî "yukarı gele" tabirine, ayrıca "Sen kâdirsin, pes ne sebebden tırâş etmezsin." kısmına itirazda bulunarak Şem'î'yi "maksûd-ı beyte vâsıl olmamakla" eleştirmektedir. Çünkü burada anlatılmak istenen sakalın tıraş edilmesinin gerekliliği değildir.

10.

Ki Sa'dî râh u resm-i 'ışk-bâzî
Çunân dâned ki der-Baġdâd Tâzî (ŞG: 387).

Sûdî: Sa′dî âşıklığın yolu ve usülünü Bağdat′ta oturanların Arapça′yı bildikleri gibi iyi bilir.

Şem′î: Ki Sa′dî aşk-bâzlığın âdetini ve tarîkini ancılayın bilür ki Baġdâd′da Arab′ı bilür, şübhesiz Baġdâd′da Arab var idügüni bildügi gibi aşk-bâzlığın resim ve râhını dahi ancılayın bilür.

Şiirde geçen *tâzî* kelimesiyle Arapça′nın kastedildiğini söyleyen Sûdî, Arapça bilmenin Bağdat′a tahsis edilmesin sırrını "Sa′dî′nin yaşadığı zamanda Bağdat′ta oturanlar fasîh Arapça ve Acemce′yle konuşurlardı." şeklinde açıklar ve kendisinin yaşadığı zamandaki durumu ise "Şimdi her ikisini de bilmeyen bir bölük cehele Bağdat′ta bulunmaktadır." diye tespit eder.

Şem′î ise *tâzî* kelimesinin beyitte Arap anlamında kullanıldığını, dolayısıyla anlamın " Nasılki Sa′dî Bağdat′ta Arap bulunduğu biliyorsa, âşıklık yolu ve kanununu da öyle bilmektedir." şeklinde olduğunu söyler.

11.

Dirîġâ gerden-i tâ'at nihâden
Gereş hem-râh bûdî dest-i dâden (ŞG: 399).

Sûdî: Yazık! Şayet itaat gerdanıyla yani itaat için boyun bükmeyle cömertlik ve bağış eli birlikte bulunsaydı ne kadar güzel olurdu. Yani nasıl ki ibadet ve taat için serfurû edip başını eğdikleri gibi bu ibadetlere sadaka, zekât, cömertlik ve bağış da eklenseydi ne güzel olurdu, yani ibadet ve taatler ne kadar makbul ve değerli olurdu. Fakat yazık ki durum böyle değil.

Şem′î: Ey dirîġ anın tâat boynını komasına, ya‘nî anın tâatine! Eger ol tâat boynını komasına, virmek eli yoldaş olaydı, ya‘nî tâati gibi sehâsı dahi olaydı, ġâyet eyü olurdı. Ammâ hayfâ anın tâatine ki sehâsız hîçbir amele yaramaz.

Sûdî iki yerde Şem′î′yi eleştirir. "Ey dirîġ, anın tâati boynını komasına yani tâatine." dediği için Şem′î′nin mânaya hayf ettiğini söyler. Yine "Hayf anın tâatine ki sehâsız bir amele yaramaz." demesini de birinci yanlışından daha yaramaz olarak niteler. Şem′î′nin beyte anlam verirken kaynak metni korumak saikiyle de olsa kabul edilemez tercümeleri olduğu gibi ayrıca yaptığı yorumların bir kısmı da gerçeği yansıtmaz. "Keşke ibadetle cömertlik birlikte olsaydı." şeklindeki bir temenni "Cömertlik olmadığı için ibadet hiçbir işe yaramaz." tarzında bir hüküm cümlesi olarak algılanmamalıdır.

IV) Yorum Farkı ve Keyfî Yorum ile İlgili Eleştiriler

Edebî metinler farklı kişiler tarafından farklı bir şekilde yorumlanabilir. Bu yorumlar bazen mâkul ve kabul edilebilirlik sınırları içinde kalsa da bazen son derece keyfî ve kabul edilemez bir şekil alabilmektedir. Sûdî′nin karşı çıktığı yorumlarda bunların her ikisiyle de karşılaşmak mümkündür. Şem′î bazen mâkul bir yorumda bulunursa da bazen mesnetsiz yorumlar yapabilmektedir. Aşağıda bunun örnekleri verilecektir. Sûdî′nin verdiği anlamlar çoğunlukla sadeleştirilerek verilecektir.

1.

Yu'eccicu nâren summe yutfî bi-reşşetin
Li-zâke terânî muhrakan ve ġarîkâ (ŞG: 207).

Sûdî: Sevgili aşk ve muhabbet ateşini tecelli sebebiyle tutuşturup alevlendirir, yani cemalini göstermekle aşk ateşini ortaya çıkarır. Sonra gizlenme ve saklanma serpintisiyle o ateşi söndürür. Hülasa, *ateşi tutuşturmak* tecelliden kinayedir, *su serpintisiyle söndürme* ise sevgilinin gizlenmesinden kinayedir. Yani ezel sevgilisi (Cânân-ı Ezel) âşık ve muhibbine kendisini gösterir, sonra gizler. Bundan dolayı beni yanmış ve garkolmuş olarak görürüsün.

Şem′î: Firâkında beni aşk âteşine yakar, sonra visâl suyının serpindisi ile ol âteşi söndürür. Şol ecilden sen beni görürsün gâh aşk âteşi ile yanmış oldığım hâlde, [gâh visal suyuyla boğulmuş olduğum halde.[5]]

Burada her iki şârihin yorum hususunda birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Sûdî sevgilinin tecellisi sebebiyle oluşan aşk ateşinin âşığı yaktığını, Şem′î ise ayrılık ateşinin yaktığını söyler. Yine Sûdî sevgilinin kendini âşığın nazarından gizlemesi sebebiyle aşk ateşinin söndüğünü, Şem′î ise vuslatla bu ateşin söndüğünü kabul etmektedir. Şem′î′nin yorumu kendi içerisinde tutarlı olabilirse de böyle Sûdî′ye zıt bir yorum yapması üzerine "Beytin anlamını söndürmüş." diye Sûdî′nin eleştirisine hedef olmaktadır.

Bu şiirden hemen önce geçen Sa′dî′nin aşağıdaki beytinde Sûdî de Şem′î′ye benzer yorumlarda bulunmaktadır.

Dîdâr mî-numâyî vu perhîz mî-konî
Bâzâr-ı hîş u âteş-i mâ tîz mî-konî (ŞG: 206).

Bu beyitte sevgilinin yüzünü gösterip sonra gizlemesi ticari münasebetleri çağrıştıran kelimelerle ifade edilmektedir. Şöyle ki, malını pazara götüren bir satıcı önce malını müşterilerine arz ediyor, sonra satmak istemiyor gibi görünerek piyasayı kızıştırarak fiyatı yükseltmeye çalışıyor. Sevgili de yüzünü gösteriyor, sonra kendini gizleyip nazlı ve müstağni davranmakla âşıkların iştiyaklarını daha da arttırıyor. Sûdî beyte şöyle anlam verir:

Bize yüzünü gösterirsin ve sonra da gizlersin, yani cemalini göstermekle bizi kendine müştak edersin. Bazen de cemalini gizlemekle bizi şaşkın ve hayran bırakırsın. Böyle yapmakla hem kendi revnak ve değerini arttırıyor, hem de bizim aşk ateşimiz daha da tutuşturuyorsun. Sûdî bu beytin şerhinde şiirin mazmununu destekleyen bir beyti Hafız′dan iktibas eder:

Şeydâ ez-ân şudem ki nigârem çu mâh-ı nev
Ebrû numûd u cilvegerî kerd u rû bi-best

(Şundan dolayı çılgın bir âşık oldum ki sevgilim tıpkı yeni ay (hilal) gibi kaşını gösterip cilve yaptı, sonra da yüzünü örttü.)

2.

Tab′-ı tu-râ tâ heves-i nahv şud
Sûret-i 'akl ez-dil-i mâ mahv şud (ŞG: 366–367).

Sûdî: Ey sevgili! Senin tabiatin gramere karşı bir istek duyduğundan beri, yani gönlünde nahiv ilmine karşı meyil ve arzu olduğundan beri bizim gönlümüzden akıl kayboldu. Çünkü gramerin konuları bir hayli fazla, senin mizacın ise zayıf, onları ezberlemek ve anlamakta zahmet çekeceğin için, yani sana çok acıdığımızdan dolayı mecnun olduk, aklımız başımızdan gitti.

Şem′î: Senin tab′ına nahiv hevesı oldı, yani sen ilm-i nahve heves eyleyeliden beri akıl sûreti bizim gönlümüzden mahv oldı, ol sebebdendir ki dersi ġayrından okursın.

Sûdî "Dersi başkalarından okuduğun için aklımız başımızdan gitti." dediği için Şem′î′yi makama uygun sebep göstermemekle eleştirir. Şem′î kendi sebebinin haklı olduğuna iktibas ettiği bir beyitle şahit getirmektedir. Beyit şudur:

Hâhem der-âteş efkenem eczâ-yı hîş-râ
Ez-behr-i ân ki mî-dehedet dîgerî sebak

[5] Köşeli parantez içindeki yerler Şem′î′nin anlamını vermeyi unuttuğu *garîkâ* kelimesinin karşılığı olarak tarafımızdan konulmuştur

(Vücudumun parçalarını ateşe atıp yakmak istiyorum. Bunun sebebi ise senin dersi başkalarından okumandır.) Âşık sevgilisini rakipten kıskandığı için böyle söylemektedir. Şem′î′nin yorumunun yanlış olduğunu gösterecek haklı bir sebep bulunmamaktadır. Sûdî′nin yorumu haklı sayılabilecek gerekçeler içerse de eski şiirde görülen rakip kavramı ve bu kavram hakkında yazılan şeyler Şem′î′nin daha haklı olduğunu göstermektedir.

3.

'Âlim-i bî-'amel diraht-i bî-ber u zâhid-i bî-'ilm hâne-i bî-der (ŞG: 489).

Sûdî: Amelsiz âlim yemişsiz ağaç gibidir ki andan intifâ′ kâbil degildir, zîrâ feyyâz olmaz. Ve zâhid-i câhil kapısız hânedir, yani kimseyi irşâd eylemekiçün ağzın açup söz söylemege kâdir degil, dem-beste kalur, hâne-i bî-der gibi.

Şem′î: Amelsiz âlim meyvesiz dırahtdır ki ilmin ana nef'i olmaz ve ilimsiz zâhid kapusuz hânedir ki şeytân anı sırât-ı müstakîmden cüdâ eyler.

Burada da yoruma dayalı iki fark görülmektedir. Sûdî amelsiz âlimin meyvesiz ağaca benzemesini feyyaz olmadığı için kimsenin ondan faydalanmaması şeklinde açıklar. Şem′î ise ilmin kendisine faydalı olmaması şeklinde açıklar. Ayrıca cahil zahidin kapısız eve benzetilmesi de farklı şekilde açıklanmaktadır. Sûdî "İnsanları irşad için ağzını açıp bir şey konuşamaz, nefesi tutulmuş dudağı bağlı bir adam gibi olur." şeklinde izah eder. Şem′î ise "Kapısı olmayan evin korumasız olması ve hırsızların yağmasına açık olması gibi ilmi olmayan zahidin de şeytanlara karşı korumasız olduğu ve şeytanların onu kolaylıkla doğru yoldan çıkarabileceği" şeklinde bir yorum getirir. Nihayet bunların her ikisi de yorumdur ve her yorumun kendine göre haklı gerekçeleri olabilir.

4.

Zâhir-i dervîş câme-i jendeest u mûy-suturde vu hakîkat-i ân dil zindeest u nefs murde (ŞG: 265).

Sûdî: Dervîşin zâhiri eski yamalı kaftândır ve yünden tokunmuş câmedir, ammâ hakîkati, dili zinde ve nefsi mürde olmakdır.

Şem′î: Dervîşin zâhiri eski câmedür ve yolunmuş saçdır yani zînet ve libâsından mücerred sûretâ hakîr ve bî-kadr u itibârdur ve ammâ anın yani dervîşin hakîkati kalbi zikr-i Hak ile diridür ve nefsi riyâzet ve mücâhede ile ölmüşdür.

Burada iki ihtimalli bir okunuş devreye girmektedir. Sûdî′nin dışındaki şârihler *mûy-ı suturde* şeklinde okuyarak yolunmuş saç anlamı vermişler ve bununla zinet ve süsten mücerred anlamında kinaye yoluyla kullanıldığını söylemişlerdir. Sûdî ise *mûy-suturde* şeklinde okuyarak ve *jende* kelimesine atf ederek *came* (elbise) kelimesinin ikinci bir sıfatı yani *Câme-i mûy-suturde* (kılları yolunmuş yünden dokunan elbise) şeklinde anlamlandırmaktadır. Her iki yorumun kendine göre haklı gerekçeleri olsa da Sûdî kendi yorumunun kaynağı olarak Mevlânâ Halîmî-i Şirvânî, Mevlânâ Muslihu′d-dîn Lârî ve Mevlânâ Sabûhî-i Bedahşî′yi zikreder ve bu şekilde anlamlandırmayı bu zatlardan aldığını ifade eder.

5.

Rencîde nigeh kerd u goft (ŞG: 41).

Şem′î: Ol dost benim hâlimden incinmiş olduğı hâlde yani gazabla bana nazar eyledi ve eyitdi.

Sûdî "Gazabla bana nazar eyledi." kısmına "Bu mertebe gazab lâzım degil." diyerek eleştiri getirmektedir. Çünkü ortada gazabı gerektirecek bir durum bulunmamaktadır, sadece bir incinme sözkonusudur.

6.

Seg-i ashâb-ı kehf rûzî çend
Pey-i nîkân girift u merdum şud (ŞG: 88).

Sûdî: Ashâb-ı Kehf'in köpeği birkaç gün iyilerin izinden gitti, yani onlara tabi oldu. Böyle yapmakla insan mertebesine ulaştı, yani insanlarla birlikte cennete girmeye hak kazandı.

Şem'î: Ashâb-ı Kehf'in kelbi birkaç gün eyülerin yani Ashâb-ı Kehf'in izini tutdı ve anlara tâbi oldı bu kadar kabîh iken âdemî oldı zîrâ kıyâmetde âdemî sûretine mütemessil olup cennete girse gerekdir.

Şem'î köpeğin insan olmasını insan şekline girip cennete girmesi olarak yorumlar. Bu yorumun aklî ve naklî herhangi bir dayanağı yoktur. Sûdî bu yorumu "indî" olarak nitelemektedir.

7.

Çendân ki mukarrebân-ı hazret-i ân buzurg ber-hâl-i men vâkıf şudend be-ikrâmem der-âverdend u berter makâmî mu'ayyen kerdend ammâ be-tevâzu' furûter nişestem u goftem (ŞG: 136).

Gülistân'da Sa'dî'nin başından geçen bir olayın anlatıldığı yerde yukardaki ifadeler bulumaktadır. Sa'dî bir iş için ekâbirden birinin sarayına gider ve kapıcılar kendisini tanımadıkları için içeri girmesine müsaade etmezler. "Çendân ki" kısmına Sûdî "o kadar ki yani hemen" anlamı verir ve ibareyi "hemen o devletlinin yakınları benim halime vakıf oldular, yani Sa'dî olduğumu anladılar ve tazim ve tebcil ile beni içeriye götürdüler ve meclisin en baş köşesine oturmamı teklif ettiler. Ben ise tevazu gösterip aşağı bir yerde oturdum ve dedim." şeklinde tercüme eder.

Şem'î: Ol zamâna degin kapuda bevvâbla husûmet ve ġavġâda oldum ki ulu hazretin mukarrebleri benim hâlim üzre vâkıf oldılar ve beni ikrâmla içerü götürdiler ve bülendrek bir makâmı tayîn ve teklîf eylediler, ammâ ben tevâzu'la aşaġı oturdum ve eyitdim.

"O zamana değin kapıda kapıcı ile husumet ve kavgada bulundum ki" şeklindeki ifadeler Sa'dî'nin şanına yakışmayan ifadeler olarak görüldüğü için eleştirilmektedir. Yani böyle söylemekle onlar farkında olmadan Sa'dî'yi tanınmaz ve bilinmez biri olarak gösterip, kapıcıların kendisine eziyet ettiği bir adam şeklinde göstermekle onun kadrini alçaltmış olmaktadırlar.

8.

Her ki bedî-râ bi-kuşed halk-râ ez-belâ-yı û bi-rehâned u û-râ ez-'azâb-ı Hudây (ŞG: 459).

Sûdî: Kim kötü birisini öldürürse halkı onun belasından kurtarır ve o kötü kimseyi de Allah'ın azabından kurtarır. Çünkü yaşadıkça daha fazla günah işleyeceği ve bunun sonucu olarak daha fazla azaba müstehak olacağı için onu öldürmekle bu azaplardan kurtarmış olmaktadır.

Şem'î: Her kim ki bir zâlimi depeleye, halkı ol zâlimin belâsından kurtardı ve ol zâlimi Hak Te'âlâ hazretinin azâbından kurtarır şehâdet sebebi ile.

Şem'î'nin bu zalim kişinin Allah'ın azabından kurtulmasının "şehadet/şehitlik" sebebiyle olduğunu söylemesi tamamen keyfî bir yorumdur. Öldürülen bir zalimin şehit olduğu şeklinde bir bilgi hiçbir mâkul sebebe dayanmaz. Burada şunu belirtelim ki Sûdî şerhinde bu kısımla ilgili olarak Şem'î'ye yöneltilen herhangi bir eleştiri cümlesi bulunmamaktadır.

V) Diğer Eleştiriler

Sûdî şerhinde bazen bileşik fiilin anlamını bilmemekten, bazen deyimleşmiş bileşik fiilleri yanlış anlamlandırmaktan, bazen yer ve tarih bilgisi eksiliğinden, bazen de kelimenin sözlük anlamı bilinmediğinden kaynaklanan yanlış anlamlar eleştiriye tabi tutulmaktadır. Şem'î şerhinde görülen bu tarz yanlışlıklar ve Sûdî'nin kendisine yönelttiği eleştiriler aşağıda zikredilecektir.

1.

Merdît bi-y-âzmây u ân-geh zen kon (ŞG: 66).

Farsça'da *zen kerden* fiili evlenmek anlamında kullanılan bir bileşik fiildir. Sûdî "*Zen kon* ıstılâhlarında evlen, yani teehhül eyle dimekdir." der.

Sûdî: Merdligini evvel imtihân ve tecrübe eyle, andan sonra teehhül ve tezevvüc eyle. Yani evvel gör ki recüliyyetin kâmil midir, yani mebâdâ ki innîn olmayasın, andan sonra evlen.

Şem'î: Reculiyyetini imtihân eyle andan sonra evlenmek fikrini eyle.

Şem'î önce anlamı doğru olarak verse de verdiği anlamın siyak ve sibakla münasebetinin olmadığını düşünerek başka yoruma başvurur ve bu yorumun gerekçesini "Egerçi bu mısrâın manâsı bunun ile meşhûrdur, ammâ bu manânın bu mahalle aslâ mülâyemeti yokdur zîrâ mâbadinde olan ebyâtla hergiz münâsebeti yokdur. Belki bu mahalle münasib manâsı budur ki merdligini sına, andan sonra urmak eyle, yani evvelâ gör sende şecâat ve kuvvet var mıdır andan sonra cenk eyle. *Zen* bunda *zeden* manâsınadır ki emr-i hâzır sûretinde olan masdardır ki sebeb-i telîfde masdar kaç vechle istimâl olundığını beyân eyledik." cümleleriyle açıklamaya çalışır.

Bu mısradan önce "Kaddimi'l-hurûce kable'l-vulûc" (Bir yere gireceksen önce çıkmayı düşün, yani işin önünü ve sonunu düşünerek bir işe teşebbüs eyle) cümlesi bulunmaktadır ki bu mısrayla anlamca münasebeti açıktır. Bundan sonra ise Sadî'nin tevazu eseri olarak kendini küçük görerek *Gülistân* gibi bir kitap yazma işine girişmemesi gerektiği mesajını veren bir şiir bulunmaktadır. Dolayısıyla mısraın hem öncesi hem de sonrasıyla münasebeti bulunmaktadır. Ayrıca Şem'î'nin *zen* kelimesini masdar olarak kabul etmesini de Sûdî eleştirir ve "*Zen* bunda *zeden* ma'nâsına emr-i hâzır sûretinde masdardır didigini kabûl eylemek bu dile adem-i vukûfdan ve adem-i tetebbu'dan gelür, belki selîka kusûrındandır." diye söyler. Masdarlarla ilgili Sûdî'nin görüşleri başka bir yazıda ele alınacağı için bu konuya şimdilik temas edilmeyecektir.

2

Be-dôstân gile âğâz kerd u huccet sâht
Ki hanumân-ı men în şûh-dîde pâk bi-ruft (ŞG: 400).

Beyitte geçen *pâk ruften* (pâk bi-ruft) fiili "Bütünüyle süpürüp götürmek, geriye hiçbir şey bırakmamak" anlamında kullanılır.

Sûdî: Pîr hicâb eylememek içün dostlarına şikâyet eylemege başlayup hüccet ve delîl peydâ eyledi ki benim mâl ve mâmelekimi bu küstâh pâk süpürdi, nesne komadı. Kimini mihr-i muacceline ve kimini dügüne sarf idüp fakîr oldum. Bu hod kız degil imiş, ben maġbûn oldum diyü izhâr-ı şekvâ eyledi.

Şem'î: Ta'yîb itmesünler içün ol pîr dostlarına şikâyet itmege başladı ve hüccet düzdi yani bahâne peydâ eyledi böyle diyü ki benim hânümânımı bu küstâh pâk süpürdi, ya'nî nem var ise anası babası evine iletdi.

Burada yapılan yanlış *pâk bi-ruft* fiiline verilen anlam olmaktadır. "Her şeyi süpürüp götürdü, bana bir şey bırakmadı" anlamında kullanılan fiili Şem'î "Neyim var ise anası ve babasının evine götürdü." şeklinde anlamlandırdığı için "manâ-yı murâdı katı yabana iletmiş." cümlesiyle Sûdî'nin eleştirilerine hedef olmuştur.

3.

Civân egerçi kavî-bâl u pîl-ten bâşed
Be-ceng-i duşmeneş ez-hevl bi-gseled peyvend (ŞG: 424).

Sûdî beyitte geçen *peyvend* kelimesinin ata vurdukları köstek anlamında olduğunu, Anadolu'da kaçmayı ifade etmek için *kösteği üzdi* (kırdı, kesti) dedikleri gibi İranlılar da *"bi-gusîht peyvend"* ve *"bi-guseled peyvend"* dediklerini söyler ve beyti buna göre şöyle anlamlandırır:

Sûdî: Genç adamın her ne kadar kolu kanadı güçlü ve vücudu fil gibi cüsseli olsa da savaş tecrübesi yaşamadığı için o genç düşmanla karşılaştığı zaman korkudan kösteği kırar, yani firar edip kaçar.

Şem'î: Civân egerçi mehâbetlü ve kuvvetlü, dahi iri gövdelü ola, ol kimse düşman cenginde havfından peyvendi kırar.

Şem'î *peyvendi kırmak* deyimini olduğu gibi kullandığı ve anlamına dokunmadığı için eleştirilmektedir.

4.

Şîr-merdân-râ be-hukm-i zarûret der-nakbhâ girifte-end u ka'bhâ sufte **(ġG:** 434–435).

Burada görülen yanlışlık *ka'bhâ sufte* (topuklarını delmiş veya topukları delinmiş) ibaresi ve *nakbhâ* (lağamlar) kelimesi ile ilgilidir. Her iki şârihin metne verdiği anlam şöyledir:

Sûdî: Şîr-merdleri ve bahâdırları zarûret-i fakr sebebiyle eve girmek içün dîvâr delmekde tutup ayaġına bukaġı urup topukların mecrûh eylemişler.

Şem'î: Aslan gibi bahâdır kimseleri zarûret ve fakr sebebi ile laġamlarda yani kûşelerde kabâhat üzre iken tutmışlardır ve topuklarını delmişlerdir yani başlarına belâ götürmüşlerdir.

Şem'î *nakbhâ* kelimesine "lağamlarda yani köşelerde" anlamı vermekle yanılmaktadır. Maksat Sûdî'nin belirttiği gibi hırsızlık yapmak için duvarları delmektir. Dolayısıyla bahadır ve cesur insanlar yoksulluğun zaruretiyle hırsızlık yapmak için duvarları delerken yakalanmış olmaktadırlar. Yine Şem'î *ka'bhâ sufte* (topuklarını delmiş) ibaresini "başlarına bela götürmişler" gibi muğlak bir ifadeyle açıklamaktadır. Doğru anlam Sûdî'in belirttiği gibi yakalanıp ayaklarına bukağı vurulduğu için topuklarının yara bere içinde olmasıdır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki *sufte* fiili *delmiş* anlamına geldiği gibi bu kalıp aynı zamanda ism-i mefûl kalıbıdır, dolayısıyla *sufte* aynı zamanda *delinmiş* anlamındadır.

5.

Farsça az, kötü manasına gelen *kem* kelimesi fiillerle birlikte kullanıldığı bazı yerlede o fiilin az yapılmasını değil bütünüyle terk edilmesini ifade eder. Sûdî bu durumu "mahz-ı ‚ademden kinayet" olarak tanımlar. Bunun örnekleri Farsçada çoktur.

Çun ne-dârî nâhun-ı derrende tîz
Bâ-bedân ân bih ki kem gîrî sitîz (ŞG: 149–150).

Sûdî: Çünki keskîn yırtıcı tırnağın yokdur, ya'nî hasm ile muârazaya ve mücâdeleye, hâsılı, mukâvemete ve mukâbeleye kâdir degilsin, ol yegdir ki yaramazlarla hîç sitîz ve inâd eylemeyesin, ya'nî zaleme ve bedkârlarla *hîç* husûmet ve adâvet üzre olmayasın.

Şem'î: Çünki tîz kesici tırnak tutmazsın yani mukâbeleye kâdir degilsin. Ol yeg ki nâ-ma'kûller ve bedbahtlarla sitîz ve inâdı *az tutasın,* ya'nî husûmet itmeyesin.

Şem′î *sitiz ve inadı az tutasın* dedikten sonra *ya'nî husumet etmeyesin* şeklinde bir açıklama getirmektedir.

6.

Be-câmi'-i Dımışk der-âmed u ber-kenâr-ı burke-i kellâse tahâret mî-kerd (ŞG: 204).

Burada görülen yanlış bir yer adı olan *kellâse* hakkında verilen yanlış bilgiden kaynaklanmaktadır. Metinde velî bir zatın Dımışk yani Benî Ümeyye camisine gelerek kellâse havuzının kenarında abdest almasından bahsedilmektedir.

Sûdî, kellâse hakkında şu bilgileri verir:

Benî Ümeyye Camisi aslında kilise imiş. Hz. Muaviye zamanında doğu tarafındaki yarısını sahabe Hiristiyanlardan alıp cami yaparlar. Şu anda o mihrab durur ve bu mihraba mihrab-ı sahabe derler. Sonra Velid bin Abdülmelik Hiristiyanlara bazı kiliseler verip geri kalan yarısını da onlardan alıp camiye katarak büyük bir cami hâline getirir. Caminin bakım ve onarımı için cami duvarına yakın bir yerde kireç yığılırmış. Bundan dolayı o yere Kellâse (kireçlik) adı verilmiş. Daha sonra Nureddin Mahmud bin Zengî o yerde H. 555 yılında bir medrese yaptırır. Bu medresenin adı Kellâse medresesidir. Şafiî mezhebinin imamlarına tahsis edilmiştir. H. 570′de bu cami Mezenetü′l-Arus isimli minaresiyle bir yangında yanar. Epey müddet bu şekilde kalır. Sonra Sultan Salahaddin Şam′a padişah olduğu zaman onu tekrar yeniden yaptırır. Bu medresenin hücreleri çok küçük yapıldığı için içine bir adamdan başkası sığmazdı. Medresenin ortasında derinliği birbuçuk adam boyu olan bir havuz vardır. Bu caminin Beni Ümeyye Camii diye adlandırılmasının sebebi Hiristiyanlardan ilk olarak onu satın alıp camiye çevirenler onlar olduğu içindir.

Şem′î: Dımışk Camiine ki Câmi-i Benî Ümeyye′ye geldi. Kellâse′nin burkesi ya'nî havuzı kenarında, Kellâse Benî Ümeyye′de kitâblar satılan makâmın ismidir anda bir havuz vardır, tahâret eyledi.

Şem′î′nin *kellâse*′yi kitaplar satılan yer olarak tanımlaması herhangi bir belgeye ve delile dayanmaz. Sûdî′nin verdiği bilgiler okuyucu açısından tatmin edici bilgilerdir. Çünkü o tahsil hayatı esnasında bu yerleri bizzat görmüş ve haklarında ayrıntılı bilgi elde etmiştir.

7.

Evvel-i Urdibehişt-mâh-ı Celâlî
Bulbul gûyende ber-menâbir-i kazbân (ŞG: 48).

Şem′î "Ol vakit Celâl Şâhına mensûb târîh-i kameriye üzere yaz ayının evveli idi." dediği için Sûdî′ye göre cahilliğini göstermiş olmaktadır. Çünkü kamerî takvim sadece Araplara mahsustur, diğer bütün takvimler güneş yılını esas almışlardır. Şem′î kamerî takvim anlamı için ilginç bir gerekçe de gösterir: "Bu târîhi ta′yîn eyledi. Zîrâ târîh-i şemsiyye üzre orta yaz ayının evveli olmaz."

8.

Huffeti'l-cennetu bi'l-mekârih (ŞG: 444).

Sa′dî′nin *Gülistân*′da iktibas ettiği bu hadisin anlamını Sûdî "Cennet zahmet ve meşakatle kaplandı, hâsılı, Cennete dâhil olmak isteyen tekâlîf-i Şer′iyeyi ihtiyâr eylemek gerek." diye verir.

Şem′î ise "Cennet *tezyîn olundı* meşakkatler ve zahmetler ile ki murâd tekâlîf-i şer′iyyedir." diyerek *huffet* fiilini süslenmek anlamına almakla yanılmaktadır. *Haffe* fiilinin böyle bir anlamı olmadığı gibi, bir şeyin zorluklarla süslenmesi ifadesi de garabet örneklerindendir. Herhalde Şem′î hadisin devamı olan *"Huffeti'n-nâru bi'ş-şehevât"* (Cehennem şehvetlerle, nefsin arzuladığı

şeylerle kuşatılmıştır.) kısmında geçen *şehevât* kelimesinden yola çıkarak *huffet* fiilinin anlamını bilmeden "şehvetlerle süslenme" şeklinde düşündüğü için hadisin baş tarafınının anlamını da böyle bir bilgisizliğe kurban etmiştir.

Sonuç

Derin birikimi, Farsça'ya hâkimiyeti ve sağlam dil mantığı gibi bir hayli niteliklerle donanmış bir şahsiyet olan Sûdî hem *Hafız Divanı*, hem *Bostân* hem de *Gülistân*'a yazdığı şerhlerle bu sahadaki yetkinliğini ispat eden bir şahsiyettir. Böyle güçlü donanıma sahip birisinin edebî eserlerin tercüme ve şerhinde zaman zaman fecaat boyutuna varan yanlışlara karşı sessiz ve duyarsız kalması beklenemezdi. O da kendinden bekleneni yapmış, hem edebî eserleri başarılı bir şekilde şerh etmiş hem de eleştirileriyle niteliksiz şârihlerin önünü engelleyerek yanlışların silsile halinde sürüp gitmesine müsaade etmemiştir. Zaten Sûdî'den sonra onun şerhettiği eserlere şerh yazılmasının durma noktasına gelmesi ve şerh yazanların çoğunun kendisinden büyük bir övgüyle söz etmeleri (Canpolat 2006: 51) bunu kanıtlamaktadır. Şem'î'nin Gülistân şerhi ise anlamla ilgili bir hayli yanlışları bünyesinde barındıran basit bir tercüme özelliği gösterir. Bu yanlışların arka planı incelendiğinde bunların bir hayli geniş yelpazede görünen eksikliklerin sonucu olduğu görülür. Bazen bu eksikliklerin kapatılması için ifadenin muğlâklığına bile sığınılmaktadır. Hem Farsça klasiklerinin hem de eski edebî metinlerin şerh ve tercümesinde araştırıcıların benzer yanlışlara düşmekten sakınmaları için Sûdî'nin eserleriyle buluşturulması gerekmektedir.

KAYNAKÇA:

CANPOLAT Hülya (2006). **Sa'dî'nin Gülistan Önsözüne Yapılan Türkçe Şerhlerin Karşılaştırılmalı İncelenmesi,** Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAYA İbrahim (2008). **Sûdî Şerh-i Divan-ı Hafız: Kelimeler-Remizler-Kavramlar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZTÜRK Şeyda (2010). "Şem'i maddesi" **DİA, C. 38**, İstanbul: İsam Yayınları, s. 503–504.

ÖZTÜRK Şeyda (2011). **Şem'i Efendi ve Mesnevi Şerhi**, İstanbul: İsam Yayınları.

PARLATIR İsmail (2006). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü,** Ankara: Yargı Yayınevi.

Sa'dî (1991). **Gülistan**, (çev. Hikmet İlaydın), İstanbul: MEB Yayınları.

STEİNGASS, F. (1930). **Persian-English Dictionary,** London.

ŞB Sûdî (1288). **Şerh-i Bostan,** İstanbul.

ŞDH Sûdî (1288). **Şerh-i Divan-ı Hafız I, II, III,** İstanbul.

ŞG Sûdî (1293). **Şerh-i Gülistan** (Şem'î şerhiyle birlikte). İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1489-1500 , TURKEY

BİR YAZMADAN HAREKETLE BÂKÎ'NİN YAYIMLANMAMIŞ ŞİİRLERİ

Beyhan KESİK[*]

ÖZET

Divan edebiyatının en büyük ve şöhreti en yaygın şairlerinden biri olan Bâkî'nin en önemli eseri Divan'ıdır. Divan'ın Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde yüzden fazla yazma nüshası bulunmaktadır. Şair hayatta iken yazılmış yazma nüsha sayısı ise on beştir. Bu on beş nüsha içinde yer alıp almadığını tespit edemediğimiz bir yazma da Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 37 Hk 2735 arşiv numarası ile kayıtlıdır. Eksik ve dağınık olan bu nüshada Bâkî'nin mevcut basılı divanlarında yer almayan 8 gazel ve 39 beyit bulunmaktadır. Ayrıca yazmanın sonuna ekli mecmua-i eş'ar içinde şairin basılı divanlarında yer almayan bir gazel daha bulunmaktadır.

Bu çalışmayla Bâkî'nin basılı divanlarında yer almayan 9 gazel (1'i eksik) ve 39 beyit gün yüzüne çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Bâkî, yazma, basılı divan, mecmua, gazel, beyit.

BAKI'S UNPUBLISHED POEMS FROM THE POINT OF A MANUSCRIPT

ABSTRACT

One of the most famous and greatest poets of Ottoman literature is Baki and his most important piece is Divan. More than a hundred manuscript copies of the Divan are available in Turkish and European libraries. The number of written manuscript copies, when poet was alive, is fifteen. The another manuscript copy, about which we do not know whether it is one of the fifteen copies or not, is registered with the archive number 37 Hk 2735 in Kastomonu Public Library. In this missing and scattered copy, there are Baki's 8 ghazals and 39 couplets which are not available in current printed copies of divans. Furthermore, the poet's another ghazal, not existed in his printed divans, is present at mecmua-i eş'ar (poems magazine) attached to the end of the manuscript.

With this study, Baki's 9 Ghazals (one of them is missing.) and 39 couplets, which are not included in printed Divan, will be revealed.

Key Words: Baki, manuscript copy, printed Divan, magazines, ghazal, couplet.

[*] Doç. Dr. Giresun Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: b_kesik@hotmail.com

Giriş

Bâkî, Divan edebiyatının en büyük ve şöhreti en yaygın şairlerinden biridir. Devrinde "sultanü'ş-şu'ara" olarak anılan şairin şöhreti ve eserleri Anadolu ve Rumeli'yi aşarak Azerbaycan'a, İran'a, Irak'a, Hicaz'a ve Hint sarayına kadar ulaşmıştır. Manzum ve mensur eserleri bulunan şairin en önemli eseri Divan'ıdır. "Bâkî, divanını, ilk defa Kanunî Sultan Süleyman'ın isteğiyle onun sağlığında tertip etmiştir. Daha sonra yazdığı yeni şiirleri de ilave edilerek değişik tarihlerde divanın yeni ve farklı tertipleri ortaya konulmuştur."[1]

"Bâkî Divanı'nın Türkiye ve Avrupa kütüphanelerindeki yazma nüshaları yaklaşık olarak 100'ü bulmaktadır."[2] Haluk İpekten'e göre Bâkî Divanı'nın şair hayatta iken yazılmış 15 yazma nüshası ele geçmiştir. Bunlardan en eski tarihli olanları hicrî 980 (İstanbul Üni. Ktp. TY 3864), 990 (İstanbul Üni. Ktp. TY 2853), 996 (Süleymaniye Ktp. Esat Efendi 2610 ve Çorum Fevzi Paşa Ktp. 2158), 1000 (İstanbul Üni. Ktp. TY 1969 ve Atatürk Üni. Ktp. Agâh Sırrı Levend 9) yıllarında yazılmış yazmalardır.[3] İpekten, diğer on yazma hakkında bilgi vermemektedir. Biz de şair hayatta iken yazılmış ve çoğu yaprağı eksik ve dağınık bir Bâkî Divanı tespit ettik. Fakat bu yazmanın Haluk İpekten'in bahsettiği yazmaların içinde olup olmadığı hususunda bilgi sahibi değiliz.

Tespit ettiğimiz yazma, 37 Hk 2735 arşiv numarası ile Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve tavsifi şu şekildedir:

Baş: Hengām-ı şeb ki küngüre-i ḳaṣr-ı āsmān
Zeyn olmış idi şuʿ lelenüp şemʿ-i aḫterān

Son: Nā-geh görince pertev-i ruḫsār-ı Aḥmedi
Bī-iḫtiyār zāhidüñ īmānı gevredi

Eser adı: Divan
Yazar adı: Bâkî, Abdü'l-Bâkî Mahmûd
İstinsah tarihi: Cemâziye'l-evvel 1002(Miladî 1594)'dir.
İstinsah kodu: تمت ماه۵جمادي الاول سنه اثنى و الف ۱۰۰۲
Eserin müstensihi: -

Yaprak 67, ölçü 205x125, satır 25, yazı ta'lik, kâğıt türü abadîdir. Baş tarafta "Dīvānçe-i Bāḳī Efendi-Bāḳī ʿAbdü'l-Bāḳī Maḥmūd" yazılıdır. 14b ve 15a'da sayfa kenarında Revânî'ye ait olan; ama silik durumda manzumeler vardır.

65a'da Abdullah mührü basılıdır.

Yazma oldukça fazla tahribata uğramıştır. Yaprakların çoğu eksiktir. Muhtemelen kaybolmuştur. Şirazesi dağınıktır. Bu yüzden yapraklar bilinçsiz ellerde, belirli bir düzen takip edilmeden, gelişigüzel bir şekilde birleştirilmiştir. Mesela, son yaprak 22a ile birleştirilmiş ve böylelikle 67b'de olması gereken istinsah kodu 21b'de yer almıştır. "Sünbül" redifli kasidenin ilk 43 beyti 11a ve 11b'de yer alırken 44, 45, 46 ve 47. beyitleri ise 55a'da yer almaktadır. 12a ise *"Süm-i esbine ruḫ süren o şehüñ /ʿArṣa-i dehrde oldı ferzāne"* beytiyle başlamaktadır. Bu beyit yazmada, aynı zamanda gazeliyat bölümünün de ilk beyti olmuştur. Bunun da Sabahattin Küçük tarafından hazırlanan Bâkî Divanı'nında 471 numaralı gazelin[4] 5. beyti olduğu göz önünde bulundurulursa yazmadaki karışıklık ve dağınıklık daha iyi anlaşılmış olur. Yine 13a'da yer alan

[1] Mehmet Çavuşoğlu, "**Bâkî**" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, C. 4, s. 540-541.
[2] Sabahattin Küçük, **Bâkî ve Divanı'ndan Seçmeler**, KB Yayınları, Ankara, 2002, s. 36.
[3] Haluk İpekten, **Bâkî (Hayatı-Sanatı-Eserleri),** Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 36, dipnot 42.
[4] Bkz. Sabahattin **Küçük, Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım),** TDK Yayınları, Ankara, 1994, s. 393.

408 numaralı gazelin[5] son iki beyti yazılmazken 13a ise 458 numaralı gazelin[6] makta beyti ile başlamaktadır. 126. gazelin[7] ilk üç beyti 67b'de iken son iki beyti 50a'dadır. Bu karışıklık ve dağınıklık yazmanın tamamına sirayet etmiştir.

İçerisinde 18 kaside (1'i eksik), 329 gazel (1'i eksik), 5 musammat (1'i eksik), 10 kıt'a, 21 matla ve 16 Farsça şiir bulunmaktadır.

Gazellerden 8'i mevcut basılı Bâkî divanlarında[8] yoktur. Ayrıca bu divanlarda yer almayan beyitler de vardır. Beyit sayıları farklı olan manzumelerden 1'i kaside ve 24'ü gazeldir. Şairin yine basılı divanlarında yer almayan 1 gazel de yazmanın sonuna ekli otuz beş yapraklı mecmua'-i eş'âr[9] içinde bulunmaktadır. Böylelikle şairin mevcut basılı divanlarında yer almayan 9 gazel (1'i eksik) ve 39 beyit tespit etmiş bulunmaktayız.

Bu şiirlerin kesin olarak Bâkî'ye ait olup olamayacağı daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olacağından bu gibi değerlendirmelere yer vermedik.

Metinde tahrip olup da okunamayan kelimeleri "…." şeklinde ifade ettik. Yine metin içinde vezin ve anlam eksikliğini tamamlamak için ilave ettiğimiz ekleri ve kelimeleri köşeli parantez ([]) içinde gösterdik. Aynı gerekçe ile müdahale ettiğimiz, çıkardığımız hece ve kelimeleri de dipnotta belirttik.

Bu şiirler iki başlık altında şu şekildedir:

1. Bâkî'nin Basılı Divanlarında Bulunmayan Gazeller

1

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
(33/b)

1. Bu ādemlik midür ey perī-i raʿnā raḳīb-i seg
   Saña hem-rāh olup her dem yanuñda ola nerden yeg

2. Çözilse perçemüñ ṭuġı gelürler ʿasker-i ḥūbān
   Melāḥat kişverinde ḥaḳ budur nāz ile begsün beg

3. Eger dirseñ ṭulūʿ itdi diyü ol māh-ı enver
   Ser-i zülfüñde bir kez şeb-külāhuñ …. eg

4. Belā bezminde cismüm çeng olupdur n'eyleyin bilmem
   Ṣadā virür tenümde naġme-i evtārveş her reg

5. Elüñ olmazsa Bāḳī degme bir derd ile ey ḫūnī
   Dehān-ı zaḫmına engüşt-i şemşīr gele bārī deg

[5] Bkz. Sabahattin Küçük, a.g.e., s. 352.
[6] Bkz. Sabahattin Küçük, a.g.e., s. 384.
[7] Bkz. Sabahattin Küçük, a.g.e., s. 179.
[8] Rudolf Dvorak, **Bâkî's Dîwân-Ghazalijjât**, C. I, Leiden 1908, C. II, Leiden 1911, 666 sayfa; Sadettin Nüzhet Ergun, **Baki Hayatı ve Şiirleri**, Cilt 1, Sühulet Yurdu Yayınları, İstanbul, 1935; Sabahattin Küçük, **Bâkî Dîvânı** (Tenkitli Basım), TDK Yayınları, Ankara, 1994, XVI+472 sayfa.
[9] Yazmanın sonuna ekli otuz beş yapraklı mecmua'-i eş'âr içinde sırası ile Rûhî, Âlî, Fuzûlî, Bâkî, Hâtemî, Neylî, Necâtî, Makâlî, Gedâyî, İshâk, Nükâtî, Gafletî, Visâlî, Nihâlî, Ubeydî, Figânî, Mollâ Câmi, Şevket, Zâtî, Celâlî, Selîmî, Nev'î, Neslî, Yahyâ, Hüdâyî, Bezmî Çelebi, Beyâzî ve Mahmûd Paşa'dan muhtelif şiirler bulunmaktadır.

2[10]

Feʿilātün Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün
(Fāʿilātün) (Faʿlün)

(46b)

1. Yoḳ yire ṣanma göñül būse-i cānān alınur
   Naḳd-i cāna alınursa ḳatı erzān alınur

2. ʿArż-ı ḥüsn itse ḳaçan câme-i al ile nigār
   Gül-i raʿnā utanur[11] lāle-i nuʿmān alınur

3. ʿAşḳ sulṭānınuñ ordusına girdüm gördüm
   Niçe başlar satılur cān virilür cān alınur

4. Āsitānumda Züleyḫā ḳulum olsun diyicek
   Ḫacletinden ḳızarup Yūsuf-ı Kenʿān alınur

5. Bāde ṭutduḳda beni ḳanumı dökdi tīġuñ
   Nitekim ādemi ḳan ṭutsa o dem ḳan alınur

6. Ḳāmet-i yāri koçup leblerini būs idicek
   Serv başını ṣalar ġonce-i ḫandān alınur

7. Āl idüp dāyim öper laʿl-i leb-i yāri ḳadeḥ
   Bezm-i meyde görüp ol ḥālini yārān alınur

8. Bāḳī bendeñ leb [ü] dendānuñı vaṣf itdükçe
   Baġrı dürrüñ delinür laʿl ile mercān alınur

---

[10] Bu gazel Amasya İl Halk Kütüphanesi'nde 05 Ba 1756 arşiv numarası ile kayıtlı Mecmua-i Eş'âr ve Fevâid'de 'Ulvî mahlasıyla beş beyit hâlinde yer almaktadır. Fakat bu gazel, İsmail Çetin tarafından hazırlanan "**Ulvî-Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanı'nın Tenkitli Metni**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 1992." ile Ali Nihad Tarlan tarafından hazırlanan **"Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, Ulvî-Me'âlî-Nihânî-Feyzî-Kâtibî**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948." adlı çalışmalarda yer almamaktadır:

1. Yoḳ yire ṣanma göñül būse-i cānān alınur
   Naḳd-i cāna alınursa ḳatı erzān alınur

2. ʿAşḳ sulṭānınuñ ordusına girdüm gördüm
   Niçe başlar satılur cān virilür cān alınur

3. Āsitānumda Züleyḫā ḳulum olsun diyicek
   Ḫacletinden ḳızarup Yūsuf-ı Kenʿān alınur

4. Bāde ṭutduḳda beni ḳanumı dökdi tīġuñ
   Nitekim ādemi ḳan ṭutsa o dem ḳan alınur

5. ʿUlvī bendeñ leb ü dendānuñı vaṣf eyleyicek
   Baġrı dürrüñ delinür laʿl ile mercān alınur

[11] Metinde "utanur" metinde "utınır" şeklinde yazılımış.

3

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün

(47/a) Baş taraf eksik

1. Giceyle ṣubḥa-dek pervānesinüñ döndürür başın
   Meger şemʿ-i şeb-ārāda mücerreb bir duʿā vardur

2. Ḥarīm-i ṣuffe-i mey-ḫānenüñ de ẕevḳi var ammā
   Ḥabībüñ Kaʿbe-i kūyında başka bir ṣafā vardur

3. Hevā-yı ḳadd-i cānān ile bir yirde ḳarār itmez
   Ki Bāḳīveş meger servüñ de başında hevā vardur

4

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

(47/b)

1. Zülfüñ añsam micmer-i ten misk ü ʿanberden ṭolar
   Laʿlüñ emsem kūze-i dil āb-ı sükkerden ṭolar

2. Her seḥer laʿlīn-ṭabaḳla zer-nişān eyler saña
   Eşk-i çeşmüm gibi gül kim jāle-i terden ṭolar

3. Dāne-i eşkümle pürdür çihre-i zerdüm benüm
   Er çerāġıdur dem-ā-dem sīm ile zerden ṭolar

4. Bezm-i ġamda cām-ı laʿl-i dil-beri yād eylesem
   Sāġar-ı çeşmüm mey-i yāḳūt-ı aḥmerden ṭolar

5. Başuma odlar yakarsa ṭañ mı efkār-ı ḫaṭuñ
   Ḳubbe-i gerdūn ẕalām-ı şebde aḫterden ṭolar

6. Bāḳī kim vaṣf eyleye dendānuñ ile laʿlüñi
   Ḥoḳḳaveş anuñ dehānı dürr ü gevherden ṭolar

5

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün

(53b)

1. Dehānı mīve-i terdür o nahlüñ bir zamān olmaz
   Ġıdāsı rūḥdur ey dil bilürsün rāygān olmaz

2. ʿAdem mülkini gözler dil viren yārüñ miyānına
   Leb-i laʿline meyl idende ḫōd nām [u] nişān olmaz

3. Ṣorılmaz ḳana ḳana içse ḳanum çeşm-i ḫūn-rīzüñ
   Ṭarīḳ-i ʿaşḳdur bunda efendi ḳana ḳan olmaz

4. ʿAceb mi kākül-i dil-dāra ʿaşḳum āşikār olsa
   Meṣeldür bu dimişler būy-ı müşg-i ter nihān olmaz

5. Hevāyīdür ḳarār itmez anuñ-çün çeşm-i şeh-bāzum
Hümādur ol perī-peyker hümāya āşiyān olmaz

6. Ruḫ-ı cānāna ḥaṭ gelmiş bahārına ḫazān irmiş
Egerçi gülşen-i cennetde ḥār ile ḫazān olmaz

7. Görüp ol māhı maḥv olsa güzeller ṭañ mıdur Bāḳī
Kevākib pertev-i şems-i münīr ile ʿayān olmaz

6

Feʿilātün Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün
(Fāʿilātün) (Faʿlün)

(64/a)

1. Ṣordı emdüñ mi diyü laʿlini itdüm inkār
Ben utandum ṣorayın sen viresün didi nigār

2. Zülf-i ḫam-geştesine ṭaḳılur ol lāle-ruḫuñ
Görelim kim ola çengel çiçegin zülf-i nigār

3. Būse-i laʿline cān naḳdini vir fevt itme
Bu meṣeldür ki ölüm yiridür ey dil bāzār

4. Būse-i laʿlüñe cān ile ḫarīdār oldum
Az ise de çoġa ṭut ey şeh-i ʿālī-miḳdār

5. Ṣafrını çekdi nezāketle anuñ ʿārifler
Yazılu ʿāşıḳ imiş dil-bere Bāḳī dīnār

7

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün

(64/a)

1. Firāḳ-ı zülf [ü] perçemüñle ey tiryāḳ-leb her-bār
Yılan ṣoḳmış gibi feryād idermiş dāyimā aġyār

2. Ruḫ-ı cānānı ögmek istedükçe düşmen-i bed-ḫū
Hele ʿömri çoġ olsun aña yüz virmez o gül-ruḫ-sār

3. Anı bir kez içenler yimedi dünya ġamın ḳaṭʿā
Güzel belden çıḳar āb-ı revāndur ḫançer-i dil-dār

4. Yaluñ yüzlü güzel bir sāmiridür şemʿ-i bezm-ārā
Ki ṣarınmış yaluñ ḳat başına nārencī bir destār

5. Anı sen jāle düşmiş berg-i sūsen ṣanma gül-şende
Olupdur ol şeh ey[ā] Bāḳī ol bir tīġ-ı cevher-dār

8

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

(64/a)

1. Sīnemi pür-pāre idüp ḫançer-i müjgān-ı yār
   Aġız açup yāreler yir yir didiler ḳan-ı yār

2. Tīr-i yāri ḳandasın diyü ararken yāremüñ
   Laʿl [ü] yāḳūt ile ṭutdı aġzını peykān-ı yār

(64/b)

3. Yāreler ṣanmañ ʿuyūnumdur ki nāẓır oldılar
   Ḥālümi görsün diyü şol nergis-i mestān-ı yār

4. İki biçmişdür ġazāl-i çeşm-i cānānı görüñ
   Bir ʿaceb ḫūnī güzeldür ġamze-i fettān-ı yār

5. Bāḳıyā başsa ayaġın yüzüme bir kez gelüp
   Cān virüp yolında olurdum o dem ḳurbān-ı yār

9[12]

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün

1. Ḳapuñda ʿāşıḳa ẕillet raḳībe ḫaylī ʿizzet var
   Bugün ẓulm itme dünyāda begüm yarın ḳıyāmet var

2. Murādum olmadın ʿīd-i viṣāl-i yāre irmekde
   Anuñ-çün künc-i ġamda rūze-i hicrāna niyyet var

3. Ġam-ı Leylā ile Mecnūn-ṣıfat ʿuzlet idelden dil
   Beyābān-ı ġam-ı ʿaşḳuñda vaḥşīlerde ülfet var

4. Şehā bezm-i ṣafāda cām-ı Cemle ʿayş idüp var ol
   Bize mihrüñle iḳlīm-i ʿademden yana rıḥlet var

5. Geçelden ārzū-yı devlet-i dehr-i denīden dil
   Ḳanāʿatle olup ḫoş-ḥāl Bāḳī istirāḥat var

2. Bâkî'nin Basılı Divanlarında Bulunmayan Beyitler

K. 8[13]

(45-a)

14. İşigi tozına yüz sürmek içün rūzgār ile
    Ne tozlar ḳopara ehl-i nazar ol āsitān üzre

[12] Bu gazel yazmanın sonundaki mecmua-i eş'ârın 7a yaprağındadır.

[13] Manzume numaraları Sabahattin Küçük tarafından hazırlanan Bâkî Dîvânı'ndaki tertibe göre, beyit numaraları ise çalışılan yazmadaki sıraya göre verildi. "K." Kaside ve "G." de gazel için kullanıldı.

15. Murāduñ ey şeh-i ʿālem ser-i ḫaşm ise ġam çekme
Hemān göz sür ḥavāle eyle ol kārī-sinān üzre

16. ʿAcem şāhı gözin içün yüz ursun ḫāk-i pāyine
Şaḳınsun ġayri ṭopraḳ sürmesinden Işfahān üzre

G. 428

(12-a)
4. Būs-ı dehān-ı yāre ṭolaşur diyü müdām
Ḫançer çeker ṣürāḥī gelüp sāġar üstine

5. Her-dem nesīm-i laʿl-i ṣafā-baḫşı ol mehüñ
Şīrīnlük okur umaruz sükker üstine

G. 421

(12-b)
6. Cevrine anuñ taḥammül idemezsün ḳorkarın
Ey göñül baş urma gel yārüñ işigi taşına

G. 472

(13-a)
5. Çeşm-i nem-nāki şişüp ḫaylī hevālanmış yine
Var ise nesne ṭoḳınmışdur ḥabābuñ ʿaynına

G. 486

(16-a)
4. [Bir] eldedür güli ne ḳadar olsa ḫāk-sār
Zīrā ki yirdeki yüz efendi başılmadı

5. Gördi silinmiş aḳçeyi geçmez o sīm-ten
Naḳd-i sirişk-i çeşm-i terüm geçdi silmedi

G. 464

(13-a)
6. Ḫalḳa-i z̄ikre girüp dün gice nāzüklük ile
ʿArż-ı ḥüsn eyledi ḫalḳa o perī döne döne

G. 427

(13-b)
5. Germ-ābe ṣoyup ḳoynına ḳoymazdı o şāhı
Ḫalvetde aña eylemese ʿarż-ı ḫazīne

6. Uġurlamasa būy-ı ʿabīr-i ḫaṭ u ḫālüñ
Gizlenmez idi misk-i Ḫoten nāfe-i Ç̄ine

G. 530

(17-a)
8. Felekde zühre-ʿişret māh-taʿlāt bir melek gördüm
Bir elde sāz-ı cān-sūzı bir elde tīġ-ı dil-dūzı

G. 355

(23-b)

7. Ey keman-ebrū senüñ peykān-ı tīrüñ var iken
   Zaḫmuma her-giz benüm bir ġayrī merhem gelmesün

8. Varduġumca kūyına ol āfitābuñ seyrine
   Özge aġyār istemem ardumca sāyem gelmesün

G. 385

(24-a)

5. Zevraḳ-ı meyle kenār eyle o yāri yalıda
   Māyilem ben leb-i deryāda kenārı severin

G. 405

(25-b)

3. Ben böyle ṣafāyı n'ideyin rāḥat-ı cān yoḳ
   Ey ḫˇāb-ı ecel gel elemim cāna ṭuyurma

G. 320

(35-b)

3. Gül-i ter gibi ḫandān itdüm anı bir ḳadeḥ ile
   İrüp ol ġonca-i nev-resteden refᶜ-i ḥicāb açdum

G. 318

(38-a)

5. Çün ḥışmla gördüm gelür bir ġamzesi biñ cān alur
   Hīç söylemez bilmem nedür açılmadı ol ġonca-fem

6. Pür laᶜl ile peymāneler buldı ṣafā kāşāneler
   Oldı bugün ḫum-ḫāneler gencīne-i mülk-i ᶜAcem[14]

G. 473

(42-a)

6. El urduḳça n'ola gīsū-yı yāre
   Olursa şāne-i dīger şikeste

G. 423

(42-a)

4. Ḳaçma ey muġbeçe bizden kerem [ü] luṭf eyle
   Seni seyr itmege geldük bu ḫarāb-ābāde

G. 469

(42-b)

4. Düşmezdi böyle bāde-i gül-gūna dāyimā
   Laᶜlüñ hevāsı olmasa cānā ḥabābda

[14] Metinde "gencīnehā-yı" şeklinde olmasına rağmen vezin gereği bu şekilde okundu.

5. Görmek müyesser olmadı gün yüzüñ [ol şehüñ]
   Hergiz efendi ṭāliʿ imüz yoḳ o bābda

G. 451

(43-b)
4. Sen āfitāb-ı çarḫ-ı saʿādet-medārsın
   Düşmiş türāba mihr-i felek ibtiẕālde

G. 413

(43-b)
4. Ey serv-i ḫırām aġlamadan reşk-i ruḫuñla
   Ḳaldı ayaġı āb-ı revānuñ gil içinde

5. Şerḫ itmege feryādumı dildür ceres içre
   Peykān-ı ḫadeng-i ġam-ı ġamzeñ dil içinde

G. 424

(43-b)
4. Dest-i sāḳīde cām-ı bāde-i nāb
   Bir gül-i aldur budaġında

G. 419

(45-b)
8. Gümişden dügmelerle erġavānī cāmesin yārüñ
   Gören şeb-nem ḫayāl eyler nihāl-i erġavān üzre

9. Görenler yine ṣaḥrāsında bir bir dāġ-ı ḫūnīnüm
   Ṣanurlar sürḫlerdür ki düşmişdür revān üzre

G. 447

(48-b)
5. Bād [u] nesīmle açılur diyü bāġda
   Ṣaḥn-ı çemende jāle bugün düşdi ter güle

6. Zülf-i ruḫında ol ṣanemüñ ḳatre-i gül-āb
   Şeb-nem dürür ki düşdi gülistānda sünbüle

G. 199

(52-b)
4. Mey-i ʿaşḳuñ çeken yoluñda ölmekden elem çekmez
   Düşenler ḫāk-i pāy-i dil-bere mestāne incinmez

G. 213

(54-a)
7. Ḳoynına bu şeklle şāyed kerem-i yārüñ beni
   Eylesün naḳḳāşlar mecmūʿa-i cānāne naḳş

G. 216

(54-b)
8. Medhūş iken lebüñle ḫaddüñde ḳaldı gönlüm
   Başdan ayaġa yanmış mestāne nāre düşmiş

9. Ḥalkuñ kimisi ʿāḳil kimi cünūna māyil
Üftāde-dil cevāne Mecnūn nigāre düşmiş

G. 214

(54-b)
9. Bāġ-ı kūyında sirişküm jāleveş dökdüklerüm
Açmamış hīç kimseye ol verd-i ḫandān gizlemiş

G. 155

(65-b)
7. ʿAyān eyler saña āyīn-i bezm [ü] rezmi ey ḫūnī
Ṣol elde sāġar u ṣaġ elde her dem ḫūn-feşān ḫānçer

G. 144

(67-a)
6. Üzerinde derilen ṣanma ḥabāb-ı ābı
Cām-ı mey bir kez öpince lebüñe ḳan dirler

Sonuç

XVI. yüzyılın meşhur şairi Bâkî, divanını Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle tertip etmiştir. Daha sonra yazdığı yeni şiirlerle değişik tarihlerde divanının yeni tertipleri ortaya konmuştur. Şair hayatta iken yazılmış 15 Bâkî Divanı'na tesadüf edilmiştir. Bâkî Divanı'nın yazma nüshaları yaklaşık olarak 100 civarındadır.

Şair hayatta iken yazılmış bir Bâkî Divanı yazma nüshası, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 37 Hk 2735 arşiv numarası ile kayıtlıdır. Oldukça eksik ve dağınık olan bu yazmada, şairin daha önce basılan divanlarında yer almayan 8 gazel ve 39 beyit bulunmaktadır. Bunlara ilave olarak yazmanın sonuna eklenmiş mecmua'-i eş'âr içinde şairin basılı divanlarında bulunmayan 1 gazel daha bulunmaktadır. Böylelikle Bâkî'nin mevcut basılı divanlarında bulunmayan 9 gazel (1'i eksik) ve 39 beyit tespit edilmiştir.

Bâkî Divanı'nın yazma nüshalarının tamamı tarandıkça bu sayının daha da artması ihtimal dâhilindedir. Yine, divan sahibi birçok şairin divanlarında yer almayan şiirlerini de ihtiva eden mecmualar da tarandıkça Bâkî'ye ait veya mahlası Bâkî olan başka şiirlere de tesadüf edilebileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

ÇAVUŞOĞLU Mehmet, "Bâkî" TDV İslam Ansiklopedisi C. 4, İstanbul, 1991.

ÇETİN İsmail, Ulvî-Hayatı, Edebî şahsiyeti ve Divanı'nın Tenkitli Metni, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 1992.

Divan-Abdü'l-Bâkî Mahmûd, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Nu.: 37 Hk 2735.

DVORAK Rudolf, Bâkî's Dîwân-Ghazalijjât, C. I, Leiden 1908, C. II, Leiden 1911.

ERGUN Sadettin Nüzhet, Baki Hayatı ve şiirleri, Cilt 1, Sühulet Yurdu Yayınları, İstanbul, 1935.

İPEKTEN Haluk, Bâkî (Hayatı-Sanatı-Eserleri), Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

KÜÇÜK Sabahattin, Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım), TDK Yayınları, Ankara, 1994.

KÜÇÜK Sabahattin, Bâkî ve Divanı'ndan Seçmeler, KB Yayınları, Ankara, 2002.

Mecmua-i Eş'ar ve Fevâid, Amasya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Nu.: 05 Ba 1756.

TARLAN Ali Nihad, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, Ulvî- Me'âlî-Nihânî-Feyzî-Kâtibî, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1501-1539 , TURKEY

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ÖĞRETİCİ MENSUR ESERLERİ NAZMA AKTARMA ÇALIŞMALARI VE SÂDIKÎ'NİN MANZUM AKAİD-NÂME ÖRNEĞİ

Ferdi KİREMİTÇİ[*]

ÖZET

Çalışma, giriş ve onu izleyen üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde klasik Türk edebiyatıdaki öğretici mensur eserlerin nazma aktarılmasıyla ilgili çeşitli tespitler yer almaktadır. Birinci bölümde manzum hâle getirilmiş eserlerden örnekler verilmiştir. İkinci bölümde ise Sâdıkî'nin hayatı ve "Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi" adlı eserinin şekil ve muhteva bakımından incelemesi dikkatlere sunulmuştur. Son bölümde manzum akaid-nâme örneği olan eserin transkripsiyonlu metni bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâdıkî, Rûmî Efendi, manzum akaid-nâme, nazma aktarma, klasik Türk edebiyatı.

STUDIES OF CONVERTING THAT DIDACTIC PROSAICALLY WORKS IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE TO POETRY AND SÂDIKÎ'S EXAMPLE OF AKAİD-NÂME WRITTEN IN VERSE

ABSTRACT

Our study consists of introduction and other three parts. In the introduction chapter, various determinations about converting of didactic prosaically works in classical Turkish literature to poetry takes place. In the first chapter, examples of works converted to poetry are given. In the second chapter, Sâdıkî's life and analysis of his work named "Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi" on account of shape and content are presented. In the last chapter, there is text with transcription of work which is an example of akaid-nâme written in verse.

Key Words: Sâdıkî, Rûmî Efendi, akaid-nâme written in verse, converting to poetry, classical Turkish literature.

Giriş

Klasik Türk edebiyatında estetik amaçla yazılmış eserlerin ve buna bağlı olarak kullanılan nazım şekilleri ve türlerinin büyük bir yekûn teşkil ettiği bilinen bir gerçektir. Ancak bu, insanı "bilgilendirmek, yönlendirmek, harekete geçirmek, ikna etmek, uyarmak, düşündürmek…" için

[*] Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Ü. İlahiyat Fak. Türk İslam Edebiyatı ABD. El-mek: ferdikiremitci@hotmail.com

vücuda getirilen öğretici eserlerin ihmal edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim klasik edebiyatımızda bu hedefe yönelik pek çok türde eser telif ve tercüme yoluyla kaleme alınmıştır.[1]

Klasik edebiyatta mensur ifade biçiminin genellikle öğretici yönü ağır basan metinlerde kullanıldığı söylenebilir. şairler manzum ifadenin yanında, zaman zaman düz yazıya yönelmişler ve bu söyleyişin imkânlarından da yararlanmışlardır. Ne var ki, "*klasik edebiyatımız çerçevesinde verilen eserlere bakıldığında nesrin nazım karşısında çok gerilerde kaldığı, gerek nitelik gerek nicelik bakımından nazmın nesre her dönemde galebe çaldığı açıkça görülür.*"[2] Bu edebiyatta nazma gösterilen ilgi öğretici eserlerde de kendini hissettirmiş, hatta öğretici metinlerin manzum olarak kaleme alınması zamanla bir gelenek hâline gelmiştir. şöyle ki, *"normal olarak nesrin sahasına giren tarihler, nasihat kitapları, dinî-ahlakî-tasavvufî eserler, lügatler, şair tezkireleri vb. pek çok eser nazmen de vücuda getirilmiştir."*[3]

Klasik dönemde nazım-nesir ilişkisi bakımından dikkati çeken diğer bir uygulama ise, önceden yazılmış mensur bir eserin sonradan manzum hâle getirilmesidir. Böyle bir çabanın çeşitli sebeplerinden bahsetmek mümkündür. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: *"1- Nazımın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu, 2- Talimî konularda manzum yazma geleneğinin mevcudiyeti, 3- Kolay okuma ve ezberleme."*[4]

Mensur eserleri manzum hâle getirme çalışmaları dinî, tasavvufî ve ahlakî konuların yanında fennî mevzularda da kendini gösterir. Kaynaklara bakıldığında bu çalışmaların klasik edebiyatımızdaki ilk örneklerine 15. yüzyılda rastlanmaktadır.

Dikkate alınması gereken bir diğer husus da telif, tercüme ya da nazma çekme yoluyla oluşturulan manzum öğretici eserlerin diğer Türk şiveleriyle, özellikle Çağatay Türkçesiyle de yazılmış olabileceğidir.[5] Nitekim, ileride izah edileceği üzere Çağatay edebiyatı şairlerinden Bâbür'ün bu şekilde vücuda getirdiği bir eseri mevcuttur.

Ayrıca bazı öğretici manzum eserler, dinî birtakım suallere âlimler tarafından verilen cevapların aynı ortamda bulunan şairlerce nazma aktarılmasıyla kaleme alınmıştır. Bu eserlerin temelinde yine mensur ifade söz konusudur; ancak bilgiler nesir olarak metne dönüştürülmemiş, çoğu kez hocalarının isteğiyle nazma istidadı olan talebeler vesilesiyle doğrudan manzum hâle getirilmiştir. Bu şekilde vücut bulan manzum eserlerin de konuyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Nazma aktarma çalışmalarının bazen mensur eserin müellifi tarafından yapıldığı, bazen de başka bir şair tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Her iki şekilde de şairler, amaçlarının sanat kaygısından ziyade insanların istifadesini kolaylaştırmak olduğunu dile getirmişlerdir. Örneğin, Birgivî'nin "Vasiyet-nâmesi"ni nazma aktaran Bahtî, eserinin "sebeb-i telif" bölümünde *"Birgivî'nin mensur olan risalesini çocuklara okuttuğunu, ezberlettiğini ancak mensur olarak ezberlenmesinin güç olduğunu görmesi sebebiyle ezberletmekten vazgeçtiğini, bunun üzerine ezber işini kolaylaştırmak için kendisinin eseri nazmettiğini şu beyitlerle anlatır:*

Anı nesr olmağ-ıla lîki şıbyān
Çekerlerdi taʿab ḥıfẓında ey cān

[1] Klasik Türk edebiyatı öğretici metin türleri hakkında geniş bilgi için bk.: Agâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Yay., Ankara 1998.; Metin Akkuş, **Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar**, Fenomen Yay., Erzurum 2007.; Rıdvan Canım, **Divan Edebiyatında Türler**, Grafiker Yay., Ankara 2010.
[2] Cihan Okuyucu-Ahmet Kartal-Fatih Köksal, **Klasik Dönem Osmanlı Nesri**, Kesit Yay., Ankara 2011, s.13.
[3] age., s.13.
[4] Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 350, 351.
[5] agm., s. 364.

Anı naẓm eyleyem miḳdār-ı ḳudret
İdem anuñ içün beẕl-i biżā'at"[6]

1. Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmalarına Örnekler

a) Müfîd (Nazmü't-Teshîl): Eser, Amasya DarüşŞşifasında on dört yıl hekimlik yapan şeyhefeddin Sabuncuoğlu'nun öğrencisi Muhyiddin Mehî tarafından H 871/M 1467 yılında yazılmıştır. Çok istinsahı Sabuncuoğlu tarafından yapılan eser, 15. yüzyılın tanınmışhekimlerinden Hacı Paşaadıyla bilinen Celalüddin Hızır bin Hâce Ali (doğ. 1335/öl. 1417)'nin Teshîlü'şşifâ adlı eserinin nazma çekilmiş şeklidir. Müfîd'in tek nüshası Ankara Milli Kütüphanede Türkçe Yazmalar Bölümünde "Ş660" numarada kayıtlıdır.[7]

b) Risale-i Vâlidiyye Tercümesi: 16. yüzyıl Çağatay edebiyatı mahsülü olan eser, NakşîbendîşŞeyhlerinden Hoca Ubeydullah Ahrârî'nin tasavvufî eserinin Bâbür tarafından nazma aktarılmasıyla oluşturulmuştur. Eserde mesnevi nazım şekli ve aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbı kullanılmıştır.[8]

c) Dürr-i Manzum (Menâfiü'n-Nâs) : Sultan 2. Selim zamanında yetişmiş Osmanlı tabiplerinden olan Ankaralı Nidâî'nin eseridir. 1567'de yazılan ve pek çok nüshası bulunan eser, yine Nidâî'ye ait Menâfiü'n-Nâs adlı tıpla ilgili Türkçe mensur eserin kısaltılıp nazma çekilmiş şekli olarak bilinmektedir. Eserin adı bazı nüshalarda "Keyf-i Kitâb-ı Nidâî" olarak geçmektedir.[9]

d) Mecmûatü't-Tıb (Terceme-i Mollâ Siyâhî Müntehabât-ı Şifâ der-Beyân-ı İlm-i Tıb): Yazarı Üsküdarlı Mustafa Efendi'dir. Eser, Larendeli Siyâhî-zâde DervişŞin Türkçe tıp lügati olan Lügat-i MüşŞkilât-ı Eczâ adlı eserinin manzum olarak yeniden tertip edilmesiyle oluşturulmuştur. İçerisinde mevsimlerin tıbbî tesiri, kan alma, nabız ve idrar gibi konuların ele alındığı, hastalık ve ilaçların tariflerinin verildiği eserin çeşitli el yazması nüshaları bulunmaktadır.[10]

e) Manzume-i Vasiyyet-nâme-i Birgivî (Manzume-i Bahtî): Birgivî Muhammed Efendi (doğ. H 929/M 1523-öl. H 981/M 1574)'nin ilmihal kitabı niteliğinde kaleme aldığı Türkçe mensur Vasiyyet-nâme adlı eserin Bahtî tarafından manzum hâle getirilmesiyle vücud bulmuştur. Bahtî, Birgivî'nin medreseden talebesi olup, H 1052/M 1642 yılında hocasının eserini nazma aktarmıştır.[11]

f) Mi'râc-nâme-i Resûl-i Ekrem: Eseri SimkeşŞzâde Feyzî H 1059/M 1649 tarihinde 196 beyitten oluşacak şekilde kaleme almıştır. Eser, şeyh Abdulahad Nurî Efendi'nin miraçla ilgili kendisine yöneltilen bazı sorulara verdiği cevapların, öğrencisi Feyzî tarafından o esnada nazma çekilmesiyle vücuda getirilmiştir.[12]

---

[6] Seher ÖzyaşamışŞşakar, **Birgivî Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük)**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üni. SBE, YayımlanmamışDoktora Tezi, İstanbul 2005, s. 13.
[7] Emel Kaya, **Muhyiddin Mehî'nin Müfîd (Nazmü't-Teshîl) Adlı Eseri (İnceleme-Metin Dizin) ve Bu Eserin 15. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri**, Selçuk Üni. SBE, YayımlanmamışDoktora Tezi, Konya 2008, s. 23-33.
[8] Ahmet Atillâ şentürk-Ahmet Kartal, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul 2005, s. 256.; Eserle ilgili geniş bilgi için bk.: Ali Fuat Birkan, **Risale-i Vâlidiyye Tercümesi**, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
[9] A. Rıza Karabulut, "Hekim şaban Nidâî'nin Eserleri", **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Kaysûnîzâde Mehmed Efendi ve Ankaralı Şair Hekim Nidâî Kongresi Tebliğleri**, Erciyes Üni. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay. Nu.: 9, Kayseri 1990, s. 66-91.; Eserle ilgili geniş bilgi için bk.: Ümran Adıvar, **Nidâî, Dürr-i Manzum (İnceleme-Metin-Sözlük)**, Marmara Üni. TAE, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, İstanbul 2000.
[10] Ahmet Atillâ şentürk-Ahmet Kartal, age., s. 370.
[11] Seher ÖzyaşamışŞşakar, age. s. 11, 12.
[12] Ali Osman Coşkun, **Simkeş-zâde Feyzî'nin Mesnevîleri (İnceleme-Metin-Sözlük)**, Samsun 1997., s. 193-208.

g) Cevab-nâme: Simkeşzâde Feyzî'nin 161 beyitten oluşan mesnevisidir. Feyzî, hocası şeyh Abdulahad Nurî Efendi'nin vaazı esnasında cemaatten birisi tarafından kendisine yönlendirilen suallere verdiği cevapları manzum hâle dönüştürerek eserini meydana getirmiştir.[13]

h) Mevlîd-i Şerîf: Sivaslı âlimlerden Mustafa Takî Efendi (doğ. 1873-öl. 1925)'nin nesir olarak kaleme aldığı eserin daha sonra Şeramcızade İsmail Hakkı (öl. 1969) tarafından manzum hâle getirilmiş şeklidir. Eser 191 beyitten oluşmaktadır.[14]

2. Sâdıkî ve Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi Adlı Eser

2.1. Sâdıkî'nin Hayatı

Kaynaklarda "Sâdıkî" mahlasını kullanan birkaç divan şairine rastlanmaktadır:

15. yüzyıl şairlerinden Sâdıkî, şiirlerinde tasavvufî konuları işlemiştir. Sanatı idealinin emrinde olan şairin hayatı hakkında oldukça az bilgi vardır.[15]

Tezkire-i şu'arâ-yı Mevleviyye'de 16. yüzyılda yaşamış Sâdıkî (öl. H 936/M1530) mahlaslı bir şairden bahsedilmektedir. Farsça şiirleri de olan şair, Sultan Divanî'nin halifesidir.[16]

Tezkire-i Safâyî'de de aynı mahlaslı üç şair vardır. Birinci Sâdıkî (öl. H 1076/M. 1665-66) Bolu doğumludur. şairin asıl adı Ahmet'tir. İkincisi, Nazilli doğumlu olan Sâdıkî (öl. H 1087/M.1676-77)'dir ki asıl adı Mehmet'tir. İstanbul'da öğrenim gördükten sonra mülazım ve kadı olmuştur. Tezkirede yer alan son Sâdıkî ise Kandilli doğumludur. Asıl adı Mehmet olup, Sadreddin-zâde sanıyla da anılmaktadır. Mülazım ve müderris olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur.[17]

Dinî-tasavvufî Türk halk şiirinde de "Sâdıkî" mahlaslı şairler vardır. Ancak, dikkatlere sunulan manzum akaid-nâmenin bunlardan hangisine ait olduğuna dair eldeki nüshada kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Yine nazma aktarılan mensur akaid risalesinin müellifi Rûmî Efendi hakkında, kaynaklarda ve mensur eserin nüshalarında herhangi bir bilgi yer almadığından Sâdıkî'nin yaşadığı yüzyıl da tahmin edilememektedir.[18]

şair, nüshanın manzum akaid-nâme kısmındaki beyitlerde mahlasını hiç kullanmamıştır. Bu kısımda kendisini tanıttığı tek beyitte ise "hakir ve fakir bir kul" olduğunu ifade etmekle yetinmiştir:

Aḥibbādan birisi bu faḳīre
Ḳuṣūra muʿterifʿabd-i ḥaḳīre (b. 9)

---

[13] age., s. 209-221.

[14] Fatih Çınar, "Milli Mücadelenin ve İlk Meclisin Manevi Mimarlarından Sivaslı Bir Âlim: Mustafa Takî Efendi", **Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX/2, Sivas 2005, s. 179.

[15] Bilgi için bk.: Savaş Günbaş, **15. yy. Şairlerinden Sadıkî'nin Şiirleri (Metin-İnceleme)**, Atatürk Üni. SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2003.

[16] Haluk İpekten vd., **Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı Tezkireler Sözlüğü**, KTB Yay., Ankara 1988, s. 403.; şairle ilgili geniş bilgi için bk.: Esrar Dede, **Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye**, (Haz.: İlhan Genç), AKM Yay., Anlara 2000, s. 297.

[17] Haluk İpekten vd., age., s. 404; şairlerle ilgili geniş bilgi için bk.: Mustafa Safâyî Efendi, **Tezkire-i Safâyî**, (Haz.: Pervin Çapan), AKM Yay., Ankara 2005, s.340, 347.

[18] Bahsi geçen manzum akaid-nâme nüshasını araştırmacı-yazar Taner Artvinli, Artvin ilinin Yusufeli ilçesine bağlı Esenyaka (Zor) Köyü'nde yaşayan birinden temin etmiştir. Kaynaklara bakıldığında bu bölgenin pek çok halk ve tekke şairi yetiştirdiği görülmektedir. Nitekim, M. Adil Özder bu bölgede yaşamış Sâdıkî mahlaslı bir şairden şu şekilde bahsetmektedir: "*Şiirlerindeki edaya bakılınca bir tekke şairi olduğu anlaşılan Sâdıkî'nin de XIX. yüzyıl içinde Hod köylerinin birinde yaşadığı sanılıyor. Yerli cönklerde şiirleri vardır.*" (M. Adil ÖZDER-Abdullah AYDIN, **Yazı ve Resimlerle Çevre İncelemesi Artvin İli-1**, Güneş Matbaacılık TAş, Ankara 1969, s. 79.) Hod, Artvin merkeze bağlı Aşağı Maden Köyü'nün eski adıdır. Dolayısıyla, manzum akaid-nâmenin Hodlu Sâdıkî'ye ait olma ihtimali de söz konusudur.

Sâdıkî, mahlasını nazma aktarma işlemini tamamladıktan sonra vücuda getirdiği şiirlerinde kullanmayı tercih etmiştir:

İşbu kemter Sādıkī'niñ cürmidir ḥiddet füzūn
Yā İlāhī ʿafv idüp eyle ʿadūsın ser-nigūn[19]

2.2. Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi Adlı Eser

2.2.1. Rûmî Efendi

Yapılan araştırmalarda Rûmî Efendi'nin hayatıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kütüphane kayıtlarında aynı lakapla anılan şahıslar (Karadâvud-zâde Rûmî, öl. 1170/1756; Kadı-zâde Rûmî, öl. 844/1440) varsa da Rûmî Efendi'nin bu kişilerden biri olup olmadığı hususunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Sadece, mensur akaid risalesinin bir nüshasından hareketle gerçek isminin "Mehmed" olduğu tespit edilebilmiştir.

Sâdıkî ise sadece iki beytinde Rûmî Efendi'den bahsetmiş; onun ilim ve irfan sahibi bir kişi olduğunu, zühd ve takvasıyla bilindiğini dile getirmekle yetinmiştir:

Ki bundan soñra bil Rūmī Efendi
ʿUlūm erbābınıñ ol dil-pesendi

Cihānda ʿilm ü ʿirfān ile maʿrūf
Kemāl-i zühd ü ṭaḳvā ile meʾlūf (b. 6,7)

Rûmî Efendi'ye ait mensur akaid risalesinin pek çok nüshası bulunmaktadır. Bunlar el yazma eserlerin bulunduğu kütüphane kayıtlarında değişik adlarla yer almaktadır: *"Rûmî Efendî,* ***Risâle-i Tevhid****, Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8100/2, v. 39a-55b.; Mehmed Rûmî Efendi,* ***Terceme-i Akâid-i Rûmî****, Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 471/1, v. 1b-13a.; Rûmî Efendî,* ***Risâle-i Akaid-i İslâm****, Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7147/2, v. 45b-64a.; Rûmî Efendi,* ***Vasîyet-nâme****, Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 858/2, v. 62b-73a.; Rûmî Efendî,* ***Risâle-i İmân ve İslâm****, Milli Ktp., Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Ür 239/3, v. 103b-119a."*[20]

2.2.2. Eserin Türü

Eser, Rûmî Efendi'ye ait Türkçe mensur akaid risalesinin Sâdıkî tarafından manzum hâle getirilmesiyle vücut bulmuştur. Bu yönüyle eser, manzum akaid-nâmelere bir örnektir.

Manzum akaid-nâmeler imana dair İslamî esasların talimi gayesiyle kaleme alınmıştır. Lügatte *"inanılan şeyler"*[21] ve *"itikat ve imanla ilgili dinî esasların, kaidelerin bütünü"*[22] şeklinde tanımlanan akaid kavramı, *"melek akidesi, ahiret akidesi gibi belli bir inanç esası için kullanıldığı gibi belli bir mezhebin veya bir mezhebi temsil eden kişinin çeşitli iman esaslarıyla ilgili özel telakki ve anlayışını ifade etmek üzere de kullanılmaktadır."* Bu konuları ele alan ilme ise "akaid ilmi" denilmektedir. *"Akaid ilminin konusu, ,,amentü'de ifadesini bulan iman esaslarıdır. Gayesi, iman esaslarının felsefesini yaparak kişilerin imanını taklitten kurtarmak, doğru yolu arayanları irşad etmek, batıl ve bidat ehlinin görüş ve itirazlarını aklî ve ilmî delillerle çürütmek suretiyle iman esaslarını savunmaktır."*[23]

[19] Sâdıkî, **Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi,** Taner Artvinli Nüshası, v. 22b.
[20] http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php (Erişim Tarihi: 30.12.2011).
[21] Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 1998, s. 21
[22] Yaşar Çağbayır, **Ötüken Türkçe Sözlük**, Ötüken Yay., İstanbul 2007, C. 1, s. 164.
[23] Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", **DİA**, TDV Yay., İstanbul 1989, C. 2, s. 212-214.

Klasik edebiyatımızın en temel kaynaklarından biri de İslam dini ve ona bağlı olarak teşekkül eden ilimlerdir. Bu ilimlerle ilgili edebiyatımızda *"kaza-kader, amentü şerhi, cennet vs. gibi muhtelif konulardaki eserlerin yanında fıkıhla ve diğer dinî mevzularla alakalı mufassal manzumeler de mevcuttur."*[24] Bunlardan biri de manzum akaid-nâmelerdir ki zamanla sayısı bir türü oluşturacak kadar çoğalmış,eğitim ve öğretim çalışmalarında ezberleme kolaylığı sağlayan ve uzun süre hafızada kalabilen pek çok manzum akaid-nâme vücuda getirilmiştir. Rızaî (Tokatlı İshâk-ı Zencanî)'nin Manzume-i Akaid'i, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifet-nâme'sinde bulunan Türkçe manzum akaid-nâme ve Devletoğlu Yusuf'un Vikaye-nâme'si bu türe örnek olarak gösterilebilir.[25] Bu türdeki eserlerden *"en çok nüshasıyla karşılaşılan herhâlde Mehmed İlmî Efendi (öl. 1045/1635-1636)'nin Manzum Akaid'idir."*[26]

2.2.3. Eserin Yazılış Sebebi

Şair, eserin yazılış sebebini "fî Beyâni Sebebi'n-Nazm" bölümünde dile getirmektedir. Buna göre:

Sâdıkî'nin dostlarından birisi, Rûmî Efendi'ye ait mensur eseri ondan nazma çekmesini ister. Şair, eserin kafiyeli olmakla kıymetleneceğini, daha fazla rağbet göreceğini ve hıfzının kolaylaşacağını düşünen bu şahsın dileği doğrultusunda manzum eserini meydana getirir:

Aḥibbādan birisi bu faḳīre
Ḳuṣūra muʿterifʿabd-i ḥaḳīre

İdüp bir gün ṭaleb bābın küşāde
Didi kim ideriz minnet ziyāde

Budur fāḫir-i menẓūr-ı kelāmı
Dizesin rişte-i naẓma tamāmı

Arada kāfiyeler ola mercān
Muḥabbet ide aña her gören cān

Ṭutalar subḥa-āsā eller üzre
Dün ü gün vird ola hem diller üzre

Olursa ʿavn-i Ḥaḳḳ'la işbu iḥsān
Anı ezberlemekde ola āsān (b. 9-14)

2.2.4. Eserin Nüsha Özellikleri

Manzum akaid-nâme, 80 varaklık bir el yazma nüshanın 1b-19b varakları arasında yer almaktadır. 19b-80a numaralı varaklarda ise yine Sâdıkî'ye ait gazel, kaside ve mesnevi nazım şekilleriyle yazılmış dinî-ahlakî manzumeler vardır. Nüsha, araştırmacı-yazar Taner Artvinli'de bulunmaktadır. Eserin kütüphane kayıtlarında başka bir nüshasına da rastlanılmamaktadır. Nüsha tavsifi hususunda şunları söylemek mümkündür:

Nüshanın manzum akaid-nâmeyle ilgili kısmı 19 varak olup her bir varak 13 satırdan oluşmaktadır. "Nesih" yazı türünün kullanıldığı nüshada ketebe (ferağ) kaydı bulunmamaktadır.

[24] Âmil Çelebioğlu, agm., s. 361.
[25] Ahmet Saim Kılavuz, agmad., s. 215.; Manzum akaid-nâmeler hakkında geniş bilgi için bk.: Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yay., İstanbul 1998.; Neclâ Pekolcay vd., **İslamî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'îlere Giriş**, Kitabevi Yay., İstanbul 1994.; Ali İhsan Akçay, **Türk Edebiyatında Manzum Akaid-nâmeler (İnceleme Metin)**, Uladağ Üni. SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2011.; Harun Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 7, Konya 2006.
[26] Âmil Çelebioğlu, agm., s. 362.

Dolayısıyla nüshanın kim tarafından istinsah edildiği ve bunun tarihi bilinmemektedir. Asıl metni içine alan çizgileri ve bölüm başlıkları kırmızı olan nüsha, Arapça ve Farsça ibareler dışında tamamen harekesizdir.

Başı *Şenā vü ḥamd sulṭān-ı cihāna*
Ki mālikdir zemīn ü āsmāna (b. 1)

Sonu: *Nice buldumsa yazdım bu kitāba*
Cenāb-ı Ḥaḳḳ'dır aʿlem her ṣavāba (b. 410)

2.2.5. Eserin Şekil Özellikleri

Eser mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. Mesneviler, her beytin kendi arasında kafiyeli oluşunun sağladığı kolaylıkla uzun konuların anlatılmasına oldukça elverişlidir. Bununla birlikte bu nazım şekliyle kısa manzumeler de oluşturulmuştur. Nitekim, *"uzun mesnevilere karşı daha az kullanılan kısa mesnevi parçaları bazen kaside yerine övgülerde, lugaz ve muamma söylemede ya da küçük hikâye konularında yazılmışlardır."*[27] Âmil Çelebioğlu, dinî manzum eserleri küçük hacimli şiirler (a-mürettep divanlarda, mesnevilerde görülen dinî şiirler, b- küçük hacimli müstakil dinî şiirler) ve büyük hacimli manzumeler olarak ikiye ayırmaktadır. O, küçük hacimdeki müstakil dinî şiirlerin tahmin edebileceğimizden daha çok olduğunu belirtmektedir.[28] Sâdıkî de, nazma aktardığı mensur eserin hacmine uygun olarak, 410 beyitten müteşekkil, kısa mesneviler grubuna giren, küçük hacimli bir dinî eser meydana getirmiştir.

Eserin büyük bir kısmında birim olarak beytin esas alındığı manzum ifade kullanılmıştır. Ancak, bazı "ayet, hadis ve duaların" mensur olarak yazıldığı görülmekte; sadece bu kısımlarda harekeden yararlanıldığı dikkati çekmektedir.

Öğretici metinlerde sanat yapma kaygısı yoktur. Ne var ki, bu tür eserlerde de ahenk unsurlarından mümkün mertebe istifade edilir. En yaygın kullanımıyla "vezin, kafiye, redif ve ses tekrarları" şeklinde sıralayabileceğimiz bu unsurlardan Sâdıkî de azami ölçüde yararlanmaya çalışmıştır.

Olup īmānları tā kim yerinde
Ṣaḥīḥ ola ʿibādet her birinde *(b. 324)*

Eserde başından sona kadar aruzun "mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün" kalıbı kullanılmıştır. Şairin birkaç beyitte ise aruz sıkıntısı yaşadığı tespit edilmiştir:

Getürdikte ammā diñle anı
Bu yere dek ki olmuşdır beyānı (b. 269)

Sâdıkî, eserini birtakım dinî konuları akılda tutmayı kolaylaştırmak için yazdığını söyler. Dolayısıyla şair, bazı terimler dışında Arapça ve Farsça kelimeleri yoğun bir biçimde kullanmamış, eserini anlaşılır bir dille vücuda getirmiştir.

Olursa ʿavn-i Ḥaḳḳ'la işbu iḥsān
Anı ezberlemekde ola āsān *(b. 14)*

Eser, nesih yazı türü ile kaleme alınmıştır. Arapça-Farsça ayet, hadis, dua ve beyitler dışında eserin tamamı harekesizdir. Klasik metinlerin pek çoğunda görülen imla ikiliği bu eserde de mevcuttur. Bunu, şairin imladan ziyade manaya yoğunlaşmasına ya da geleneğin etkisiyle yaşadığı yüzyılın imlasının yanında klasik biçimleri kullanma eğilimine bağlamak mümkündür.

[27] Haluk İpekten, **Eski Türk Edebiyatı, Nazım Şekilleri ve Aruz**, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 59.
[28] Âmil Çelebioğlu, agm., s. 349.

Kimi bu ḫalḳı ḥıfẓ içün gezerler
Kimi nāsı̲n sözin fiʿlin yazarlar (b. 147)

Çün Ādem enbiyānı̲ñ evvelidir
Muḥammed āḫiridir efḍalidir (b. 188)

Mücerred dise inandım lisānı
Niçe īmān gerek bilmese anı (b. 133)

Nice itmek gerekdir iʿtiḳādı
Nedendir ṣıḥḥati yāḫūd fesādı (b. 136)

2.2.6. Eserin Muhtevası (Bölümleri ve Özellikleri)

Eserde 41 konu başlığı bulunmaktadır. Bu başlıklardan bir kısmında Arapça söyleyiş,bir kısmında ise Osmanlı Türkçesi esas alınmıştır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

Hāẕā Manẓūme-i Risāle-i Rūmī Efendi Raḥmetu'llāhi ʿaleyh: 5 beyittten oluşan bölümde, mesnevilerin genel özelliğine uygun olarak tevhit ve naat konuları işlenmiştir.

fī Beyāni Sebebi'n-Naẓm: Bu bölümde eserin yazılış sebebi 12 beyit hâlinde dile getirilmiştir. Beyitlerin sonuncusu Farsçadır.

Hāẕihī Muḳaddimetün fī Vücūbi Taʿallümi ʿİlmi'd-Dīn ve Taʿlīmihī li ʿİyālihī: Bu bölümde 37 beyit yer almaktadır. Din ilminin öğretilmesinin öneminden bahseden bölümde ayrıca bir ayet ve bir hadisin Arapça metni de bulunmaktadır.

fī Beyāni'ṣ-Ṣıfāti's-Selbiyyeti ve'ṣ-Ṣübūtiyyeti: 4 beyitlik bölüm, Cenab-ı Hakk'ın selbiye ve sübutiye sıfatlarını anlatmak için bir giriş mahiyetindedir.

Ḥayāt: 4 beyit bulunmaktadır. Cenab-ı Hakk'ın ebedi olduğu anlatılmıştır.

ʿİlm: Allah'ın ilim sıfatının her şeyi içine aldığından ve bu sıfatın insanlar gibi sonradan kazanılmadığından bahseden bölüm 8 beyitten oluşmaktadır.

Semʿ: Bölüm 6 beyitten oluşur İlgili beyitlerde Cenab-ı Hakk'ın her şeyi işittiği ve bu özelliğin insanların işitmesine benzemediği ifade edilmiştir.

Baṣar: Bu bölümde hiçbir şeyin Allah'tan gizlenemediği, onun bütün varlıkları gördüğü 5 beyitte anlatılmıştır.

İrādet: 8 beyitlik bölümde Allah'ın irade sıfatı açıklanmıştır. Bir şeyin vücuda gelmesi onun dilemesine bağlıdır.

Ḳudret : Bölümde 5 beyit vardır. Allah'ın gücünün bütün yaratılmışların üstünde olduğu dile getirilmiştir.

Kelām: Cenab-ı Hakk'ın mahlukatla konuşması anlamına gelen bu sıfat 7 beyit ile açıklanmıştır.

fī Beyāni'l-Ḳurʿāni'l-Kerīm ve Furḳāni'l-Ḥakīm: 9 beytin yer aldığı bölüm, Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerim'den bahsetmektedir. Bölümde Kur'an-ı Kerim'e mahluk demenin yanlış olduğu belirtilmiştir.

Ṣıfātü'l-Ḫalḳ: Kâinattaki her varlığın ve olayın Allah tarafından yaratıldığını anlatan bölüm 5 beyitten müteşekkildir.

fī Beyāni'ṣ-Ṣıfāti's-Selbiyye: 25 beyitlik bölümde Cenab-ı Hakk'ın zatına ve varlığına yakışmayan, onun hakkında imkansız olan vasıflar anlatılmıştır.

el-Īmān fī Ḥaḳḳi'l-Melā'ike: Meleklerin genel özelliklerinin anlatıldığı bölüm 8 beyitten oluşmaktadır.

Cebrā'il ʿAleyhi's-Selām: Dört büyük melekten birincisi olan Cebrail'in anlatıldığı bu bölümde 4 beyit vardır.

ʿAzrā'il ʿAleyhi's-Selām: Bölüm tek beyitten oluşmaktadır. Ruhları kabz etmekle görevli melekten bahsedilmiştir.

İsrāfīl ʿAleyhi's-Selām: 9 beytin yer aldığı bölümde İsrafil'in temel vasıfları anlatılmıştır.

el-Īmān fī Kütübi'l-Münezzeleti mine's-Semā': Bölümde 11 beyit bulunmaktadır. Bu beyitlerde semavi kitaplar ve suhufların hangi peygamberlere nasıl indirildiği anlatılmıştır.

fī Beyāni'l-Īmāni bi'r-Rusüli ʿAleyhimü's-Ṣalātü ve's-Selām: Peygamberlere iman rüknüne 14 beyit ile giriş yapılmıştır.

Evvelü'l-Enbiyā' Ādem ʿAleyhi's-Selām: Hz. Adem'in ilk peygamber olduğunun belirtildiği bölüm 3 beyitten oluşmaktadır.

Tafḍīlü Muḥammed ʿAleyhi's-Ṣalātü ve's-Selām ʿalā Ġayrih: Bölümde 6 beyit vardır. Bunlarda Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu anlatılmıştır.

fī Beyāni Aḥvāli'l-Ḳıyāmet: Ahirete iman rüknüyle birlikte kıyamet gününün de açıklandığı bu bölümde 11 beyit yer almaktadır.

fī Beyāni İʿtā'i'l-Kütüb: 6 beyitlik bölümde insanların amellerinin yazılı olduğu defterden bahsedilmiştir.

fī Beyāni Aḥvāli'l-Mīzān: Bölümde yer alan 5 beyitte amellerin tartılacağı mizan anlatılmıştır.

fī Beyāni Aḥvāli's-Ṣırāṭ: Sırat köprüsünün tasvir edildiği bölüm 4 beyitten müteşekkildir.

fī Beyāni'l-Ḥavż: 6 beyitten oluşan bölümde ahirette her peygamberin bir havuzunun olacağından, en büyük havuzun ise Hz. Muhammed'e verileceğinden bahsedilmiştir.

fī Beyāni Aḥvāli'l-Cenneti ve Envāʿi Neʿīmihā: Bölümde 10 beyit vardır. Bunlarda cennet ve oradaki nimetler anlatılmıştır.

fī Beyāni Aḥvāli'l-Ceḥīm ve Aṣnāfi'l-ʿAẕābihā: Cehennemin ve buradaki azabın anlatıldığı bölüm 7 beyitten oluşmaktadır.

fī Beyāni'l-Ḳażā' ve'l-Ḳader: Kaza ve kadere imanın anlatıldığı bölümde 6 beyit yer almaktadır.

fī Beyāni Meẕhebi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemāʿati fī Ḥaḳḳı'l-Mü'minīne'l-Müẕnibīn: 14 beyitlik bölümde ehlisünnet itikadına göre "iman ve islam" kavramlarının anlamı üzerinde durulmuştur.

fī Beyāni'l-İmāni'l-İcmālī ve't-Tafṣīlī: Bölümde 39 beyit bulunmaktadır. Bu beyitlerde iman esaslarını kısaca bilmekle ayrıntılı bilmenin farkları ortaya konmuş, tafsilli imanın önemi anlatılmıştır.

fī Beyāni Uṣūli'l-Küfri ve hiye Ṣelāṣe: İnsanı küfre götüren üç durumun anlatıldığı bölüm 10 beyitten oluşmaktadır.

ve'd-Duʿāu hāẕā: Bu bölümde şirkten Allah'a sığınma duası yer almaktadır. Duanın tamamı Arapçadır.

fi'l-Hadīṣi'ş-Şerīf: 2 beyitlik bölümde Şirkten korunma duasına devam eden kimseyi Allah'ın selamete erdireceğini belirten hadis yer almaktadır.

fī Beyāni Tecdīdi'l-Īmāni'l-Mükellefīn: Îmanı yenilemenin öneminden bahseden bölümde 4 beyit bulunmaktadır.

fī Beyāni Taʿlīmi'ṣ-Ṣıbyāni bi'l-Īmān: Bölümde 7 beyit vardır. Bu beyitlerde imanî bilgilerin çoçuklara büluğ çağına girmeden verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

fī Beyāni Aḥvāli'l-Menkūḥati'ṣ-Ṣabiyye: 25 beytin yer aldığı bu bölüm, büluğ çağına girmeden evlenen kızlarla ilgili birtakım hükümleri içermektedir.

fī Beyāni't-Telḳīn ʿale'l-Medfūn: "Telkin" kavramı üzerinde durulan bölümde 6 beyit mevcuttur. Bu kavram, ölünün gömülmesinden sonra imam tarafından söylenen sözler olarak tanımlanır.

et-Telḳīn hāẕā: Bu bölümde telkin esnasında yapılacaklar anlatılmıştır. Telkin duası Arapça olarak yer almaktadır.

Aḥvālü'l-Ḥayżu ve'n-Nifās: 52 beyitlik bölümde kadınların özel hâllerinden bahsedilmektedir.

3. Manzume-i Risale-i Rûmî Efendi Adlı Eserin Metni

1b **Hāẕā Manẓūme-i Risāle-i Rūmī Efendi Raḥmetu'llāhi ʿaleyh**

Vezin: Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

1- Ṣenā vü ḥamd sulṭān-ı cihāna
Ki mālikdir zemīn ü āsmāna

2- Bize tevḥīd ü ẕātı vü ṣıfātı
Müyesser eyledi virdi ḥayātı

3- Şehādet ṣayḳal ile ḳalb-i nāsı
Silüb āyineveş maḥv itdi pası

4- Ṣalāt ile selām ṣad-hezārān
Dürūd-ı ṭayyibāt olsun firāvān

5- Resūlimiz Muḥammed Muṣṭafā'ya
Daḫi aṣḥāb ü ʿāli bā-ṣafāya

fī Beyāni Sebebi'n-Naẓm

6- Ki bundan soñra bil Rūmī Efendi
ʿUlūm erbābınıñ ol dil-pesendi

7- Cihānda ʿilm ü ʿirfān ile maʿrūf
Kemāl-i zühd ü ṭaḳvā ile meʾlūf

8- Dimiş neṣr üzre bir Türkī risāle
İdüp ʿilm ü ʿaḳā'idden maḳāle

9- Aḥibbādan birisi bu faḳīre
Ḳuṣūra muʿterif ʿabd-i ḥaḳīre

10- İdüp bir gün ṭaleb bābın küşāde
Didi kim ideriz minnet ziyāḍe

11- Budur fāḫir-i menṣūr-ı kelāmı
Dizesin rişte-i naẓma tamāmı

2a 12- Arada kāfiyeler ola mercān
Muḥabbet ide aña her gören cān

13- Ṭutalar subḥa-āsā eller üzre
Dün ü gün vird ola hem diller üzre

14- Olursa ʿavn-i Ḥaḳḳ'la işbu iḥsān
Anı ezberlemekde ola āsān

15- Ṣıġındım ben daḫi luṭf-ı Ḫudā'ya
Ser-āġāz eyledim anı edāya

16- İbüp teysīrini Ḥaḳḳ baña taḳdīr
Getürdüm naẓma itdüm cümle bir bir

17- Yāft īn yād-gār çün itmām
Subḥatü'l-mü'minīn güftem īn nām[29]

Hāẕihī Muḳaddimetün fī Vücūbi Taʿallümi ʿİlmi'd-Dīn ve Taʿlīmihī li ʿIyālihī

18- Pes andan soñra bil ki faḫr-i eʿam[30]
Ḥadīṣinde buyurdı ey mükerrem
Ṭalebü'l-ʿilmi ferīżatün ʿalā külli müslimin ve müslimetin[31]

19- Murādı bunda ʿilm-i ḥāldir ey cān
Ki yaʿnī ʿilm-i dīndir didi iḫvān

20- Bil imdi maʿnāsını anıñ ey yār
Dimekdir farż-ı ʿayndır ḫalḳa her-bār

[29] "Bu yadigâr(ım) son bulduğu için / Adına müminlerin tesbihi (duası) dedim." anlamındadır. Beyitte vezin kullanılmamıştır.
[30] "eʿam" kelimesi nüshada "eʿām" biçiminde yazılmıştır.
[31] "İlim tahsil etmek her Müslüman erkeğe ve kadına farzdır." anlamında bir hadistir.

21- Ṭaleb itmekdir ʿilm-i dīni dāʾim
Gerekdir añā bulmaḳ bir muʿallim
22- ʿIyāline daḫi taʿlīm itmek
Hem evlādına bil tefhīm itmek
2b 23- Ki mervīdir ki iki şaḫṣa fi'n-nār
ʿAẕāb itse gerekdir Rabb-i Ḳahhār
24- Olur daʿvācı evlād vālideyne
Niçün sevḳ itmediñiz bizi dīne
25- Diyüp ol gün ṭutar ebeveynin evlād[32]
Erin ṭutup ʿıyāli ide feryād
26- Ki ḥattā cāʾiz oldı er ü ʿavrat
Gidüp itmek taʿallüm dīn-i millet
27- Eri bu bābda taḳṣīrāt iderse
Cevāzı var bilā-iẕn giderse
28- Pes imdi gel bu dem taʿlīm-i dīn it
Ḳulaġıñ ṭut kelām-ı Ḥaḳḳ'ı işit
29- Uyup şeyṭāna ġaflet itme anda
Gözüñ aç eyle taʿlīmin her anda
30- Ki zīrā müʾmin olmaz müʾminim ben
Dimekle bir kişi fehm it bunı sen
31- Ḳavī ḳıl dīniñi eyle müʾeyyed
Olursun yoḳsa nār içre müʾebbed
32- Oḳı işbu kitābı hem yaḳīn it
Mesāʾilin bilüp taṣḥīḥ-i dīn it
33- Ve-illā bilmez iseñ anı ey cān
Olur mı sende ol dem dīn īmān
34- Ḳabūl olmaz seniñ ḥaccıñ ṣalātıñ
Ne ġayrī ṭāʿatiñ ne bir zekātıñ
35- Ṣıġınup Ḥaḳḳ'a taʿlīmine saʿy it
Ḍaḫi ġayrısın oḳumaya raʿy it
3a 36- Bilüp ey ṭālib-i Ḥaḳḳ olġıl āgāh
Kitābında buyurdı bunı Allāh

[32] Vezinde sıkıntı var.

ve mā ḫalaḳtü'l-cinne ve'l-inse illā li yaʿbüdūn[33]

37- Dimişler böyle baʿżı ehl-i tefsīr
Budur Allāh aʿlem-i ḥaḳḳ taʿbīr

38- Bu āyetde dinilen "yaʿbüdūni"[34]
Murād ola anıñla "yaʿrifūni"[35]

39- Ki yaʿnī cinn ü ins Rabb-i aʿlā
Dimek olur yaratmadım ben illā

40- Yaratdım kim beni bilsünler anlar
O kenz-i maḫfī bulsunlar tā anlar

41- Dimişler baʿżılar da böyle raʿnā
Ola "yüvaḥḥidūni"[36] anda maʿnā

42- Dimekdir kim bu cinni insi ol Ḥaḳḳ
Anıñçün yaradup var itdim ancaḳ

43- Benim dāʾimī tevḥīd eylesünler
Ki yaʿnī bir bilüp birdir disünler

44- Bu tefsīr üzre de ey ṭālib-i Ḥaḳḳ
Bilinmek yine lāzımdır muḥaḳḳaḳ

45- Ki zīrā birlemek anıñla maḳāli
Arıtmaḳdır Ḫudā-yı lā-yezāli

46- Dimek olur ki yaʿnī Rabb-i aʿlā
Dile fikre düşenlerden müberrā

47- Ṣıfātından ü ẕātından naẓīri
Bulunmaz yoḳ durur miṯli vezīri

3b 48- Kemāl üzre oluptur her ṣıfātı
Biri bil cümle noḳṣāndan o ẕātı

49- Kişi ger böyle bilmezse İlāh'ı
Ne mümkün birlemek o pādişāhı

50- Yaradılmaḳdan ādem çünki maḳṣad
Bilinmek olıcaḳ ol Rabb-i maʿbūd

[33] Zâriyât, 51/57: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."
[34] "Bana ibadet etsinler diye" anlamındadır.
[35] "Beni tanısınlar diye" anlamındadır.
[36] "Beni birlesinler diye" anlamındadır.

51- Gerekdir merd ü zenden müʾminīne
Ki yaᶜnī farż-ı ᶜayndır her birine
52- Bileler Ḥaḳḳ'ı ḥaḳḳ-ı maᶜrifetle
Muṭābıḳ vāḳıᶜa cümle ṣıfātla
53- Ne içün geldilerse bu cihāna
Edā ideler anı bī-bahāne
54- Bilinmekden değildir ẕātı maḳṣūd
Bilinmez künh-i ẕāt Rabb-i maᶜbūd

fī Beyāni'ṣ-Ṣıfāti's-Selbiyyeti ve'ş-Şübūtiyyeti

55- Ṣıfāt-ı Ḥaḳḳ iki dürlü olupdur
Muḥaḳḳıḳlar anı böyle bulupdur
56- Şübūtiyye didiler birine ad
Birin selbiyye deyü itdiler yād
57- Şübūtiyye durur şunlar ki dāʾim
Olar Ḥaḳḳ'ıñ olur ẕātıyla ḳāʾim
58- Ḳadīmlerdir dükenmekden müberrā
Tebeddülden teġayyürden muᶜarrā

4a **Ḥayāt**

59- Sekizdir ol şübūtiyye ṣıfātı
Birisi ol ṣıfātıñdır ḥayātı
60- Diridir dāʾimā Ḥaḳḳ ölmez ey yār
Daḫi olmuş değil olmaz de bīmār
61- Ḳadīmdir ebedīdir dirliği hem
Aña dirlikde uymaz ibn-i ādem
62- Yiyüp içmekle cān ile değildir
Et ile daḫi ḳan ile değildir

ᶜİlm

63- Birisi de ᶜilimdir ol ṣıfātıñ
ᶜİlimdir bilmesi vardır o ẕātıñ
64- Bilür cümle nihānı vü ᶜayānı
Bu göklerde bu yerlerde olanı
65- Ki ḥattā evvelinden bu cihānıñ
Varınca āḫirine dekle anıñ

66- İner gökden yere ḳaç ṭamla bārān
Biter ḳaç ot çiçek yapraḳ dıraḫtān
67- Ne deñlü meyveler olsa gerekdir
Ne geldi daḫi ne gelse gerekdir
68- Eğer cüz'ī vü küllī az u çoḳdur
Bilür hīç bilmediği nesne yoḳdur
69- Ezeldir ebedīdir bilmesi hem
Ebeddir yoḳ durur eksilmesi hem
4b 70- Değildir çalışup devinmek ile[37]
Benī-ādem gibi öğrenmek ile

Sem'

71- Birisi de semi'dir diñle anıñ
Öğüt fehm it bunı ṭut gūş cānıñ
72- Semī'dir cümle avāzı işidir
İşitmek böyle hem anıñ işidir
73- Ne deñlü olsa ger bir söz nihānī
İşidir Ḥaḳḳ anı itme gümānı
74- Biriniñ söylesek gūşına ḥattā
İşitmese işidir anı Mevlā
75- Değildir soñradan olma daḫi ol
Daḫi bulmaz dükenmek aña hīç yol
76- Bizim gibi ḳulaḳ ile değil hem
Müberrādır ḳulaḳdan Rabb-i a'ẓam

Baṣar

77- Biri daḫi baṣardır anıñ ey cān
Görür her nesne-i bī-dār ü pinhān
78- Ḳarañu gicede bir ḳara mūyı
İderse ḳara ṭaş üzre mürūrı
79- Görür anı bilür her cünbüşini
İşidir hem ayaġı ṭavışını

[37] Nüshada mısra sonunda "hem" kelimesi yer almaktadır. Ancak bu kelime, beytin vezni ve anlam bütünlüğü düşünüldüğünde gereksizdir.

80- Ḳadīmdir görmesi yoḳdur nifārı
Buña sen muḥkem eyle iʿtiḳādı

5a 81- Benī-ādem gibi gözle değil hem
Berīdir gözden ol Allāh-ı aʿẓam

İrādet

82- Biri daḫi eyā ehl-i saʿādet
Ṣıfātlar içre olmuşdur irādet

83- Olursa nesne kim ʿālemde cārī
Murād itmiş durur anı o Bārī

84- Ne kim var ḫayr ü şer ʿālemde ey cān
Bu deñlü fısḳ u ṭāʿat küfr ü īmān

85- Murād itmese idi anı Mevlā
Vücūda kimseden gelmezdi ḳaṭʿā

86- Murād itse iderdi hem o Cebbār
Ḳamusın müʾmin ü ṣāliḥ ya küffār

87- Cihānda diledi çünki bu ḥāli
Değildir ḥikmetinden ẕerre ḫālī

88- Velī insānıñ irmez ʿaḳlı aña
Değil lāzım anı bilmek de saña

89- Bilinmez ḥikmeti Rabbü'l-ʿibādıñ
Hemān sen böyle eyle iʿtiḳādıñ

Ḳudret

90- Birisi ḳudretidir bil Ḫudā'nıñ
Güci yetmesidir Türkīsi anıñ

91- Pes imdi dinilür Ḳādir o ẕāta
Yeter yaʿnī güci her mümkināta

5b 92- Dilerse mürdeye virir ḥayātı
Dilerse söyledir ṭaşı nebātı

93- Dilerse bu zemīn ü āsumānı
Bir anda yoḳ ider var ider anı

94- Daḫi bu yer ü gök gibi hezārān
Yaratmasında ḳādirdir o Raḥmān

Kelām

95- Biri Tañrı Teʿālā'nıñ kelāmı
Muḥāṭab idi nūr baʿżı enāmı
96- Resūller içre Mūsā bin ʿİmrān
Tekellüm aña bi'ẕ-ẕāt itdi Raḥmān
97- Daḫi peyġamber-i āḫir zamāna
ʿUrūcı gicesi ol āsmāna
98- Kimine Cebrāʾil'i idüb irsāl
Kelāmını anıñla ider īṣāl
99- Nebīniñ söylemişdir her birine
Bu yüzden idi lakin ekṣerīne
100- Ezeldendir daḫi yoḳdur nihāyet
Kelām-ı Ḥaḳḳ'a olmaz ḥadd ü ġāyet
101- Berīdir ḥarf ile ṣavt ü ṣadādan
Bizim gibi lisān ile edādan

fī Beyāni'l-Ḳurʾāni'l-Kerīm ve Furḳāni'l-Ḥakīm

102- Kelāmıdır Ḫudā'nıñ işbu Ḳurʾān
Dimez maḫlūḳdur aña ehl-i īmān
6a **103-** Olur ẕāt-ı şerīfle o ḳāʾim
Tebeddülden berīdir hem o dāʾim
104- Yazarlar muṣḥafa dilde oḳunur
Göñül ezber ider semʿa doḳunur
105- Velākin girmez ol semʿa lisāna
Duḫūl itmez muḥaṣṣal bir mekāna
106- Yazarlar nitekim kāġıdda nārı
Ḳulaḳ diñler olur dillerde cārī
107- Yine āteş anıñ girmez birine
Ki āteşden eṣer itmez yerine
108- Velākin yazılan ḥarfler ṣadālar
Ḫayāller işbu dillerde edālar
109- Bular maḫlūḳ iken ey merd-çālāk
Kelāmu'l-lāh dinilür aña …[38]

[38] Mısra sonundaki kelime nüshada bulunmamaktadır. Bu kelime muhtemelen müstensih tarafından unutulmuştur.

110- Ḫudā'nıñ itdiğiçün işbu ḥālet
Ṣıfāt olan kelāmına delālet

Ṣıfātü'l-Ḫalḳ

111- Yaratmaḳdır sekizincisi anıñ
Ḫudā'dır Ḫālıḳ'ı cümle cihānıñ
112- Bu ādem oġlanınıñ işlerini
Ḳamu ḥayvānlarıñ cünbüşlerini
113- Ne kim var ḫayr ü şer küfr ile īmān
Yaradır bunları yoḳdan o Raḥmān
114- Yedikde ṭoymaġı içdikde ḳanmaḳ
Oda değdikde yanmaḳ ya ışınmaḳ
6b 115- Üşümekler ele aldıḳda ḳarı
Olupdur cümlesi hep sunᶜ-i Bārī

fī Beyāni'ṣ-Ṣıfāti's-Selbiyye

116- Ṣübūtiyyeniñ oldı çün tamāmı
Biraz selbiyyeden diñle kelāmı
117- Bular şunlar durur kim Rabb-i aᶜlā
Olupdur ol ṣıfātlardan müberrā
118- Kemāldir Ḫaḳḳ olardan arınmaḳ
Olar noḳṣān durur Ḫaḳḳ'da bulunmaḳ
119- Ḫudā'da olmaz eksiklik ṣıfātı
Kemāl üzre durur her demde ẕātı
120- Daḫi bil bunlarıñ efrādı çoḳdur
ᶜAdedde bellü bir ṣaġışı yoḳdur
121- Velākin bilinmek budur ᶜilācı
Gözet noḳṣān ile sen iḥtiyācı
122- Bularda her ne eylerse delālet
Ḫudā'da bil ki olmaz böyle ḥālet
123- Berīdir ṣūret-i ins ü melekden
Cisimden daḫi şeyᵓe beñzemekden
124- Değildir ṣaġ u ṣolda yerde gökde
Aşağıda vü üstde artda öñde

125- Mekān ister cisim olmaḳ muḥaḳḳaḳ
Berīdir iḥtiyācdan Ḥażret-i Ḥaḳḳ
126- Añadır ḥāceti ḫalḳ-ı cihānıñ
Birine iḥtiyācı yoḳdur anıñ
7a 127- Mekānlar yoḳ iken var idi Mevlā
Anı ṣoñra yaratdı Ḥaḳḳ Teʿālā
128- Şular kim Ḥażret-i Rabbü'l-ʿibādı
İder her yerde ḥāżır iʿtiḳādı
129- Göğe çıḳdıḳda yāḫūd Muṣṭafā'yı
Dir anda görmeğe gitdi Ḫudā'yı
130- Nedir selbiyye anlar bilmemişdir
Naṣīb-i maʿrifetden almamışdır
131- Ḫudā'yı bilmeyen cümle ṣıfātla
Bilür olmaz kemāl-i maʿrifetle
132- Kemāl üzre anı bilmezse insān
Ṣaḥīḥ olmaz dinildi[39] anda īmān
133- Mücerred dise inandım lisānı
Nice īmān gerek bilmese anı
134- Dil ile bir dise Tükçe Ḫudā'yı
Resūldür ḥaḳḳ dise hem Muṣṭafā'yı
135- Velī bilmese anı ne dimekdir
Gerek olan ne yüzden birlemekdir
136- Nice itmek gerekdir iʿtiḳādı
Nedendir ṣıḥḥati yāḫūd fesādı
137- Yalan yañlış işidüp ol inansa
Daḫi kendüyi Müslim oldı ṣanṣa
138- ʿAbeṣ yere nehiy daʿvā ider ol
Bu yolda bir ḳurı daʿvā ider ol
139- Hemān ancaḳ ḫarāc ü cizye virmez
Müselmānlar anıñ ʿırżına irmez
7b 140- Ḳıyāmetde cezāsın bulacaḳdır
Yeri anıñ cehennem olacaḳdır

[39] Nüshada "dilindi" biçiminde yer almaktadır.

el-Īmān fī Ḥaḳḳı'l-Melāʾike

141- Şu eşyā kim gerekdir aña īmān
Biri Tañrı Teʿālā'dır ki ey cān
142- Olundı anda aʿmāliñ beyānı
Meleklerdir biri de diñle anı
143- Dutarlar Ḥaḳḳ ne kim eylerse fermān
Olar itmezler ādem gibi ʿişyān
144- Ne erkeklerdir anlar ne dişiler
Ne yimek içmek anlarıñ işidir
145- İkişerdir üçer durur ḳanādı
Buyurmuş anlara Allāh Hādī
146- Olalar biri bir ḫiẕmetde ḳāʾim
Kimi gökde kimisi yerde dāʾim
147- Kimi bu ḫalḳı ḥıfẓ içün gezerler
Kimi nāsıñ sözin fiʿlin yazarlar
148- Kirāmen Kātibīn dirler bulara
Ḥafaẓa daḫi didiler olara

Cebrāʾil ʿAleyhi's-Selām

149- Ḳamunuñ Cebrāʾil kim serveridir
Bu peyġamberleriñ ol da biridir
150- Büyük cüsse virüpdür aña Raḥmān
Şu deñlü eylemiş ḳuvvetler iḥsān
8a 151- Alup bir sāʿat içre çoḳ menāzil
Olur gökden yere bir demde nāzil
152- Ṭaġıdır bir yük ile ol perinden
Ḳoparır bir büyük ṭaġı yerinden

ʿAzrāʾil ʿAleyhi's-Selām

153- Ḳomuş cān almaġa ʿAzrāʾil'i Ḥaḳḳ
Alan bu cümle cānı oldur ancaḳ

İsrāfīl ʿAleyhi's-Selām

154- Daḫi İsrāfīl'i ṣūr urmaġa hem
Müʾekkel eylemiş Allāh-ı aʿẓam

155- Büyük boynuz gibi bir nesnedir ṣūr
Üfürür Ḥaḳḳ aña virdikde destūr
156- Anı ṭutmuş durur destinde ḥālā
Köyer kim vire iẕni Ḥaḳḳ Teʿālā
157- Delügin aġzına virmiş durur ol
İẕin olduḳda Ḥaḳḳ'dan üfürür ol
158- İçinden bir ḳatı āvāz geliser
İşidenler anı cümle ölüser
159- İki kez ṣūrını ursa gerekdir
Birinden ḫalḳa mevt irse gerekdir
160- Şu dem kim öleler ḳopup ḳıyāmet
Ḳala ḳırḳ yıl cihān ıssız tamāmet
161- Pes andan ṣoñra hem Tañrı Teʿālā
Dirildüp ide İsrāfīl'i iḥyā
8b 162- O demde ṣūrını bir daḫi ura
Dirile hep ölenler cümle ṭura

el-Īmān fī Kütübi'l-Münezzeleti mine's-Semā'

163- Biri daḫi kitāblardır ki Cibrīl
Anı indirdi gökden itdi tenzīl
164- Getürdi yer yüzünde enbiyāya
Benī-ādem içinde aṣfiyāya
165- Bularıñ ġayra Cibrīl gönderilmez
Daḫi gökden kitāblar indirilmez
166- Kitābıñ cümlesi yüz dört olupdur
Nebīmiz Aḥmed'e Ḳur'ān gelüpdür
167- Getürdi Ḥażret-i ʿĪṣā'ya İncīl
Daḫi Tevrāt'ı Mūsā'ya o Cibrīl
168- Zebūr'ı Ḥażret-i Dāvūd'a virdi
Ṣaḥīfe bunlarıñ ġayrına irdi
169- Ḫalīl'e on ṣaḥīfe gönderildi
Otuzı daḫi İdrīs'e virildi
170- Daḫi ellisi Şīt'e oldı nāzil
Onı Ādem-ṣafiyye oldı vāṣıl

171- Olup Ḳurʾān ḳamudan ṣoñra tenzīl
Yigirmi üç yıl içre buldı tekmīl

172- Bulup ṣaḥ ü tebeddülden selāmet
Ḳopunca ḥükmi bāḳīdir ḳıyāmet

173- Olarıñ baʿżı ḥükmin bozdı imdi
ʿAmel cāʾiz değil anlarla şimdi

9a **fī Beyāni'l-Īmāni bi'r-Rusüli ʿAleyhimü'ṣ-Ṣalātü ve's-Selām**

174- Biri daḫi şehāḍet iderin ben
Buña daḫi inandım cān ü dilden

175- Beşerden gönderüp Allāh Ġaffār
Ki yer yüzünde peyġamberleri var

176- Ol evvel Ādem'i var itdi Mevlā
Ḳurı balçıḳdan itdi Ḥaḳḳ Teʿālā

177- Ḳamu insānıñ aṣlı oldı Ādem
Anı fażlından itdi Ḥaḳḳ mükerrem

178- Pes andan emr idüp ol Rabb-i ekrem
Melekler secde ide Ādem'e hem

179- Bular hep emr-i Ḥaḳḳ'a idüp iḳbāl
Ḳamusı secde itdi aña fi'l-ḥāl

180- Sücūd itmedi lakin aña İblīs
Bu yolda itdi nice nice telbīs

181- O secde itmeyicek Rabb içün
Anı ḳıldı ebed merdūd melʿūn

182- Ḳıyāmet günine dek virdi mühlet
Çoḳ evlād virdi daḫi Rabb-i ʿizzet

183- Ḳamu insiñ ḳulūbına girerler
Ṭamarlarında ḳan gibi yürürler

184- Güç ile kimseyi kāfir idemez
Daḫi zūr ile ʿiṣyān itdiremez

185- Nihāyet ḥaṣ idüp ins-i zebūna
Be-ġāyet vesvese ider ḳulūba

186- Budur müʾmin olana lāzım olan

Bile kendüsine şeyṭānı düşmān

9b 187- Ḳaça uymaya vesvās laᶜīne
Ṣıġına her dem Allāh muᶜīne

Evvelü'l-Enbiyā' Ādem ᶜAleyhi's-Selām

188- Çün Ādem enbiyānıñ evvelidir
Muḥammed āḫiridir efḍalidir

189- İkisi ortasında çoḳ peyġamber
Gelüpdür emr-i Ḥaḳḳ ile muḳarrer

190- Ḳamusı ḥaḳḳ u ṣıdḳ oldı ṣayılmaz
Ḥisābın Ḥaḳḳ bilür bir kimse bilmez

Tafḍīlü Muḥammed ᶜAleyhi'ṣ-Ṣalātü ve's-Selām ᶜalā Ġayrih

191- Muḥammed cümlesiniñ efḍalidir
Ḥabību'llāh ḳamunuñ ekmelidir

192- Ḫayırlıdır ümemden ümmeti hem
Odur peyġamberimiz şāh-ı ekrem

193- Gelenler enbiyādan bundan evvel
Olupdur her biri bir ḳavme mürsel

194- Kiminiñ var idi münzel kitābı
Kitābsız eyledi kimi ḫiṭābı

195- Velī sulṭānımız sulṭānı künyen
O maḫṣūṣ oldı mebᶜūṯü's-saḳaleyn

196- Ebed bāḳīdir anıñ şerᶜ-i dīni
Aña ümmet olanıñ Ḥaḳḳ muᶜīni

fī Beyāni Aḥvāli'l-Ḳıyāmet

10a 197- Biri daḫi anıñ rūz-ı ḳıyāmet
Olıcaḳ yer ü gök ehli tamāmet

198- Ḳopa ṭaġlar varup yerler fesāda
Atılmış yüñ gibi uça havāda

199- Düzüp yeri yine Tañrı Teᶜālā
Girü olmuşları hep ide iḥyā

200- Ḳopalar yerlerinden çünki insān

Baş açuḳ yalın ayaḳ cümle ʿuryān

201- Gele ol dem burāḳlar enbiyāya
Benī-ādem içinde aṣfiyāya
202- Cināndan irgüreler dürlü ṭonlar
Giyüp ʿarş gölgesinde ola bunlar
203- Ṭura bāḳī ḳalan bu cümle insān
Ayaġ üzre ṣıḳışup aç ü ʿuryān
204- Güneş bir milce ḳala serlerine
Batalar her birisi derlerine
205- Kimi ṭopuġuna kimi dizine
Kimi aġzına kimi boġazına
206- Kimi anıñ çıḳınca tā serine
Bata cümle vücūd ile derine
207- Çekeler elli biñ yıl bu belāyı
Göre herkes ʿamel deñlü cezāyı

fī Beyāni İʿtāʾi'l-Kütüb

208- Şu defter kim melekler yazdı anı
Olundu anda aʿmāliñ beyānı
10b 209- Anı maḥşer yerine irgüreler
Ḳamusın üslü issine vireler
210- Ala ṣaġdan ü öñden ehl-i īmān
Ṣolundan arḳasından ehl-i ṭuġyān
211- Gele andan ḫiṭābı lā-yezālī
İde bī-vāsıṭa ḫalḳa suʾāli
212- Bulunursa eğer ẓālimde iḥsān
Alup andan vire maẓlūma Subḥān
213- Eğer yoġ ise maẓlūmuñ ṣuçundan
Vire ol ẓālime ẓulmi ucundan

fī Beyāni Aḥvāli'l-Mīzān

214- Ne kim itdise ḫayr ü şerden insān
Anı vezn ideler ḳurula mīzān

215- Gire uçmaġa olan ḫayrı aġır
Ola elh-i cehennem şerri aġır
216- Meğer ide şefāʿat enbiyādan
Ya ʿālimlerden veyā evliyādan
217- Eğerçi bulunursa anda īmān
Ve-illā olmaz aña işbu ihsān
218- Olup müʾmin irişmezse şefāʿat
Yanup cürmi ḳadar pes bula cennet

fī Beyāni Aḥvāli'ṣ-Ṣırāṭ

219- Ṣırāṭ köprüsüni daḫi ḳuralar
Cehennem üzre anı ṭurġuralar
11a 220- Ḳılıçdan keskin oldı ḳatı anca
Giçeler baʿżısı anı gelince
221- Olalar yıldırım gibi şitābān
Segirdir ata beñzer baʿżı insān
222- Emekler kimi yüklenmiş günāhı
Düşe nāra kimi bulmaya rāhı

fī Beyāni'l-Ḥavż

223- Birer ḥavżı ola her enbiyānıñ
Ḳamusundan büyüktür Muṣṭafā'nıñ
224- Anı ṭūlı bir aylıḳ yol olupdur
O sürūrdan ḫaber böyle gelüpdür
225- Leẕīẕ ola ʿaselden daḫi ṣuyı
Lebenden aġ ola hem rengi rūyı
226- Ola bardaḳlar eṭrāfında anıñ
Nücūmundan ziyāde āsumānıñ
227- Gelüp ümmetler ile ḫoş geçeler
Cināna girmeden andan içeler
228- Naṣīb olup içen bir kerre anı
Ṣuṣamaz bir daḫi ol cāvidānī

fī Beyāni Aḥvāli'l-Cenneti ve Envāʿi Neʿīmihā

229- İnandım daḫi ḥaḳḳ cennet cehennem
Yaradılmış durur ḥālā bular hem

230- Giricek ḳalur anda ehl-i cennet
Müʾebbed olalar ehl-i saʿādet

11b **231-** Muḫalled ḳalınur hīç çıḳmaḳ olmaz
Hem ölmek ḳarımaḳ ḳocamaḳ olmaz

232- Cinān ehliniñ eskimez ḳabāsı
Ki cennetde olanıñ yoḳ fenāsı

233- Naʿīm ehlinde bevl ü ġāʾiṭ olmaz
Daḫi kimseye anda uyḳu gelmez

234- Ḳamu nisvān ü ḥavrāsı cinānıñ
Nifās ü ḥayżı yoḳ anda olanıñ

235- Berīlerdir bularda yoḳ bed-aḫlāḳ
Yaratdı ḥüsn-i ḫulḳ üzre o Ḫallāḳ

236- Yimek içmek gele ḫaṭırlarına
Gele fi'l-ḥāl o ḥāżır öñlerine

237- Ṭaʿām bişürmek olmaz zaḥmeti yoḳ
Yiyen ne deñlü yirse olmaya ṭoḳ

238- Yapusınıñ türābı misk-i ezfer
Daḫi bir kerpici gümüş biri zer

fī Beyāni Aḥvāli'l-Ceḥīm ve Aṣnāfi'l-ʿAẕābihā

239- Cehīme gire küffār-ı bed-āyīn
Ola hem-demleri anda şeyāṭīn

240- Ḳalurlar çıḳmayup anda müʾebbed
Olalar ḫāʾib ü ḫāsir muḫalled

241- Deve boynı gibi mār-ı ʿacāyib
Semerlü ḳatıra beñzer ʿaḳārib

242- Ṣoḳısar anları ol mār ʿaḳreb
Bu yüzden olalar kāhī muʿaẕẕeb

12a **243-** Kāhī ḳaynar ṣu içine ḳoyarlar
Nice vech ile taʿẕīb eyleyeler

244- Yanup kömür olıcaḳ cümle ebdān
Deriler ḫalḳ ider tekrār o Yezdān

245- Ölüm ölmez nihāyet yoḳ ʿaẕāba
Bularıñ çekdiği gelmez hesāba

fī Beyāni'l-Ḳażāʾ ve'l-Ḳader

246- Biri daḫi ḳażāʾ ile ḳaderdir
Her olmuş olıcaḳ her ne ḳaderdir

247- Yazılmış levḥa olmuşdur muṣāḥif
Ne olursa aña olmaz muḫālif

248- Olupdur imdi vācib müʾminīne
Ne vācib belki farżdır her birine

249- Buları öğreneler saʿy ideler
İnanup ḳalblerinde perk ideler

250- Anı babalarından almayalar
Bozuḳ yañlış işidüp ḳalmayalar

251- İki ʿālemde tā müʾmin olalar
Gireler cennete raḥmet bulalar

fī Beyāni Meẕhebi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemāʿati fī Ḥaḳḳı'l-Müʾminīne'l-Müẕnibīn

252- İşit bu ehl-i sünnetden kelāmı
Ḫudā'yı bir kişi bilse tamāmı

253- Ṣaḥīḥ öğrense ḥaḳḳ-ı maʿrifetle
Muṭābıḳ vāḳıʿa cümle ṣıfātla

12b 254- Suʾāl idüp nedir İslām īmān
Öğütçe öğrenüp olsa Müslimān

255- Şu kim ʿāṣī vü cāhiller işidir
Bozuḳ yañlış bilüp yañlış işidir

256- Ḥaẕer idüp o yola gitmese ol
Anıñ gibi inanmaḳ itmese ol

257- Daḫi bilse nedir hem küfr olanı
Ṣaḳınsa itmese ol kimse anı

258- Velī hīç itmese ṭāʿat ʿibādet
Daḫi itse nice dürlü abāḥat

259- Bu cāʾizdir ki anı Rabb-i Raḥmān
Ḳoya uçmaġa ol görmeye nīrān

260- ʿAẕābı cürmi deñlü ya göre ol
Ṣoñ ucı yine uçmaġa gire ol

261- Ve ammā şol kişiler kim Ḫudā'yı
Ṣaḥīḥa bilmese itse ḫiṭābı
262- Nedir İslām īmānı tamāmı
Bilüp itmese anda ihtimāmı
263- Bozuḳ yañlış bilüp uysa ʿavāma
Ebed girmeye ol dārü's-selāma
264- Ḳamu ʿömründe gündüz ṣāʾim olsa
ʿİbādetlerle hep şeb ḳāʾim olsa
265- Biriniñ nefʿini görmeye aṣlā
Bizi ḥıfẓ ide anda Ḥaḳḳ Teʿālā

fī Beyāni'l-İmāni'l-İcmālī ve't-Tafṣīlī

13a 266- Daḫi bil bir durur īmān ü İslām
Olur maʿnāda vāḥid bu iki nām
267- İkisi de Ḫudā'dan Muṣṭafā'nıñ
Getürdiği ḳamu eşyādır anıñ
268- Göñülden eyleyüp taṣdīḳ īḳān
Dil ile itmedir iḳrār ü iʿlān
269- Getürdikte ammā diñle anı[40]
Bu yere dek ki olmuşdır beyānı
270- Eğer böyle inanmaḳ bulunursa
Dil ile daḫi iḳrār olunursa
271- Bu kez īmān-ı tafṣīlī olur ol
Ḫaṭırlardan muḥaṣṣal ḳurtulur ol
272- Ve-illā kim dise peyġamber ancaḳ
Ne kim virdi ḫaberler cümlesi ḥaḳḳ
273- Olur īmān-ı icmālī ol īmān
Yeter dimişler anı ehl-i īmān
274- Eğer iderse de aña kifāyet
Ve ammā bu ḳadar var kim nihāyet
275- Gerekdir olmamaḳ göñlünde anıñ
Ḫilāfı işbu tafṣīlen beyānıñ

[40] Vezinde sıkıntı var.

276- Cisim ṣanmaḳ gibi ol bī-nişānı
Ya ṣūretde veyāhūd gökde anı
277- Meṯel bu kim biri dirse Muḥammed
Resūl-i Ḥaḳḳ durur Maḥmūd Aḥmed
278- Anıñla her ne kim göndürdi Raḥmān
Ḳamu ḥaḳdır getürdim aña īmān
13b 279- Olur īmān-ı icmālī ol īmān
Bunuñla ol kişi olur Müselmān
280- Muḫālif şey bulunca ʿömri ġāyet
O ḳalbe gelmemek olmaz nihāyet
281- Ḫalāṣınıñ ʿilācıdır ol anıñ
Neden ārī ise şeʾni Ḫudāʾnıñ
282- Bilüp īmānını tekmīl ide ol
Cihāndan gidecek müʾmin gide ol
283- Suʾāl itse birine bir Müselmān
Niye dirler dise İslām īmān
284- Dise bilmem eğer ol kimse anı
Olur kāfir dimişler bī-gümānī
285- Ki īmān ile İslām'ıñ ṣıfātı
Biraz şeyʾler durur kim añla ḳatı
286- Anı ḳalb ile taṣdīḳ eylemekdir
Beyān idüp dil ile söylemekdir
287- Buları bir kişi bilmese ey yār
Niye īmān getürüp ider iḳrār
288- İnansa bilse ammā cümle anı
Dil ile mümkün olmasa beyānı
289- Söze yoḳ ḳudreti çünkim o cānıñ
İderler hükm İslām'ına anıñ
290- Buları bilmeyen olur ki ol gāh
Küfür söz söyler olmaz andan āgāh
291- ʿAvāmıñ çoġı az ṣanurlar anı
Ḳatı ṣaḳınacaḳdır ol lisānı

14a 292- Küfür sözlerle zīrā cümle ṭāʿat
Gider bāṭıl olur ḳalmaz o sāʿat
293- Namāzlar kim edā itmiş idi ol
Oruçlar da ne kim ṭutmuş idi ol
294- Zekāta itmiş olsa imtisāli
Taṣadduḳlar daḫi bunuñ misāli
295- Ölüp vardıḳda ol rūz-ı hesāba
İrişmez anlar ile hīç ṣevāba
296- Ḳabūl olmaz o demde itdiği hem
Anı cāʾiz olur öldürmek ol dem
297- Olur meyte boġazladıġı ḥayvān
Nikāḥı var ise hem gider ol ān
298- Şu minvāl üzre kim itmişdi ʿādet
Dilinde olsa da lafẓ-ı şehādet
299- O sözden dimese itdim rücūʿı
Girü İslām'a itmez ol şürūʿı
300- Getürdikde bu resme ṣıdḳ īmān
Yeñiden olmuş olur ol Müselmān
301- Girü lāzım gelür itmek nikāḥı
Zinā itmekden ol bula felāḥı
302- Eğer itdise de ḥac ol günāhkār
Yine eyler güci irerse tekrār
303- ʿİbādetler ki evvel ḥāṣıl oldı
Küfür sözlerle cümle bātıl oldı
304- Girü tevbe eyle gelmez yerine
Şürūʿ eyler yeñiden her birine

14b **fī Beyāni Uṣūli'l-Küfri ve hiye Ṣelāṣe**

305- ʿAdād-ı lafẓ-ı küfrī belki çoḳdur
Ḳamusın añmaġa imkānı yoḳdur
306- Eğer bulmaḳ dilerseñ aña yolı
Ḳoma elden hemān bu üç uṣūli
307- Şerʿde kim aña taʿẓīm iderler
Riʿāyet idüben tekrīm iderler

308- Küfürdür belki taḥḳīr itmek anı
Gerekdir ṣaḳlamaḳ andan lisānı
309- Küfürdür hem ʿalāmet itmek iẓhār
Ki andan añlata bir ḥaḳḳı inkār
310- Ḥelāl ʿadd eylemek daḫi ḥarāmı
Küfürdür bunlar añla bu kelāmı
311- Muḥaṣṣal şol ʿameller kim ḳuluna
Bu üç aṣlıñ biri anda buluna
312- Olardan iḥtirāz itmek gerekdir
Ḫudā'ya hem niyāz itmek gerekdir
313- Pes imdi merd ü zenden ehl-i īmān
Küfürden iḥtirāz ide Müselmān
314- Budur lāʾiḳ olan ṣubḥ u mesāda
Ola anıñ dile işbu duʿāda

ve'd-Duʿāu hāẕā

15a *Allāhümme innī eʿūẕü bike min en üşrike bike şeyʾen ve ene eʿlemü ve esteġfiruke limā lā eʿlemü inneke ente ʿallāmü'l-ġuyūb.*[41]

fī'l-Hadīsi'ş-Şerīf

315- Rivāyetdir Resūl-i bā-ṣafā'dan
Nebīler muḳtedāsı Muṣṭafā'dan
316- Olursa bu duʿāya kim müdāvim
Lisānın Ḥaḳḳ küfürden ide sālim

fī Beyāni Tecdīdi'l-Īmāni'l-Mükellefīn

317- Daḫi her gün idüp tecdīd-i īmān
Lisānımdan diye ey Rabb-i Raḥmān
318- Küfür çıḳdısa ger bilmezlik ile
Bu İslām dīnine girdim yeñile
319- Eğerçi yoldan azdım eğri gitdim
Rücūʿ idüp ḳamudan tevbe itdim

[41] "Ey Allah'ım! Bilerek herhangi bir şeyi sana ortak koşmaktan sana sığınırım. Yine, bilmeden (işlediğim günahlara) senden bağışlanma dilerim. Kuşkusuz sen gayptakileri hakkıyla bilensin." anlamındadır.

320- Resūl'üñ her ne dedise muḥaḳḳaḳ
İnandım bildim anıñ cümlesi ḥaḳḳ

fī Beyāni Taʿlīmi'ṣ-Ṣıbyāni bi'l-Īmān

321- İdeler var ise evlādı ṣıbyān
Bulūġa irmeden taʿlīm-i īmān

322- Şu dem kim ʿāḳıl ü bāliġ olalar
O dem kendülerin müʾmin bulalar

323- Olup anlarda iḳrār-ı lisānī
Olalar itmeğe ḳādir beyānı

15b 324- Olup īmānları tā kim yerinde
Ṣaḥīḥ ola ʿibādet her birinde

325- Daḫi var ise anlarıñ nikāḥı
Zinādan bulalar tā kim felāḥı

326- Ki zīrā cümleye īmān temeldir
Bināsı üstüne sāʾir ʿameldir

327- Ṣaḥīḥ olmayıcaḳ ḳalb içre īmān
Ṣaḥīḥ olmaz ʿibādetlerle ol ān

fī Beyāni Aḥvāli'l-Menkūḥati'ṣ-Ṣabiyye

328- Alup nā-bāliġa ḳız bir Müselmān
Niye dirler o ḳız bilmezse īmān

329- Dil ile olmasa ḳādir beyāna
ʿAlāmet gelmese andan ʿayāna

330- Bülūġa iricek mürtede olur
Zinādan itdiği firḳatde ḳalur

331- Ki zīrā ṭıfl iken ol atasına
Olup tābiʿ ya dāra anasına

332- Dinilmişdir aña ḥükmen Müselmān
Ṣaḥīḥ idi nikāḥı anıñ ol ān

333- İrişdikde bülūġı yaşına ol
Mükellef oldı başḳa başına ol

334- Nedir bilmemek ile ol ḳız īmān
Olur mürtede ol olmaz Müselmān

335- Nikāḥı bozulup giden yerinden
Muḥaṣṣal boş olur ol ḳız erinden
16a 336- Emirçün bunda böyle oldı imdi
Gerekdir evlenen iḫvāna şimdi
337- Suʾāl idüp çekeler imtiḥāna
Eğer olmazsa ol ḳādir beyāna
338- Nedir īmān ü İslām söyledeler
İdüp telḳīn hem taḳrīr ideler
339- İdeler hem yeñi başdan nikāḥı
Zinādan tā kim bulalar felāḥı
340- Olurken hem daḫi evlād-ı ṣıbyān
Peder māder ider tecdīd-i īmān
341- Günāha tevbe istiġfār ideler
Ṣabīler de o dem müʾmin gideler
342- Ki zīrā böyledir taḳrīr-i Bārī
İder aṣlā o serde iʿtibārı
343- Muḳaddem bil ki bir söz oldı ṣādır
Anıñla ata ana oldı kāfir
344- Bu taḳdīrce veled de müʾmin olmaz
O demde dīn-i İslām üzre ölmez
345- Şular kim ʿāḳıl ü bāliġ kişidir
Eğer erkekdir anlar ya dişidir
346- Olıcaḳ ḥālet-i nezʿe ḳarībān
Aña öğredeler tecdīd-i īmān
347- Şehādet ideler telḳīn iʿlān
Velī itmeyelerdi diyü ibrām
348- Dimezse ġayrı söz baʿde'ş-şehāḍet
İder ol itdiği aña kifāyet
16b 349- Eğer söylerse ġayrı söz o bīmār
O demde ideler telḳīni tekrār
350- Daḫi hem eyleyeler ihtimāmı
Ki tā tevḥīd ola āḫir kelāmı

351- Rivāyetdir Resūl-i bā-ṣafādan
Nebīmiz ol Muḥammed Muṣṭafā'dan

352- Bu olsa bir kişiniñ soñ kelāmı
Bulur elbetde ol dārü's-selāmı

fī Beyāni't-Telḳīn ʿale'l-Medfūn

353- Dimiş telḳīni baʿżı ehl-i ʿilmān
İdeler öldiğinde bir Müselmān

354- Biri idüp o ḳula iʿtibārı
Ölürse itmek anıñ iḫtiyārı

355- Ṭarīḳı bu durur gömüp gideler
O ḳabri anda tenhā terk ideler

356- Ḳala bir şaḫṣ ola ṣāliḥ ü ʿālim
Yüzünüñ ḳarşusında ṭura ḳāʾim

357- Ad ile çaġırup üç kez hemān ol
Diye pes yā filān ibnü filān ol

358- Daḫi telḳīn ide işbu kelāmı
Varınca āḫirine diñle anı

et-Telkīn hāẕā

17a

Üẕküri'l-ʿahdellezī ḫaracte ʿaleyhi mine'd-dünyā şehādete en lā ilāhe illa'llāhü vaḥdehü lā şerīke lehü ve enne Muḥammeden resūlü'llāh ve enne'l-cennete ḥaḳḳun ve enne'n-nārā ḥaḳḳun ve enne'l-baʿṯe ḥaḳḳun ve enne's-sāʿate ḥaḳḳun lā raybe fīhā ve enne'llāhe yebʿaṯü men fi'l-ḳubūri ve enneke rażīte bi'llāhi rabben ve bi'l-İslāmi dīnen ve bi Muḥammedin ʿaleyhi's-ṣalātü ve's-selāmü nebiyyen ve bi'l-Ḳurʿāni imāmen ve bi'l-Kaʿbeti ḳıbleten ve bi'l-müʾminīne iḫvānen rabbiye'llāhü lā ilāhe illā hüve ve hüve rabbü'l-ʿarşi'l-ʿaẓīm[42]

Ve üç kerre ide yā filān

Ḳul rabbiye'llāhü ve dīniye'l-İslāmü ve nebiyyi Muḥammed ʿaleyhi's-ṣalātü ve's-selām[43]

[42] "Üzerinde dünyadan ayrıldığın ahdi: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Şeriki bulunmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve Resulü olduğuna, kıyametin geleceğine, bunda Şübhe olmadığına, Allah Teala'nın kabirlerde bulunanları muhakkak diriltip mahşer yerinde toplayacağına Şahitlik etmeyi hatırla ve de ki: Allah Teala'nın Rububiyetine, İslamın din oluşuna, Muhammed (asm) 'in nübüvvetine, Kur'an'ın imam, Kâbe'nin kıble ve müminlerin kardeşler oluşuna razı oldum. Rabbim Allah'tır, ondan başka İlah yoktur ve büyük arşın sahibidir." anlamındadır.

[43] "De ki: Allah'tan başka İlah yoktur. De ki: Rabbim Allah, dinim İslam, peygamberim Muhammed (asm) 'dir." anlamındadır.

17b Lafẓ idüp bu telḳīnleri yapça yapça teʾennī ile maʿnāsın fikr iderek ide tīz tīz oḳuyup gitmeye andan ṣoñra ide

Rabbi lā teẕerhü ferden ve ente ḫayru'l-vāriṡīn[44]

Aḥvālü'l-Ḥayżu ve'n-Nifās

359- Aḳılı ḥayżıñ üç gündür tamāmet
Hem oldı ekṡerī on gün nihāyet

360- Aḳılına nifāsıñ ḥad yoḳ ey yār
Ne dem pāk olsa ġusl eyleye zinhār

361- Daḫi ḳılmaḳ gerek ol vaḳt namāzı
Oruç ṭutup ide Ḥaḳḳ'a niyāzı

362- Nifāsıñ oldı ḳırḳ gün ekṡerī hem
Bu tafṣīli nisā ḥıfẓ ide muḥkem

363- Eğer ḥayż üç gün eksikde kesilse
Namāzın ḳılmasa ḥayż anı bilse

364- Ḳażā ider o vaḳt olan namāzı
Ġusül yoḳ Ḥaḳḳ'a eyleye niyāzı

365- Ki üçden nāḳıṣı ḥayż olmaz aṣlā
Değil māniʿ ṣalāt ü vaṭʾa cānā

366- Eğer üç gün tamāmında kesilse
Ḳażā yoḳdur yuyup ol vaḳti ḳıla

367- Tamām on günde kesilsün ya kürsün
Yuyup ḳılsun namāzı ṣavmı ṭutsun

368- Nifāsıñ ḳırḳı olup geçe vaḳti
O ʿavrat ġusl idüp ḳıla ṣalātı

369- Kesilmezse de işit bu maḳāli
Nifāsıñ böyledir tafṣīl-i ḥāli

18a **370-** Nifāsıñ ḥayżıñ eyyāmında hem bil
Ne deñlü ḳan aḳarsa ṣaru yeşil

371- Olur ṣāfīce ḳan ḥükmünde ol dem
Nifās ü ḥayżdan aṣlā farḳı yoḳ hem

372- Eğer ḥayżınıñ ol güni içinde

[44] "Ya Rabbi, bu ölüyü yalnız bırakma, sen varislerin hayırlısısın." anlamındadır.

Nifāsın ẕikr olan ya ḳırḳ içinde

373- Bu aralarda ḳan kim görmüş olsa
Ḳażā ider girü ṣavm itmiş olsa
374- Eğer ʿādetden evvelce kesilse
Velākin üç gününden ṣoñra olsa
375- Yunup ḳıla namāzını o ʿavrat
Geçince vaṭʾ ol namāzıña ʿādet
376- Eğer kesilmeseydi ʿādetinden
Velī kesilse on gün eksiğinden
377- Ḳamusı ḥayż olur ḳılmaz namāzı
Eğer ṣavm itmiş olsa yoḳ cevāzı
378- Kesilmeyüp eğer muʿtādı geçse
Velī on güni zāʾid itmiş olsa
379- Değil ḥayż ʿādetinden zāʾid olan
Bunu bilmek gerek hep cümle nisvān
380- O ʿādetden ziyādeniñ namāzın
Ḳażā eyler ol eyyāmıñ niyāzın
381- Nifāsıñ ḥükmi daḫi böyle ey yār
Anıñçün itmedik tafṣīli tekrār
382- Oruç ayında ṭañ yeri açılsa
O dem ḥayż ü nifāsından kesilse
18b 383- Yemez ol gün ṣıyāma ʿāzim olur
Ṣavumda olmaz ḳażāsı lāzım olur
384- Aġarup irte beri ṣubḥ olsa
O demden soñra yine ḳanı gelse
385- Yer içer zen o gün ey merd-çālāk
ʿAṣırdan ṣoñra görse itmez imsāk
386- Vü biʾl-cümle olur ḳan gören ʿavrat
Namāz ile oruçdan fāziġ elbet
387- Kesilse üç güne varmazdan evvel
Güye vaḳt āḫirine vire fayṣal
388- Girü vaḳt āḫirinde görse ger ḳan

O vaḳti ḳılmaya pes böyle olan

389- Ger āḫir vaḳte dek gelmezse hīç dem
Vużūʾ idüp namāzı ḳıla ol dem
390- Tamām üç güne değin böyle ide
Ġusül lāzım değil ābdestle ḳıla
391- Kesilse üç güne erdikde tamāma
Güye her vaḳt irişince ḫıtāma
392- Bu kez ġusl ide ger gelmezse ḳanı
Ḳıla vaḳti geçürmeye zamānı
393- Girü ḳan gelse vazgele namāzdan
Daḫi ṣavm ile itdiği niyāzdan
394- Gide hem bu ḳıyās üstüne anca
Tamām on gün tamāmına varınca
395- Pes andan ġusl idüp ḳıla namāzı
Eğer ḳan aḳsa da vardır cevāzı
19a 396- Nifāsıñ daḫi ḥāli böyle ey yār
Anıñ bu deñlü anca artıġı var
397- Nifāsından ne ḫīnde kim kesilse
Ġusül lāzım değil bir günde olsa
398- Seḥer yeri aġarmadan kesilse
Ḥayıżdan pāk olup hem ḳanı değse
399- İde ol günüñ orucına niyyet
Velākin dem görürse yine ʿavrat
400- ʿAṣırdan ṣoñra daḫi görse yer ol
Yine ṣoñra ḳażāsını ider ol
401- Bir ʿavrat nā-gehān oġlan düşürse
Ṣaçı aġzı ya burnı bellü olsa
402- Ṭoġurmış gibidir ol bütün oġlan
Nifāsı var anıñ da ḳırḳ gün ey cān
403- Eğer bir ʿużvı ẓāhir olmaz ise
Nifās olmaz tamām ʿużvı yoġ ise
404- Ger on beş gün ya daḫi artuḳ olsa
Ḥayıżdan kesülüp ṣoñra düşürse

405- Ya üç gün yāḫūd artuḳ aḳsa ol dem
Nifās dinmez ḥayıż dinür aña hem
406- Düşükden ṣoñra ger ḥay ḳanı gelse
Velī üç günden eksikde kesilse
407- Kesileli yāḫūd ḥayżından ol zen
Eğer on beş gün olmadısa andan
408- Ḥayıż değil bu ren ḳanına beñzer
Namāzını ḳılar orucını ṭutar
19b 409- Muḥaṣṣal lāzım olmaz aña yunmaḳ
Daḫi cā'iz olur vaṭ'a olunmak
410- Nice buldumsa yazdım bu kitāba
Cenāb-ı Ḥaḳḳ'dır aʿlem her ṣavāba

KAYNAKLAR

ADIVAR Ümran, **Nidâî, Dürr-i Manzum (İnceleme-Metin-Sözlük)**, Marmara Üni. TAE, YayımlanmamıÇYüksek Lisans Tezi, Çstanbul 2000.

AKÇAY Ali Çhsan, **Türk Edebiyatında Manzum Akaid-nâmeler (İnceleme Metin)**, Uladağ Üni. SBE, YayımlanmamıÇDoktora Tezi, Bursa 2011.

AKKUğ Metin, **Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Edebî Türler ve Tarzlar**, Fenomen Yay., Erzurum 2007.

BÇRKAN Ali Fuat, **Risale-i Vâlidiyye Tercümesi**, Kitabevi Yay., Çstanbul 2001.

CANIM Rıdvan, **Divan Edebiyatında Türler**, Grafiker Yay., Ankara 2010.

COğKUN Ali Osman, **Simkeş-zâde Feyzî'nin Mesnevîleri (İnceleme-Metin-Sözlük)**, Samsun 1997.

ÇAĞBAYIR YaÇar, **Ötüken Türkçe Sözlük**, 5 C. Ötüken Yay., Çstanbul 2007.

ÇELEBÇOĞLU Âmil, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yay., Çstanbul 1998. s.s. 349-365.

ÇINAR Fatih, "Milli Mücadelenin ve Çatık Meclisin Manevi Mimarlarından Sivaslı Bir Âlim: Mustafa Takî Efendi", **Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX/2, Sivas 2005, s.s. 169-204.

DEVELLİOĞLU Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 1998.

Esrar Dede, **Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye**, (Haz.: Cihan Genç), AKM Yay., Anlara 2000.

GÜNBAğ SavaŞ, **15. yy. Şairlerinden Sadıkî'nin Şiirleri (Metin-İnceleme)**, Atatürk Üni. SBE, YayımlanmamıŞ Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2003.

İPEKTEN Haluk vd., **Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı Tezkireler Sözlüğü**, KTB Yay., Ankara 1988.

İPEKTEN Haluk, **Eski Türk Edebiyatı, Nazım Şekilleri ve Aruz**, Dergâh Yay., İstanbul 1999.

KARABULUT A. Rıza, "Hekim Şaban Nidâî'nin Eserleri", **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Kaysûnîzâde Mehmed Efendi ve Ankaralı Şair Hekim Nidâî Kongresi Tebliğleri**, Erciyes Üni. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay. Nu.: 9, Kayseri 1990, s.s. 66-91.

KAYA Emel, **Muhyiddin Mehî'nin Müfîd (Nazmü't-Teshîl) Adlı Eseri (İnceleme-Metin Dizin) ve Bu Eserin 15. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri**, Selçuk Üni. SBE, YayımlanmamıŞ Doktora Tezi, Konya 2008.

KILAVUZ Ahmet Saim, "Akaid", **DİA**, TDV Yay., İstanbul 1989, C.2, s.s. 212-216.

KIRKIL Harun, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2006, s.s. 433-476.

LEVEND Agâh Sırrı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Yay., Ankara 1998.

Mustafa Safâyî Efendi, **Tezkire-i Safâyî**, (Haz.: Pervin Çapan), AKM Yay., Ankara 2005.

OKUYUCU Cihan, KARTAL Ahmet ve KÖKSAL Fatih, **Klasik Dönem Osmanlı Nesri**, Kesit Yay., Ankara 2011.

ÖZDER M. Adil ve AYDIN Abdullah, **Yazı ve Resimlerle Çevre İncelemesi, Artvin İli-1**, GüneŞ Matbaacılık TAŞ, Ankara 1969.

PEKOLCAY Neclâ vd., **İslamî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'îlere Giriş**, Kitabevi Yay., İstanbul 1994.

ŞAKAR Seher ÖzyaŞamıŞ, **Birgivî Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük)**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üni. SBE, YayımlanmamıŞ Doktora Tezi, İstanbul 2005.

ŞENTÜRK Ahmet Atillâ ve KARTAL Ahmet, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul 2005.

http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php (EriŞim Tarihi: 30.12.2011).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1541-1554 , TURKEY

ERHAN BENER'İN *KEDİ VE ÖLÜM*, *BÖCEK* VE *DÖNÜŞLER* ADLI ROMANLARINDA DÖNÜŞÜM/METAMORFOZ İZLEĞİ VE ORTAK YÖNLER

Abdurrahman KOLCU[*]

ÖZET

Türk edebiyatında, özellikle roman sahasında, önemli yazarlardan biri olan Erhan Bener, *Kedi ve Ölüm*, *Böcek* ve *Dönüşler* adlı romanlarında dönüşüm/metamorfoz izleğine ağırlıklı olarak yer verir. Dönüşüm/metamorfoz, *Kedi ve Ölüm*'de başkahramanın mukadder ölümü ve ikinci karısıyla ilgili olarak gündeme gelmekte, *Böcek*'te Komiser Recai'nin hayata ve insanlara bakışını ve bu arada romanı anlamada başlıca anahtar işlevi görmekte, fantastik bir roman olan *Dönüşler*'de ise doğrudan doğruya eserin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu makalede söz konusu üç eser, Franz Kafka'nın dünya edebiyatının klasiklerinden biri olan ve dönüşüm/metamorfoz izleğini merkeze yerleştirdiği *Dönüşüm* adlı eseri ile Vladimir Nabokov'un bu eserle ilgili görüşleri de dikkate alınarak incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Söz konusu eserlerde dönüşüm izleği bağlamında yer alan ortak yönler ve unsurlar da ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Erhan Bener, Metamorfoz, Dönüşler, Franz Kafka, Böcek, Kedi ve Ölüm.

THEME OF METAMORPHOSIS IN THE NOVELS BY ERHAN BENER *KEDİ VE ÖLÜM*, *BÖCEK* AND *DÖNÜŞLER* AND ALIKE POINTS IN THEM

ABSTRACT

Erhan Bener who is a important writer in Turkish literature, especially in the field of novel writing, gave place to theme of metamorphosis in the novels by him *Kedi ve Ölüm*, *Böcek* and *Dönüşler.* Theme of metamorphosis was used in the topic of fatal death of the protagonist and his relations with his wife in the novel named *Kedi ve Ölüm*. In the novel named *Böcek,* it fuctioned as a key for the novel as well as Commissar Recai's views about life and people. In *Dönüşler*, a fantastic novel, it constituted directly the main topic of the work. In the article, the novels are examined and discussed by considering the novel by Franz Kafka *The Metamorphosis* that gives place to theme of metamorphosis as a main topic and a classical work of world literature, and Vladimir Nabokov's views about it. In the context of the theme, alike points and elements in them are pointed out.

Key Words: Erhan Bener, The Metamorphosis, Dönüşler, Franz Kafka, Böcek, Kedi ve Ölüm.

[*] Yrd. Doç. Dr., Rize Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: abdkolcu@yahoo.com

Kedi ve Ölüm'de Dönüşüm İzleği

Erhan Bener'in *Ara Kapı* adlı romanı 1961 yılında yayımlanır. Roman, İstanbul Türk-Fransız Derneği'nin ödülünü kazanır ve Paris'te 1965 yılında "Büyük Tercümeler" serisinde "*Le Chat et la Mort*" adıyla Albin Michel Yayınevi yayınları arasında yerini alır. Fransızca çevirisindeki isim değişikliği romanın Türkçe baskılarında etkisini gösterir, eserin adı sonraki baskılarda *Kedi ve Ölüm* olarak değiştirilir.

Kedi ve Ölüm, yaşlı bir ressam olan Zahit İloğlu'nun üç ay kadar bir ömrünün kaldığını öğrenmesiyle başlar. Bu, ona büyük bir sarsıntı yaşatır. Yaşadığı hayatın muhasebesini yapar. Bir Anadolu kasabasında geçen yoksul çocukluk döneminden sonra resim yeteneğinin keşfedilmesi sayesinde önce İstanbul'da, sonra gençlik döneminde Belçika'da aldığı resim eğitimini, bu eğitim sırasında yaşadıklarını, ilişkilerini hatırlar. Aynı şekilde yurda dönüşünden sonraki hayatının da değerlendirmesini yapar. Resim öğretmenliği yapan ve sergiler açan Zahit İloğlu'nun ilk evliliğinden iki çocuğu olur. Kızı beş yaşında ölür. Eşini de kaybeden Zahit İloğlu, ikinci kez ve kendisinden oldukça genç bir kadınla evlenir. Bu evlilik, tıpkı kendisinin olduğu gibi ikinci eşinin de ikinci evliliğidir. O da ilk eşini kaybetmiştir.

Zahit İloğlu'nun yaptığı bu ikinci evlilik, evde yetişkin bir oğlu olması nedeniyle bazı sakıncalı durumları düşünmeye imkân sağlayan bir nitelik arz eder. Doktordan üç ay sonra öleceği haberini aldığı gün, uzaktan eşini ve oğlunu birlikte yürüyor halde görmesi, evlenmeden önce arkadaşlarının kendisine yaptığı uyarıları hatırlatır. İlk eşinden dünyaya gelen oğluyla ikinci eşinin arasında bir ilişki bulunması ihtimali, ölümüne kadar Zahit İloğlu'nun zihnini meşgul edecek ve onlara yönelik olumsuz düşüncelerini önemli ölçüde geliştirecektir. Zahit İloğlu'nun hayatındaki başka bir gerilim konusu ise sanat kariyeri ile ilgilidir. Bir ressam olarak ortalamayı aşan bir şöhrete sahip olamaz ve kendisini ölümsüzlüğe ulaştıracağını düşündüğü büyük eseri ortaya koyamaz.

Romanda, Zahit İloğlu'nun, geçmişe yönelik değerlendirmelerinin yanı sıra, giderek ağırlaşan hastalığının belirlediği günlük yaşam içindeki durumu da ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Zahit İloğlu, üç ay sonra öleceği bilgisini alışından ölümüne kadar geçen zaman içinde hem ruhsal, hem de bedensel olarak bir dönüşüm/değişim sürecine girer. Onun içine girdiği bu dönüşüm süreci, ister istemez Franz Kafka'nın dönüşüm izleğine yer verdiği, daha doğrusu eserin merkezine oturttuğu, özgün Almanca adı *Die Verwandlug* olan kitabını hatırlatır.

Kafka'nın 1915'te yayımladığı ve İngilizceye *The Metamorphosis* adıyla aktarılan bu eseri, Türkçeye ilk olarak Vedat Günyol tarafından *Değişim* adıyla çevrilir ve bu çeviri 1959 yılında, yani *Kedi ve Ölüm*'ün *Ara Kapı* adıyla yapılan ilk baskısından iki yıl önce Ataç Kitabevi tarafından yayımlanır. Dolayısıyla Bener'in Kafka'nın bu romanını Türkçe çevirisinden okuma ihtimali yüksektir. Ayrıca, Fransızcadan çevriler yapan, William Faulkner gibi zor okunan bir yazarı Fransızca çevirilerinden okuyan[1] Bener'in etkilendiği yazarlar arasında saydığı Kafka'nın eserlerini[2] Türkçe çevirilerinden önce Fransızca çevirilerinden okuma ihtimali de söz konusudur.

Dönüşüm adıyla da Türkçeye çevrilen bu eser, Gregor Samsa'nın bir sabah kalktığında kendisini kocaman bir böcek olarak bulmasıyla başlar. Gregor, işine geç kalmıştır. Ailesi ve onu soruşturmaya gelen başkâtip, odasının kapısını açmasıyla gördükleri manzara karşısında büyük bir şaşkınlık içine düşerler. Ailesini geçindiren ve borçlarını ödeyen Gregor'un bu hale gelmesi doğal olarak onları ekonomik yönden büyük bir sıkıntıyla baş başa bırakır. Bir böcek gibi beslenmeye ve sürünerek yaşamaya başlayan Gregor, babasıyla karşılaşmasında onun tarafından kovalanır. Babasının sırtına attığı bir elmayla yaralanır. Gregor'un odasının temizlenmesi ve beslenmesi

[1] Feridun Andaç, **Erhan Bener'in Dünyasına Yolculuk**, Dünya Kitapları, İstanbul 2004, s. 187.
[2] Age, s. 79.

giderek bir sorun halini alırken, ailesi de gelir sağlamak için evlerindeki bir odayı kiraya verir. Gregor, kız kardeşinin keman çaldığı bir gece kapı aralığından onları izlerken kiracılar tarafından fark edilir. Kiracılar, oturdukları günler için de hiç para vermeyeceklerini söyleyerek odayı terk ederler. Bu olaydan sonra ailesi başlarına gelen bütün felaketlerin sebebinin böcek biçimine giren Gregor olduğunu düşünür. Gregor'un odası kilitlenir. Sırtına saplanmış elmanın açtığı yaranın ağırlaşmasının yanı sıra ailesinin kendisiyle ilgili düşünceleri karşısında o gece ölür. Cesedi hizmetçi kadın tarafından kaldırılır. Anne, baba ve kız kardeşin artık birer işleri ve gelecek için umutları vardır. Daha küçük ama daha ucuz bir evde yaşamanın planlarını kurarlar.

Zahit İloğlu'nun yaşadığı dönüşüme gelirsek, o, Gregor Samsa'nın aksine bir sabah kalktığında kendini kocaman bir böcek olarak bulmaz. Ancak, Kafka'nın romanında ilk satırlarda verilen sarsıcı bilgi, *Kedi ve Ölüm*'de ilk sayfalardaki tasvirlerden sonra aktarılır:

"*Pek kesin konuşmamıştı ama, daha bir üç ay demişti doktor. «Daha bir üç ay» yavaş yavaş, belki de beklenmez bir çabuklukla geçecek üç ay*."[3]

Üç ay ömrü kalan Zahit İloğlu, çirkin bir insandır ve bu durum onun hayatına çeşitli olumsuz etkiler yapmıştır. Romanda onun çirkin oluşuna birçok yerde vurgu yapılır:

"*Cama vuran yansımını seyrederken, yaşlı ve çirkin oluşundan utanır gibiydi. Korkuyordu belki de. Gerçi korkunç bir yüz değildi bu. Ama, kaç kez bu şiş ve ablak surat, bu yamrı yumru gövde yüzünden kendini ezilmiş, ilk adımda yenik düşmüş hissederek umutsuzluğa kapılmıştı. Zaman zaman, umulmadık yerlerde, beklenmedik zamanlarda küstahlaşıvermesinin sebebi de buydu ihtimal.*"[4]

Çirkinliği onun diğer insanlarla olan ilişkilerine yansır:

"*Çevresinde, kızlarla erkekler arasında, en basit anlamıyla arkadaşlıktan, karı-koca gibi yaşamağa kadar giden, canlı, hareketli bir kaynaşma, bir alış-veriş vardı. O, hantal gövdesi, tutuk diliyle her zaman bu canlı atmosferin dışında kalmağa hükümlü hissediyordu kendisini. Hiç değilse ciddiye almış olsalardı. Biliyordu, o kızlarla kendisi de öteki delikanlılar gibi şakalaşırken, hattâ el oyunlarına bile cesaret ederken, kimse onun tehlikeli bir insan olacağına ihtimal vermiyordu.*"[5]

Brüksel'de eğitim gördüğü dönemde dış görünüşünün insanlara itici gelmesinin istisnası ise Matmazel Laurens ile yaptığı arkadaşlıktır. Ancak bu arkadaşlık da bir süre sonra biter ve Zahit İloğlu şöyle düşünür:

"*Uzun zaman toplıyamadı kendisini. Bir yandan Matmazel Laurens'e bile korku salmış olmaktan gururlanmıyor değildi.*"[6]

Benzer bir durum evlendiğinde de söz konusu olur. Çirkinliği, burada bir kez daha vurgulanır, herkes evlendiği kıza acır, çünkü damat yani Zahit İloğlu çirkin biridir. Onun evlenmesindeki sebeplerden biri de çirkin oluşudur:

"*Daha basit ve belki daha doğru sebepleri de vardı bu evlenmenin. Çirkindi, genç yaşına rağmen göbeklinin biriydi ama, cinsel istekleri güçlüydü. Kadınsız yapamazdı. Evleneceği kızda somut ayrıcalık olarak güzellikten başka bir şey aramamış olmasının gerçek sebebi buydu.*"[7]

Romanda takip eden satırlarda belirtildiği üzere, Zahit İloğlu, evlenmediği takdirde hayat kadınlarının dışındaki kadınların kendisine yüz vermeyeceğinin bilincindedir. Romanda

[3] Erhan Bener, **Kedi ve Ölüm**, Karacan Yayınları, İstanbul 1981, s. 13.
[4] Age, s. 22.
[5] Age, s. 23.
[6] Age, s. 24-25.
[7] Age, s. 28.

kahramanın çirkinliği ile ilgili olarak bu kadar çok tekrarın yapılmış olması da boşuna olmasa gerektir. Kısacası, çirkinlik durumu, yukarıda alıntılanan ifadelerde gördüğümüz şekliyle ve işlevi bakımından kahramanın dönüşümünün bir çeşit alt katmanı olarak değerlendirilmeye uygundur. Gregor Samsa'nın birdenbire gerçekleşen korkunç dönüşümünün aksine Zahit İloğlu, bir ömre yayılan ve zirvesine son üç ayda varan bir dönüşüm içindedir. Dolayısıyla çirkinlik, sanki bir dönüşüm geçirmişçesine onun diğer insanlardan ayırt edilmesine, romanda geçtiği şekliyle "*korku sal*"masına, soyutlanmasına yol açar. Çirkinliğin fiziksel yönünün yanı sıra ruhsal yönü ve etkisi de söz konusudur. Zahit İloğlu'nun çirkinliği, aynı zamanda onun son üç ayında yaşayacağı dönüşümün de zeminini oluşturur.

Zahit İloğlu'nun dönüşümünde bir sonraki katman ise kedidir. Ağrıları ve sancıları arttığında bir kedinin, gövdesine çöreklendiğini düşünür:

"*«Kedi», dedi birden. «Göğsümün üstünde bir kedi var.*»

Elini uzattı, tüylerinden yakaladı. Kocaman bir kediydi bu. Karanlıkta gözleri kızıl kızıl parlıyordu. Derisinin altında yılan gibi kıvranıyordu gövdesi, ısırmağa, tırmalamağa yeltenmiyordu."[8]

Öte yandan, Zahit İloğlu, kendisine musallat olan kedinin gerçek bir kedi olmadığının bilincine çok geçmeden varır:

"*Belki de çıkıp gitmişti. Geldiği gibi… Hem, bakalım gerçek bir kedi miydi bu? Tüylü tüylü dokunuşunu, eğilip bükülüşünü, kıvranışını duymuştu ama, daha çok bir düş yaratığına benziyordu.*"[9]

Kedi rüyasında da Zahit İloğlu'nu rahat bırakmaz. Ancak bir gün karşısına gerçek bir kedi çıkar. Mutfakta karşısına çıkan bu kediyi öldürür. Bu eyleminden ötürü pişmanlık duyar ve Tanrı'yla ilgili düşüncelerini hatırlarsa da, bundan sonra ne kediyi bir daha bedeninde hisseder, ne de kedi bir daha karşısına çıkar. Kedi, böylelikle, kahramanın dönüşümünde ikinci, ancak "geçici" bir katman olarak işlev görmüş olur.

Dönüşümün son katmanında ve zirvesinde ise böcek yer alır. Bununla birlikte yazarın böceği yer yer örümcek ile birlikte ele aldığı görülür. Romanda yazarın, böcek ile örümcek arasındaki farklılıkları göz ardı ettiği söylenebilir. Örneğin, bir pulkanatlılar uzmanı olan Vladimir Nabokov'un *Dönüşüm* üzerinde yaptığı incelemede Gregor Samsa'nın değişen/dönüşen bedeninin içine girdiğini belirttiği böcek cinsinin bilimsel özellikleri ve ayrıntıları üzerinde durmasının aksine, Erhan Bener, böcek ile örümcek arasındaki ayrıma odaklanmaz.

Zahit İloğlu'nun böcekle irtibatlandırılmasının da bir geçmişi vardır. İlk olarak, bir giyim dükkânının ilanında yer alan gelin ve damadı gördükten sonra böcekle ilişkilendirilir:

"*Dişlerini sıktı. Zehirli bir böcek sokmuş gibi simetriğinden taşmış görünen sağ yanağı, biraz daha şişti.*"[10]

Zahit İloğlu'nun sağ yanağının bir böcek gibi şişmesi, bir giyim dükkânının bir gelin ile damadı gösteren ilânı karşısında gerçekleşir. Romanda bu bilginin ardından onun ilk evliliği ve ilk karısı hakkında malumat verilir. Bu durum, daha başlangıçta onun böcekle ilişkilendirilişinin evlilik konusuyla ilgili olduğunu ortaya koyar. Nitekim, böceğe yapılan bu atıf, boşlukta kalmaz. Romanın ilerleyen sayfalarında Zahit İloğlu, ikinci karısıyla ilgili düşüncelerini sıralarken tavandaki örümceğe odaklanır:

[8] Age, s. 45.
[9] Age, s. 46.
[10] Age, s. 27.

"*Birden, karısına karşı için için kin beslemekte olduğunu farketti. O adam, zayıf, hastalıklı, veremli, ölüp gitmişti. Bu kadın onun bütün hayat gücünü kendine almış, onun hayatını sonuna kadar sömürmüştü. Şimdi sıra ikinci kocaya gelmişti. O öldükten sonra da, öyle etli canlı ve pek şehvetli olmasa da, başka erkeklerin hayat gücünü emmeğe, kendi canını bu güçle semirtmeğe devam edecekti.*

Gözüne, tavanın bir köşesinde ağ kurmaya çabalıyan küçük bir örümcek ilişti. Bir yerde örümceklerin çok yaşadıklarını okumuştu. Kim bilir, belki yarın karısının gözüne ilişir, tavan süpürgesiyle bozu verir ağını. Süpürge sapları arasında can vermek kaderiydi, böyle oda içine teklifsizce ağ germeğe kalkan bir örümceğin. Örümcek orada, tavandaydı. Hiçbir ilgi yoktu aralarında. Biri düşünen, yaşadığının farkında olan bir insan, öbürü, ince tel bacaklarıyle anlamsız, gereksiz bir yaratık. Acaba, bazı dişi örümceklerin çiftleştikten sonra erkeklerini yedikleri doğru muydu?"[11]

Okur, romanın ilerleyen sayfalarında Zahit İloğlu'nun örümcekle ilgili beklentisinin doğru çıktığını görür. Ancak örümcekle ilgili bilginin ve tahminin verildiği paragraftan önceki cümleler de son derece önemlidir ve üzerinde durulması gerekir. Çünkü, önce karısının ikinci evliliğini yapışı, ikinci kocasının da hastalıktan ölecek olması ve kendisinin ise yaşamaya devam edecek olmasından bahsedilir, ardından dişi örümceklerin çiftleştikten sonra erkeklerini yemesi hadisesi anlatılır. Her ne kadar yukarıdaki alıntıda "*Hiçbir ilgi yoktu aralarında.*" şeklindeki bir cümle yer alsa da, peş peşe anlatılan bu iki durum arasında ilişki kurmak kaçınılmazdır. Dişi örümceğin davranışı Zahit İloğlu'nun karısının davranışının modeli konumundadır. Romanın son sayfalarına doğru söz konusu örümceğin kaderi hakkında şu bilgi verilir:

"*İlk kez görüyormuş gibi sonsuz bir zevkle seyrediyordu şimdi odasını. Bu odada acılı tatlılı ne günler geçirmişti. Kendisinden bir parça olmuştu bu oda. Ansızın aklına geldi, bir zaman gözüne ilişmiş olan örümceği aradı, tavanda. Karısının süpürgesinden kurtulamamıştı zavallı yaratık.*"[12]

Bu alıntı elbette ki, örümceğin akıbetini ortaya koyar, karısı onu süpürmüştür ve örümcek bu şekilde ortadan kalkmıştır. Ancak oda üzerine yapılan vurgu Gregor Samsa'nın odasında eşyaların yerlerinin değiştirilmesi karşısında verdiği şu tepkiyi de hatırlatır:

"*Odasını boşaltıyorlardı. Sevdiği ne varsa elinden alıyorlardı. İçinde oyma testeresiyle öteki aletlerinin bulunduğu dolabı dışarı taşımışlardı bile. Şimdi ayakları döşemeye sımsıkı gömülmüş olan yazı masasını kaldırmaya çalışıyorlardı. Gregor yüksek ticaret okuluna giderken, lise öğrencisiyken, dahası ilkokuldayken ödevlerini hep bu masada yazmıştı.*"[13]

Zahit İloğlu'nun odasının boşaltıldığına dair bir bilgi romanda yer almasa da, onun ve Gregor Samsa'nın odalarına büyük bir değer atfetmeleri önemlidir; üstelik örümceğin kaderiyle ilgili bilginin hemen öncesinde bu duyarlığın verilmesi bu bakımdan dikkat çekicidir.

Romanda, dişi örümceklerin çiftleştikten sonra erkeklerini yemesi hadisesi, Zahit İloğlu ile karısı arasındaki ilişkiye modellik eder. Bu modellik, karısıyla ilgili düşüncelerinde bir gerçeklik zeminine sahip olur. Zahit İloğlu, romanın sonunda bu modeli tersine çevirmeye, kendisi erkek örümcek ya da böcek olarak karısını yemeye, daha doğrusu öldürmeye yönelecektir. Dolayısıyla onun bir böcek ya da örümcek oluş sürecine bakıldığında, romanın sonlarına doğru yer alan ve aşağıda alıntılanan satırlarda onun bedeninde bir böceğin büyüdüğü gözlemlenir:

[11] Age, s. 55.
[12] Age, s. 123.
[13] Franz Kafka, **Dönüşüm**, Antik Dünya Klasikleri, İstanbul 2008, s. 49.

"*Yatağın içine kaydı. Gene o yapışkan, tüylü bulaşıklık sarıldı boğazının sümey dokusuna. İnlemeğe başladı. Kan içen bir böcek, bir sülük sarılmıştı sanki oraya. Gitgide şişiyordu, irileşiyordu, canlanıyordu. Ellerini ağzından içeri sokabilse, yakalıyacak, söküp atacaktı onu oradan.*

Boynunu tırmaladı tırnaklarının ucuyla. Öksürmek istedi, sökemedi bir türlü. Ensesinde, ya da kulaklarının arkasına doğru bir yerde korkunç bir kaşıntı hissi vardı. Kıvrandı, yatağın içinde iki yanına çarpındı. Kafasını duvara vurdu.

Ansızın durdu böceğin yürüyüşü. Boğazındaki acı devam ediyordu ama, artık önem vermiyordu buna. Öleceğine, vaktin gelmiş olduğuna inanmıştı artık."[14]

Boğazında kan içen bir böceğin büyüdüğünü hisseden Zahit İloğlu, karısını öldürmeyi, ondaki canı kendine almayı tercih eder. Dişi örümceğin çiftleştikten sonra erkeğini yemesi hadisesini bu sefer kendisi tersinden yaşamak ister:

"*Sonra ansızın parmaklarının çarpık gölgesi, iri bir örümcek gibi kadının boynuna vurdu.*

İçini aydınlatan soğuk bir berraklıkla biliyordu ne düşündüğünü. Canını almak istiyordu onun. O cana ihtiyacı vardı. Kendisinden ona geçen, yaşamanın o kanlı, o korkunç ana mayasını geri almak istiyordu. Onu öldürmesi gerekti bunun için. O ölürken kendisi doya doya yaşayacaktı. Biliyordu. Görmüştü. Onun canı, öldüren parmakları boyunca kendisine geçecekti."[15]

"*O bu kanı ne kadar hırsla istiyordu. Hayattı o. Hayatın kendisi, ana mayasıydı. Sokuldu iyice. Hiç bir engel yoktu arada. Kolaydı iş. Parmaklarında bu işi yapabilecek gücü bulacağına inanıyordu. Bir ölüm kalım sorunuydu bu.*"[16]

Zahit İloğlu, tam bu noktada birden bire durur ve romanda onun böcek özellikleriyle ilgili yeni ayrıntıların sunumuna geçilir:

"*Baş dönmesine benzer bir duyguyla bedeni yeniden uzaklaşmağa başlamıştı kendisinden. Odanın belirsiz bir yerinden içeriye yağlı, sıvaşık, ağır bir sıvı doluyordu. Bu sıvı gitgide yayılıyor, iradesi dışında onu yerden kesiyor, yükseltiyordu. Elleriyle tutunacak bir yer aradı. Her şey kayıyor, uzaklaşıyordu parmaklarının ucunda. Gözlerinden yaşlar boşanıyordu. Son bir gayretle kolunu yeniden uzattı, boyun'a dokundu.*"[17]

Yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere, Zahit İloğlu, yeniden kendisinden uzaklaşmaya başladığında odanın bir yerinden içeriye yağlı sıvaşık bir ağır sıvı yayılır ve giderek yayılan bu sıvı onu yerden keserek yükseltir, tutunacak bir yer aratır. Bu durum ister istemez Gregor Samsa'nın böcek biçimine girdikten sonra sürünerek gezinirken çıkardığı yapışkan maddeyi ve bu maddenin izlerini duvarlara bırakmasını hatırlatır.

Sancı ve ağrıları artan Zahit İloğlu, gövdesinin çöktüğünü, içinin çürüdüğünü hisseder. İç organları birbirine dolanmış ya da kopmuş gibidir. Karısını öldürüp onun canını almak isteyen Zahit İloğlu, onu boğmaktan vazgeçer. Ona göre, boğazı sıkılarak ölen bir insanın kanı kendi içinde kalır ve can özünün bir bedenden öbürüne geçebilmesi için yaşamakla ölmek arasında, ölenden öldürene doğru kanlı bir köprünün kurulması gerekir. Çünkü hayatı doğuran ana kaynak kan'dır ve soluksuz kalarak ölmekte, bu, söz konusu değildir.

[14] Erhan Bener, Age, s. 132-133.
[15] Age, s. 136.
[16] Age, s. 137.
[17] Age, s. 137-138.

Bütün bu açıklamaların sonunda, *Kedi ve Ölüm*'de dönüşüm izleğinin, Kafka'nın söz konusu eserinden gelen etkilerle, çirkinlik, kedi, böcek-örümcek şeklindeki aşamalarla yer aldığını söylemek mümkündür.

Böcek Romanında Dönüşüm İzleği ve *Kedi ve Ölüm*'le Benzeşen Yönler

Kedi ve Ölüm'de dönüşüm izleğinin zirvesinde örümceğin ve böceğin bir arada ve ayrım gözetmeksizin ele alınışı, bir tür tutarsızlık izleniminin doğmasına yol açar. Erhan Bener, belki de dönüşüm izleğinin bu son aşamasındaki tutarsızlığın etkisinde kalarak, ileriki tarihlerde dönüşüm izleğini ve böcek konusunu başka bir romanında da ele almaya yönelir. Bener, *Böcek* adını taşıyan bu romanda adeta *Kedi ve Ölüm*'de, biraz sıra dışı bir şekilde yerleştirdiği ve dönüşüm izleği bağlamında ele aldığı böcek ve kedi unsurlarını bu kez daha anlamlı ve tutarlı bir şekilde işleme yolunu güder.

Böcek romanının başkahramanı olan Komiser Recai, tıpkı Zahit İloğlu gibi sorunlu bir kişiliktir. Öldüğü günün bir gün evvelinde, sabahleyin banyoda gördüğü ve sonra yakarak öldürdüğü hamamböceğinin etkisinden kurtulamaz, lüzumsuz gördüğü ve kızdığı herkesi böceklikle itham eder. Komiser Recai'nin hamamböceğiyle karşılaşmasının bir "sabah" vaktine denk gelmesi elbette ki, Kafka'nın eserini akla getirir. *Dönüşüm*'ün ilk cümlesi şu şekildedir:

"*Gregor Samsa bir sabah kötü bir rüyadan uyandığında, kendini yatağında korkunç bir böceğe dönüşmüş olarak buldu.*"[18]

Böcek romanı ise Komiser Recai'nin kötü bir rüyasıyla başlar. Komiser Recai, rüyasında uzun beyaz elbiseler giymiş ve başlarında sivri kukuletalar olan altı ya da yedi kişi tarafından idam edilmek üzere dört köşe, basık tavanlı, beyaz badanalı bir odaya getirilmiştir. Birazdan idam edileceğinin farkında olan Komiser Recai, bu beyaz kukuletalı adamlardan birine saati sorar, saatin altı olduğu cevabını alır ve bir idamın bu kadar gecikmemesi gerektiğini düşünür. Komiser Recai'nin rüyası bu noktada sonlanır ve kendisi uyanır. Görüldüğü gibi *Böcek* romanı da tıpkı *Dönüşüm* gibi kahramanın kötü bir rüya görmesiyle başlar. *Dönüşüm*'de Gregor Samsa'nın gördüğü rüya anlatılmazken, *Böcek*'te Komiser Recai'nin rüyası ayrıntılı bir şekilde anlatılır.

İki roman arasındaki bir başka benzerlik ise saat ve zamanın ilerlemesi konusudur. *Dönüşüm*'de Gregor Samsa, uyandıktan sonra saate bakar ve saatin "altı buçuk" olduğunu görür. İşine gitmesi için binmesi gereken "beş" trenini kaçırmıştır. Bir sonraki tren "yedide" kalkacaktır ve acele etmesi gerektiğinin bilincindedir. Biraz sonra annesi gelir ve saatin "yediye çeyrek var" olduğunu belirterek trene yetişip yetişmeyeceğini sorar. Gregor Samsa, çalar saatin yeniden vurmasıyla saatin "yedi" olduğunu anlar. Biraz sonra "yediyi çeyrek geçeden önce" yataktan çıkması gerektiğini düşünür. Saatle ilgili bir sonraki ifadede ise Gregor Samsa, beş dakikaya kadar saatin "yediyi çeyrek geçmiş" olacağını belirtir. Görüldüğü gibi Gregor Samsa'nın yaşadığı bedensel dönüşümün/değişimin yanında zamanın değişmesi de bir gerilim unsuru olarak kullanılmaktadır. *Böcek* romanında da benzer bir şekilde Komiser Recai gördüğü rüyada, beyaz kukuletalı bir adama saati sorar ve saatin "altı" olduğu cevabını alır. Rüyada söylenen bu bilgi doğrudur, uyandıktan sonra saatle ilgili ilk ifadede saatin "altı" olduğu belirtilir. İlerleyen zaman ve saatle ilgili bilgiler, Kafka'nın söz konusu eserinde olduğu gibi değişik aralıklarla verilmeye başlanır. "Altıyı on geçeden" "ona çeyrek kalaya" kadar geçen süre içinde ortalama "her onbeş dakikada" bir saat ve dakika bilgisi verilir. Komiser Recai bu süre zarfında bir sigara yakar, mutfağa gider, çayını içer, banyoya girer, tıraş olmaya başlar, gözüne bir hamamböceği çarpar, onunla yarım saat oyalanır, hamamböceğine sinek raketiyle vurur, ardından da alkol dökerek onu yakar, otobüs durağına doğru ilerler, apartmanının giriş katında oturan kızla karşılaşır ve en

[18] Franz Kafka, Age, s. 9.

sonunda işyerine yani karakoldaki odasına varır. Bu bakımdan, söylenebilir ki, *Böcek* ve *Dönüşüm* romanlarında saatle ilgili bilgiler, kahramanın işiyle ilgili olarak verilmektedir. Bir böcek olan Gregor Samsa işine geç kalır, dahası artık hiç gidemez, Komiser Recai ise bir hamamböceğiyle bir müddet oyalanır ve o da işine geç kalır.

Aynı çerçevede, Kafka'nın eserinde böceğe yönelik küçümseme tavrının *Böcek* romanında da mevcut olduğu görülmektedir. Komiser Recai'nin böcek olarak nitelendirdiği kişilere yönelik küçümseme tavrı söz konusudur. Onun, sevmediği insanlara böcek sıfatını yapıştırmasının birçok örneği romanda yer alır. Örneğin, dışarıda rahatsızlandığında kendisine yardım eden kıza karşı yaklaşımında bu durum görülür:

"*Bir türlü bakamıyor kızın yüzüne. Onu o halde görmüş olmasını bağışlayamıyor. Ne farkı var bu kızın, lokantadaki öteki kızlardan? Bu da pis böceğin tekidir.*"[19]

Komiser Recai, eczaneye girdiğinde eczanenin çırağı için de benzer şeyler düşünür:

"*Bir an acıyor oğlana, sonra sinirleniyor. İşte bir böcek daha. Hamamböceği bile değil. Bokböceği. Üstüne beş damla alkol damlatıp çakacaksın kibriti…*"[20]

Komiser Recai, astım krizi geçiren karısı Binnur'a ilacını vermeyip ölümüne sebep olurken de aynı yaklaşımı sergiler:

"*Damağına oltanın iğnesi saplanmış gibi, kıvır kıvır kıvranıyor, kendisini yerden yere atıyor, o küçük lastik pompalı şişesini arıyordu.*

Pis böcek!..."[21]

Romanda, başkalarını böcek olarak görmenin daha birçok örneği vardır. Ancak Komiser Recai'nin başkaları tarafından böcek olarak görülmesi de söz konusudur. Romandan aşağıda alıntılanan cümlelerde bu durumu tespit etmek mümkündür:

"*Kaç tanesiyle karşılaşmıştı bu profesörlerden. Görevini yapmasını engellemeye kalkışmışlardı. Hepsi de kendilerini dev aynasında gören, ukala heriflerdi. Hele, "polis" denildi mi, karşılarındaki bir hamamböceğiymiş gibi tiksintiyle yüzlerini buruşturmaları, bir havadan bakışları vardı ki, insanın tepesinin atmaması olanaksızdı.*"[22]

Bu alıntı, böceklik olgusunun ve algısının Komiser Recai'nin, kendi hayatında da köklerinin bulunduğunu gösterir ve onun başkaları için "böcek" sıfatını kullanmak suretiyle, bu algıyı kendinden başkalarına aktardığını, bir tür "yansıtma" davranışı içinde bulunduğunu akla getirir.

"Böcek", ister bir canlı, ister başkalarına yapıştırılan bir yafta ve ister bir algı şeklinde olsun, bütün roman boyunca ön plana çıkarılan bir unsurdur. Romanın sonunda Komiser Recai, beyin kanaması geçirdiğinde normal işleyişinin dışına çıkan duyum ve algı dünyası ona, sinek vuracağı ile topal bıraktıktan sonra alkol dökerek yaktığı böceği gösterir:

"*Böcek duyargalarını oynatarak bakıyor yüzüne. Gülüyor. Alay ediyor. Korkmuyor ondan. Onun bir şey yapamayacağını biliyor. Salına salına geziniyor orta yerde. Topal.*"[23]

Komiser Recai'nin öldürdüğü böceğin tekrar karşısına çıktığında böceğin topal oluşunun belirtilmesi de Kafka'nın *Dönüşüm*'üyle bir benzerliği daha ortaya koymaktadır. Tıpkı Komiser

[19] Erhan Bener, **Böcek**, Remzi Kitabevi, 3. basım, İstanbul 2007, s. 56.
[20] Age, s. 76-77.
[21] Age, s. 89.
[22] Age, s. 89.
[23] Age, s. 194-195.

Recai'nin öldürdüğü böcek gibi, Gregor Samsa da topal kalır. Bu durum *Dönüşüm*'de şu cümlelerle belirtilir:

"*Gregor tam anlamıyla topallıyordu. Üstelik bacaklardan biri öğleden önceki olaylar sırasında ağır yara almıştı –kazayı bir bacağının yaralanmış olmasıyla atlatmış olması nerdeyse bir mucizeydi- ve cansız bir şekilde arkasından sürükleniyordu.*"[24]

Bu alıntı iki eser arasındaki söz konusu benzerliği açık bir şekilde ortaya koymaktadır. *Böcek* romanında böceğin romanın sonunda tekrar çıkmasıyla ilgili olarak burada yapılan alıntı Kafka'nın *Dönüşüm* adlı eserinin yanı sıra Bener'in bir diğer romanı olan *Kedi ve Ölüm*'le karşılaştırma yapmaya da imkân veren bir nitelik arz eder. Böcek, *Kedi ve Ölüm*'de romanın sonlarında Zahit İloğlu'nun karısıyla ve onun simgelediği dişi örümceğin erkeğini yemesi olayıyla *hesaplaşma* ya da *rövanş alma* durumuyla ilişkili olarak sunulur. *Böcek*'te ise Komiser Recai tarafından yakılan böceğin romanın sonunda ona canlı ve alaycı bir şekilde tekrar görünmesi, onun sadece böceğe değil diğer insanlara karşı olan davranışlarının yanlışlığını ve mağlubiyetini sergileme yönünde bir yaklaşımla sunulur. Bu da bir *rövanş* veya *hesaplaşma* olarak yorumlanabilir. Her ikisi de Kafka'nın eserinden gelen etkilerle dönüşüm izleğine yer veren ve aynı yazarın kaleminden çıkan bu iki eserde görülen benzerlikler bununla da sınırlı değildir. Bu bağlamda belirtilmesi gereken başka benzerlikler ve ortak yönler de söz konusudur.

Kedi ve Ölüm'de Zahit İloğlu'nda örneği görülen, insanın böcek davranışı sergilemesi, içine böcek girmesi olgusu ya da bu yöndeki algılamalar *Böcek* romanında da yer alır:

"*Kimdi içinde bunları söyleyen? O kırk yıldan beri tanıdığı Recai Bey miydi, yoksa ondan çok daha önce yaşamış, sonra bu kalıba girmiş, varlığını bugüne kadar ustaca gizlemiş bir başkası mıydı? Şaşıp şaşıp kalıyordu. İnsanların birkaç kez dünyaya geldiklerini, kalıp değiştirdiklerini, bir kişinin içinde birkaç ruhun bir arada yaşayabileceğini okumuştu gazetede. Belki onun içinde de vardı böyle bir başka ruh ve zaman zaman ortaya çıkıyordu. Ama, bunun gerçek olamayacağını da biliyordu. Öyle değildi. Şimdi binlerce hamamböceği üşüşmüştü beynine. Ondan böyleydi. Kimi ölmüş, sırtüstü dönmüş. Karınlarının iğrenç, çizgi çizgi yumuşaklığını görür gibi oluyor. Dört çift ayak umutsuzca debeleniyor kafasının içinde ve uçlarındaki çengeller çıldırtıcı bir kaşıntıya neden oluyorlar. Birçoğu da, duyargalarını oynata oynata, kinli ve kızgın, can alacak yerini arıyorlar beyninin. Az sonra gözlerinin içine girecekler. Kemirmeye başlayacaklar. Onun elinden bir şey gelmeyecek. Kovamayacak onları. Çünkü ölü o. Daha doğrusu yaşamla ölümü ayıran çizginin tam üstünde.*"[25]

Bu alıntıda, böceğin insanın zihnini ele geçirmesinin ötesinde, kalıp değiştirmek konusunun, girdiği yeni kalıpta varlığını gizlemenin imkânının, başka bir ifadeyle metamorfozun sorgulanması da söz konusudur ki, bu durum Kafka'nın eseriyle kurulan köprüyü açık bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca *Böcek* romanında kedinin de bir yeri vardır. *Kedi ve Ölüm*'de kedi, önce bir karabasan unsuru olarak sunulur, sonra ise gerçek bir varlık olarak Zahit İloğlu tarafından öldürülür. *Böcek* romanında ise Komiser Recai, kendi apartmanında oturan kızla yaptığı düşsel konuşmada kedi sevip sevmediği sorusu karşısında hayvan sevmemesinin nedeninin bir kedi olduğunu düşünür. Sözü edilen kedi, Komiser Recai'nin çocukluğunda başından geçen acı bir olayın da kahramanları arasında yer alır. Evlerindeki mangal devrilir, her tarafı alevler sarar, kız kardeşinin saçları tutuşur. Tıpkı kız kardeşi gibi odadaki kedi de alevlerden payını alır ve yine onun gibi ölür. Ancak ölürken çılgınca miyavlar, pencereye doğru sıçrar ve bir alev topu haline dönüştüğü için yangının büyümesine de o neden olur. Geçmişteki bu olayın etkisinde olduğu açıkça ortada olan Komiser Recai, bir akşam lokantadan çıkarken bir kediyi de tekmeler. Komiser

[24] Franz Kafka, Age, s. 33
[25] Erhan Bener, Age, s. 122-123.

Recai'nin banyoda karşısına çıkan hamamböceğini alkol döküp yakması ve hamamböceği olarak gördüğü kişilerin yakılması şeklindeki tasavvurların, çocukluğundaki bu yangın olayıyla ilişkilendirilerek yorumlanması mümkündür. Komiser Recai'nin etkisinde kaldığı bu olayın kahramanlarından birinin kız kardeşi olması, *Kedi ve Ölüm*'de Zahit İloğlu'nun küçük yaştaki kızını kaybetmesini de hatırlatır.

Komiser Recai'yi derinden etkileyen bu olayın *Kedi ve Ölüm* romanıyla benzeşen başka bir yönü de, kapı unsurunun kullanımıdır. Ancak, *Böcek* romanında anlatılan bu sahnede kapının, *Kedi ve Ölüm* romanıyla ne yönden benzeştiğini ortaya koyabilmek için, daha erken tarihte yayımlanan *Kedi ve Ölüm*'de kapı unsuruna ne şekilde yer verildiğini belirtmek gereklidir. *Kedi ve Ölüm* romanın sonlarına doğru kan içen bir böceğin boğazına dadandığı Zahit İloğlu için bu kez kapı ve kapının açılması da önemli bir konu haline gelir. Karısının canını kanlı bir şekilde almak için bir alete gereksinimi vardır ve bunu ancak odanın dışına çıkmakla sağlayabilir, ancak bu ilk anda mümkün olmaz:

"*Kapılar, pencereler sımsıkı kapatılmış olmalıydı.*"[26]

Zahit İloğlu tekrar kapıyı açmaya çalışır:

"*Kapı açılmıyordu bir türlü.*"[27]

Ancak sonunda kapıyı açar:

"*Kapının kolunu ters çevirdiğini farketti birden. Düpedüz itti. Kapıyı açtığını düşündü. Sofadaydı. Hava ılıktı.*"[28]

Zahit İloğlu, sonunda kapıdan çıkar, merdivenlerden sofaya iner, kasabın sabah koyun keserken kullandığı bıçağı alıp tekrar basamakları çıkmaya çalışır. Ancak hayatının son anlarındadır, bedeni tamamen tükenir. Gövdesi yıkıcı bir hıçkırık nöbetiyle sarsılır. Tam da burada kapı unsuru tekrar devreye girer:

"*Geride, çok yakın bir yerde bir kapı kapanıyordu.*"[29]

Romanın, Zahit İloğlu'nun elinden bıçağın düştüğünü ve artık hiçbir şeyin farkında olmadığını belirten son iki cümlesinin hemen öncesinde bu bilginin verilmesi anlamlıdır. Çünkü bu romanın ilk ismi olan "A*ra Kapı*"ya yapılan bir göndermedir. Kapının açılması ve kapanması romanda birkaç kez geçer: kedinin kendi bedenine çöktüğünü hissettikten sonra kendine geldiğinde kapının aralık olduğu bilgisinin verilmesi, aralık duran kapıdan karısı ile oğlunun konuşmalarını dinlemesi, kediyi öldürmeden önce kapıyı kapatması, kediyi öldürdükten sonra vicdan azabı içinde aralık duran kapıdan gelen sesleri dinlemesi, boğazında büyüyen kanlı böcek sahnesinden önce kapının ardına kadar açılması gibi. Bu örnekler ve yukarıdaki alıntılardan da görüleceği gibi kapı, *Kedi ve Ölüm*'de, romana ad olacak denli önemli bir işleve sahiptir. Üstelik bu aynı zamanda Gregor Samsa ile Zahit İloğlu arasında başka bir paralellik kurulmasına da olanak sağlar. Gregor Samsa'nın dış dünyayla olan ilişkileri kapı üzerinden gerçekleşir. Yukarıdaki alıntıda Zahit İloğlu'nun kapıyı açmakta çektiği güçlük de Gregor Samsa'nın böcek bedeniyle odasının kapısını ilk açışında yaşadığı zorluğu hatırlatır. Aynı şekilde Zahit İloğlu'nun ölümünden sonra "*çok yakın bir yerde bir kapının*" kapanmasının, artık ailesi tarafından istenmeyen Gregor Samsa'nın ölmeden önce ailesi tarafından kapının üstüne kapatılması ve kilitlenmesini akla getirir. Öyle ki, *Dönüşüm* üzerine bir inceleme kaleme alan Vladimir Nabokov, eserdeki izleklerden birinin üç sayısı olduğunu belirttikten sonra, ikinci olarak kapı izleğinden söz açar:

[26] Erhan Bener, **Kedi ve Ölüm,** s. 139.
[27] Age, s. 139.
[28] Age, s. 139-140.
[29] Age, s. 142.

"*2) Başka bir izleksel çizgi de kapılardır, bütün öykü boyunca uzanıp giden kapıların açılıp kapanması izleği.*"[30]

Nabokov'un *Dönüşüm* romanı için kapının önemini belirten tespitiyle, kapının *Kedi ve Ölüm*'de bizzat romanın ilk adında yer alacak denli yaygın ve etkili bir unsur olması arasında da bir paralellik mevcuttur. Kapalı olan kapının ölümü simgelemesi durumu *Böcek* romanında da söz konusudur. Romanda Komiser Recai'nin çocukluğunda geçen yangın hadisesi içinde kapının ne şekilde yer aldığı aşağıdaki cümlelerden öğrenilir:

"*Sonra kediyi görmüştü. Korkunç sesler çıkararak pencereye sıçrıyordu hayvan. Yanık et kokuyordu. Sonra bağırmaya başladığını anımsıyor. Kardeşini kolundan tutup dışarı çıkarmak istediğini. Kapı bir türlü açılmıyordu ve dehşetle kardeşinin yüzünden yanık bir et parçasının yere düştüğünü görmüştü.*"[31]

Görüldüğü gibi, *Böcek* romanında da bir türlü açılmayan bir kapı ölümü simgelemektedir. Kapalı kapılar ya da kapıların kapanması, *Dönüşüm*, *Kedi ve Ölüm* ile *Böcek* romanlarında hep ölümle ilişkilendirilir. Bu üç romanda da kahramanın (*Böcek* romanında başkahraman değil de kız kardeş olsa da) hayatının sonuyla kapının kapanması arasında bir ilişkinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Dönüşler Romanında Dönüşüm İzleği ve _Kedi ve Ölüm_'le _Böcek_ romanlarıyla Benzeşen Yönler

Dönüşüm izleği üzerinde dururken *Kedi ve Ölüm* ile *Böcek* adlı eserlerinin dışında, yazarın bir başka romanından, *Dönüşler*'den de bu bağlamda söz etmek gerekir. Söz konusu romanın adı bile dönüşüm izleğiyle bir ilişkisinin olabileceğini ilk anda akla getirir. Bu romanda olaylar 45 yaşındaki emekli bir gemi çarkçıbaşısına arkeolog dayısının İzmir Yeni Foça'daki evini ve arabasını miras bırakmasıyla birlikte başlar. Uzun yıllar gemilerde çalışan Çarkçıbaşı için bu bir dönüş'tür. Arkeolog dayı ölümünden önce yeğenini davet eden bir mektup kaleme alır. Bu mektupta *Yüzbin Suratlı Billur Top*, *Nemrut Felsefe Taşı*'yla ilgili olarak uyarılarda bulunur. Dayısının evine gelip yaşamaya başlayan Çarkçıbaşı, dayısının domuzlar tarafından öldürüldüğü iddia edilen çukurda araştırma yaparken *Billur Top*'u bulur. Ancak *Billur Top*'un peşinde başkaları da vardır. Dayısının etrafında bulunan bir Hollandalı kadınla erkek, onunla da temasta bulunur. Çarkçıbaşı, daha önce Singapur'da ilişki kurduğu bir kadını ona hatırlatan ve kendini Nevnihan olarak tanıtan bu Hollandalı kadın ile cinsel temas da kurar. Romanın sonunda dayısına *Billur Top*'u getiren küçük kız çocuğu, onun mahfazasını getirirken dayısının ölü bulunduğu çukurda öldürülür. Onu Hollandalı kızıl saçlı adam öldürür. Kızıl saçlı adam, mahfazanın kendisinde olduğunu belirterek *Billur Top*'u kendisine vermesini ister. Ona, elde edecekleri kazancı paylaşmayı teklif eder. Çünkü ancak ikisi bir araya gelince bu sihirli aletin çalışması söz konusu olacaktır. Bu yüzden Çarkçıbaşı'nın sevgilisinin, yani Nevnihan'ın ensesine silahı dayar. Ancak Çarkçıbaşı, çantasındaki *Billur Top*'a art arda ateş eder ve parçalar. Bu esnada iki el silah sesi duyulur ve Çarkçıbaşı omzunda bir yakıcı ağrı hisseder. Buradan onun öldüğü anlaşılır.

Ana hatlarıyla olay örgüsü bu şekilde olan romanda dile getirilen en önemli mesele, dönüşüm/metamorfoz yani kalıp ya da beden değiştirmedir. Çarkçıbaşı'nın arkeolog dayısı bu görüşlerini romanda yer verilen bir mektubunda şu şekilde dile getirir:

"*Bana göre ruh (daha doğrusu can) ve beden bir bütün oluşturur ve ikisi de ölümsüzdür. Yani bizler, öldüğümüz halde ölmeyiz!.. Beden, ayrışarak, biçim değiştirerek yeni kalıplar yaratırken, ruh tersine, içsel varlığını koruyarak, bir bütün halinde eskisinin aynı olan yeni*

[30] Vladimir Nabokov, **Edebiyat Dersleri**, Çev.: Fatih Özgüven-Nihal Akbulut, Ada Yayınları, İstanbul, 1992, s. 162
[31] Erhan Bener, **Böcek**, s. 36-37.

kişiliğiyle, eskisinin tamamen benzeri olan yeni kalıbıyla buluşma anını bekler, onu bulunca da, içine girerek yaşamaya devam eder. Ruh, bedenden farklı olarak, biçim değiştiremez, çünkü onu var kılan, ölümsüz kılan, içeriğidir, ona o içeriği veren biçimidir. Ben, başka bir bedende de ‚ben" olabilirim, ama benim bedenime başka bir ruh yerleştiğinde, artık ben, ben olmaktan çıkarım. Ruh, beden gibi maddesel elementlere ayrışamaz. Çünkü kendisi bizâtihi bir asil elementtir!

Benim, réincarnation denilen saçmalıktan çok farklı bir değişimden söz ettiğimi sanırım anlamışsındır. Maddi yapı hiçbir zaman aynen kendisi olarak ebediyete kadar yaşamını sürdüremez. Bu, yeni yaşam için şart da değildir, önemli de değildir. Çünkü, bütün kalıplar, aslında aynı hammaddelerden imal edilirler ve bu dönüş için, doğa aynı hammaddelerle eski kalıpları kullanmakta sakınca görmez!"[32]

Arkeolog dayı, aynı mektupta *Ege'de Hellen ve İyon Uygarlığı ya da Yaşamın Sonsuz Dönüşümüne Dair* başlığını taşıyan makalesinden söz eder ve aşağıda alıntılanan cümlelerde kendisinin görüşlerini şu şekilde açıklar:

"*Ben doğanın, yeryüzü doğasının, Evren'e oranla görece olarak küçük sayılabilecek sınırlı ve kapalı bir mekândan oluştuğunu, tüm elementlerin, organik ya da inorganik tüm moleküllerin ve fizikötesi varlıkların, bu kapalı fanus içinde sürekli olarak aynı özü kullanıp yinelendiklerini, değiştiklerini, yenilendiklerini sonuç olarak Lavoisièr'in dediği gibi hiçbir şeyin yok olmadığını ya da yoktan var olmadığını, özün aynı kaldığını, sadece biçimin değiştiğini söylüyorum. Bunu söylerken, varlıkların bilinen maddeler dışındaki fizikötesi yapılarını da aynı çemberin içine sokuyorum.*"[33]

Romanın başkahramanı yani Çarkçıbaşı da özellikle Hollandalı kadın üzerinden benzer bir düşünce atmosferine girer. Hollandalı kadın kendini ona Türk olarak ve Nevnihan adıyla tanıtır. Aynı kadın daha önce dayısıyla da arkadaşlık yapmış, onun çevresinde bulunmuş ve ona da kendisini Mareike olarak tanıtmıştır. Öte yandan bu kadın aynı zamanda Çarkçıbaşı'nın Singapur'da bıraktığı yine Hollandalı olan eski sevgilisini de hatırlatır ve aşağıda alıntılanan cümlelerde görüldüğü gibi bu durum, ona, arkeolog dayının dile getirdiği düşünceleri kendi hayatında da test etme imkânını sağlar:

"*Nevnihan ya da Mareike, hiç fark etmez. Aslında, Singapur'dan beri beynine ve yüreğine işlemiş olan tek kadın, dönüp dönüp gelen içinden, gönlünden hiç çıkmayan o kadın… Tek sevdiği, hiç unutamadığı… Bu, odur yüzü ve yaşı tutmasa bile. Belki de bir erken réincarnation'dur, doğrusunu kim bilebilir ya da aksini kim savunabilir.*"[34]

Çarkçıbaşı daha da ileri giderek kendisinin de geçmişte başka bir zamanda, romanda geçtiği şekliyle, iki milyar yıl kadar önce Nevnihan ya da Mareike adlı kadınla birlikte olduğunu düşünür ve bunu ona itiraf eder. Roman, metamorfoz konusundaki bu algıların ve tasarıların karmaşası ile *Yüzbin Suratlı Billur Top*, *Nemrut Felsefe Taşı* etrafında odaklanan entrikayla ilerlerken Çarkçıbaşı'nın güçlü cinsel duyguları bu süreçte ön plana çıkar.

Kafka'nın *Dönüşüm* adlı eserinden gelen etkilerle dönüşüm izleğine yer veren ve bu izlek bağlamında birtakım ortak unsurları da içeren *Kedi ve Ölüm* ve *Böcek* romanlarıyla, yazarın dönüşüm izleğine yer veren bir diğer romanı olan *Dönüşler* arasındaki bağlantıdan da söz etmek gerekir. Özellikle "böcek" konusuyla ilgili olarak *Dönüşler* romanıyla *Kedi ve Ölüm* ve *Böcek* romanları arasında bir bağlantı söz konusudur. Arkeolog dayı, yazdığı mektupların birinde şöyle bir olay anlatır:

[32] Erhan Bener, **Dönüşler,** Remzi Kitabevi, 2. basım, İstanbul 2004, s. 219-220.
[33] Age, s. 221.
[34] Age, s. 253.

"*Dün akşam taraçada yemek yerken baktım, bir bokböceği ayağıma doğru, kendinden pek emin adımlarla yürüyor. Ben böcekleri öldürmekten hoşlanmam; ama onun benim gibi üstün bir yaratığa (!) karşı gösterdiği bu pervasızlıktan, bu saygısızlıktan canım sıkılmadı değil! Ona bir şans tanıdığıma kendimi inandırmaya çalışarak, bardağıma su koymak bahanesiyle yerimden kalktım, ondan tarafa bakmamaya özenerek mutfağa doğru yürüdüm. İnan ki, kütinden yapılmış sert kabuğun çıkardığı çıt sesini duymuş değilim. Döndüğümde bokböceğinin ezilmiş olduğunu gördüm. O sınırlı iradesini kullanarak benden kaçabilirdi oysa…*"[35]

Arkeolog dayı, evrende yer alan şeylerin kendilerinin dışında belli bir senaryo uyarınca davrandıkları konusundaki görüşlerini açıklamak için bu alıntıda geçen olayı *Bir Bokböceğinin Yaşam Öyküsü* başlığını taşıyan bir film senaryosunun son bölümünü de mektubunda kaleme alır ve metnini verir. Söz konusu böcek türü romanın birçok yerinde de geçer, ayrıca böcekle ilgili anekdotlara da yer verilir. Bu anekdotlardan biri şu şekildedir:

"*Tanrı'ya hiç şirk koşulur mu? Ona çok kızan Tanrı, Nemrut'u bu yüzden, ilginç bir yöntemle cezalandırmış; kafasının içine bir böcek sokmuş, böcek zalim ve inkârcı kralın beynini kemirmeye başlamış. Çektiği büyük acılara dayanamayan Nemrut, başını durmadan yumruklar, duvarlara çarparmış. Sonunda, içindeki böceği yok etmek için kafasını tokmaklatmaya kalkmış. Kafatası kırılınca o böcekten kurtulmuş mu bilinmez, ama dünya ondan kurtulmuş!*"[36]

Dönüşler'den alıntılanan bu cümleler, yazarın *Böcek* adlı romanında Komiser Recai'nin beynine binlerce hamamböceğinin üşüşmesini ve romanın sonunda beyin kanamasından ölmesini hatırlatması yönünden dikkat çekicidir. Benzer bir şekilde, *Kedi ve Ölüm*'de olay örgüsü ve anlam dünyasında özel bir işlev gören dişi örümceğin erkeğini yemesi olayı, *Dönüşler*'de de dile getirilmektedir. Arkeolog dayının görüşlerini ifade ettiği mektupta diğer hayvanlardan verilen örneklerin arasında örümcek de geçer: *"dişi örümcek, erkeğini yer;"*[37] Aynı şekilde Çarkçıbaşı'nın çadırda çalışan kızı kandırmakla ilgili düşünceleri sıralandığında, yine kadın-erkek ilişkileri bağlamında örümcek gündeme gelir:

"*O küçücük cılız kızı baştan çıkarmak için beyninin bir köşesinde planlar kurmuş değil miydi? Pis bir katil örümcek gibi.*"[38]

Dönüşler romanında da böceğin yanı sıra, kedinin de bir şekilde konuyla ilişkilendirildiği görülür. Çarkçıbaşı'nın eline geçirdiği *Yüzbin Suratlı Billur Top*'u tarif ederken kullandığı ifadeler *Kedi ve Ölüm* ve *Böcek*'teki kedi unsurunu hatırlatır:

"*Sonra bu kez her şeyi göze alarak yeniden yaklaştı, çıplak elleriyle topu yerinden aldı, bol tüylü bir kediymiş gibi okşamaya başladı. Top, şaşılacak bir uysallıkla avucunun biçimini aldı. Öylesine sıcak bir dokunuşu vardı, öylesine canlıydı ki, neredeyse mırıltısını duyacaktı...*"[39]

Başka bir ortak yön ise çirkinliktir. *Kedi ve Ölüm*'de Zahit İloğlu, çirkin bir kişidir ve *Böcek*'te Komiser Recai ise hiçbir zaman, bebekliğinde bile güzel olmamıştır.[40] *Dönüşler* romanının başkahramanı da aynaya baktığında şöyle düşünür:

"*Yüzünü yıkarken, aynada kendini inceledi, gözlerinin kenarındaki kırışıklıkların derinleştiğini düşündü. Giderek çirkinleşecekti. O güzel kızlar, o hoş kadınlar, artık ona bakmaz olacaklardı.*"[41]

[35] Age, s. 154-155.
[36] Age, s. 228.
[37] Age, s. 155.
[38] Age, s. 255-256.
[39] Age, s. 122.
[40] Erhan Bener, **Böcek.,** s. 138.

Görüldüğü gibi çirkinlik konusu da *Dönüşler* romanını *Kedi ve Ölüm* ile *Böcek* romanına yaklaştıran unsurlardan biri olarak ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Erhan Bener, Kafka'nın dünya edebiyatının klasikleri arasına giren *Dönüşüm* adlı eserinin başlıca izleği olan dönüşüme, metamorfoza *Kedi ve Ölüm* adlı romanında ağırlıklı bir şekilde yer verir. Bener, kahramanı ressam Zahit İloğlu'yu çirkinlik, kedi ve böcek-örümcek şeklinde olmak üzere üç aşamalı bir dönüşüme tabi tutar. Bener'in bu dönüşümde yer verdiği böcek-örümcek aşaması ise onun Kafka'nın söz konusu eseriyle olan ilişkisini kaçınılmaz bir şekilde gündeme getirir. Üstelik yazarın yıllar sonra *Kedi ve Ölüm*'deki böcek-örümcek şeklindeki ikili kullanımı bir yana bırakarak doğrudan *Böcek* adlı bir roman yazması bu etkiyi geriye doğru olarak kuvvetlendirir. Yazar, bu romanda da dönüşüm/metamorfoz izleğine ağırlıklı bir şekilde yer verir. *Kedi ve Ölüm*'ün olay örgüsünde ve anlam dünyasında yer alan böcek, kapı, çirkinlik ve kedi gibi unsurlar *Böcek*'te de, *Kedi ve Ölüm*'ü çağrıştıracak şekilde kendine yer bulur. Daha ilginci bu izleğin ve sözü edilen unsurların yazarın son dönem eserlerinden olan ve "*fantastik sayılabilecek tek romanımdır*"[42] dediği *Dönüşler*'e taşınmasıdır.

Dönüşüm, hali hazırda gerçekliğin keskin sınırlarını zorlayan, aşan bir izlektir. *Kedi ve Ölüm* ile *Böcek*'te ağırlıklı olarak başkahramanın algı dünyası devreye sokulmak suretiyle gerçekliğin sınırlarının ötesine geçilerek dönüşüm konusu kendisine bir alan bulabilir. Yazarın *Dönüşler* adlı romanı ise fantastik sayılabilecek bir romandır ve bu nedenle gerçekliğin boyutlarını genişletme yönünde bir nitelik arz eder. Kısacası bu romanda diğer ikisine göre söz konusu izlek için daha uygun bir zemin söz konusudur. Böyle olunca da dönüşüm sadece başkahramanı yani Çarkçıbaşı'nı değil, diğer kahramanları da ilgilendiren bir konu olarak sunulur, romanın anlam dünyası için anahtar bir konu seviyesine erişir.

Bütün bu açıklamalar, Erhan Bener'in, Kafka'nın dünya edebiyatına yaptığı derin etkinin çemberine girerek, dönüşüm/metamorfoz izleğine *Kedi ve Ölüm*, *Böcek* ve *Dönüşler* gibi eserlerinde ağırlıklı bir şekilde yer verdiğini, bu çerçevede bu eserlerde birtakım benzer yönlerin ve ortak unsurların bulunduğunu, bu izleğin yıllar boyunca yazarın muhayyilesini meşgul ettiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

ANDAÇ Feridun, **Erhan Bener'in Dünyasına Yolculuk**, Dünya Kitapları, İstanbul 2004.

BENER Erhan, **Açık Pencere**, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007.

BENER Erhan, **Böcek**, Remzi Kitabevi, 3. basım, İstanbul 2000.

BENER Erhan, **Dönüşler**, Remzi Kitabevi, 2. basım, İstanbul 2004.

BENER Erhan, **Kedi ve Ölüm**, Karacan Yayınları, İstanbul 1981.

KAFKA Franz, **Dönüşüm**, Çev.: Çiğdem Özmen, Antik Dünya Klasikleri, İstanbul 2008.

NABOKOV Vladimir, **Edebiyat Dersleri**, Çev.: Fatih Özgüven-Nihal Akbulut, Ada Yayınları, İstanbul 1992.

[41] Erhan Bener, **Dönüşler** s. 99.
[42] Erhan Bener, **Açık Pencere,** Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007, s. 111.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1555-1565 , TURKEY

İBNÜ'L- ARABÎ VE OSMANLI FELSEFÎ/TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: ŞEYH BEDREDDİN ÖRNEĞİ

Ali KOZAN[*]

ÖZET

Tasavvufta Vahdet-i Vücûd geleneğinin ilk temsilcilerinden sayılan ve şeyhu'l-Ekber ismiyle bilinen İbnü'l-Arabî, Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğmuştur(17 Ramazan 560/28 Temmuz 1165). İlk tahsilini İşbiliyye(Sevilla)'de almıştır. Daha sonra Kuzey Afrika'da Tunus ve Fas seyahatlerinde bulunarak ilmini geliştirmiştir. Hayatının bundan sonraki safhalarında Gırnata, Kurtuba, Mısır, Medine ve Mekke, Bağdat, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya ve son olarak da şam'da bulunmuştur. İslam düşüncesinde önemli bir çığır açarak, varlığın birliği düşüncesini ortaya koymuştur. Düşünceleri ile bütün Selçuklu ve Osmanlı toplumunu etkilemiştir. İbnü'l-Arabî şam'da 22 Rebiulâhir 638/ 10 Kasım 1240 tarihinde vefat etmiştir.

Osmanlı düşünce tarihinin önemli simalarından biri olan şeyh Bedreddin(d. 760/1358-ö.823 Eylül/1420) ise sufî kimliği ile Anadolu coğrafyasında İbnü'l-Arabî ekolünün takipçisi konumundadır. Nitekim kendi derslerinin daha sonradan talebeleri tarafından kaleme alınmasından oluşan Vâridât'ında geçen düşünceleri bunu desteklemektedir. Bu risalede Ekberî çizgide olduğunu vurgulaması, şeyh Bedreddin'in İbnü'l-Arabî çizgisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf öğretisini/felsefesini benimseyen ve bu öğretiyi 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Anadolu coğrafyasında temsil eden bir şahsiyet olarak niteleyebiliriz.

Bu çalışmada düşünce tarihinin iki mimarı İbnü'l-Arabî ve şeyh Bedreddin'in felsefî konulardaki bir takım düşünceleri üzerinde durulacaktır. Bu amaçla genel hatlarıyla iki düşünürün Tanrı, âlem, Vahdet-i Vücûd, akıl ve bilgi felsefesi gibi fikirleri mukayese edilecektir.

Anahtar kelimeler: İbn Arabî, şeyh Bedreddin, İslam Tasavvufu

IBN AL'ARABI AND EFFECTS ON THE OTTOMAN PHILOSOPHICAL/MYSTICAL THOUGHT: SAMPLE OF SHEIKH BEDREDDIN

ABSTRACT

Ibn al Arabi who regarded as the first repsetentatives of the Vahdet-i Vucud tradition in Sufism and known as şeyhu'l-Ekber was born city of

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Böl. El-mek: alikozan@hotmail.com

Mursiye of Endulus.(17 Ramadan 560/28 July 1165) He made first education in Isbiliyye(Sevilla). Then traveled Tunisia and Morocco and developed his knowledge. In the next phase of his life, he traveled to Gırnata, Kurtuba, Egypt, Medina, Mecca, Baghdad, Mosul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya and finally to Damascus. He is an important pioneer in Islamic thought and he revealed the thought of unity of existence. He influenced with the ideas Seljuk and Ottoman society. Ibn al Arabi died in Damascus (22 Rebiulâhir 638/ 10 November 1240).

As one of the important historical figure history of Ottoman ideas, Seyh Bedreddin(760/1358-823/1420), with his mystic identification in Anatolian geography is a follower of the school Ibn al Arabi. Indeed, support to these ideas his thoughts in Varidat. Emphasizing that this book he is in line of Ekberi, reveals Sheikh Bedreddin is in line of Ibn al,,Arabi. In this context, Sheikh Bedreddin is representing a figure in Anatolian geography adopted the teachings of sufism/his philosophy Ibn al Arabî in the end of the 14th century and at the beginning of the century of 15th.

This study of us, the two architects of history of thought, Sheikh Bedreddin and Ibn al Arabi, will focus on the field of philosophical ideas and belief ideas. For this purpose, we will be compared the general lines of the two thinkers. For examples God, universe, mind, Vahdet-i Vucud, and philosophy of information.

Key Words: Ibn Arabi, Sheikh Bedreddin, Islamic Mysticism.

Giriş*

XII.-XIII. yüzyılların ünlü mutasavvıfı İbn Arabî, 1165 yılında İspanya'nın Mürsiye şehrinde doğmuş ve yine doğduğu bölge olan Endülüs'ün belli başlı şehirlerinden Mürsiye, İşbiliye ve Kurtuba'da dönemin tanınmış alimlerinden ders almış ve kendini yetiştirmiştir. 1194 senesinde Muvahhidler'in saltanat merkezi olan Fas'a gelmiş, ardından 1200 senesinde tekrar Fas ve Tunus ziyaretlerinde bulunarak buradaki ulema ve meşayih ile görüşmüştür. Daha sonra İskenderiye ve Kahire üzerinden hac görevi için Mekke'ye gelmiş ve Futuhât-ı Mekkiyye adlı meşhur eserini de burada yazmaya başlamıştır. 1204'te Hicaz bölgesinden ayrılıp Bağdad, Musul ve Türkiye Selçuklu Devleti başkenti Konya'ya gelmiştir. Burada ünlü mutasavvıf Evhadüddîn Kirmani(ö.1237) ve dönem kaynaklarında üvey oğlu olarak bahsedilen Sadreddin Konevî(ö.1274) ile görüşmüş ve onları etkilemiştir. Ardından Kayseri, Malatya, Sivas, Erzurum ve Harran gibi Anadolu şehirlerini dolaşmıştır. Ömrünün son yıllarını eser telifine ve müritlerine yönelik derslere adayan İbn Arabî, 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir.[1]

İbn Arabî, İslâm düşünce ve tasavvuf tarihinde önemli izler bırakmıştır. Onun önemi Vahdet-i Vücûd felsefesi doktrinini kendi çağında temellendirmesi ve kendisinden sonra gelen haleflerine Ekberî gelenek olarak da bilinen bir tasavvuf modeli bırakmasından gelmektedir. Ayrıca

***Bu çalışma, "Ali Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007" adlı doktora tezinde yer alan bir bahsin gözden geçirilmiş halidir.**

[1] İbn Arabî ile ilgili geniş malumat için bkz. Süleyman Uludağ, İbn Arabî, TDV Yayınları, Ankara 1995, ss.3-58.

İslâmî nâslar üzerine yaptığı batınî yorumlar, yaratan ve yaratılan meselesine açıklık-içkinlik paradoksuyla yaklaşması, dinler arası ayrım gözetmeyen bir yaklaşım sergilemesi sebebiyle İslâm düşünce tarihinin en çok tartışılan düşünürlerinden biri haline gelmiştir.

Öyle ki, İslam düşünce tarihinde lehinde ve aleyhinde en fazla fetva verilen düşünür olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmidir: aleyhinde iki yüz otuz sekiz, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir. Her ne kadar bunların çoğu dinî-ilmî olmaktan çok, konjonktürel veya hissî birer tepki şeklinde algılansa da bu durum, İbn Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.[2]

İbn Arabî'nin Osmanlı uleması içinde muhalifleri de bulunmakla birlikte Kemalpaşazâde(ö.1534)'nin bu hususta ki fetvası[3]'ndan sonra söz konusu muhalefet yumuşamış ve İbn Arabî Osmanlı topraklarında büyük saygı ve ilgi görmüştür.

Osmanlı döneminde onun tasavvuf felsefesi paralelinde bir başka deyişle Ekberî çizgide şahısların bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, Osmanlı'da İbn Arabî'nin Anadolu coğrafyasında ününün yayılmasını sağlayan ve Osmanlı kuruluş dönemi mutasavvıflarından olan Davud-ı Kayserî(d.1258-ö.1350)'dir. Fusûsu'l-Hikem'e yaptığı şerhle bilinen Kayserî, İbn Arabî'yi, "şeyhü'l-Ekber", âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı, muhakkiklerin gözbebeği, enbiyâ ve resullerin vârisi, Muhammedî velâyetin hâtemi ve ilahî sırların kâşifi, millet, Hakk ve dinin dirilticisi olarak tanımlar.[4]

İbn Arabî'nin Osmanlı topraklarındaki etkisinin bir uzantısı olarak Osmanlı'nın ilk dönem âlimlerinden olan şeyh Bedreddin'in de bu mutasavvıfın fikirlerinden etkilendiği görülmektedir.[5]

şeyh Bedreddin(d. 760/1358-ö.823 Eylül/1420), Osmanlı klasik dönem düşünce hayatında fikirleriyle olduğu kadar eylemleriyle de ön plana çıkmış önemli bir şahsiyettir. Daha çok Osmanlı resmî otoritesine karşı giriştiği isyan hareketiyle gündeme gelmekle birlikte, dinî ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku alanında devrinin önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır. Nitekim onun İslâm hukuku ile ilgili *Câmiul Fusuleyn* adlı eseri, *Mecelle*'nin kaynakları arasında gösterilmiş, Osmanlı uleması ve kadılarının müracaat kitaplarından biri olmuştur. XIV. ve XV. yüzyıl Osmanlı siyasi ve kültürel hayatına tesir eden bu şahsiyet, zahirî ilimlere olan vukûfiyetinin dışında, felsefî ve tasavvufî yönüyle de ön plana çıkmıştır.

Onun Mısır'da Hüseyin Ahlatî[6]'nin etkisiyle başlayan tasavvuf tecrübesinde, tasavvufî düşünce bazında takip ettiği ve selefinden şeyhi olarak da ifade edebileceğimiz şahsiyet, meşhur

[2]Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 20, İstanbul 1999, s. 520.

[3]Bkz. şerafettin Turan, "Kemalpaşazade", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, Ankara 2002, s. 239; Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi(İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 296.

[4]Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No:23, Kayseri 1997, s.11.

[5]Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 197.

[6]**Hüseyin Ahlâtî:** Doğum tarihi, ölüm tarihi ve eserleri hakkında kesin bir bilgi yoktur. Asıl adı Hüseyin Hılâtî el-Lâziverdî olan Hüseyin Ahlatî, memleketi olan Ahlat'tan şam'a oradan da Kahire'ye gelip Sultan Berkuk'un saygı ve hürmetini kazanmış fakat Berkuk tarafından kendisine tahsis edilen ev ve maaşı kabul etmemiştir. Zâhir ve bâtın ilimlerde çağının önde gelenlerinden olduğu, halka büyük yardımlarda bulunduğu, kendisinden insanda hayretler uyandıracak çok ilginç şeyler rivayet edildiği belirtilmektedir. Geçimini nasıl temin ettiği bilinmemekle birlikte, kimya ile uğraştığı ve lacivert taşını çözümlemeyi becerdiği söylenmektedir. Veli olarak da tanınan Ahlatî, tıp alanında da otorite olarak kabul edilmekteydi. İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-Kâmine, Dârü'l Kütübi'l Hadisiyye, 1966, C.2, s. 160; şeref Han, şerefnâme, çev. M.Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971, s. 404.

mutasavvıf İbn Arabî'dir. Aralarında yaklaşık iki asırlık bir süreç olan şeyh Bedreddin ile İbn Arabî'nin karşılaşması ise hayal, mana âleminde gerçekleşmiştir. Nitekim yaşamında verdiği derslerin ölümünden sonra müritleri tarafından kaleme alınmasından oluşan *Vâridât* adlı risalede şeyh Bedreddin, 1406 yılı Cemâziyelâhirinde bir Perşembe gecesi sabaha karşı şeyh İbn Arabî'yi gördüğünü belirtir. İbn Arabî, şeytanla mücadelesi esnasında şeytanı şeyh Bedreddin'den uzaklaştırmıştır. şeyh Bedreddin'e göre bu rüyadaki şeytan uzaklık alametidir, şeyhi İbn Arabî ise yakınlık alametidir ve onu tevhide çağırmaktadır.[7]

İslamiyeti, bir başka deyişle Muhammedî şerîati batınî boyutlarıyla ele alan her iki mutasavvıfa göre, tasavvuf bir zâhir ilmi olmayıp, bâtın ilmidir. Ayrıca onlar, Kur'an'ın dış anlamıyla çelişen bir izah yaptıklarında, bunun dış anlamı inkar ettikleri anlamına gelmemesi gerektiğini vurgularlar. Onlara göre Kur'an ve hadis dış anlam olarak da haktır, iç anlam olarak da. Yine aynı paralelde tasavvuf bir kâl(söz) ilmi değil, bir hâl ilmidir. Yani mutasavvıflar kendi iç yaşantılarını bazen olduğu gibi, bazen halk kelâmıyla kaleme dökmektedirler.[8]

şeyh Bedreddin'in tasavvuf felsefesinde, Tanrı, âlem, insan, tecellî, Vahdet-i Vücûd, hakikat bilgisine ulaşma, zâhirî ve bâtınî bilgi, akıl, âhiret hayatı, cennet-cehennem, peygamber, melek-şeytan, madde-ruh, irade ve insan hürriyeti gibi konuları ele aldığı görülmektedir. şeyh Bedreddin'in bu konularla ilgili görüşlerinin ise, onun tefekkür ve tecrübî hallerini Vahdet-i Vücûd paradigması içinde ele almasından oluştuğu görülmektedir.

Çalışmamızda İbn Arabî ve şeyh Bedreddin'in tasavvuf felsefesi anlayışları, Tanrı, âlem, Vahdet-i Vücûd, akıl ve son olarak da hakikat bilgisine ulaşma yani bilgi felsefesi ile ilgili görüşleri bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınarak değerlendirilecektir.

Öncelikle her iki düşünürün tasavvufun temel amacıyla ilgili görüşlerine bakılacak olursa, şeyh Bedreddin'e göre sûfî vaktini Tevhîd'e harcamalı ve kendisini daima Hakk'a yöneltmelidir. Ona göre tasavvuf, Tevhîd'e ulaşma çabası, nefsi arıtma ve daima Hakk ile olmaktır.[9] Selefi İbn Arabî de aynı paralelde, tasavvufun bütünüyle bir hikmet ve ahlak olduğunu belirterek, insanı tam bilgiye, üstün akıla, huzura, kendi nefsinin kötülüklerine karşı koymaya ve nefsi arıtmaya yönlendirdiğini ifade etmektedir.[10]

Her iki düşünürün Tanrı tasavvurları da aynı paraleldedir. Onlar, Tanrı'yı içkinlik ve aşkınlık paradoksu içerisinde tanımlarlar. Yani Allah, Zâtı bakımından Vücûd-ı Mutlak, vâhid, aşkın, her şeyden münezzeh, kendisinden başka hiçbir şeyle mukayyed(bağımlı) olmayan, fakat tecellî ile zuhûra(ortaya çıkma) zâtî meyli sebebiyle de, her şey O'nun sûreti ve dolayısıyla da O her şeyde içkindir. O her şeydedir. Her şey de O'ndadır. Zuhûru, cüz'î şeylerde taayyünüyle tahakkuk etmektedir. Bir başka deyişle Allah, âlemin her cüzünde sıfatlarıyla sıfatlanmaktadır. Yani Hakk, hakikati itibarı ile gerçek anlamda bir, itibari olarak ise çoktur. Onlara göre Allah'ın içkinliği yani küll ile muttasıf olması, O'nun aşkınlığına engel değildir. Nitekim gerçekte ise vâr olan, yalnızca bir ve kahhâr olan Allah'tır.[11]

Görüldüğü gibi burada her iki düşünürde de, Allah'ın aşkınlığını kabul etmeme veya aşkın Allah'ı reddederek Allah'ı tamamen kâinatta içkin olarak görme anlayışı yoktur. Dolayısıyla Tanrı tasavvurundaki temel unsurlar mutlaklık, münezzehlik, aşkınlık olmakla birlikte, teşbîh ve içkinlik de O'nun bu yönlerine zarar vermemektedir.

---

[7] İbn Kâdî Simavna(şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5, v. 18a.
[8] şeyh Bedreddin, Vâridât, v.15a, Muhiddîni Arabî, Fusûsu'l-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, s. 263; İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 283.
[9] şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b.
[10] İbnü'l-Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, Kahire 1293, c. 2, s. 296.
[11] İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. I, s. 99; şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2b-3a, 5b, 6b.

Tanrı'nın mutlak varlığı ve açıklığı ile ilgili olarak, bu düşünürlerin Vahdet-i Vücûd sistemi içerisinde, Tanrı'yı tecellî(Hakk'ın gitgide sıfatlarını daha somut sûretlerde izhâr etme süreci) kavramıyla ve batınî izahlarla ortaya koyma çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu durum ise, yukarıda belirtildiği üzere Tanrı'nın açıklığını kabul etmeme anlamına gelmemektedir.

Yine iki düşünürün âlem düşüncelerinin de aynı paralelde olduğu görülmektedir. Bu minvalde daha çok âlemin kıdemi(ezeliliği), Allah-insan-âlem ilişkisi gibi konuları ele aldıkları görülmektedir. Şeyh Bedreddin'e göre Allah, âlemi kendi isim ve sıfatlarının bilinmesi için yaratmıştır. Bu amaç, *"Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim, halkı beni bilsinler diye yarattım."* kutsi hadisinde vurgulanmıştır.[12] Âlemin kıdemi ile ilgili görüşlerine bakıldığında ise Şeyh Bedreddin'in âlemin, cinsi, türü ve özü itibariyle kadîm olduğunu, hâdisliğinin(sonradan meydana gelişinin) ise zatî olduğunu, zamanla ilgili olmadığını ifade eder. İbn Arabî'ye göre de yaratan, yaratılan, hâlık, mahlûk hep O'nun sıfatlarıyla görünür. Dolayısıyla âlem, âyân-ı sâbite(eşyanın mahiyeti) sûretlerinde Hakkın belirmesinden başka bir şey değildir.[13] Burada İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışını dile getirdiği de görülmektedir. Ancak burada, "*kâinat Hakk'ın aynısı değildir. Kâinat ancak gerçek varlık(Allah) da zâhir olan şeydir. Kâinat Hakk'ın aynısı olsaydı, Allah'ın yaratıcı olması doğru olmazdı.*"[14] diyerek panteist düşünceden ayrılmaktadır.

Şeyh Bedreddin de Hakk'ın farklı sûretlerde tecellî ettiğini belirterek, bütün sûretlerin sahibini Hakk olarak niteler. Hatta ona göre, sûretlerin kalmadığı düşünülse bile, yine ancak mutlak varlık kalır. Bu noktada Hz. Ali'den de şöyle bir rivayeti kullanır, "*Kalem benim, levh benim, arş benim, kürsü benim." gibi sözler söylemiştir ya, bu yüzdendir işte."*[15] Dolayısıyla o, bütün âlemin, Hakk'ın tecellî mertebelerinden ibaret olduğunu vurgular. Yine başka bir yerde de, Hakk'ın küll olmaktan münezzeh olduğunu, fakat küll ile muttasıf olduğunu belirtir.[16] Bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'in Allah'ı başlı başına küll olarak yani kainat ile aynı görmeyip, külliyât-ı ilâhî'yi âlemin her cüzünde sıfatlanmış olarak telakkî ettiği söylenilebilir. Dolayısıyla bu ifadelerden İbn Arabî'nin ve Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd doktrinleri de aydınlanmaktadır.

Onların nazarında Vahdet-i Vücûd, duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist panteizm değildir. Bilakis, mevcûdatın suretlerinde zâhir olan hakiki ve yüce varlığın birliğini ifade eden ve âlemin varlığını sahibinin gölgesi mesabesinde kabul eden misalî ve ruhî bir „*Vahdet-i Vücûd*" dur. Bunun için Allah'ın tenzih ve teşbihini beraber zikrederler. Hakk'ın tenzihi, zatî ahadiyeti ve hâdislere benzemezliğinde; teşbihî ise, eşyanın sûretlerinde tecellîsindedir.[17]

Yine onlara göre âlem bizatihi vâr değil, Hakk'ın Zât'ının gereği ve zuhûra meyli dolayısıyla vardır. Şöyle ki âlem bu açıdan sonradan olma(hâdis)'dır. Ama onun sonradan oluşu zamanla ilgili değildir. Yani *Vücûd*'un sırasıyla iniş, tenezzülü açısından sonradır.[18] Yani her iki düşünürün de, âlemi, Hakk'ın tenezzülü, zuhûra ve tecellîye meyli olması sebebiyle hâdis olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Onlara göre âlem, cinsi, çeşidi, mutlak şahsı ve Allah'ın ezelî ilmiyle kadîm, ancak bu yönüyle hâdislikle de muttasıftır. Onlar ayrıca, âlemin sonradan olma özelliğini reddetmemekle birlikte, âlemin özü bakımından ezelî(kadîm bi'z-zât) olduğunu ifade etmektedirler.

[12]Şeyh Bedreddin, Vâridâti v. 2a.
[13]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b-6a; Muhiddîni Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 58.
[14]İbn Arabî, Fütuhât, c. 4, s. 349.
[15]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b, v. 16a.
[16]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.
[17]Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 s. 169; Julıan Baldıck, Mistik İslam-Sufizme Giriş çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 127.
[18]Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 56, 57, 58; Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b.

Dolayısıyla İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin zâhirî anlamda ve sûret bakımından âlemin, hâdis(sonradan olma)liğinde hemfikirdirler. Ancak onlara göre hakikatte her şey Allah ile beraberdir ve Allah da her şeye sirâyet etmiştir. Her iki düşünürün vurguladıkları sûret-hakikat ve vahdet-kesret ayrımı veya paradoksu diğer tasavvuf ekollerinde de ön plana çıkan yaklaşımlardır. Ancak burada vurgulanması gereken husus, kesretten bahsederken, *Vahdet*'i kesinlikle reddetmemiş olmalarıdır.

Kâinatın ezelî olarak kabul edilmesi, maddenin ezelî sayılması fikriyle aynı paralelde olup, materyalizm olarak isimlendirilmektedir. Ancak İbn Arabî veya Şeyh Bedreddin'in „*kesret*"ten bahsederlerken „*Vahdet*"i sürekli olarak vurgulamaları, onların materyalizme atıfta bulunmadıklarını ortaya koymaktadır.[19] Bu ifadelerden hareketle her iki düşünüre göre de, âlemin yokluktan vâr edilmesindeki yokluk mutlak yokluk değildir. Bu yokluk izafi yokluktur.

İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in paralel oldukları bir diğer görüş akıl ve aklın işleyişidir. Klasik Batı ve İslâm düşüncesinde aklın eşyaya yönelik ve metafiziğe yönelik olmak üzere iki işleyişi vardır. Eşyaya yönelik işleyişinde akıl hüküm veren bir konumdadır. Metafizik işleyişinde ise akıl pasiftir, yani hakikati doğrudan alır.

Sûfîler bu akıl kategorisinde ikinci şık olan aklın metafizik işleyişini tercih ederek bu işleyişin kalb/fuâd ile yürüdüğünü kabul ederler. Çünkü onlar rasyonel bilgiye dayanan aklın veya işleyişin, hakikati kavrayamayacağını düşünmektedirler. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî, Hemedânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıflarda akla değer vermeme tavrı açık bir şekilde görülmektedir.[20]

Yine mutasavvıflara göre Mirac gecesi Hz. Muhammed(a.s.)'i sidretü'l-müntehâya kadar götüren Cebrail, aklı; ondan öteye götüren refref ise aşkı temsil etmektedir; bu nedenle aşk akıldan, âşık da akıllıdan üstündür.[21]

Sûfîler, varlığın, doğru bilginin ve hakikatin mahiyetini akli araştırmaya dayanan kısmını genellikle filozoflara bırakmışlardır. Onlar bu bilgilere daha çok vahiy, Peygamber sözleri ve iç sezgi gibi yollarla ulaşılacağına inanmışlardır. Dolayısıyla, onlar vahyi anlamak için, her şeyden önce sezgi ve keşif başvurmaya çalışmışlar, vahiy ve sünnetin yanında keşf ve müşâhedenin de bir bilgi ve kesinlik kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.[22] Bu bakımdan, onların epistemolojisi/hakikat bilgisi açısından, bilginin kaynağı ve değeri söz konusu olduğunda, önce vahiy, arkasından mükâşefe ve son olarak da akıl, yani rasyonel yetinin geldiği söylenilebilir.[23] Bu bağlamda sûfîlerin aklın idrak alanıyla ilgili bir belirleme veya sınırlandırma yaptıkları, ancak mutlak anlamda aklın karşısında olmadıkları söylenilebilir. Ayrıca onlar için mükâşefe, kesinlikle Kur'an ve kutsal olanı dışlayan veya onların dışında bir şey olamaz. Zaten sufîler, temelde insan aklının sağlam ve güvenilir bilginin kaynağı olabileceği konusunda filozoflarla ortak kanaattedirler; ama onlar, insan, saf(rasyonalist olmayan) akıl veya bizzat Allah tarafından aydınlatılmadığı sürece, bu bilginin sınırlı ve dolaylı olacağını kabul ederler. Mevlana Celeleddin Rûmî'nin ifadesiyle: " *Akıl kanıtlarını kullananların ayakları tahtadandır; tahta bir ayak ise pek sağlam değildir."*[24]

[19]Ali Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kaysri 2007, s. 127.
[20]Bkz. Hamdi Döndüren, "Akıl", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, İstanbul 1989, s. 247.
[21]Döndüren, "Akıl", s. 247.
[22]Chittick, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 212.
[23]Turan Koç, *"Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede"*, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 246.
[24]Mevlânâ, Mesnevî ve Şerhi, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973, c. 1, s. 2128.

İbn Arabî'ye göre, akıl en iyi şartlarda bile Vücûd ya da Allah hakkında yeterli bir bilgi sağlayamaz. Akıl, Allah'ın bizatihî sonsuz bir biçimde açık ve asla bilinemez olduğunu anlayabilir; ancak O'nun içkin ve her şeyle tecellî ettiğini sadece kendi kaynaklarına bağlı kalarak asla söyleyemez. Buna karşılık akıl, akılla kavranan açıklığı hayal ile idrak edilen içkinlikle uzlaştırmak sûretiyle Allah hakkında bize yeterli bir bilgi sunabilir.[25] İbn Arabî'ye göre ayrıca, salt akıl ve ispat yoluyla hareket eder de, *inanç*'ın verdiği *keşf*'ten kendimizi yoksun bırakırsak, yanılgıya düşmekten kurtulamayız.[26] Ayrıca İbn Arabî akıl ile ilgili şu öğüdü de vermektedir: "*Allah'tan sana bir ilim geldiği zaman, onu sakın fikir terazisi'ne sokma ve aklı da bunun için bir yol yapma. Çünkü o saat helâk olursun. Zira ilâhî ilim, teraziye girmez.*"[27] Yine İbn Arabî'ye göre, akıl yoluyla ortaya atılan bir delil başka bir delil tarafından çürütülebilir. Yani, doğru bilgiyi sadece tefekkür ve akıl veremez. Doğru bilgiyi insanın kalbine açığa vuran, sadece Allah'tır, ki buna *keşf* adı verilir.[28] Bu bağlamda İbn Arabî'nin *mükaşefe ehli* derken kastettiği kimseler, söz konusu bu (akıl ve inançtan kaynaklanan mükâşefe arasındaki) uzlaştırmayı sağlayarak, kendileriyle Allah arasındaki perdenin kalkmasına şahit olan kimselerdir. İbn Arabî'ye göre, avâm, Allah'ın içkinliğini; mükâşefe ehli ise hem içkinliğini, hem de açıklığını idrak eder. Salt akla önem ve öncelik verenler ise O'nun yalnız açıklığını kavrayabilirler. Allah seçkin kullarında iki anlayış tarzını birleştirir.[29]

Şeyh Bedreddin'e göre de akıl, görüş, düşünüş, keşif ve apaçık görüp anlayış bakımından anlamak için bir alettir. Bu noktada sufilerin akıl, ayak bağıdır ve örtüdür demelerinin nedeni, düşünce ve görüş bakımındandır. Çünkü düşünce kuvvetine, hayal ve vehim girebilir ve aklı yanıltabilir. Bu yüzdendir ki, akıl-fikir sahibi mütekellimler, meselelerden bir meseleyi düşünceleriyle bulmuşlar, uzun bir zaman ona bağlanmışlar, sonra onu değiştirmişler, yıllardan sonra bir başka şekle sokmuşlardır. Çünkü düşünce bakımından akla inanmak, dayanmak perdedir; perdeler gönlü gerçekten saptırır. Özetle akıl için iki yol vardır; biri düşünceyle, görüşle anlayış; *diğeri kalbi arıtmakla anlayış.* Burada aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır. Görüş ve düşünce yoluysa hayallerle karışır, o yolun hatası çoktur. Keşif yolu ise ancak kalbi arıtmakla, Hakk'a yönelmekle, peygamberlere itaatle, onların yolundan gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbî tasfiye olmadığından bu yol perdedir, azgınlıktır.[30]

Görüldüğü gibi İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in akıl görüşlerindeki ortak nokta, bütün bilgilerin salt *akıl*'dan kaynaklandığını savunan *dogmatik rasyonalizm*'den ayrılmalarıdır. Ancak onlar mutlak olarak aklı reddetmezler. Aklın yalnızca tenzîhî idraki sağlayabileceğini, fakat bunun sûfî epistemolojide başlı başına yeterli olmadığını düşünürler.

İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in hakikate ulaşma yolu olarak da adlandırabileceğimiz bilgi felsefesi anlayışlarının da, akıl görüşlerinin bir devamı niteliğinde olduğu görülmektedir. Onlar, hakikate ulaşma noktasında ve Allah'ın zâtî mahiyeti gibi metafizik konularda aklın tek başına yeterli olmadığını, aklın yalnızca maddî nesneleri idrak edebileceğini belirtirler. Dolayısıyla hakikate ulaşmada *mükâşefe* veya *keşf* yolunu tutmak gerektiğini ifade ederler. Bu hususta Gazalî de, aklın, Allah'ın yeryüzündeki mizanı olduğunu belirtmiş, ancak âşıkların tek gerçek olan Allah'ı, fenâ ve sarhoşluk (sekir) halinde müşâhede ettiklerini belirtmiştir.[31]

İbn Arabî'ye göre de, hakikate ulaşma noktasında akıl ve nazar yolu yetersiz olup, bu yol ancak keşf ve müşâhede ile açılır. Dolayısıyla hakikat ve ilâhî mârifet (Allah, âlem ve ben (nefs) gibi

[25] Turan Koç, *"Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede"*, s. 252.
[26] İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 754.
[27] İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 323.
[28] İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 154, 244.
[29] İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 7, 116.
[30] Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.
[31] İmam Gazalî, Mişkat-ül Envâr (Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966, s. 29-30.

konularda) için *„mükâşefe"* yolu tutulmalıdır. Fikrî ve nazarî unsurlara bağlanarak kıyas ve nazar yolundan gidenlerin kazançları ise ancak ziyandır.[32] O'na göre, akıl anlamaz; fakat keşf, müşâhede ve temaşadır.[33]

Batınî kavrayışın gerçekliğini kabul eden filozofların şüphe ettikleri şey ise daha çok bir kişinin bu tecrübeyi başkasına nasıl aktarabileceği veya rü'yetin geçerliliğinden nasıl emin olunabileceği meselesidir.[34] Bu noktada İbn Arabî ve şeyh Bedreddin'e göre hâl sahiplerinin hâlini anlamak için o hâli elde etmek gerekir.[35] Yani keşf ve müşâhede sonucunda ortaya konulan bilgi, söz konusu müşâhedeyi yaşadığını iddia eden kişilerin açıklamalarına dayandığı için, böyle bir tecrübeyi yaşamadıkça doyurucu açıklamalarda bulunmak veya bu tür açıklamalardan tatmin olmak mümkün değildir. Fakat, söz konusu kişilerin yaşadıkları tecrübenin sahih ve gerçek olduğuna ilişkin, elimizde yeteri kadar delil bulunmaktadır. Dolayısıyla, Chittick'in de ifade ettiği gibi, "*Lem ya'rif men lem yezuk(Tatmayan bilmez.)*" sözü gereği, hiçbir felsefî izah, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Vücûd'a ilişkin görüşleriyle ilgili olarak, kişisel bir tecrübeyle desteklenmedikçe, onun ve takipçilerinin düşüncesinin hakkını da veremez.[36]

Temelde tasavvuf geleneği özelde İbn Arabî ve şeyh Bedreddine göre, insan aklının yalnız başına yetersiz olduğunu, dolayısıyla insanı Allah'tan ayıran bir perdenin veya tüm perdelerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan kişisel, derunî ve doğrudan bir bilgi olmaksızın, insanın nihaî hakikati elde edemeyeceğini kabul etmişlerdir. Onların görüşüne göre bu bilgi, bazı seçilmiş kullarına bizzat Allah tarafından verilir. Bu bilgi O'nun insanlara gönderdiği vahyin, yani Kur'an'ın açık desteğini almalıdır. Onlar daha önce bahsedildiği gibi bu bilgiye *keşf*', *„doğrudan tanıklık"* (şuhûd), *„müşâhede"* ve *„zevk"* gibi isimler vermişlerdir.[37]

Dolayısıyla epistemolojik anlamda Allah'ın tecellisinin algılanmasına işaret etmek için, tasavvuf ehlince en çok kullanılan ve anlam bakımından en geniş olan terim keşf, müşâhede ve mükâşefe terimidir. Sözlük anlamıyla, *„perdenin kaldırılması ve açılması"* anlamına gelen *keşf*, terim anlamı bakımından; *„perde arkasında olan gaybî manalara ve gerçek durumlara vücûd veya şühûd açısından muttalî olmak ve manevî bir idrak"*[38] şeklinde tanımlanır. Müşâhede ise, halkın Hakk'ta müşâhedesidir; ki bu da eşyayı tevhid delilleriyle görmekten iberettir. Aynı zamanda bu, Hakk'ı halkta(yaratıklar) müşâhede etmektir. Bu da eşyada Hakk'ı görmektir. Yine, bir başka ve nihaî anlamda müşâhede, kesin olanın(yakîn) şüphe götürmez gerçekliğidir; yani Hakk'ı halksız görmektir.[39] Bir başka deyişle müşâhede, görülen şey'in bilinmesine ulaştıran yoldur. Bir başka ifadeyle müşâhede, sufiler taifesi indinde, tevhid delilleri sayesinde eşyayı görmektir.[40] Dolayısıyla müşâhede, sufilerin eşya hakkında bilgi sahibi olma metotlarıdır denilebilir. Bu noktada, eğer kalp ile algılanan şeye kaynağı ile ilgisi açısından bakılacak olursa buna genellikle *„tecellî"* denir. Tersine, eğer buna algılayan açısından bakılacak olursa, bu durum ağırlıklı olarak, *„mükâşefe"* olarak adlandırılır.[41]

[32]Muhiddîn-i Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 38; Cavit Sunar, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 58; Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 234-235; Koç, *"Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede"*, s. 245.
[33]İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 60.
[34]Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 381-382.
[35]Kam, Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 56.
[36]Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 23.
[37]Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 383.
[38]İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 548.
[39]İbn Arabî, Istılâhâtu's-Sûfiyye(Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddemât'ının içinde), çev. Hasan şahin; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997, Müşâhede Maddesi, s. 68.
[40]İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 748; aynı yazar, Futûhât, c. 2, s. 547.
[41]Koç, *"Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede"*, s. 249.

Şeyh Bedreddin de, tasavvufta hakikate ulaşmanın hakikat yolundaki kurallara harfiyen uymakla, gayret etmekle ve dünya ile meşgul olmayı terk etmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, insan nasıl bedenine uygun şeyleri elde etmeye çalışıyorsa, onlarla bedenini geliştirmek istiyorsa, ruhu için de çalışmalıdır. Ayrıca akıllı kişi ruhunu rızıklandırmaya çalışır, çünkü bu daha ehemmiyetlidir. Aksini yapan ise mahrum olur gider.[42] Yine ona göre görüş ve düşünce yolu hatalarla örülü olup, aklın keşif yolu ile anlayışı daha tam ve sağlamdır.[43] Bu yaklaşımlarında da görüldüğü üzere, İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'e göre hakikate ulaşma noktasında keşf ve müşâhede yolu tutulmalıdır.

Ayrıca İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'e göre sûfînin keşf ve müşâhede esnasında tecrübe ettiği ve şâhit olduğu hakikat bilgisi/gerçeklik, bizâtihî Tanrı'nın kendisi hakkında olmayıp, O'nun ilahî tecellîleridir. Yani sûfî, Tanrı'nın kendisi ile değil, kendisini gösterdiği kadarıyla alakalıdır. Keşf ve müşâhede tecrübesi yaşayan kimseler de, Tanrı'nın tezâhürü ile ilgili duyusal süreci nihayetinde kendi algı ve anlamlandırışlarını ifade etmektedirler. Şâhî tecellîlerin tecrübesiyle ulaştıkları *teşbih*'e dayalı anlayışlarını, *tenzih* ile birleştirmek istediklerini belirterek, temelde meselelerin zâhir ve bâtın boyutlarının her ikisine de inandıklarını ifade ederler. Dolayısıyla tasavvufî gelenek içerisinde yer alan mutasavvıfların özgün, duygu yanı ağır bastığı görülen keşf ve müşâhedeye dayalı tasavvufî tecrübelerinin, arka planında kendi içinde bir sistem, derin bir öğreti, inanç ve fikrî zeminin de olduğu görülmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin, kendi metodolojik iç bütünlükleri noktasında bir çelişkilerinin olmadığı ve ifadelerin doğruluğunu kendi tecrübeleri içinde taşıdıkları söylenilebilir. Ayrıca sûfîlerin, kendi içlerinde ansızın buluverdikleri bu tecrübî yaşantıdan da emin oldukları görülmektedir.[44]

Her iki düşünürün çalışmamızın bu kısmına kadar bahsetmiş olduğumuz düşünceleri dışında ahiret hayatı, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan, madde ve ruh, irade, insan, insan hürriyeti gibi düşüncelerinin de örtüştüğü görülmektedir.[45]

Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki gerek İbn Arabî gerekse Şeyh Bedreddin'in tasavvufî/felsefî fikirlerinde daha çok batınî yönü ön plana çıkarmaları sebebiyle günümüze kadar süregelen bazı tenkitlere uğradıkları da görülmektedir. Onların temel inanç ilkelerine aykırı bir takım fikirlerinin olduğu ve bu fikirlerin kelamî açıdan kabulünün mümkün olmadığı iddia edilmiştir.

Bu noktada gerçekten de İbn Arabî ve tasavvufta halefi olduğu görülen Şeyh Bedreddin gibi Ekberî gelenek içerisinde yer alan bir mutasavvıfın düşüncelerine bakıldığında bu görüşlerin ilk etapta Kur'an'ın zâhirine ve dolayısıyla da klasik kelam öğretilerine ters düştüğü izlenimi oluşabilmektedir. Ancak İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesinde nakil bilgisinin/ayetlerin zahirî manasını korumakla birlikte, onlarda bulunan bir takım batınî manaların bulunduğu anlayışı görülmektedir.[46] Şeyh Bedreddin de, *"Hazreti Peygamber: "Kur'an'in dış ve iç anlamlarının da kendi içinde yedi iç anlamı daha içerdiğini" belirtmiştir. Dış anlamda çelişkiye düşen bir izah yaparsak bu, dış anlamı inkar ettiğimiz anlamına gelmez. Çünkü biz dış anlamı da söylüyoruz, iç anlamı da içten içe yedi anlama dek söylüyoruz. Biz sekiz anlamı toplamışız. Kur'an ve hadis dış anlamı bakımından da haktır, iç anlamı bakımından da; ancak mecazî bir anlam olduğu anlaşılırsa o başka.*[47]" diyerek kullandığı ifadelerin Kur'an'ın zahirini inkâr anlamına gelmediğini

[42]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b; Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.
[43]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.
[44]Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, s. 82.
[45]Bu konularla ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, ss. 72-159.
[46]İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 283.
[47]Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

vurgulamıştır. Fakat bununla birlikte Kur'an'ın dış anlamının yanında iç anlamlarının da anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Görüldüğü üzere tasavvuf felsefesi bağlamında her iki düşünürde de zâhir-bâtın paradoksu görülmekte olup, bunlardan biri doğrultusunda öne sürdükleri görüşleri diğer görüşlerini inkar ettikleri anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla her iki düşünür, tasavvuf felsefelerinde inanç boyutunu hiçbir zaman ikinci plana atmamışlardır. Varlığın birliği felsefesinden hareketle "*hakîkî varlık*" olarak niteledikleri ve kullanmış oldukları ifadelerde temele koydukları aşkın Allah telakkisi ile de madde eksenli yaklaşımlardan ayrılmışlardır.

Sonuç olarak her iki düşünürün tasavvuf felsefelerindeki benzerlikler ve şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşünce sisteminde özellikle İbn Arabî etkisini, yani Ekberî(Varlık Merkezli) çizgide olduğunu vurgulaması sebebiyle şeyh Bedreddin, Ekberî geleneğin Osmanlı tasavvufî hayatındaki bir temsilcisi olarak telakkî edilebilir. Bir başka deyişle şeyh Bedreddin'in mutasavvıf yönüyle, İbn Arabî'nin tasavvuf öğretisini, Anadolu ve Rumeli topraklarında temsil ettiği de söylenilebilir.

Son tahlilde her iki düşünür de, içinde yaşadıkları evreni, varoluşun mahiyetini ve kendi varlıklarını bir şekilde anlamlandırmak amacıyla yola çıkmış birer sûfi filozofturlar. Tasavvufla ilgili eserleri bağlamında da aynı gelenekten gelen zincirin halkaları oldukları görülmektedir. Nitekim Niyazi Mısrî(ö. 1694), "*Can kuşunun her zaman ezkârıdır Vâridât/Akl u hayâlin hemân efkârıdır Vâridât*" şeklinde Vâridât'ı överek bağlandığı bir gazelinde "*Muhyiddîn ü Bedrüddîn ettiler ihyâ-yı dîn/Derya Niyazi Fusus, enhârıdır Vâridât*"[48] diyerek her iki düşünürün tasavvufla ilgili eserlerine göndermede bulunmuştur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'unu denize şeyh Bedreddin'in Vâridât'ını da nehre benzetmiştir.

KAYNAKÇA

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, Öz Yayıncılık, İstanbul 1996.

BALDICK, Julıan, Mistik İslam-Sufizme Giriş, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

CHITTICK, William, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No:23, Kayseri 1997.

DÖNDÜREN, Hamdi, "Akıl", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, İstanbul 1989, ss. 238-247.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

İbn Arabî, Istılâhâtu's-Sûfiyye(Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddemât'ının içinde), çev. Hasan şahin; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-Kâmine, Dârü'l Kütübi'l Hadisiyye, c. 2, 1966.

İbn Kâdî Simavna(şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5.

İbnü'l-Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, c. 1-2, Kahire 1293.

İmam Gazalî, Mişkat-ül Envâr(Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

[48]Niyazi Mısrî, Divan-ı Niyazî, Bulak Matbaası, 1259/1843, s. 14.

İNALCIK, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

KAM, Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.

KAYA, Mahmut, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 20, İstanbul 1999.

KOÇ, Turan, *"Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede"*, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998.

KOZAN, Ali, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2007.

Mevlânâ, Mesnevî ve Şerhi, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, c. 1, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973.

Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956.

Niyazi Mısrî, Divan-ı Niyazî, Bulak Matbaası, 1259/1843.

SUNAR, Cavit, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.

ŞAHİN; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997.

Şeref Han, Şerefnâme, çev. M.Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971.

TEK, Abdurrezzak, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi(İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, ss. 281-301.

TURAN, Şerafettin, "Kemalpaşazade", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, Ankara 2002, ss. 238-240.

ULUDAĞ, Süleyman, İbn Arabî, TDV Yayınları, Ankara 1995.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1567-1582 , TURKEY

BAZI ARAP LEHÇELERİNDE KULLANILAN TÜRKÇE SONEKLER ÜZERİNE YENİ BİR İNCELEME

Bahri KUŞ[*]
Soner AKDAĞ

ÖZET

Dünyanın en eski dillerinden biri olan Türkçe, üzerinden geçen uzun zamanla birlikte bazı dünya dillerinden etkilenmiş ve birçok dünya dilini de çeşitli yönlerden etkilemiştir. Türkçe, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren Farsça ve Arapça gibi dillerin yoğun tesiri altında kalmış ve bu dillerden birçok kelime almıştır. Bununla birlikte Türkçe de sözü edilen dilleri etkilemiş ve bu dillere birçok kelime ve ek kazandırmıştır.

Bu kısa araştırmada Türkçeden Arapçaya geçen dört farklı son ekten söz edilecek ve bu eklerin Türkçe ve çeşitli Arap lehçelerindeki işlev ve örneklerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Son ek, Arap Lehçeleri.

A NEW STUDY ON TURKISH SUFFIXES USE IN SEVERAL ARABIC DIALECTS

ABSTRACT

The Turkish language, one of the oldest languages in human history, has throughout the history of man has been influenced by other world languages and at the same time has affected many of them as well. With the establishment of Ottoman Empire, Turkish has come under the influence of the Arabic and Persian languages and has imported a considerable volume of vocabulary from them. At the same time, the Turkish language has over the years affected Arabic and Persian through export of a sizable number of words, and affixes to them.

This modest research effort touches upon four common suffixes that have entered the Arabic language. The use and function of these suffixes are discussed with examples.

Key Words: Turkish, Arabic, Suffix, Arabic Dialects.

Giriş

Günümüzde 200 milyonu aşkın insan tarafından konuşulmakta olan Arapça, tıpkı aynı ailenin diğer üyeleri arasında yer alan Aramice, Habeşçe, Güney Arapçası, Süryanice ve İbranice gibi, Hâmî-Sâmî (Afro-asiatic) dil ailelerinin Semitik diller grubuna mensup çok eski bir kolu

[*] Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kusbahri@yahoo.com

olarak karşımıza çıkar[1]. Hâmî-Sâmî dil aileleri, altı farklı dil grubundan müteşekkildir: *Kıptî* (Egyptian), *Berberî* (Berber), *Küşidik* (Cushidic), *Sâmî* (Semitic), *Omitik* (Omitic) ve *Çad* (Chadic) dil gruplarıdır[2]. Arapça, bu dil gruplarından Semitik gruba (Sâmî) dâhil olup mezkûr grup adını, Nuh Peygamber'in oğlu olan Sâm'dan almıştır[3].

Batı Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar çok geniş bir alana yayılan bu köklü ve zengin Sâmî dili; Fas, Cezayir, Moritanya, Tunus, Libya, Mısır, Sudan, Djibouti, Somali, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Amman, Yemen, Ürdün, Suriye, Irak ve Lübnan'dan oluşan toplam yirmi farklı ülkede konuşulmaktadır[4]. Bazı batılı dil bilim kaynaklarında[5] İsrail'in bir parçası olarak gösterilen Filistin topraklarında da Arap dili konuşulur. Ayrıca İran'ın güneydoğu cephesinde, Türkiye'nin güneydoğu bölgesinde (özellikle de Hatay'da), Çad'da, Sahara'nın kuzeyinde ve çeşitli dünya devletlerinde de Arapçayı ana dil olarak kullanan topluluklara rastlamak mümkündür. Genellikle çöl iklimine sahip bir coğrafyada varlık gösteren Arapça, hem aynı coğrafyanın sahip olduğu yer altı zenginlikleri hem de takriben iki milyar insanın hayatına yön veren bir dinin dili olması hasebiyle, küreselleşen dünyanın stratejik önemini haiz dillerinden biri olmaya layıktır.

Arapça, Osmanlı Devleti'nin üç kıtayı birleştiren devasa sınırları içerisinde asırlarca varlığını muhafaza edebilmiştir. Yaklaşık yedi yüzyıl boyunca hâkimiyetini devam ettiren Osmanlı Devleti'nin birçok ırkı ve dolayısıyla da dili birbiriyle buluşturan karma yapısı, devleti oluşturan bu etnik gruplar arasında dinî, ilmî, siyasi, içtimai, edebî ve kültürel çeşitli etkileşimlerin oluşmasına zemin hazırlamış ve Arapça ile Türkçe de sözü edilen bu alış veriş'ten paylarına düşeni almıştır.

Bir dilin, özellikle de coğrafya açısından komşusu olan başka bir dilden etkilenmesi kadar doğal bir şey yoktur. Tıpkı diğer dillerde olduğu gibi Türkçe de zengin dağarcığına başka dillerden kelimeler almış, ayrıca kendi söz varlığı içerisinde bulunan birçok kelimeyi de bazı dünya dillerine vermiştir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren bilhassa Farsça ve Arapça gibi dillerden etkilenen Türkçe, sadece bu dillerden etkilenmekle kalmayıp sözü edilen dillere de muhtelif yönleriyle tesir etmiştir. Hatta bu tesir, sadece kelime verme şeklinde vuku bulmamış, bunun yanı sıra Türkçe, Arapça söz varlığına çeşitli ekler (affixes) de kazandırmıştır.

Diller arasında özellikle de ek alış verişi, göz ardı edilemeyecek kadar mühim bir konudur. Zira dillerin birbirine ek kazandırması, bu diller arasında herhangi bir kelimenin alınıp verilmesinden çok daha az mümkün olabilmektedir. Bu yönüyle de Türkçe, sanılanın aksine, sadece Arapça unsurların yoğun istilasına uğramamış, aynı zamanda Arapçayı da onun morfolojik yapısı içerisine çeşitli ekler ilave edecek kadar etkileyebilmiştir.

Bu kısa incelemede, Türkçenin çeşitli Arap lehçelerine kazandırmış olduğu toplam dört son ekten söz edilecek ve bu eklerin önce Türkçe, daha sonra ise Arap lehçelerindeki kullanılış şekillerine, kaynaklarıyla ve muhtelif örnekler eşliğinde yer verilecektir.

1. /+CI/

1.1. Türkçeye Ait Kullanımlar

Türkçenin en eski yazılı metinleri olan Köktürk Yazıtları'ndan itibaren görülmeye başlanan ve dilimizin en işlek isimden isim yapım eklerinden olan /+CI/ eki, Ölçünlü Türkiye Türkçesinde

[1] Joseph E. Aoun ve diğr., *The Syntax of Arabic*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 1.
[2] Kirsten Malmkjær, *The Linguistics Encyclopedia*, Routledge, New York, 1991, s. 291.
[3] Hadumod Bussmann, *Routledge Dictionary of Language & Linguistics*, Routledge, New York, 1996, s. 1056.
[4] Janet Watson, *The Phonology and Morphology of Arabic*, Oxford University Press, New York, 2002, s. 7-8.
[5] Clive Holes, *Modern Arabic: Structures Functions and Varieties*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004, s. 1; Watson, *age.*, s. 8.

de aynı işlevlik ve çeşitli fonksiyonlarla kullanılmaya devam etmiştir. Bu ekin genelde meslek ve uğraşı isimleri meydana getirdiği konusunda bilim adamları ittifak hâlindedirler[6].

Eski Türkçeden itibaren sadece çeşitli şekilini görebildiğimiz ekin çeşitli şekilleri ise daha sonraki devirlerde teşekkül etmiştir[7]. Özellikle Eski Anadolu Türkçesi'nde takip edilen imla geleneğinden dolayı çok defa çeşitli olan ekin çeşitli olarak yazılması, bu inkişafın zamanı konusunda araştırıcıların kesin bir tespit yapmalarına engel olmuştur.

Ad soylu kök veya gövdelere bağlanarak çeşitli işlevler üstlenen bu ekin fiil soylu kök ya da gövdelere de eklenebilmesi, bu fiillerin /-I/ ekini alarak isim türünden bir biçime bürünmeleriyle mümkün olabilmektedir. Sür-ü+cü, sömür-ü+cü, öğren-i+ci gibi örneklerde görülen bu olay, eylem kök ya da gövdelerinden ad soylu sözcük türeten /-I/ eki ile /+CI/ ekinin kalıplaşması sonucu meydana gelmiştir[8].

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde karşılaşılan yaz-ı+cı, yap-ı+cı, ver-i+ci, sık-ı+cı, bas-ı+cı gibi örneklerin yanı sıra Eski Türkçede görülen biti-g̈+çi (yazıcı), kap-ıg̈+çı (kapıcı), öt-üg̈+çi (ricacı, maruzat bildiren) gibi kelimelerde fiilden isim yapan bir /-(I)g̈çI/ ekinin olduğu[9] ve bu ekin de fiilden isim türeten /-(I) g̈/ [doğal gelişime sonucu g̈ düşmüştür] ile isimden isim türeten /+çI/ eklerinin eklerinin birleşerek meydana geldiği görülmektedir[10]. Türkçede bulunan eklerin çoğunlukla tek vokal barındırmaları da bu tespitin başlıkabir nedenidir.

İşlevlik derecesi son derece yüksek olan /+CI/ eki, işlevleri bakımından birbirinden çok farklı olmamakla birlikte çeşitli başlıklar altında değerlendirilebildiği gibi en yaygın fonksiyonu meslek ve uğraşı isimleri meydana getirmektir. *Aslında bu ek, ismi mesleğinden hareketle niteleyen sıfatlar yapar. Fakat nitelenen her durumda belirli olduğu için eksiltilir ve meslek sıfatı, meslek adamı adı değerini kazanır. Örnekler incelendiğinde "meslek adamı" genel kavramı içinde eklendiği kök veya gövdeye bağlı olarak değişik işlevlerin söz konusu olduğu görülür*[11].

- Meslek ve uğraşı isimleri yapar:

Ekin Köktürk Yazıtları'ndan itibaren en çok kullanıldığı biçimidir. Bir işi ya da zanaat dalını kendisine meslek olarak seçmiş kişiler ile bu uğraş alanları arasında *"yapıcı-edici", "yapan-eden"* anlamlarında ilişki kurar. Türkçenin tarihî dönemlerinde bu işlevde kullanılan örneklerden bazıları şunlardır: *b(a)rk itgüçi* (türbe yapımcısı), *taş itgüçi* (taş ustası), *sıg̈(ı)tçı* (yasçı, ağlayıcı, yas tutan), *b(e)d(i)zçi* (ressam, heykeltıraş), *alçı* (hile yapan, hileci), *asıg̈çı* (faydacı, kârcı), *basımçı* (zulüm eden), *ozunçı* (iftiracı), *saḳışçı* (muhasebeci, hesap bilen), *afsunçı* (sihirbaz, büyücü), *sırçı* (cilacı), *boyog̈çı* (boyacı), *eymençi* (korkutucu), *ḳopuzçı* (kopuz çalan), *tapug̈çı* (hizmetçi), *küçemçi* (zulüm eden), *atımçı* (atıcı), *bitikçi* (yazar, kâtip), *zindancı* vs.

[6] A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri,* çev. Mehmet Akalın, TDK Yay., Ankara, 2007, s. 43; J. Eckmann, *Çağatayca El Kitabı*, çev. Günay Karaağaç, Akçağ Yay., Ankara, 2003, s. 44; Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yay., İstanbul, 2002, s. 157; Necmettin Hacıeminoğlu, *Karahanlı Türkçesi Grameri,* TDK Yay., Ankara, 2008, s. 13; Hatice Şahin, *Eski Anadolu Türkçesi,* Akçağ Yay., Ankara, 2003, s. 50; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, TDK Yay., Ankara, 2007, s. 162-163; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, TDK Yay., Ankara, 2003, s. 41-42.

[7] Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yay., İstanbul, 2002, s. 157.

[8] Vecihe Hatipoğlu, *Türkçenin Ekleri*, TDK Yay., Ankara, 1981, s. 75.

[9] Mehmet Özmen, Türk Dili Üzerine Makaleler, Akçağ Yay., Ankara, 2010, s. 477.

[10] Ayrıca bk. Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, (Yayımlayan Mehmet Ölmez), Türk Dilleri Araştırma Dizisi, İstanbul, 2003, s. 81-90.

[11] Muhsine Börekçi, *Türkiye Türkçesinde Yapı ve İşlev Bakımından Sözcükler*, Erzurum, 2009, s. 26.

Ayrıca bu ekin Çağatay Tükçesi döneminde /+∏U/ ve bazen de /-mAk/ fiil ismi eklerinden sonra sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir[12]: Alıp satḳuçı (alıp satıcı, tüccar), kiGvre açḳucı (ülke açıcı, fatih), dégüçi (deyici, hikâyeci) vs.

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde bu işlevin vuku bulduğu örneklerden bazıları ise şunlardır: ayakkabıcı, boyacı, nişancı, fırıncı, elektrikçi, bozacı, açıkçı, zurnacı, uncu, yorgancı, dönerci, sucu, çaycı, eğitimci, süslemeci, balıkçı vs. *Aslında /+CI/ ile türetilmiş her gösteren, tamlananı düşmüş bir sıfat tamlaması değerindedir. Yapı her zaman (S+Ø)=(STM)=(İ) biçimindedir. aş+çı (aş pişiren [kişi]), göz+cü (göz doktoru [olan kişi])*[13].

- Alışkanlık ve huy bildirir:

Aceleci, arabozucu, kavgacı, menfaatçi, çıkarcı, uykucu vs. gibi örnekler, hem sıfat hem de isim olarak kullanılabilirler.

- Önanışı, ideolojiyi, görüşü bildirir:

Ülkücü, milliyetçi, halkçı, Atatürkçü, cumhuriyetçi, gerici, ilerici gibi hem isim hem de sıfat olarak kullanılabilen, düşünüşü ya da inanışı biçimlerini ifade eden yapıları teşkil eder.

- Eklendiği sözcüğe sahiplik anlamı katar:

Davacı, hamamcı, hancı, fırıncı, mirasçı vs.

- Eklendiği isimle ilgisi bulunan "kimseyi" gösterir[14]:

Aracı, dünürcü, erkenci, akşamcı, sabahçı, yolcu vs.

- Alet isimleri meydana getirir:

Yazıcı, tarayıcı, ısıtıcı, soğutucu gibi örneklerin yanı sıra sıfat görevinde kullanılan delici, kesici gibi kelimeler de nitelediği/belirttiği isimlerin özelliklerinden hareketle isim olarak da kullanılabilmektedirler.

- Meslek ve uğraşı anlamlarından hareketle yer ismi yapar:

Sabuncu (Beli), (Ağaçlı) Ayrancı, Bostancı, Sirkeci, Leblebici (Yokuşu) gibi örneklerin yanı sıra /+lAr/ çokluk ekinin de eklenmesiyle aynı işlevin görüldüğü Sütçüler, Akıncılar, Bağcılar vs. gibi örnekler de bulunmaktadır.

- Arapça ve Farsça bazı eklerin yerine de kullanılabilir[15]:

Muhafazakâr (tutucu), bestekâr (besteci), hizmetkâr (hizmetçi), kimyager (kimyacı), emektar (emekçi)[16], kindar (kinci, kin tutan), pişkâr (öncü), sancaktar (sancakçı, sancağı taşıyan [kişi]), kemanî (kemancı), tanburî (tanburcu) vs.

- Bazı Arapça sıfat-fiillerin Türkçeleşmesini sağlar[17]:

Mukallit (taklitçi), muakkip (takipçi), mümessil (temsilci), müddeî (davacı), nâşir (neşrici), muharip (savaşçı) vs.

[12] J. Eckmann, *Çağatayca El Kitabı*, çev. Günay Karaağaç, Akçağ Yay., Ankara, 2003, s. 44.
[13] Muhsine Börekçi, *age.*, s. 26.
[14] Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 41-42.
[15] Tahsin Banguoğlu, *age.*, s. 162-163.
[16] Bu kelime, daha çok, uzun yıllar herhangi bir yerde çalışan kişiler için kullanılan bir kavram olmakla birlikte hali hazırda çalışan herkes için de kullanılabilmektedir.
[17] Banguoğlu, *age.*, s. 163.

1.2. Arapçaya Ait Kullanımlar

Türkçenin en işlek isim yapım eklerinden biri olan /+CI/ biçimbirimi (morphem), çeşitli biçimbirimsel değişkeleriyle (allomorph), bazı Arap diyalektlerinde en çok varlık gösteren son ek (suffix) olarak karşımıza çıkar[18]. Özellikle de günümüz Irak lehçesinde sıklıkla kullanılan bu ek, çoğunlukla da sözü edilen lehçeye Türkçe ve Farsçadan geçen yabancı kökenli kelimelerle birlikte, çeşitli meslek ve uzmanlık alanlarını ifade eden isimler türetmek üzere kullanılır[19]. Bu biçimbirimin, lehçelerin farklı fonetik yapıları dikkate alındığında, Arapçada üç farklı şeklinin olduğu görülür.

/+CI/ sonekinin Kahire lehçesindeki biçimbirimsel değişkeleri /+gµ/ ve /+agµ/[20], Irak diyalektindeki biçimbirimsel değişkesi ise /+çµ/'dir[21]. Mezkûr eke konu olan /ǧ/ fonemi, Kahire ve Irak lehçelerinden ilkinde *patlamalı* (plosive) bir *artdamaksıl* (postpalatal)[22] iken, diğerinde ise *patlamalı* bir *öndamaksıl* (prepalatal) olarak teşekkül eder[23].

Bu ekin bulunduğu Arapça kelimelerin, Arapçadan Türkçeye yalın olarak geçip, sözü edilen ek ilave edildikten sonra tekrar Arapçaya geri döndüğü düşünülebilirse de durumun böyle olmadığını gösterecek bazı önemli deliller vardır:

1. Öncelikle bu ek, bünyesine sonradan ilave edildiği Arapça kelimelerin fonetik özelliklerine uygun olarak değişmeyip yalnızca bir tek vokal eşliğinde kendini gösterir. Eğer bu yapı, bir ek olarak değil de, kelimeyle birlikte Arapçaya geçen kaynaşmış bir ifade biçimi olsaydı, durum az önce söylendiği gibi olmaz ve bu biçimbirimin, eklendiği kelimenin fonetik keyfiyetine göre farklı vokallerle kendini gösteren şekilleri olurdu. Örneğin "pôs†a+çµ" kelimesinin "pôstaçı", "§âbun+çµ" kelimesinin "§âbunçu", "kebab+çµ" kelimesinin "kebabçı", "ma¡gun+gµ" kelimesinin ise "ma¡gungu" olması gerekirken durum böyle olmamıştır.
2. İkinci olarak bu ek, ilâve edildiği Arapça kelimenin fonetik özelliklerine uymak şöyle dursun, kelime kökünde ses türetme ve düşürme görevleri üstlenmektedir. Bu durumda sözü edilen ek, kelimenin bünyesinde çeşitli ses hadiselerine sebep olabilen müstakil bir yapı olarak teşekkül eder. Örneğin "...ahve" kelimesi ek aldığında "...ahav+çµ", "†urǧu" kelimesi ek aldığında "†uruǧ+çµ", "√ammâm" kelimesi ek aldığında "√ammam+çµ" (uzun değil)", "...undara" kelimesi ek aldığında "...undar+çµ", "idâre" kelimesi ek aldığında "idar+gµ (uzun değil)", "ta√rµr" kelimesi ek aldığında "ta√rir+gµ (uzun değil)", "gevâhir" kelimesi ek aldığında ise "gevahir+gµ (uzun değil)" şekline bürünmüştür.
3. Son olarak bu ek, Türkçede bulunmayan kelimelerle birlikte de kullanılmıştır. Eğer ek, sanıldığı gibi Türkçe kelimelerle birlikte Arapçaya geçseydi, bu durumda Türkçede hiç

[18] Watson, *age.*, s. 193.
[19] Sadok Masliyah, "Four Turkish Suffixes in Iraqi Arabic: -li, -lik, -siz and -çi", *Journal of Semitic Studies*, sy. XLI (Güz 1996), s. 295.
[20] Watson, *age.*, s. 193.
[21] Masliyah, *agm.*, s. 295.
[22] Aliyeh K. Z. Kambuziya, "Arabic Definite Prefix: An Autosegmental Analysis", *South Asian Language Review*, c. XVII, no. 2, (2007), s. 72; Faruk Abu-Chacra, *Arabic An Essential Grammar*, Routledge, New York, 2007, s. 5.
[23] Yasin M. al-Khalesi, *Modern Iraqi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2001, s. 3.

kullanılmayan birtakım Arapça veya diğer dillerden olan (Farsça ve Ingilizce) kelimelerin sonunda bulunamazdı. Bu duruma örnek olarak "«amur+gµ (alkolik)", "te≠ker+gµ (biletçi)", "felesân+gµ (meteliksiz)", "…umsân+gµ (gömlekçi)", "kâlûn+gµ (çilingir)" ve "bâysikil+çµ (bisikletçi)" kelimeleri verilebilir.

/+CI/ ekinin ayrıca Irak ve Kahire lehçelerinde kullanılan bir de çoğul şekli vardır ki o da "+çiyye / ةيچ+"[24] ya da "+giyye / ةيگ+"dir. Örneğin Irak lehçesinde "bistan+çµ (bostancı)" kelimesinin çoğulu "bistan+çiyye (bostancılar)", "çây+çµ (çaycı)" kelimesinin çoğulu ise "çây+çiyye (çaycılar)" biçimindedir[25]. Diğer taraftan Kahire lehçesinde "idar+gµ (idareci)" kelimesinin çoğulu "idar+giyye (idareciler)"[26], "egza+gµ (eczacı)" kelimesinin çoğulu ise "egza+giyye (eczacılar)"[27] şeklindedir.

Irak lehçesinde, /+CI/ biçimbirimiyle kullanılan çeşitli kelimelerin yer aldığı bazı atasözü ve deyimlere de rastlanır. Bunlardan bazıları ise şunlardır:

1. "il-yamançµ": "Ayakkabı tamircisi" anlamına gelen bu deyim, insanlara karşı kabalıkla muamele etmeyi alışkanlık hâline getirmiş düşük sınıftaki şahısları ifade etmek için kullanılır[28].

2. "İl-mâl li'l-mâlçµ, vi'z-zibil li'l-«ânçµ": "Mal zenginin, zibil hancının." şeklinde tercüme edebileceğimiz bu atasözü, başkalarını istismar ederek onlardan faydalanan kişiler için kullanılır[29].

3. "Rasô dazna mâl yamançiyyi": "O, küçük bir ayakkabıcının seviyesi kadar mahdut bir akla sahiptir." Bu atasözü, büyük bir kafası olmasına karşın küçük bir beyni olan akılsız kimseler için kullanılır[30].

Çeşitli lehçeler için /+CI/ ekine örnek olmak üzere topladığımız bazı kelimelerin listesi aşağıda verilmiştir. Listede gösterilmeyip de lehçelerde kullanılan konuyla ilgili daha birçok malzeme vardır[31].

Irak Lehçesi Örnekleri:

ٌخا/ «ân (han) → يَچاخ / «ân+çµ (hancı)

ذر / titin (tütün) → يُچفو / titin+çµ (tütüncü)

طاعح / sâ¡at (saat) → يچاعط / sâ¡at+çµ (saatçi)

طططىپpôsta (posta) → يچطططىپpôsta+çµ (postacı)

زكش şekar (şeker) → يچزكش şekar+çµ (şekerci)

يااچ / çây (çay) → يچيچ / çây+çµ (çaycı)

[24] al-Khalesi, *age*., s. 73.
[25] Konu ve örneklerle ilgili olarak bk. M. Erwin Wallace, *A Short Reference Grammar of Iraqi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004, s. 170 vd.; al-Khalesi, *age*., s. 73-74; Watson, *age*., s. 193-195.
[26] El-Said Badawi ve dğr., *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beyrut, 1986, s. 312.
[27] El-Said Badawi ve dğr., *age.*, s. 8.
[28] Masliyah, *agm.*, s. 299.
[29] Masliyah, *agm.*, s. 300.
[30] *Agm.* ve a.y.
[31] Bk. Beverly E. Clarity ve dğr., *A Dictionary of Irapi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003; El-Said Badawi ve dğr., *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beyrut, 1986.

جهوة/ ...ahve (kahve) → جهواچي/ ...ahav+çu (kahveci)

بستان/ bistân (bostan) → بستانچي/ bistan+çu (bostancı)

كباب/ kebâb (kebap) → كبابچي/ kebab+çu (kebapçı)

طرشي / turşu (turşu)→ طرشچي / turuş+çu (turşucu)

حمام / ammâm (hamam) → حمامچي / ammam+çu (hamamcı)

صابون/ âbûn (sabun) → صابونچي / âbun+çu (sabuncu)

كندورة/ ...undara (kundura) → كندرچي/ ...undar+çu (kunduracı)

دمبك/ dumbuk (dümbelek) → دمبكچي/ dumbek+çu (dümbelekçi)

تنك/ tenek (teneke) → تنكچي/ tenek+çu (kalaycı)

قرية/ ...arye (köy) → قروچي/ ...arva+çu (muhtar)

عرفان / irfân (koyun) → عرفانچي / irfan+çu (aptal)

بوابbevvâb (kapıcı) → بوابچيbevvâb+çu (kapıcı)

بسكلت/ bâysikil (bisiklet) → بسكلتچي/ bâysikil+çu (bisikletçi)

Kahire Lehçesi Örnekleri:

ادارة / idâra (idare) → ادرجي / idar+gu (idareci)

تعليم/ ta¡lum (öğretme) → تعليمجي/ ta¡lim+gu (öğretici)

تحرير/ ta√rur (yazma) → تحريرجي / ta√rir+gu (yazar)

مخزن/ ma«zen (mahzen) → مخزنجي/ ma«zen+gu (mahzenci)

لوكنطة/ ma†¡am (lokanta) → لوكنطجي/ ma†¡am+gu (lokantacı)

تلغراف/ tilliµrâf (telgraf) → تلغرافجي/ tilliµraf+gu (telgrafçı)

مجوهرات/ gevâhir (mücevherat) → مجوهراتجي/ gevâhir+gu (kuyumcu)

معجون/ ma¡gûn (macun/ilaç) → معجونجي/ ma¡gun+gu (macuncu)

سفرة/ sufra (sofra) → سفرجي/ sufra+gu (garson)

أفيون/ afyûn (afyon) → أفيونجي/ afyun+gu (afyoncu)

أجزاء / egzâ (ecza) → أجزاجي / egza+gu (eczacı)

إخوان/ i«vân (kardeşler) → إخوانجي / i«vân+gu (ihvancı)[32]

أصول/ u§ûl (usûl) → أصولجي/ u§ûl+gu (usûlcü)

أويمة / ûyma (oyma) → أويمجي / ûyma+gu (oymacı)

[32] Bu ifadeyle, Mısır'da *Hasan el-Bennâ* tarafından "İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler)" adıyla kurulan grubun üye ya da sempatizanları kastedilmektedir.

خمر / «amr (alkol) → خمرجي / «amur+gµ (alkolik)

تذكرة / te≠kera (bilet) → تذكرجي / te≠ker+gµ (biletçi)

مزهر / mezher (tambur) → مزهرجي mezâhir+gµ (tamburî)

فرصة fur§a (firsat) → فرصجي fur§a+gµ (fırsatçı)

فلسان felsân (iflâs etme) → فلسانجي felesân+gµ (meteliksiz)

قمصان / …umsân (gömlekler) → قمصانجي / …umsân+gµ (gömlekçi)

كلام / kelâm (konuşma) → كمه جي / kelemen+gµ (geveze)

كالون / kâlûn (kapı kilidi) → كالونجي / kâlûn+gµ (çilingir)

زندان lûmân (cezaevi) → زندانجي lûmân+gµ (cezaevi gediklisi)

2. /+lI/

2.1. Türkçeye Ait Kullanımlar

Türkçenin isimden isim ve isimden sıfat türetme eklerinden olan[33] /+lI/, işteklik derecesi son derece yüksek ve varlığına Türkçenin tarihî dönemlerinde de tanıklık ettiğimiz bir yapım ekidir. Hâl kategorisi içerisinde *varlık hâli* olarak adlandırılır ve barındırma, bulundurma anlamlarıyla (kırmızı başlık+lı kız) öne çıkar. Eklendiği isme sahip olma, bağlantılı olma, ihtiva etme gibi anlamlar katan ve isimlerin kavram alanını genişleten bu ek, Eski Türkçede de bugünkü çok şekilliliği ile kullanılmaktaydı. Eski Türkçe'de /+lın/, /+lig/, /+lun/, /+lüg/ şeklinde kullanılan bu ekin daha o devirlerde vokal uyumuna bağlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Batı Türkçesi'ne geçerken ekin bu asli şekilleri değişmiş, Eski Türkçe'de iki veya daha çok heceli kelimelerin sonunda bulunan g ve n'ler doğal gelişime sonucu düşmüştür. *Bu düşüş, ekin vokaline de tesir etmiş ve düz vokalli şekilleri yuvarlaklaştırarak eki yalnız yuvarlak vokalli şekiller hâlinde bırakmıştır. Bu yüzden eki, Eski Anadolu Türkçesi'nde yalnızca yuvarlak vokalli olarak görmekteyiz: yaş+lu, kayın+lu…*[34]

İsimlere yönelik olarak daha çok niteleme işlevi ile yeni isimler ya da sıfatlar meydana getiren bu ekin ölçünlü Türkiye Türkçesi'ndeki başlıca fonksiyonları şunlardır:

- Sahiplik, ilgili olma, bulundurma anlamlarında sıfatlar türetir:

Tatlı, gürültülü, boyalı, acıklı, ağlamaklı, sevinçli, neşeli, korkulu, acılı, varlıklı, sağlıklı, paralı, sulu, içimsiyeli vs.

- Yer adları türetir:

Ahmetli, Salihli, Turgutlu, Söğütlü, Bostanlı, Bayraklı vs.

- Yer isimleriyle birlikte kullanılarak bir şehre, ülkeye, hanedana, millete mensubiyet bildirir:

[33] İsimden sıfat türetme, bu ekin başlıca fonksiyonlarından biri olduğu için mezkûr ek, zaman zaman "*sıfat eki*" diye de anılır. (Bk. Muharrem Ergin, *age.*, s. 159)
[34] Muharrem Ergin, *age.*, s. 159-160.

Osmanlı, Erzurumlu, Ankaralı, Amerikalı, Beşiktaşlı, Yunanistanlı[35], Bulgaristanlı vs.

- Sayı isimleri ile birlikte kullanılarak sayı grupları oluşturur:

  Üçerli, beşerli, onarlı, yüzerli, binerli vs.

- Çokluk kelimeler kurar:

Allı pullu, senli benli, aklı uslu, tatlı tatlı, çoluklu çocuklu, kadınlı erkekli, içli dışlı, canlı kanlı vs.

- Bazı Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçeleştirilmesinde kullanılır[36]:

Zî-kıymet (kıymetli), zî-hayat (canlı), Erzurumî (Erzurumlu), Gencevî (Genceli), asabî (sinirli), daimî (sürekli), elîm (acıklı), mahkûm (hükümlü), mücrim (suçlu), alâkadar (ilgili), manidar (anlamlı), sayedar (gölgeli), namdar (namlı) vs.

/+lI/ eki Ölçünlü Türkiye Türkçesi'nde bazı kalıplaşmış kelimelerde karşımıza çıkar: pahalı, yüklü (hamile), elverişli, danışıklı, sözlü gibi. Burada yer verilen örneğin yanı sıra, *sözlü* kelimesi *bir kişinin medenî durumu üzerinde verilmiş/kararlaştırılmış bir söz*ün olduğunu anlatırken *"Yarın saat 10'da sözlü imtihan yapılacaktır"* cümlesinde kullanılan *sözlü* ifadesi sorgulamanın/sınavın söze/konuşmaya dayalı olarak gerçekleştirileceğini anlatması bakımından cümleye bir vasıta ve nasıllık anlamı katmıştır.

2.2. Arapçaya Ait Kullanımlar

Ölçünlü Türkiye Türkçesi'nin en işlek biçimbirimlerinden biri olan /+lI/, çeşitli Arap diyalektlerinde en sık görülen soneklerden biridir. Irak lehçesinde bu ek, çoğunlukla, yer isimlerine eklenmek suretiyle belli bir yerde ikamet eden çoğulsuzlara işaret etmek üzere kullanılır[37]. Bununla birlikte aynı ek, zaman zaman "sahiplik" ve "bulundurma" gibi görevler de üstlenir ve eklendiği kelimeleri bazen sıfat yapar.

Mezkûr ekin, Arap lehçelerinde kullanılan yalnızca bir biçimbirimsel değişkesi vardır ki o da "/+lu/"dur[38]. Bu biçimbirim, tıpkı /+CI/ biçimbirimi gibi eklendiği kelimelerde sıklıkla ses değişimlerine de sebep olur. Sözü edilen soneki alarak yeni anlamlarda kullanılan kelimelerin bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz[39]:

زمير/ İzmir (İzmir) → زميرلي/ İzmir+lu (İzmirli)

بغداد Baġdâd (Bağdat) → بغدادي Baġdâd+lu (Bağdatlı)

شربت/ şerbât (şerbet) → شربتلي/ şerbat+lu (şerbetli)

واجبات/ vâgibât (ödevler) → واجبلي/ vegbet+lu (zorunlu)

شكر şekar (şeker) → شكرلي şekar+lu (şekerli)

فضيلت fadılet (fazilet) → فضيلتلي fadılet+lu (faziletli)

عزت/ ʿizzet (izzet) → عزتلي/ ʿizzet+lu (izzetli)

[35] "*Yunanistanlı*" yerine sıkça kullanılan "*Yunanlı*" sözcüğü doğru bir ifade biçimi değildir. Bir kişinin Yunan milletine mensup olduğunu anlatmak için *Yunan* ya da *Yunanistanlı* kelimeleri kullanılmalıdır.
[36] Tahsin Banguoğlu, *age.*, s. 193.
[37] Masliyah, *agm.*, s. 291.
[38] Watson, *age.*, s. 195; Masliyah, *agm.*, s. 291.
[39] Ayrıca bk. Masliyah, *agm.*, s. 291-292; Watson, *age.*, s. 195.

د لـيً/ ...µmet (kıymet) → يـهّـلـيً/ ...µmet+lµ (kıymetli)[40]

ة لـكـيـم/ mekteb (okul) → يـهـتـكـيـم/ mekteb+lµ (öğrenci)

چ ىـصـ/ §ûç (suç) → يـچ ىـصـ/ §ûç+lµ (suçlu)

ق ح/ √a..... (hakikat) → يـهـح/ √a.....a+lµ (hakikatli)

م ط ت/ but‡ul (dolandırıcılık) → يـطـت/ but‡ul+lµ (dolandırıcı)

كـپـ/ ...apa... (kapak) → يـهـپـ/ ...apa...+lµ (kapaklı)

ح ع ل/ ...al¡ah (kale) → يـهـعـل/ ...al¡at+lµ (tutuklu)

3. /+lIk/

3.1. Türkçeye Ait Kullanımlar

/+lIk/ eki, Eski Türkçe'den günümüze kadar geçen devrede isimden isim yapım eki olarak dilimizde en çok kullanılan yapım eklerinden biridir. Çekimlik derecesinin yüksek olması sebebiyle geçici ve kalıcı isimler oluşturmada zaman zaman işletim eki görünümüne de bürünür. Türk yazı dilinin başlangıcından itibaren /+lɪn/, /+lig/, /+luɲ/, /+lüg/ şekilleri ile tam bir vokal uyumu içerisinde varlığını sürdüren bu ekin Batı Türkçesi'nin ilk dönemlerinde görülen yalnız düz şekillerini (yo...+lık, gün+lik vs.) saymazsak önemli bir değişikliğe uğramadığını görürüz[41]. Osmanlı Türkçesi'nin ilk dönemlerinde de devam eden tek şekilli kullanım daha sonra vokal uyumuna bağlanıp çok şekilli olarak kullanılmıştır.

Asıl fonksiyonu sıfatlardan isim yapmak ve soyut isimler türetmek olan bu ek, daha çok yer, alet ve topluluk isimleri teşkil etmektedir.

- Eklendiği sözcüğe sınırlama, tahsis etme anlamları katar:

Yazlık (ev), kışlık (erzak), elbiselik (kumaş), damatlık, salatalık (domates), buğdaylık (buğday), salamuralık (zeytin)…

- Eklendiği isme zaman anlamı katar:

*"Gelin**lik** kızlar başlarına farklı renklerde yazma örterlermiş.", "Üç gün**lük** yiyeceğimiz kaldı."* cümlelerinde geçen *"gelin**lik"*** (evlenme çağına gelmiş) ve *"gün**lük"*** (zamanda sınırlandırma) kelimelerindeki zaman işlevi /+lIk/-/+lUk/ eki ile sağlanmıştır.

- Eklendiği sözcüğe durum/niteleme anlamını kazandırır:

*"Üç gün**lük** ömre beş gün**lük** nafaka lâzım!"* cümlesinde "nasıl" sorusunun cevabını ve içinde bulunulan durumun niteliğini yine /+lIk/ eki sağlamıştır.

- Eklendiği sözcüklerin anlamlarını genelleştirir:

Erkeklik, kadınlık, çocukluk, yakınlık, mutluluk, güzellik, hastalık, zenginlik, fakirlik, varlık, yokluk vs.

- İsimlere topluca bir yerde bulunma, toplanma anlamları katar:

Çiçeklik, bağlık, odunluk, mezarlık vs.

- İsimlere gelerek alet isimleri oluşturur:

[40] Bu kelime, Cezayir lehçesinde de kullanılır.
[41] Bk.Muharrem Ergin, *age.*, s. 156-157.

Gözlük, bağlık, korkuluk, güneşlik, kalemlik, kitaplık, kulaklık vs.

- Meslek isimleri oluşturur:

  Öğretmenlik, balıkçılık, işçilik, doktorluk, mimarlık…

- İsimlere gelerek giyim eşyası oluşturur:

  Sabahlık, gecelik, gelinlik, damatlık, bağlık, yağmurluk…

- Özellikle renk isimlerine gelerek kaplama, bürüme anlamlarıyla yeni isimler oluşturur:

  Mavilik, yeşillik, allık, kızıllık, siyahlık, karanlık vs.

- Eklendiği isme ölçü anlamını kazandırır:

  Tonluk, bin liralık, üç kiloluk, on metrelik, iki litrelik gibi.

- İkilemeler kurar:

  Güllük gülistanlık, varlık yokluk, açlık tokluk, birlik beraberlik…

- Sınırlandırma işleviyle yer isimleri oluşturur:

  Kömürlük, odunluk, danalık (danaların bağlı tutulduğu yer, ahır), kuzuluk, samanlık, yüklük…

- Doğada birlikte ve yoğun olarak bulunan nesnelerin yer isimlerini meydana getirir:

  Fidanlık, tağlık, çakıllık, sazlık, zeytinlik, çalılık vs.

- Sosyal, siyasi, dini inanışa da düşünüş biçimlerinin adlandırılmasında kullanılır:

  Halkçılık, ülkücülük, milliyetçilik, Atatürkçülük, Müslümanlık, devrimcilik…

- Mevki, rütbe ve makam bildiren isimler türetir:

  Başkomutanlık, müdürlük, sekreterlik, başkanlık, bakanlık, müfettişlik…

- İlçe, köy, mahalle, semt isimleri türetir:

  Etlik, Ayvalık, Susurluk, İncirlik, Gemlik vs.

Ayrıca /+lIk/ eki, /-cA/, /+cI/, /+DAş/, /-gAç/, /-GAn/, /-gIç/, /-Gın/, /-lI/, /+mAn/, /-mAz/, /-mIş/, /-sak/, /-sAl/, /-sIz/, /-sul/ gibi eklerden sonra gelerek de kullanıldığı görülmektedir: ayrı-ca-lık, devlet-çi-lik, geri-ci-lik, göz-cü-lük, utan-gaç-lık, unut-kan-lık, çalış-kan-lık, yok-sul-luk, kut-sal-lık…[42]

- Bazı Arapça kelimelerin Türkçeleştirilmesinde kullanılır:

Meşrutiyet (meşrutluk), İslâmiyet (Müslümanlık), şahsiyet (kişilik), vekâlet (vekillik), garabet (gariplik), sefaret (elçilik), liyakat (yararlık), cinnet (delilik), yevmî (günlük), zatî (kişilik), dünyevî (dünyalık)[43]…

3.2. Arapçaya Ait Kullanımlar

[42] Mehmet Aygün, "Türkçe'deki -LIK Yapım Eki ve Bu Ekin Almancadaki Karşılık ve Veriliş Şekilleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2010, c. X, Sy. 2, s. 51-64.
[43] Tahsin Banguoğlu, *age.*, s. 196.

ÇeÇitli Arap lehçelerinde kullanılan Türkçe soneklerden biri de /+lIk/ ekidir. Irak ve Kahire lehçeleri dıÇında çok az da olsa Suriye ve Yemen lehçelerinde de örneğine rastlanan bu ekin, Kahire lehçesindeki Çekli /+lik/ iken[44] Irak diyalektindeki biçimbirimsel değiÇkesi /+loп/"dur[45].Aynı ek, Suriye lehçesinde yer yer /+lek/ ve Yemen lehçesinde ise /+lik/ Çekilinde de görülür. Irak lehçesinde, bir kelimeye /+loп/ ekinden sonra ayrıca /+iyya/ biçimbirimi de eklenebilir[46]. Bu biçimbirimin Arapçadaki bazı örnekleri ise ÇuÇekildedir:

تمبل / tembel (tembel) → تمبلگ / tembel+loп (tembellik)

سرسري / serserµ (baÇboÇ)→ سرسرلگ / serser+loп (baÇboÇluk)

احمق / «vârda (ahmak) → احمقلگ / «vârda+loп (ahmaklık)

ذاص / taras (âdi) → ذاصلگ / taras+loп (âdilik)

جربز / cerbeze (kekelemek) → جربزلگ / cerbez+loп (kekemelik)

بد / √µz (kötü) → بدلگ / √µz+loп (kötülük)

حيوان / √ayvân (hayvan) → حيوانلگ / √ayvân+loп (hayvanlık)

اتگ / eteg (etek) → اتگلگ / eteg+loп (eteklik)

شلك / eşşek (eÇek) → شلكلگ/ eşşek+loп (eÇeklik)

چامور / çâmur (çamur) → چامورلگ / çâmur+loп (çamurluk)

حرم / √aram (harem) → حرملگ / √aram+loп (haremlik)

سلام / selâm (selâm) → سلاملگ / selâm+loп (selâmlık)[47]

سلاح / silâ√ (silah) → سلاحلگ / silâ√+loп (silahlık)

4. /+sIz/

4.1. Türkçeye Ait Kullanımlar

/+sIz/, eki, isimden isim yapan ve kimi zaman bu ismi kelimenin bulunduğu yere göre sıfatlaştıran ya da zarflaştıran, /+lI(g)/-/+lU(g)/ ekinin zıddı olarak nitelendirilen, "ile" edatının da olumsuzu sayılabilen, tarihi Türk lehçelerinde gerek anlam gerekse yapı bakımından değişime hemen hiç uğramamış olan bir olumsuzlama eki olarak tanımlanabilir[48].

ÇeÇitim eklerinin yapım eklerinden sonra kullanılması, Türkçenin temel morfolojik yapısına aykırı bir kullanımdır. Eski Türkçeden itibaren yuvarlak Çekliyle varlığını sürdüren bu ekin Türkçenin çeÇitli devirlerinde çekim eki iÇlevi ile özellikle vasıta durum ekinin olumsuzu (huzuruñsuz, visalüñsüz vs.) olarak kullanıldığı da görülür. Ekin sahip olduğu iÇlek kullanım, eki çekim eklerine yaklaÇtırmaktadır. Ekin yaygın ve iÇlek kullanılıÇının, isim çekim eklerinden sonra da yer almasını sağladığı düÇünülebilir. Fakat Türkçede böyle bir kullanımın olmaması, diğer

[44] Watson, *age*., s. 193.
[45] Masliyah, *agm*., s. 294.
[46] H. Mahfûz, *el-Elfâzu't-Turkiyye fi'l-Lehceti'l-Irâkiyye*, et-Turâsu'Ça,a,bî VI, Bağdat, 1964, s. 39.
[47] Bu ve bir önceki kelime, aynı Çekilde Suriye ve Yemen lehçelerinde de bulunur.
[48] Nigar Oturakçı, *On Beşinci Yüzyıla Kadar Tarihi Türk Lehçelerinde +sIz / +sUz*, BasılmamıÇ Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2006, s. 1.

yapım eklerinde bu durumun görülmemesi, ekin, Eski Türkiye Türkçesinde başka bir görevle kullanıldığını ortaya koymaktadır[49].

Ekin ölçünlü Türkiye Türkçesinde iyelik eklerinden sonra (annemsiz, kardeşimsiz…) kullanıldığı da görülür. Ancak yukarıda verilen örneklerde söz konusu ek, yapım eki değil işletim eki görevinde kullanılmıştır[50]. Üyelik eklerinin yanısıra bu ek, zamirden sonra da kullanılmaktadır. Bugün kullanılan "bensiz" ifadesinin olumlu şekli "benli" değildir. "Bensiz" ifadesinin doğru-olumlu karşılığı "benimle"dir[51].

İsimlerden "yokluk, eksiklik, bulundurmama" gibi anlamlarda sıfat türeten bu ek üzerinde görüş birliğine varılan nokta, sıfat türeten /+lI/ ekinin karşıtı oluşudur. (tatsız, renksiz, bilgisiz, yeneteksiz, sessiz, evsiz, işsiz vb.) Ancak hemen belirtmek gerekir ki /+lI/ eki ile oluşturulmuş her ifadenin karşıtı /+sIz/ eki ile yapılamamaktadır. "pahalı" ifadesinin karşıtı olarak "ucuz", "hızlı" sözcüğünün karşıtı olarak ise "yavaş" kelimeleri kullanılmaktadır[52].

- Belirsiz çokluk ifade eder:

  Sayısız, hesapsız, ölçüsüz…

- Mecazî anlamda kelimeler türetir:

  Kafasız, beyinsiz, midesiz, zevksiz, patavatsız…

- İkilemeler kurar:

Uçsuz bucaksız, parasız pulsuz, tatsız tuzsuz ayrıca vakitli vakitsiz, zamanlı zamansız vb. örneklerde de görüldüğü gibi aynı kök veya gövdeden /+lI/ ekiyle beraber ikilemeler de oluşturur.

- Bazı Arapça ve Farsça öneklerin yerine kullanılır:

lâ-ilâç (çaresiz), lâ-yemût (ölümsüz), bî-taraf (tarafsız), bî-karâr (karasız), nâ-çâr (çaresiz)…

Bu ek fiilden hareket adları türeten /-mA/, /-(I)m/ ve /-(U)m/ ekleriyle /-Ar/ sıfat-fiil eklerinden sonra gelerek de yine yokluk anlamında sıfatlar türetir: acımasız, anlamsız, bakımsız, olumsuz, sevimsiz, verimsiz, yorumsuz, geçersiz, tutarsız vb.[53]

4.2. Arapçaya Ait Kullanımlar

Yukarıda da izah edildiği gibi Ölçünlü Türkiye Türkçesinin oldukça işlek soneklerinden biri olan /+sIz/, örneklerine Kahire ve Irak lehçelerinde de sıklıkla rastlanan bir biçimbirimdir. Bu ek, Irak lehçesinde /+lI/ ekinden daha fazla ve /+CI/ ekinden ise daha az kullanılır[54]. Türkçede isim yapım eki olarak kullanılan bu sonekin, Arap diyalektlerindeki biçimbirimsel değişkesi /+sizz/ şeklindedir[55]. Tıpkı Türkçede olduğu gibi Arap lehçelerinde de daha çok /+lI/ biçimbiriminin karşıtı olarak işlev gören mezkûr ekle oluşturulan kelimelerin, Irak lehçesindeki çoğulları /+iyya/ biçimbirimiyle yapılır[56]. Ekle ilgili olarak şu örnekler verilebilir:

[49] Ahat Üstüner, "Eski Türkiye Türkçesinde -sUz Eki", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2001, c. XI, Sy. 2, s. 177-184.
[50] Funda Kara, "Yapım Eki Görevinde Olmayan Eklerden Bazıları", Uluslar arası Türklük Bilgisi Sempozyumu 2. Kitap, 25-27 Nisan 2007, Erzurum 2009, s. 565-576.
[51] Ayrıca bk. Üstüner, *agm.*
[52] Ayrıca bk. Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Yay., Ankara, 2007, s. 238.
[53] Korkmaz, *age.*, s. 64.
[54] Masliyah, *agm*., s. 292.
[55] Wallace, *age*., s. 240 vd.; Masliyah, *age*., s. 293.
[56] Masliyah, *agm.* ve a.y.

ايَىصا / nâmûs (namus) → ايَىطضس / nâmûs+sizz (namussuz)

وجذا ً / vucdân (vicdan) → وجذاصٌس / vucdân+sizz (vicdansız)

ف ع / şeraf (Çeref) → ضف ع / şeraf+sizz (Çerefsiz)

ا ي ً / µmân (imân) → ي طٌس / µmân+sizz (imânsız)

ادب / edeb (edep) → ادبس / edeb+sizz (edepsiz)

ا ح ي / √ayâ (haya) → ح ي س / √aya+sizz (hayasız)

م ع ع / ¡a…l (akıl) → ع ع م س / ¡a…il+sizz (akılsız)

غ ا و د / demâп (beyin) → غ ا و د س / demâп+sizz (beyinsiz)

ي د / dµn (din) → د ي س / dµn+sizz (dinsiz)

ر ا ع / ¡âr (utanma) → ر ا ع ص / ¡âr+sizz (utanmaz)

ق ا ل خ / a«lâ… (ahlâk) → ق ا ل خ س / a«lâ…+sizz (ahlâksız)

ر َا / nâr (ateÇ)→ ر َا ص س / nâr+sizz (ateÇsiz)

ج ِ - ج و / viçç (yüz) → ج و ض س / viçç+siz (yüzsüz)

Günümüz Irak lehçesinde /+sIz/ ekinin bir örneğine, hâlâ kullanılmakta olan bir atasözünde de rastlanır. Bu atasözü, "id-Dµnsizz yirµdla µmânsizz." Çeklinde olup[57] Türkçedeki "Dinsizin hakkından imansız gelir." atasözünün karÇılığıdır.

Sonuç

Muhtelif Arap lehçelerinde kullanılmakta olan dört biçimbirimi incelemiÇ olduğumuz bu kısa araÇtırmanın nihayetinde, Çu sonuçlara ulaÇmıÇ bulunuyoruz:

1. Memluklar zamanı, Selçuklular devri ve daha sonraları ise Osmanlı Ümparatorluğu'nun yaklaÇık yedi asır süren egemenliği neticesinde Türkçe ve Arapça arasındaki tesir tek taraflı olmamıÇ, Arapçanın Türkçe üzerinde göstermiÇ olduğu etkinin -tam olarak eÇiti olmasa da- bir benzerini de Türkçe, Arapça üzerinde icra etmiÇtir.
2. Türkçe; Arapçaya kelime ihraç etmek dıÇında, bir dil açısından çok daha mühim bir hadise olmak üzere, çeÇitli yeni kelimeler oluÇturmakta kullanılan ekler de verebilmiÇtir.
3. Arapçada kullanılan -/+«âne/ biçimbirimi hariç[58]- toplam dört Türkçe biçimbirim vardır ki bunlar: /+CI/, /+lIk/, /+lI/ ve /+sIz/'dır. Bu eklerin çeÇitli Arap lehçelerinde kullanılan biçimbirimsel değiÇkeleri ise /+çµ/-/+gµ/-/+agµ/, /+lµ/, /+lik/-/+lek/-/+loп/ ve /+sizz/'dir.
4. Bu dört ek, Arapçaya çeÇitli kelimelerle kalıplaÇmıÇ olarak değil, münferit bir yapı olarak geçmiÇtir. Zira bahsedilen ekler, Türkçede hiç kullanılmayan bazı Arapça kelimelerin de sonuna getirilmekte ve kelimelerin yapılarında fonetik açıdan muhtelif ses değiÇiklikleri de oluÇturabilmektedirler.

[57] R. J. McCarthy ve dğr., *Spoken Arabic of Baghdad II*, Bağdad, 1964, s. 543.
[58] Bu biçimbirim, aslen Farsça olmakla birlikte, Arapçaya Türkçe üzerinden geçmiÇ olup günümüz Arap lehçelerinden bazılarında hâlâ kullanılmaktadır. (bk. Watson, *age.*, s. 193.)

5. Bu ekler; sadece konuşma dilinde değil, ayrıca yazı dilinde ve halk arasında yaygın olan bazı atasözü ve deyimlerde de kullanılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABU-CHACRA Faruk, *Arabic: An Essential Grammar*, Routledge, New York, 2007.

AOUN Joseph E. ve dğr., *The Syntax of Arabic*, Cambridge University Press, New York, 2010.

AYGÜN Mehmet, "Türkçedeki -LIK Yapım Eki ve Bu Ekin Almancadaki Karşılık ve Veriliş Şekilleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2010, c. X, Sy. 2, s. 51-64.

AYTAÇ Bedreddin, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1994.

BADAWI El-Said ve dğr., *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1986.

BANGUOĞLU Tahsin, *Türkçenin Grameri*, TDK Yay., Ankara, 2007.

BERGSTRÄSSER Gotthelf, *Sâmî Dilleri Tarihi*, çev. Hulusi Kılıç-Eyüp Tanrıverdi, Anka Yay., İstanbul, 2006.

BİŞR Kemâl, *İlmu'l-Esvât*, Dâru Ğarîb, Kahire, 2000.

BÖREKÇİ Muhsine, *Türkiye Türkçesinde Yapı ve İşlev Bakımından Sözcükler*, Erzurum, 2009.

BUSSMANN, Hadumod, *Routledge Dictionary of Language & Linguistics*, Routledge, New York, 1996.

CEBEL, Muhammed Hasen Hasen, *el-Muhtasar fî Esvâti'l-Luğati'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1427/2006.

CLARITY Beverly E. ve dğr., *A Dictionary of Irapi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2003.

ECKMANN J., *Çağatayca El Kitabı*, çev. Günay Karaağaç, Akçağ Yay., Ankara, 2003.

ERGİN Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım-Yayım-Tanıtım, İstanbul, 2002.

ERWIN Wallace M., *A Short Reference Grammar of Iraqi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004.

GABAIN A. Von, *Eski Türkçenin Grameri,* çev. Mehmet Akalın, TDK Yay., Ankara, 2007.

GENCAN Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Yay., Ankara, 2007.

HACIEMİNOĞLU Necmettin, *Karahanlı Türkçesi Grameri,* TDK Yay., Ankara, 2008.

HATİPOĞLU Vecihe, *Türkçenin Ekleri*, TDK Yay., Ankara, 1981.

HOLES Clive, *Modern Arabic: Structures Functions and Varieties*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004.

KAMBUZIYA Aliyeh K. Z., "Arabic Definite Prefix: An Autosegmental Analysis", *South Asian Language Review*, c. XVII, no. 2, 2007, s. 63-73.

al-KHALESĠYasin M., *Modern Iraqi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2001.

KARA Funda, "Yapım Eki Ġlevinde Omalyan Eklerden Bazıları", Uluslar arası Türklük Bilgisi Sempozyumu 2. Kitap, 25-27 Nisan 2007, Erzurum 2009, s. 565-576.

KORKMAZ, Zeynep, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, TDK Yay., Ankara, 2003.

ÖZMEN Mehmet, *Türk Dili Üzerine Makaleler*, Akçağ Yay., Ankara, 2010.

MAHFÛZ H., *el-Elfâzu't-Turkiyye fi'l-Lehceti'l-,Irâkiyye*, et-Turâsu'l-Ġa,bî VI, Bağdat, 1964.

MALMKJÆR Kirsten, *The Linguistics Encyclopedia*, Routledge, New York, 1991.

MASLIYAH Sadok, "Four Turkish Suffixes in Iraqi Arabic: -li, -lik, -siz and -çi", *Journal of Semitic Studies*, sy. XLI (Güz 1996), s. 291-300.

McCARTHY R. J. ve dğr., *Spoken Arabic of Baghdad II*, Bağdad, 1964.

OTURAKÇI Nigar, *On Beşinci Yüzyıla Kadar Tarihi Türk Lehçelerinde +sIz / +sUz*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006. (BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi)

RYDING Karin C., *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge University Press, New York, 2005.

ġAHĠN Hatice, *Eski Anadolu Türkçesi,* Akçağ Yay., Ankara, 2003.

TEKĠN Talat, *Orhon Türkçesi Grameri*, (Yayımlayan Mehmet Ölmez), Türk Dilleri AraĢtırma Dizisi, Ġstanbul, 2003.

„UMER (1933-2003), Ahmed Muhtâr, *Dirâsetu's-Savti'l-Luğavî*, „Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2006.

ÜSTÜNER Ahat, "Eski Türkiye Türkçesinde -sUz Eki", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2001, c. XI, Sy. 2, s. 177-184.

WATSON Janet C. E., *The Phonology and Morphology of Arabic*, Oxford University Press, New York, 2002.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1583-1595 , TURKEY

DİNLEME BECERİSİNE YÖNELİK ÖLÇME DEĞERLENDİRME ÇALIŞMALARINDA ÜSTBİLİŞ STRATEJİLERİNİN KULLANIMI

Deniz MELANLIOĞLU[*]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı öğrencinin kendi öğrenme sürecinin farkında olması ve kendini değerlendirmesini sağlayan üstbiliş stratejilerinin, dinleme eğitiminde sürecin esas alındığı ölçme değerlendirme çalışmalarında kullanılması gerekliliğini ortaya koymaktır. Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Çalışmada *İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* ile alan yazındaki ölçme değerlendirme yöntemleri ve üstbiliş stratejileri dinleme becerisi bakımından incelenmiştir. İnceleme sonucunda elde edilen veriler betimsel analize tabi tutulmuştur. Bu bilgiler ışığında üstbiliş stratejilerinin dinleme becerisine yönelik ölçme değerlendirme çalışmalarında nasıl kullanabileceği betimlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe eğitimi, dinleme becerisi, üstbiliş, ölçme ve değerlendirme.

USE OF METACOGNITION STRATEGIES IN MEASUREMENT AND EVALUATION STUDIES ORIENTED WITH LISTENING SKILLS

ABSTRACT

The goal of this study is to put forth that the metacognition strategies which make it possible for the student to be aware of his/her own learning process and have his/her self evaluation can be an alternative tool of measurement and evaluation in listening education. The study is a qualitative research. In the study, *Primary Turkish Teaching Programme and Guideline (6th, 7th, 8th Grades),* the measurement and evaluation methods, and metacognition methods have been analyzed in terms of listening skills. The data collected at the end of the analysis have been subject to descriptive analysis. In the light of this information, it has been tried to describe how metacognition strategies can be applied in measurement and evaluation studies oriented with listening skills.

Key words: Turkish education, listening skills, metacognition, measurement and evaluation.

[*] Dr., Kırıkkale Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: denizmelanlioglu@hotmail.com

Giriş

Çevrilen seslerin anlamlandırılmasına dayanan dinleme, kazanılan ilk dil becerisidir. Hem günlük hayatta hem de okul hayatında en çok başvurulan becerilerin başında gelen dinleme henüz dünyaya gelmeden önce gelişmeye başlamakta ve bu beceriyi birey, ölümüne kadar sürekli kullanmaktadır.

Dinleme, fark edilmeden edinilen ve kullanılan bir beceridir. Mackay'e (1997) göre bu beceriyi geliştirmede birey, kimsenin yardımını almadığı için dinlemeyi tamamen edindiğini düşünmektedir. Özbay (2009: 70), bu hususla ilgili şunları ifade etmektedir:

Birey, "*bebeklik çağında özellikle kendine yapılan seslenmeler dışında bilinçli bir dinleme becerisine sahip değildir. Böyle olmakla birlikte bazı sesleri de dinleyebilir. Çocukluk evresinde çocuk dinlemeye dikkat kesildiği bir anda dışarıdan gelen ses, ışık, hareket gibi uyarıcıların etkisiyle dinlemeden hemen vazgeçebilir. Dinlerken kendi düşüncelerini ifade etme konusunda da son derece sabırsızdır. Büyüdükçe kendi deneyimleriyle dinledikleri arasında ilgi kurmaya ve konuşmalara katılmaya başlar. Çocuğun dinleme becerisindeki bu gelişme ve algılama gücü on beş/ on altı yaşına kadar devam eder.*" Bu ifadeler, dinlemenin edinilmiş ve geliştirilemeyen bir beceri olduğu yönündeki yanlış kanıların aksine dinlemenin geliştirilebilir bir beceri olduğunu ve bu gelişimin on altı yaşına kadar sürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Yalçın (2002:123), iletişimde karşılaşılan güçlüklerin başında doğru dinleme alışkanlığının kazanılmamasının geldiğini ifade etmektedir. Bu alışkanlığın kazandırılmasında ilköğretim yıllarının önemli bir paya sahip olduğu belirtilmektedir (Calp, 2005:136). Bu nedenle ilköğretim çağında verilecek dinleme eğitiminin, bireyin yaşam boyu kullanacağı dinleme becerilerinin temeli olduğu söylenebilir. Ayrıca bireyin sahip olduğu dinleme becerisi, düşünce gelişimine etki eder. Bütün dinlemeler, dinlenen şeyi insanın kendisine açıklamasından oluşmaktadır. Konuşmacının söyledikleri, dinleyici tarafından kendi cümleleri ve yorumlarıyla kaydedilmektedir. Bir bakıma dinleme, düşünme faaliyetini artırmaktadır (Özin, 2005:166). Düşünme gücü artmış, dinleme becerisi gelişmiş bir bireyin ise toplumda geri planda kalması mümkün gözükmemektedir.

Robertson (2004: 57), insanların yeterli dinleme verimliliğine sahip olmadığını dile getirmektedir. Bireylerin, işitme ile dinlemeyi aynı olgu sanmaları ve dinlemeyi doğal bir süreç olarak değerlendirmeleri sebebiyle dinlemede başarılı olunamamaktadır (Akçataş, 2001: 65). Bireyler arasında dinleme becerisinin ne olduğu ve dinlemenin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği olması gereken biçimiyle bilinmemektedir. Başarılı bir dinlemeden bahsedebilmek için öncelikle bireyin, dinlemenin nasıl gerçekleştiği konusunda bilgi sahibi olması gerekir. Anne karnında başlayan bir süreci ihtiva etmesi, dinlemenin edinilmiş bir beceri olarak ele alınmasına neden olmakta bu nedenle dinlemenin geliştirilemeyeceği gibi yanlış bir kanı yaygınlık kazanmaktadır. Bu yanlış kanı, dinlemeye yönelik gerçekleştirilen eğitime ve ölçme değerlendirme faaliyetlerine de yansımaktadır.

Dinleme Süreci

İlköğretim okullarında dinleme, genelde öğretmen veya başka bir yetişkinin konuşmasına dayandığı için öğrenci pasif bir konumda kalmakta, buna öğrenciler arasındaki bireysel farklılıklar da eklenince öğrenciler, dinleme eğitiminden yeterince yararlanamamaktadırlar. Her ne kadar uygulamada olan son Türkçe öğretim programında ders içi dinleme süreci çeşitli yöntem ve tekniklerle desteklenmeye çalışılmış olsa da öğretmenler, derste genellikle *"anlatım"*ı kullanırlar. Umagan'a (2007) göre öğrenci pasif bir dinleyici olursa dinleme, önce seçerek dinlemeye ve en sonunda da anlatılanları önemsememeye dönüşür. Bu yüzden öğrenciler dinleme sürecinin bir parçası olmalı ve

sürece aktif olarak katılmalıdır. Bu aktif katılımın sağlanabilmesi için dinleme etkinliklerinin değerlendirilmesinde sonucun değil dinleme sürecinin değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Dinleme süreci genel anlamda dinleme öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Demirel (1999: 36–37) bu başlıklar altında yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır:

Dinleme öncesi

1. Tanıtma: Dinlenecek konu hakkında genel bilgi verilir.
2. Kestirme: Konu hakkında öğrencilerin tahminleri alınır. Dinlenecek metnin başlığı söylenerek içerik tahminlerinin sınırı daraltılır.
3. Yeni kelimelerin öğretimi: Dinlenecek metinde geçen yeni kelimeler ve gerekirse yeni cümle kalıpları öğretilir. Yeni öğrenilen kelimeler, bilinen cümle kalıplarıyla yeni öğrenilen cümle yapıları da bilinen kelimelerle verilir.
4. Amaçlı dinleme: Dinleme etkinliğinin amacı belirlenir.

Dinleme sırası

1. Öğretmen metni yüksek sesle okur.
2. Öğrencilerin, metni dinlerken farklı tonlama ve vurgulara dikkat etmesi sağlanır.
3. Öğrencilerden dinleme sonunda sorulacak sorulara cevap verebilmeleri için gerekli gördükleri yerleri not etmeleri istenir.

Dinleme sonrası

1. Dinleme metniyle ilgili sorulara cevap verilir.
2. Dinlenen metnin sözlü ya da yazılı özeti çıkarılır.
3. Dinlenen metinle ilgili resimlerin ya da cümlelerin olay sırasına göre dizilmesi istenir.
4. Dinlenen metne uygun başlık önerilir.

Dinlemede izlenecek bu sıra, dinleme eğitiminin sistemli bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlayacağı gibi öğrencinin kendi dinleme sürecini fark etmesine de yardımcı olacaktır.

Güneş (2007), dinlemede izlenecek sıraya ilişkin yaptığı sınıflamada dinleme öncesinde dinlemeyi planlama tekniklerine (ön bilgileri harekete geçirme, dinleme ortamını inceleme vb.); dinlemede anlama teknikleri (soruları belirleme, açıklayıcı noktaları not alma vb.), bilgiyi yapılandırma teknikleri (ana ve yardımcı düşünceyi belirleme vb.) ve bilgiyi düzenleme tekniklerine (özetleme vb.); dinleme sonrasında ise konuşmayı değerlendirme tekniklerine (sunumu değerlendirme, dinleme amacına ulaşma durumunu belirleme vb.) yer vermektedir. Yapılan bu tasnifin, yapılandırmacı yaklaşımın genel özelliklerini yansıttığı söylenebilir.

Kuşçu (2010: 85–96) da dinlemede izlenecek sırayı yapılandırmacı yaklaşım doğrultusunda ele almakta; buna göre süreci; dinleme öncesi (ön hazırlık, zihinsel hazırlık, ön bilgileri harekete geçirme, anahtar kelimeler, tahmin, amaç belirleme, tür-yöntem ve teknik belirleme), dinleme aşaması (sözlü anlama, zihinde yapılandırma, bilgiyi uygulama) ve dinleme sonrası şeklinde açıklamaktadır.

Yapılan sınıflamalar incelendiğinde hepsinin dinlemeyi bir süreç olarak ele aldığı görülmektedir. Öğrenciye, dinleme eğitimi sırasında bu aşamaları ezberlemekten ziyade dinlemede bunlara ihtiyaç duyup kullanma alışkanlığı kazandırılması amaçlanmalıdır. Böylece dinleme, planlı bir gelişim gösterebilir. Sistemli bir şekilde verilen dinleme eğitimiyle öğrencilere kazandırılacak dinlemeye ilişkin yeterlikleri, Kavcar vd. (2004:49) şu şekilde ifade etmektedir:

- Dizilenen bir filmde, oyunda geçen olayların yerini, zamanını, nedenlerini ve sonuçlarını açıklayabilme.
- Başlıca kişilerin fiziksel ve psikolojik özelliklerini belirtebilme.

- Dinlenen bir konuşmanın, izlenen bir filmin ya da oyunun ana düşüncesini kavrayıp ifade edebilme.
- Bilinmeyen kelimelerin anlamlarını cümlenin gelişiminden ya da kelimenin yapısından çıkarabilme.
- Kelime türetme yollarından yararlanarak kelime dağarcığını zenginleştirebilme.
- Temel düşünceleri sırasıyla kavrayabilme.
- Dil ve anlatım özelliklerini sezebilme.
- Dinlediği metnin türünün farkına varma.

Yukarıda ifade edilen dinleme yeterliklerine öğrencilerin ulaşma düzeyini belirlemek amacıyla okullarda genel anlamda metinler kullanılmaktadır. Yapılan uygulamaların kapsamı; metnin öğretmen tarafından okunması ya da görsel/ işitsel bir araçtan dinletilmesi şeklinde gerçekleştirilmekte; metinlerin, öğrencilere dinletilmesinden sonra Türkçe öğretim programının kazanımlarına uygun olarak dinlediğini anlamaya yönelik sorular sorulmaktadır. Bu tarz bir eğitimde sonuca yönelik ölçme ve değerlendirmenin yapıldığı ifade edilebilir. Oysa dinleme eğitiminde başarı, sürecin değerlendirilmesiyle mümkün gözükmektedir.

Dinleme becerisinin ölçülmesi son derece zor ve karmaşık bir süreçtir. Dinleme, sese dayalı bir beceri olduğu için genellikle soyuttur. Bu durum dinlemeyi güçleştiren, eksik ve yanlış dinlemeye yönelten bir faktördür. Dinlemenin soyut bir sürecinin olması, dinlemenin ölçülemez bir beceri olduğu yönünde yanlış yargılara neden olmakta ya da ölçme değerlendirme çalışmaları, dinleme becerisinin gelişiminin ölçülmesinden ziyade dinlenen metnin anlaşılıp anlaşılmadığının ölçülmesiyle sonuçlanmaktadır.

Özbay (2009: 181-185), dinlemenin ölçülmesi sırasında gözlemden yararlanılmasının değerlendirmede kolaylık sağlayacağını belirtmekte; bunun yanı sıra formal ölçme yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Formal ölçme yöntemleri; yazlı ve sözlü sınavlar, doğru-yanlış soruları, eşleştirmeli, çoktan seçmeli, kısa cevaplı ve açık uçlu sorular, kavram haritaları, kontrol listeleri, dereceli puanlama ölçekleri, öğrenci ürün dosyaları, performans görevleri, öz değerlendirme ile akran değerlendirme şeklinde sıralanabilir (Atılgan vd., 2009: Güler, 2011). Adı geçen yöntemler incelendiğinde çoktan seçmeli, kısa cevaplı ve açık uçlu sorular gibi çoğunun sonucu ölçmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Oysa dinlemede başarının sağlanması için sürece yönelik ölçme ve buna bağlı olarak da değerlendirme yapılması gerekir. Sürecin değerlendirilmesinde öz ve akran değerlendirme, performans görevleri vb. kullanılabilir. Öz ve akran değerlendirme yapabilmesi için öğrencinin dinleme sürecinin farkında olup süreci yönetmesi ve kendini dinleme süreci içerisinde değerlendirmesi gerekir. Bunun için öğrenci, öncelikle kendi öğrenme sürecinin farkında olmalıdır.

Dinlemede öğrencide gözlenebilen kazanım sayısı kısıtlı olduğu için beceriye ilişkin ölçme değerlendirme çalışmaları öğrenci dönütleriyle yapılmaktadır. Alınan dönütler ise genelde dinletilen metnin anlaşılma düzeyini belirlemek için yöneltilen ve sonucun değerlendirilmesini kapsayan sorulara verilen cevaplardır. Oysa dinleme içsel bir süreci ihtiva eder. Dolayısıyla öğrencinin dinlemede kendi içsel sürecini değerlendirebileceği ölçme değerlendirme etkinliklerinin düzenlenmesi dinleme eğitiminin amacına ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Bu aşamada, genelde dinleme eğitiminde özelde ise dinlemeye yönelik yapılan ölçme değerlendirmede öğrenciye kendi dinleme sürecini değerlendirme olanağı sağlayan stratejilerden yararlanılabilir. Bunlardan birisi de üstbiliş stratejileridir.

Üstbiliş

Üstbiliş genellikle bireyin öğrenmesi üzerinde bilinçli biçimde düşünmesi; bilişini planlaması, izlemesi ve düzenlemesi olarak tanımlanır. Üstbiliş kavramıyla ilgili temel bir problem;

"biliş" (cognition) ve "ötesi"nin (meta) ne olduğunu konusundaki farkın ortaya konmasında yaşanan güçlüktür (Brown, 1987:66). Örneğin bir metni dinlemek için gerekli olan beceri ile bireyin metni kavrama düzeyini izleme becerisi birbirinden farklıdır. Flavell (1976) öğrenmede bilişsel stratejilerin fonksiyonunu, "kolaylaştırıcı", üstbilişi stratejilerininkini ise "izleyici" olarak açıklamaktadır.

Üstbilişi düşünme; gerekli görülen noktaların not alınması, yapılan hataların düzeltilmesi ve öğrenmenin başındaki girdi ile sonundaki çıktı arasındaki farkın değerlendirilmesi gibi belirgin ve önemli öğrenme süreçlerini içerir. Bu durum üstbilişi ile bilişsel süreci birbirinden ayıran nitelik olarak değerlendirilebilir.

Hacker'a (1998) göre üstbiliş ve biliş, işlev bakımından da birbirinden ayrılmaktadır. Bilişin işlevi, problemleri çözmek, iyi bir sona ulaşmak için bilişsel girişimler önermektir. Üstbilişinki ise bireyin problem çözmedeki bilişsel sürecini düzenlemek veya üstlenilen bir işi yönetmektir. Bu fark bireyin anlamadığının farkına varması, çevrede anlamasını olumsuz yönde etkileyen faktörleri engellemek için motive olması ve kavramasını artırmak için bilinçli bir şekilde belleğini kullanması biçiminde örneklendirilebilir.

Bireyler her gün üstbilişi süreçleriyle karşılaşmakta ve bunları uygulamaktadır. Bu durum, üstbilişi yaşantısı şeklinde adlandırılabilir. Üstbilişi yaşantısı, üstbilişe ait etkinlikler ve stratejileri içermektedir. Üstbilişe ait yaşantılar tahmin etme, planlama, izleme ve değerlendirme basamaklarında gerçekleşmektedir. Bu sınıflama ve açıklamalar üstbilişi yaşantılarının öğrenme süreci ve ürünlerinin izlenmesi, düzenlemesi ve kontrol edilmesini sağlayan üstbilişi etkinliklerinden oluşmaktadır.

Üstbilişin ne olduğunun ve nasıl kullanıldığının anlaşılabilmesi için üstbilişin yapısının bilinmesi gerekir. Üstbilişin yapısı aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

Tablo 1: Üstbilişin Yapısı

Üstbiliş	
Üstbilişsel Bilgi	**Üstbilişsel Kontrol**
Yordam bilgisi	Tahmin
Bildirimsel bilgi	Planlama
Duruma bağlı bilgi	İzleme
	Değerlendirme

Üstbilişsel bilgi, bireyin kendine ait bilişi hakkındaki bilgi ve farkındalığını ifade etmektedir (Akın, 2006:98). "Ben, yazmada iyiyim fakat Mehmet dinlemede benden daha iyidir." cümlesi, üstbilişsel bilgiye örnek olarak verilebilir. Üstbilişsel bilgi, bir olay ya da durum karşısında bireyin kendi kendine ne yapabileceğinin farkında olmasıdır; bu bilgi doğru ya da yanlış olabilir. Türkçe eğitimi açısından düşünüldüğünde öğrencinin hangi dil becerilerini ne ölçüde kullanma yeteneğine sahip olunduğu ile bu becerileri kullanırken yararlanılan yöntem ve teknikleri kullanabilme yeterliliği akla gelmektedir.

Üstbilişsel bilgi; bireyin kendi bilişsel yetenekleri (Dinleme becerisinin zayıf olduğunu söyleyebilmesi vb.), bilişsel stratejileri (Dinlediği metni hatırlamak için birtakım yöntem ve tekniklerden yararlanması vb.) ve farklı durumlarda ne yapacağını bilme (Metnin türüne göre dinleme sürecinde hangi etkinliği uygulayacağını bilme vb.) gibi bilgileri içinde barındırmaktadır. Özsoy'a (2007:18) göre bu bilgiden sağlıklı bir şekilde faydalanabilmek için aynı zamanda bireyin kendi bilgisini doğru bir şekilde tanımlayabilmesi gerekir. Kişi bildikleri konusunda bir bilinç

geliştirmemişse ondan üstbilişsel bilgiyi kullanmasının beklenemeyeceği söylenebilir. Örneğin birey, dinlemede hangi seviyede olduğunu biliyorsa bu beceride kendini ona göre değerlendirecektir. Dinlediği bir metni ya da konuşmayı anlamakta zorlanıyorsa ve bunun farkındaysa "Dinlemede başarılı olmayı zor bir görev olarak görüyorum." ifadesine yakın cümlelerle kendini dile getiriyorsa bu kişinin üstbilişsel bilgiyi kullanabildiği söylenebilir. Bu bilinci kazanmış bir insandan sıralanan bilgileri etkili bir şekilde kullanması beklenmektedir. Üstbilişsel bilgi türlerini kullanabilme becerisi ise üstbilişsel kontrol ya da denetim olarak adlandırılmaktadır.

Üstbilişsel kontrol, bireyin kendi öğrenmelerini kontrol etmesini sağlayacak birtakım zihinsel işlemlerin yerine getirilmesi olarak tanımlanabilir. Özsoy (2007:19), üstbilişsel kontrolü, "üstbilişsel bilgiyi bilişsel amaçlara ulaşırabilmek için stratejik biçimde kullanabilme yeteneği" şeklinde nitelemektedir.

Bu konudaki alan yazınına bakıldığında üstbilişsel kontrolün, üstbiliş stratejileri olarak düşünüldüğü, öyle ele alınıp incelendiği gözlemlenmektedir. Sıralanan bu stratejilerin her birinin davranış hâline getirilmesi için gerekli öğrenme yaşantıları bir alışkanlık şeklinde bireye kazandırıldığında birey öğrenmeyi, öğrenme becerilerini elde etmiş olur (Doğanay, 1997). Bu stratejiler, bireyin bilişsel etkinliklerinde kullandığı ardışık süreçlerdir. Bu süreçler, öğrenmeyi düzenleme ve denetlemeye yardımcı olurken bilişsel uygulamaları planlama ve izlemeyi de içine alır (Özsoy, 2007:20). Örneğin bir metni dinledikten sonra bir öğrenci metinde belirtilen noktalarla ilgili kendine soru sorabilir. Burada öğrencinin bilişsel amacı, metni anlamaktır. Öğrenci, metinle ilgili kendine sorduğu sorulara cevap alamıyorsa yani dinlediği metni anlamadıysa bilişsel amacını nasıl gerçekleştireceğini belirlemek zorundadır. Böyle bir durumda metni ikinci kez dinlemek isteyebilir. Metni ikinci kez dinlediğinde kendine sorduğu sorulara cevap verebiliyorsa "kendine sorma stratejisi"ni kullanarak öğrenci bilişsel amacına varmış olur. Dinleme süreci göz önüne alındığında dinleme öncesi, sırası ve sonrasında öğrencinin bu stratejileri kullanıyor olması beklenmektedir. Ancak dinleme eğitimindeki durum düşünüldüğünde öğrencinin yeteri kadar bu stratejileri kullanamadığı yorumu yapılabilir.

Çalışmanın Amacı

Öğrencilerin günlük hayatta işlerini kolaylaştıracak dil becerilerine yönelik teorik öğretimden sonra bilgiyi beceriye dönüştürecek uygulamalar yapılmalı (Göçer, 2008:8); uygulamaların gerçekleşme düzeyi ölçme değerlendirme faaliyetleriyle belirlenmelidir. Bu çalışmanın amacı öğrencinin kendi öğrenme sürecinin farkında olması ve kendini değerlendirmesini sağlayan üstbiliş stratejilerinin, dinleme eğitiminde sürecin esas alındığı ölçme değerlendirme çalışmalarında kullanılması gerekliliğini ortaya koymaktır.

Sınırlılıklar

Çalışma, *İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*'nda dinleme becerisine yönelik ifadeler; alan yazındaki ölçme değerlendirme yöntemleri ve üstbiliş stratejileri ile sınırlıdır.

Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, veri toplama teknikleri ve verilerin analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Çalışmada *İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* ile alan yazındaki ölçme değerlendirme yöntemleri ve üstbiliş stratejileri dinleme becerisi bakımından incelenmiştir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Verileri toplamak için *İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*'nda yer alan dinlemeye ilişkin bilgiler, alan yazındaki ölçme değerlendirme yöntemleri ve üstbiliş stratejileri incelenmiştir. İnceleme sonucunda elde edilen veriler betimsel analize tabi tutulmuştur. Betimsel analizde kullanılan veriler, önce sistematik ve açık bir şekilde betimlenir. Daha sonra bu betimlemeler açıklanır, yorumlanır, neden sonuç ilişkileri üzerinde durulur ve sonuçlara ulaşılır (Yıldırım ve Şimşek, 2006:224). Bu bilgiler ışığında üstbiliş stratejilerinin dinleme becerisine yönelik ölçme değerlendirme çalışmalarında nasıl kullanabileceği betimlenmeye çalışılmıştır.

Dinlemeye Yönelik Ölçme Değerlendirmede Üstbiliş Stratejilerinin Kullanımı

Dinlemede bireyin gözle gözlenebilen pek fazla davranışı yoktur. Bu anlamda dinleme, içsel bir süreç şeklinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu durum hem dinleme eğitimini hem de dinlemenin ölçme ve değerlendirmesini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle dinleme eğitiminde bireyin ya da öğrencinin içsel sürecini değerlendirebileceği stratejilerin kullanılması gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

Bireyin öğrenme sırasında kendinin ve yaptığı sürecin farkında olması üstbiliş kavramıyla açıklanmaktadır. Brown (1978) üstbiliş, öğrencilerin planlanmış öğrenme ve problem çözme durumlarında kullandıkları, düşünme süreçlerinin farkındalığı ve düzenlenmesi olarak tanımlamaktadır. Üstbiliş, "düşünme hakkında düşünme" şeklinde de nitelenebilir.

Üstbiliş stratejileri (bireyin metni anlayıp anlamadığını değerlendirmek için kendini sorgulaması) amaca ulaşılmasını sağlarken bilişsel stratejiler (bir metni anlamak) bireye özel bir hedefe ulaşması için yardım etmede kullanılır. Üstbiliş ve bilişsel stratejiler birbirleriyle örtüşebilir. Örneğin dinleme çalışmasında öğrencinin kendini sorgulaması, bilgi elde etme (bilişsel) veya ne dinlediğini gözleme (üstbiliş) amacıyla kullanılabilir. Görüldüğü gibi bilişsel ve üstbilişsel stratejilerin birbirlerine sıkı bir şekilde ilişkilidir. Başarılı öğrenciler, öğrenme süreçlerinin farkında olan ve bu süreçte aktif olan öğrencilerdir. Üstbiliş stratejilerinin kullanımı ve bilişsel aktivitenin farkındalığı, öğrenme süreçlerini kontrol edebilen öğrencilerin niteliklerindendir (Mayo, 1993).

Dinlediğini anlama stratejileri ve üstbiliş stratejileri birlikte değerlendirildiğinde bunların genel anlamda "dinleme öncesi", "dinleme sırası" ve "dinleme sonrası" olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilmesi, bunların öğrenciye kazandırılması ve öğrencinin kendini bu üç aşamaya göre değerlendirmesi açısından daha işlevsel bir tasnif olarak düşünülebilir. Bu tasnife göre eğitimin gerçekleşebilmesi için dinleme becerisi, dinleme süreci, öğrenci seviyesi, dersin amacı, kullanılacak materyaller, dersin işlenişi, dinlediğini anlamanın değerlendirilmesi gibi unsurlar göz önüne alınmalıdır.

Oxford (1990:152), üstbiliş stratejilerinin okuma ve dinleme becerilerini geliştirdiğini ifade etmektedir. Bunu, Yuill (1992:35), üstbiliş ile dinleme arasında yakın bir ilişkinin olmasına bağlamaktadır. Dinlemede üstbiliş, bireyin dinleme materyalini yorumlamak için bilişsel aktiviteleri izleme ve düzenleme becerisine yönelik farkındalığıdır. Üstbiliş, dinlemenin nasıl sonuçlandığından ziyade sürecine odaklanmaktadır. Bu süreç, dinleyicinin, üstbiliş bilgisiyle başlar ve stratejik dinleme davranışlarını kullanımıyla sonuçlanır. Dolayısıyla dinlemeye ilişkin ölçme

değerlendirme etkinliklerinde üstbilişi stratejileri, kullanım ve değerlendirme kolaylığı sağlayacaktır, denilebilir.

Üstbilişin ögelerinden biri, üstbilişi bilgisidir ve bu bilgi, yerine getirilen görev sırasında kullanılan stratejileri içerir. Üstbilişin ikinci ögesi ise dinlemeye başlamadan önce, dinleme sırasında ve dinleme sonunda ortaya çıkan üstbilişi deneyimleridir. Deneyimler, üstbilişin kontrol edilmesine ve geliştirilmesine katkıda bulunur (Flavell, 1979; Brown 1987). Dinlemeye başlamadan önceki üstbilişi deneyimi; dinlenilen konuya hâkim olmak, metnin türünün ve dinleme sürecinde uygulanacakların farkına varmaktır. Dinleme süresince üstbilişsel deneyimler, dinlenen metni kavramada kullanılan bilişsel stratejileri içerir. Dinlediği metni kavramada başarısız olduğunun farkına varma, üstbilişsel deneyime örnek olarak verilebilir. Bireyin metni kavradığının ya da kavramadığının farkına varması, kavramaya ilişkin bir izlemedir. Dinlemeden sonraki üstbilişsel deneyimlerse dinleme sonrasıyla ilgili uygulamaları yerine getirmek için kullanılan bilişsel aktiviteleri içerir.

Etkili dinleyiciler, diğerlerine göre üstbiliş kontrol becerilerini daha verimli olarak kullanabilmekte ve bu stratejiler doğrultusunda kendilerini değerlendirebilmektedirler. Böylece dinleme süreçlerinde aksayan yönleri düzeltme fırsatı bulmaktadırlar. Dinlemeyi gerçekleştiren ancak dinlediklerini hatırlamada zorluk yaşayan öğrenciler vardır. Bu öğrenciler, dinlemede bir problem yaşamamakta ancak dinlenenle ilgili zihinlerinde neler olduğunu anlatmaları istendiğinde bunu yapamamaktadırlar. Zihinsel süreçlerini tamamlayamayan bu öğrenciler, üstbilişi becerilerinin eksikliğinden dolayı zorlanmaktadırlar. Dinlemede kavramayı destekleyen stratejiler şu şekilde belirtilebilir:

a. Uygun dinleme stratejisini kullanma için dinleme amacını belirleme.
b. Dinlenecek materyalle ilgili önceki bilgilerini harekete geçirme ve dinlenenle ilişkilendirme.
c. Dinleme esnasında dinlenen materyalle ilgili önemli görüşlere odaklanma.
d. Dinleme sürecini izleme.
e. Dinleme sonucunda dinlenen materyalle ve dinleme süreciyle ilgili değerlendirmede bulunma.

Bu stratejilerin öğrenciye kazandırılmasında öğretmen rehberlik etmelidir. Öğretmen, sürecin uygulanabilmesi için sınıfta yüksek sesle düşünebilir. Böylece öğrenciler, öğrenilen materyali nasıl izleyeceklerine, hatırlayacaklarına ve ne gibi sorular soracaklarına dair bir izlenim edinirler. Öğretmenler, üstbilişi stratejilerini öğretmeli ve öğrencilerin, öğrenmede dinleme ve dinlediğini kavramada üstbilişi açısından bağımsız hareket edebilecek hâle gelmelerini sağlamalıdırlar. Planlama aşamasında öğretmen dinlenmesi gereken materyali ve onun yapısına uygun üstbilişi becerilerini seçer. Bir sonraki aşamada metni dinlemeye başlamadan önce öğrenciler, metinle ilgili merak ettikleri hususları sorarlar. Burada öğrencilerin konuyla ilgili önceki bilgileri üzerine düşünmeleri istenmektedir. Böylece dinleyicilerin yani öğrencilerin metni anlamak ve unutmamak için neler yapmaları gerektiğinin farkına varmaları sağlanır. Strateji öğretiminde öğretmen, sözel yönlendirmelerde de bulunabilir. Etkinlik sırasında öğretmen, öğrencilere metnin türüne uygun birtakım stratejiler önerebilir. Örneğin bir öyküleyici metinde üstbilişi strateji; ana karakterleri, olay yerini, zamanını ve ana temayı belirlemek olabilir. Aynı zamanda bu aşama, dinleyicinin, metnin bazı kısımlarını tahmin etmesini ve değerlendirmesini gerektirmektedir. Öğretmen, üstbilişi stratejilerinin öğretiminde aşağıdaki aşamaları takip edebilir:

a. Öğretilecek stratejiyi belirleme.
b. Öğretmenin strateji için model olması.
c. Öğrencileri izlerken öğretmenin uygulamaya rehberlik etmesi ve yönlendirmesi.

d. Öğretmen ve akranları tarafından öğrenciye geribildirimde bulunulması (Bonds vd., 1992).

Sıralanan bu aşamalar tek tek değerlendirilmelidir. Öğretmen, öğrencinin dinlediği metni özetlemesi, akranlarıyla tartışması ve kendi deneyimleriyle yeni bilgilerini bütünleştirmesi için gerekli yönlendirmeleri yapmalıdır. Böylece üstbiliş becerileri gelişecek öğrenci, dinleme sürecinde daha başarılı hâle gelebilecektir.

Üstbilişbecerileri gelişmiş bir dinleyici hem kendi öğrenme özelliklerinin hem de sürecin getirdiklerinin farkındadır. Bu birey tahminde bulunma, planlama, izleme ve değerlendirme becerisine ve hatalarını belirleyip düzeltme yeteneğine sahiptir, denilebilir. Dinlemeyle ilgili kazandırılabilecek üstbilişbecerileri şöyle özetlenebilir:

a. Dinlemenin amacını belirleme.
b. Dinleme materyalindeki mesajı kavrama.
c. Dinlemede dikkatini detaylardan ziyade içeriğe yoğunlaştırma.
d. Dinleme sürecini izleme.
e. Dinleme amacına ulaşıp ulaşamadığını tespit etme.
f. Dinleme sürecindeki hataları değerlendirme ve doğru etkinliği gerçekleştirebilme.

İfade edilen bu beceriler, dinleme etkinliklerinde gözlenmeli ve değerlendirilmelidir. Böylece ölçme değerlendirme çalışmalarında sonuçla beraber sürecinde ele alınması sağlanacaktır. Türkçe öğretim programında (2006:238) da *"Öğretim sürecinde öğrencilerin dinleme, konuşma, okuma, yazma ve dil bilgisi alanlarına ilişkin durumları sürekli ve sistematik olarak gözlenir ve gözlem sonuçları gözlem formlarına kaydedilir."* ifadesi yer almaktadır. Bu ifade sürecin önemini vurgulaması bakımından önemlidir. Dinleme eğitiminde öğrencinin sürecini takip etmesi (gözlemlemesi) ve değerlendirmesi için kullanabilecek üstbilişgözlem formu aşağıda örneklendirilmektedir:

Tablo 2: Dinleme Becerisine Yönelik Öğrenci Gözlem Formu

Nu.	**İzlenecek Sıra**	**İlgili Stratejinin Gerçekleşme Durumu**	
	Öğrenci,	**Evet**	**Hayır**
1	Öğretmen veya öğrenci(ler) tarafından okunan başlığı dinledi mi?		
2	Başlıktan hareketle metnin konusunun ne olabileceğini tahmin etti mi?		
3	Tahminlerini not etti mi?		
4	Daha önce böyle bir konuyla karşılaştığını düşünüyor mu?		
5	Bu metni anlayabileceğini düşünüyor mu?		
6	Dinleme amacını belirledi mi?		
7	Dinleme sırasında metnin anahtar kelimelerini belirledi mi?		
8	Bu metni dinlemek için hangi stratejileri kullanabileceğini düşündü mü?		

9	Metni dinlemeye yönelik herhangi bir strateji belirledi mi?		
10	Seçtiği stratejinin dinleme amacına uygun olduğunu düşünüyor mu?		
11	Seçtiği stratejiyi, dinleme sürecinde uyguladı mı?		
12	Uyguladığı strateji, metni anlamasında yeterli oldu mu?		
13	Dinleme sürecinde yaptıklarını kontrol etti mi?		
14	Dinleme sürecinde bir hata yaptığını düşünüyor mu?		
15	Dinleme amacına ulaştı mı?		
16	Bu metni dinlemek için kullandığı stratejiden başka bir strateji uygulayabilir miydi?		
17	Tahmin(ler)iyle dinlediği metin paralellik gösterdi mi?		
18	Bu metni dinlerken günlük hayatta kullanabileceği bilgiler edindi mi?		
19	Dinleme sürecinde uyguladığı stratejilerin farklı metinleri dinlerken kendisine yardımcı olacağını düşünüyor mu?		

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi ifadeler, dinleme öncesi, sırası ve sonrasında öğrenciden beklenenleri ne ölçüde gerçekleştirdiğini belirlemeye yöneliktir. Öğretmen, bu formu ölçme amaçlı kullanabilir. Elde edilen ölçme sonuçlarıyla öğrencinin dinleme eğitiminde geldiği nokta değerlendirilebilir. Süreç ve sonucun birlikte değerlendirilmesi gerektiği Türkçe öğretim programında (2006:226) da ifade edilmektedir:

"Türkçe dersinde hem süreç değerlendirmesi hem de ürün değerlendirmesi birlikte yapılmalıdır. Süreç değerlendirmesinde öğrencilerin süreç içerisindeki performanslarındaki gelişimleri izlenir. Ürün değerlendirmesinde ise programda belirlenen kazanımların öğrenciler tarafından ne ölçüde kazanıldığı, öğrencilerin neler öğrendiği ölçülür."

Programda geçen yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi sürecin de izlenip değerlendirilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Güneş (2009: 13), yapılandırmacı yaklaşımda metni anlama yerine öğrencinin "*anlama becerilerini geliştirme*"ye önem verildiğini ifade etmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için sürecin değerlendirilmesi gerekir. Ele alınan beceriye göre süreç sonuç birlikte değerlendirilebileceği gibi kimi beceride sürecin kimisinde ise sonucun ön plana çıkacağı söylenebilir. Bu noktada öğretmenin geliştirilmesi düşünülen beceride hangisine yönelik bir değerlendirme yapıldığında sonucun sağlıklı olacağına karar vermesi gerekir.

Türkçe öğretim programında beceriler ele alınırken üstbilişe eğitimine ya da üstbilişin ölçme değerlendirme çalışmalarında kullanılmasına ilişkin net bir ifadeye rastlanmamaktadır. Satır

aralarına sıkıştırılan ve üstbilişle ilgili olduğu düşünülen ifadelerin programda yer aldığı söylenebilir. Ancak bu ifadelerde de üstbilişstratejilerin ne amaçla ve nasıl ele alınacağına yönelik bilgilendirmelerin bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, dinleme eğitiminde sonucun değerlendirilmeye devam edeceği şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Öğrencilerin, kendilerine güvenen, kendiyle ve çevresiyle sağlam ilişkiler kuran kişiler olarak yetişebilmeleri için okullarda yürütülen dil yani Türkçe derslerinde dinleme becerisinin eğitimine yönelik gereken önem verilmelidir. Dinlemenin geliştirilebilir bir beceri olduğu akıllardan çıkarılmamalı; beceriyi geliştirmek ve ne seviyede geliştiğini değerlendirmek için yapılan etkinlikler, günlük hayatta dinlemeye ihtiyaç duyulan ortamlardan hareketle hazırlanmalıdır. Böylece öğrencinin dinleme sürecine aktif katılımı sağlanacak, dinlediğini anladığının farkına varan öğrenci ise yeni dinlemeler konusunda heveslenecek ve bu beceri zamanla bir alışkanlığa dönüşecektir.

Dinleme daha çok içsel bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle bireyin kendi kendini değerlendirmesi, bu süreçte daha etkin bir yöntem olarak belirtilebilir. Böylece dinleme farkındalığı kazanmış bireylerin dinlemede daha sonrada diğer dil becerilerinde daha başarılı olabileceği söylenebilir. Bu başarının yakalanması için üstbilişstratejileri, öğrencinin kendi dinleme sürecini değerlendirmesi için ölçme değerlendirme çalışmalarında kullanılmalıdır.

Öneriler

1. Dinleme becerisine yönelik ölçme ve değerlendirme çalışmaları yapılmadan önce sınıf seviyelerine göre öğrencilerden beklenenler tespit edilmelidir.

2. Dinleme becerisine ilişkin sürecin esas alındığı ölçme değerlendirme çalışmalarında üstbilişstratejilerinden faydalanılmalıdır.

3. Üstbilişstratejilerinin ölçme değerlendirme faaliyetlerinde kullanılabilmesi için kontrol listeleri, gözlem ve görüşme formları hazırlanmalıdır.

4. Öğrencilere dinleme sürecinde yaşadıklarını betimleyen "dinleme günlükleri" tutturulmalıdır. Böylece öğrenciler, kendi öğrenme süreçlerinin farkına vararak kendilerini değerlendirebileceklerdir.

5. Sınıf seviyelerine ya da üstbilişbecerilerinin gelişim dönemlerine göre üstbilişin ölçme değerlendirme etkinliklerinde kullanımının, dinlemeyi ne ölçüde değerlendirdiğine ilişkin araştırmalar yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKÇATAş, A. (2001). İletişim Eksiklikleri ve Dilin Kullanımı. *Dil Dergisi* (106). 61-66.

AKIN, A. (2006). *Başarı Amaç Oryantasyonları ile Bilişötesi Farkındalık Ebeveyn Tutumları ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ATILGAN, H. vd. (2009). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık.

BONDS, C. W. vd. (1992). Metacognition Developing Indepence in Learning. *Clearing House* 66 (1).

BROWN, A. L. (1978). Knowing When, Where and How to Remember: A Problem of Metacognition. (Ed. Glaser) *Advances in İnstructional Psychology* (pp:225-253). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. Inc.

BROWN, A. L. (1987). Meracognition, Executive Control, Self Regulation and Other Even More Mysterious Mechanisms. *Metacognition, Motivation and Understanding*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

CALP, M. (2005). *Özel Öğretim Alanı Olarak Türkçe Öğretimi*. Konya: Eğitim Kitabevi.

DEMİREL, Ö. (1999). *İlköğretim Okullarında Türkçe Öğretimi*. İstanbul: MEB Yayınları.

DOĞANAY, A (1997). Ders Dinleme Sırasında Bilişsel Farkındalıkla İlgili Stratejilerin Kullanımı. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2 (15). 34-42.

FLAVELL, J. H. (1976). Metacognitive Aspects of Problem Solving. *The Nature of Intelligence*. Hillsdale. NJ: Lawrence Erbaum.

FLAVELL, J. H. (1979). Metacognitive and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive Devolopmental Inquiry. *American Psychologyst* (34).

GÖÇER, A. (2008). Performans Görevleriyle İlgili Sunum Çalışmalarının Konuşma ve Dinleme Becerilerinin Geliştirilmesine Katkısı. *Dil Dergisi* (142).

GÜLER, N. (2011). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: PegemA.

GÜNEş, F. (2009). Türkçe Öğretiminde Günümüz Gelişmeleri ve Yapılandırıcı Yaklaşım. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (11). 1-21.

GÜNEş, F. (2007). *Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

HACKER, D. J. (1998). Metacognition: Definitions And Empirical Foundations. In: D. J. Hacker, J. Dunlosky, and A. C. Graesser (Eds.). *Metacognition İn Educational Theory And Practice*. Mahwah, NJ: Erlbaum. 1-24.

ÖZDİN, N. (2005). *Dil Becerilerinin Gelişiminde Özgüven* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı.

KAVCAR, C. vd. (2004). *Türkçe Öğretimi – Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin*. Ankara: Engin Yayınevi.

KUğÇU, H. (2010). *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Dinleme, Konuşma, Okuma ve Yazılı Anlatım Becerilerinin Yapılandırıcı Yaklaşıma Göre Geliştirilmesinde Türkçe Öğretmeninin Rolü* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MACKAY, I. (1997). *Dinleme Becerisi* (Çev.: Aksu Bora ve Onur Cançolak). Ankara: Ötükaynak Kültür ve Sanat Ürünleri.

MAYO, K. E. (1993). Learning Strategy Instruction: Exploring The Potential Of Metacognition. *Reading Improvement* 30 (3), 130-133.

MEB (2006). *İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

OXFORD, R. L.(1990). *Language Learning Strategies: What Every Teacher Should Know.* Boston: Heinle&Heinle.

ÖZBAY, M. (2009). *Anlama Teknikleri – II: Dinleme Eğitimi*. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZSOY, G. (2007). *İlköğretim Beşinci Sınıfta Üstbiliş Stratejileri Öğretiminin Problem Çözme Başarısına Etkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Sınıf Öğretmenliği Ana Bilim Dalı.

ROBERTSON, A. K. (2004). *Etkili Dinleme*. İstanbul: Hayat Yayınları.

UMAGAN, S. (2007). Dinleme. *İlköğretimde Türkçe Öğretimi* (Ed. Ahmet Kırkkılıç ve Hayati Akyol). Ankara: PegamA Yayıncılık.

YALÇIN, A. (2002). *Türkçe Öğretim Yöntemleri Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin.

YUILL, N. vd. (1992). Towards a Systematic Approach of Teaching Reading Comprehension Skills to EFL Majors in Pre-Service Teacher Education: An Experiment. *Journal of Research in Education and Psychology* 2(2). 1-17.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1597-1605 , TURKEY

IRAK TÜRKMEN EDEBİYATINDA SERBEST ŞİİR TARTIŞMALARI

Hayder MUHAMMED[*]

ÖZET

Yaşadıkları bölgede köklü bir geçmişe sahip olan Irak Türkmenlerinin, aynı oranda zengin bir edebî mirasa sahip oldukları da şüphesizdir. Fakat bölgedeki pek çok siyasi çalkantı yüzünden, bugüne kadar bu edebî mirası detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmalar yapılmamıştır. Dolayısıyla Irak Türkmenlerinin edebiyatı, Irak'ın komşusu olan ülkeler tarafından bile sadece satır başlıkları ile tanınmıştır. Hâlbuki söz konusu edebiyata ait edebî türler, toplumsal ve evrensel değişimlere ayak uydurarak yeni edebî anlayışlar ortaya koymuştur. Bu yeni anlayışlar doğal olarak birçok tartışmayı da beraberlerinde getirmiştir. İşte bu yeni anlayışlardan biri de Irak Türkmenlerinin edebiyatlarındaki serbest şiir hareketidir. Bu yeni anlayış, edebî camiada çok sert tartışmalara neden olmuştur. Söz konusu tartışmaların öncülüğünü yapan taraflar, yenilik hareketlerine karşı çıkışlarında edebî gerekçelerin yanı sıra bölgedeki siyasi, tarihsel ve toplumsal etkenleri de gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Irak Türkmen edebiyatı, şiir, serbest şiir tartışmaları, Kerkük, Kardaşlık Dergisi.

FREE VERSE DISCUSSIONS IN IRAQI TURKMEN LITERATURE

ABSTRACT

It is known that Iraqi Turkmens have a long historical background in their region and a rich literary legacy as well. However, as there have been many political and regional problems until today, this literary richness hasn't been studied in detail or in a comprehensive way. Thus the literature of the Turkmens was only known artificially by other countries, even by neighborhood countries. Meanwhile this literature has evolved and different literary genres have emerged to be used. This change naturally has brought many discussions and criticisms. One of these newly born literary changes was about free verse use in poetry. This new usage caused many discussions among authors. The sides of the discussion mostly claimed that there were political, historical and social factors to be evaluated besides literary reasons. In this article it is aimed to reveal the course of these discussions.

Keywords: Iraqi Turkmen literature, poetry, free verse discussions, Kirkuk, Qardashlık magazine.

[*] Ankara Ü. Sos. Bil. Ens. Doktora Öğrencisi. El-mek: h_25m@yahoo.com

Farklı edebî ortamlarda, yeni şiir anlayışlarıyla eski şiir anlayışları arasında birçok tartışma olduğu gözlemlenebilmektedir. Bu durumda, şairler tarafından benimsenen yeni edebî anlayışlar, geleneksel şiir anlayışını savunanlar tarafından tenkit edilir. Benzer şekilde Irak Türkmen edebiyatına da getirilmeye çalışılan yeni şiir anlayışı, eski şiir anlayışını savunanlar tarafından eleştirilmiştir.

Irak Türkmen edebiyatında, yeni şiir anlayışı olan serbest şiir, çok sert tepkilerle karşı karşıya kalmış ve uzun yıllar süren münakaşalara sebep olmuştur. Bu tartışmaların edebî nedenlerinin yanı sıra 1918'de, yeni sınırlarla Anadolu'dan ayrı tutulan Irak Türkmenleri, eskiye ait her şeye sıkı bir şekilde tutunup onu yaşatmayı, yapılan zulme ve baskıya karşı bir tepki olarak gelenek hâline getirmişlerdir. Böyle bir tutumun altında yatan en önemli faktör, Türkiye ile İngiltere arasında çekişme konusu olan Musul Meselesi'dir. İngiltere, Misakımillî sınırları içinde olan Musul Vilayeti ile ilgili sorunun, Türkiye lehine çözüleceğinin farkında olduğu için hem Lozan'da üstün gayretler sarf ederek bu sorunla ilgili görüşmelerin ileri bir tarihe ertelenmesine neden olmuş, hem de o bölgede çoğunlukta olan Türkmenlerin sosyokültürel yapısını bozmak için her türlü oyun ve baskıya başvurmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla Irak Türkmenlerinde, eskiyi bozup onun yerine geçmek isteyen her yeni düşünce, büyük bir direnişe maruz kalmıştır. Bu düşünce tarzı, edebî ortamlarda daha açık bir şekilde tecelli etmiş ve yeni anlayışların kabullenilmesi konusunda zaman zaman büyük bir mukavemet göstermiştir. Ancak serbest şiir etrafında cereyan eden edebî münakaşalara geçmeden önce, bu edebî türün Irak Türkmenlerinde görülen ilk örneklerinin kaleme alınma tarihi hakkındaki görüşlere değinmekte yarar vardır.

Ata Terzibaşı, 1965 yılında "Saçma şiir" başlığı ile *Kardaşlık Dergisi'nde* kaleme aldığı yazısında, Irak Türkmenleri arasında bu şiirin ilk örneğinin 1940'lı yıllarda görüldüğünü iddia eder: *" ...serbest şiir, bizde ilk defa olarak bundan yirmi beş yıl önce (Ahmet) adında bir gencimizin dili ile terennüm edilmeye başlanmıştır.*

Yollar kıir (asfalt)

Asman bulut,

Sağ sol söğüt ağacı..

Suları akan ark boyunda..

Eglen sevgilim eglen..

Biçiminde şiir düzen bu şahıs, Kerkük'te serbest şiirin ilk mübeşşiri sayılır " (Terzibaşı 1965: 30). O, alıntıladığı şiiri serbest şiirin başlangıç tarihine bir delil olarak gösterir.

Fakat şair Abdüllatif Benderoğlu, yeni şiir anlayışıyla yazdığı ilk şiirin yazılış tarihinden hareket ederek bu konu hakkında Terzibaşı'ndan farklı bir görüşe sahiptir. Benderoğlu'na göre Irak Türkmenlerinde, serbest şiirin ilk ürünlerine 1950 yılının başlarında rastlanmıştır (Benderoğlu 1989: 16). Nitekim araştırmacılar, Irak Türkmenlerinde kaleme alınan ilk serbest şiirin, kesin yazılış tarihi hakkında birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Bazılarına göre, Irak Türkmen serbest şiirinin ilk örneği 1938- 1939 yılında *Kerkük Gazetesi'nde* "Baba Gurgur" başlığıyla kimliğini belirtmeyen bir kişi tarafından neşredilmiş, aynı şiir 1959 yılında *Beşir Gazetesi*'nin on altıncı sayısında isimsiz olarak tekrar yayımlanmıştır (Savt El İttihad 1975: 55). Ancak ilk girişim olarak 1954 yılında Kerkük'te yayımlanan *Afak Gazetesi'nde*, İnayet Refik Hanım tarafından yazılan "Kalbim" adlı eser gösterilebilir. Şair, bu eserini 1935 yılında Kerkük'te basılan *İleri Gazetesi*'ne gönderdiğini; ancak eserin, adı geçen gazete tarafından yayımlanmadığını ileri sürmüştür. Bu girişimlerden sonra 1950'de A. Benderoğlu "Bekleyiş" adlı şiirini ve 1953 yılında Abdülhalik Bayatlı da "Kerkük'e Özlem" adlı serbest şiirlerini kaleme almışlardır. Lakin o tarihlerde bu şiirlerin hiçbiri yayımlanmamıştır.

AraĢtırmacı Hani Sahip'e göre bu giriĢimler, Türkmen serbest Ģiirinin baĢlangıç noktası olarak esas alınmamalıdır. Çünkü bunlar, bir taraftan düzenli geliĢme halkalarından yoksundur. Diğer taraftan ise, bu Ģiirler Ģekil ve içerik bakımından serbest Ģiirin bütün özellikleriyle örtüĢmeyen örneklerdir. Dolayısıyla, Sahip'in ileri sürdüğü görüĢe göre, Irak Türkmenlerinde serbest Ģiirin baĢlangıç ve oluĢum tarihi konusunda 1950'lerin son yılları ve 1960'ların ilk yılları arasındaki zaman dilimi esas alınmalıdır (Sahip 1992: 20-22). Çünkü 1950'lerin son yıllarından itibaren, özellikle *Beşir Gazetesi*'nin yayın hayatına girmesiyle birlikte, Türkmen edebiyatında serbest Ģiirin tüm özelliklerini yansıtan Ģiir parçaları düzenli olarak görülmeye baĢlanmıĢtır. Fazıl Mehdi Bayat da bu görüĢü destekler. Bayat'ın savunduğu fikre göre, bu tür Ģiir ancak 1958'den sonra meydana çıkmıĢtır. Kimi yazar veya eleĢtirmenlerin olumsuz karĢılamalarına ve sert eleĢtirilerine rağmen, serbest Ģiir ilerleyerek geliĢmiĢtir. Ancak bahsi geçen yazar ve eleĢtirmenlerin gütmüĢoldukları bu sert tutumdan dolayı Türkmen serbest Ģiirinin geliĢmesi zaman zaman aksaklığa ve kesintiye uğramıĢtır. Üstelik gazete ve dergi yöneticileri de basın organlarında bu tür Ģiire geniĢ yer vermedikleri gibi serbest Ģiire küçümseyici baĢlıklar vererek yeni anlayıĢla yazılan eserlerin değerini düĢürmeye çalıĢmıĢlardır (Bayat 1984: 268). Söz konusu yıllarda Irak Türkmenlerinin edebiyatında varlığını hissettirmeye baĢlayan serbest Ģiir, fikir ayrılıklarını ve edebî tartıĢmaları beraberinde getirmiĢtir. Aslında serbest Ģiirin, Türkmen edebiyatçılar arasında yayılması, *Beşir Gazetesi*'nin 1958'de yayın hayatına girmesiyle baĢlamıĢtır. Hatta *Beşir*'de yayımlanan ilk serbest Ģiir örneklerine "ÖzbaĢına Ģiir" denilmesi, bu tarzın Irak Türkmenleri arasında henüz adının dahi bilinmediğini göstermektedir. Serbest Ģiir örneklerinin *Kardaşlık Dergisi*'nde çokça görülmeye baĢlaması, bu konudaki tartıĢmaları hızlandırmıĢ ve sertleĢtirmiĢtir (Saatçi 1979: 62).

O tarihlerde serbest Ģiire karĢı olanların baĢında büyük Türkmen yazarı Ata TerzibaĢıgelir. TerzibaĢı, o dönemde *Beşir Gazetesi*'nde baĢyazar idi. Gazetede yayımlanan serbest Ģiir parçalarının baĢlıkları üstünde (ÖzbaĢına Ģiir) adını vermiĢ, sonra bu adı bırakarak bu tarz Ģiirleri için (Saçma Ģiir) adını benimsemiĢtir. TerzibaĢı, "Saçma Ģiir" baĢlığı altındaki yazısında serbest Ģiirin, ilkel Ģiirin bir tekrarı mahiyetinde olduğunu savunarak onu acımasız bir Ģekilde eleĢtirmiĢtir (Akkoyunlu; Saatçi 1991: 296). Ayrıca büyük yazar serbest Ģiire olan kızgınlığını, aynı yazının baĢka bir yerinde: *"... Zavallı Bâkîler, Şeyh Gâlipler, Nedîmler, Fuzûlîler ve miskin halk edebiyatı hece şairleri, bugünü görselerdi belki de şiir yazmaya tövbe ederlerdi..."* (TerzibaĢı 1965: 32) ifadeleriyle dile getirmiĢtir.

TerzibaĢı bu sözlerle yetinmemiĢ, serbest Ģiirin, yeniyi değil Ģiirin en iptidai Ģeklini temsil ettiğini, gerçek Ģiirin aksine önemsiz bir iĢ olduğunu, fıtri istidada malik olmayan aydınlar tarafından kolaylıkla baĢarıldığını, onda hiçbir yeniliğin görülmediğini, ona harcanan emeğe yazık olduğunu da ileri sürmüĢtür. O, "Saçma Ģiir" baĢlıklı yazısında konu hakkında Ģu Ģekilde bir değerlendirme yapar: *" Serbest şiiri, yeni ve her yeniyi, iyi sananlar yanılmaktadırlar. Bazen en yeni söz, en eski olanıdır. Serbest şiir de bildiğimize göre şiirin en iptidai çeşidi sayılır... Dünya hep yeniliğe doğru gitmekte ise de biz, bu şiir çeşidine bir türlü yeni diyemeyeceğiz. Olsa olsa bu, ancak geriye dönüşün bir ifade tarzıdır... İşte serbest şiir,... Yeni görülmekle beraber eskiliği tarihçe sabittir. Nitekim Türk edebiyatı tarihinde rastlanan iptidai şiir çeşitleri bunun önemli bir delilidir. Meşhur "Turfan" kazılarında elde edilen yazmalar arasında bulunan çeşitli Türkçe şiirler, serbest şiirin hep bir canlı örneğidir... Gerçek şiir yazmak zor iştir, fıtri kabiliyet ve meleke meselesidir. Buna herkes sahip olamaz. Serbest şiir ise gerçek şiirin aksine önemsiz bir iş olup, bunu, fıtri istidada malik olmayan aydınlar kolaylıkla başarmaktadırlar. Bu çeşit şiirde ara sıra kafiyeye bağlılık gösteriliyorsa da, vezne ve musiki ahengine asla önem verilmemekte. Gelişigüzel sözler nesir şeklinde serpilmektedir. ...Eskiden şiir yazanların sayısı okuyucuya nispetle çok azdı..Şimdi ise serbest şiirin kolaylığı sebebiyle bu çeşit şiiri yazanların sayısı, okuyucudan daha çoktur. Eskiden bir şairin eserleri bir çok defalar basıldığı halde serbest şiir kitaplarının ikinci*

baskılarının yapılması bir turfadır..." (TerzibaĞı1965: 29). Görüldüğü gibi TerzibaĞı, serbest Şiiri olumsuzlamak amacıyla serbest Şiir tarzında yazan kiŞilerin sayısının çok fazla olduğunu ileri sürerek bu edebi türün Şiirden ziyade nesre benzediğini kanıtlamak için bir altyapı hazırlamıŞtır.

TerzibaĞı, bu tarz Şiirin savunucularının eski Şiiri anlamayan kimseler olduklarını, eski Şiirden vezinle kafiye çıkartılıp yeni Şiire çevrildiği için Nasrettin Hoca'nın fıkrasında kuŞa benzetilmesi amacıyla gagası ile bacakları kesilen leyleğe benzediğini, bu Şiirin Arap edebiyatındaki Mensur Şiir'e benzediğinden dolayı ona Saçma Şiir ismini uygun bulduğunu ve yenilik bu ise kendisinin gericiliği savunacağını Şu sözlerle açıklar: *"Serbest şiiri, sahibinden başkası pek benimsemiyor! Bu şiirlere benzetme (nazire) yazıldığı görülmüş değildir. Bu biçim şiiri savunanlar, eski şiiri anlamadıklarından ötürü, ona boş yere hücuma kalkışmaktadırlar. Kökü derinlere uzanmış eski denilen şiir, birçok yenilikler görmüş şanlı bir tarihe malik gerçek bir şiirdir... Serbest şiirde ise biz bir yenilik görmüyoruz. Hocanın leyleği gibi gagasını, ayağını uzundur diye keserek nasıl bir kuşa çevirdiğini biliyor isek, yeni şiir için de öyle, vezin ve kafiyeye lüzum yok diye onları atarak şimdi şiire döndü demeli imişiz!.. Eğer yenilik bu ise, ben şiirde gericiliği savunacağım.....Yazımıza son verirken Arapların serbest şiire (Mensur Şiir), nesirleşmiş şiir dediklerini belirtmek isterim. Bilindiği gibi "nesir" Arapçada saçmak anlamına gelir.. Bu bakımından serbest şiir için önceden kullandığımız "Özbaşına Şiir" ıstılahından vazgeçerek bu defa daha yahşi bulduğumuz Türkçe bir terimi kullanmayı uygun ve yerinde buluyorum: Saçma Şiir!"* (TerzibaĞı1965: 31). TerzibaĞı, serbest Şiiri için daha önce kullandığı "ÖzbaŞına Şiir" ifadesinin yerine "Saçma Şiir" sözünü kullanarak serbest Şiire yönelik eleŞtirisinin dozunu artırır.

TerzibaĞı, "Yeni Şiir Üzerine" baŞlıklı baŞka bir yazısında ise, bu edebî türde güzel parçalar bulunmasına rağmen bu sözlere Şiir demenin haksızlık olduğunu ve bu Şiir türünün kalıcı olmayacağını belirtir: *"Bu sözler arasında güzel parçalar bulunmakla beraber hepsine birden nesir demek kolay olmadığı gibi şiir demek de haksızlık olur. İşte birbirine bağladığımız mısralarını eski hâline sokmağa çalışır iseniz boşuna yorulacağınızı anlarsınız! Hâlbuki ahenkli bir şiirin birbirine bağlı bütün mısraları kolaylıkla ayırt olunur. Bu bakımdan genç şairlerimiz, fıtri istidatlarını bize kalırsa, ahenkli hece vezni ile denemelidirler. O zaman Tanrı vergisi (ilham) rabbani sayılan şiirdeki kudret ve melekeleri kendiliğinden belli olur... Her ne kadar serbest şiir bu çağda akın hâlinde olup yürümekte ise de bizim kanaatimizce bu ahenksiz şiir, eninde sonunda ölüme mahkûmdur "* (TerzibaĞı1964: 36).

O dönemde serbest Şiire karŞıbeyanlarda bulunan TerzibaĞı, bu tutumunda yalnız kalmamıŞ, onu, baŞka bir isim daha izlemiŞtir. Bu isim ünlü yazar Ali Marufoğlu'dur. Marufoğlu, *Kardaşlık Dergisi*'nde yayımladığı "Şiir Sanatı" baŞlıklı yazısında, serbest Şiirin, Şiir sanatına ait tüm özelliklerden yoksun olduğunu ve bu türe, Şiir denmesinin günah olduğunu söyler: *"Hâlâ edebiyatçıların düz doğru bir ad takamadıkları kiminin serbest şiir, kiminin bir şeyler dediği Batı modası, şiir sanatının bütün özelliklerinden yoksun birkaç sözcüğe şiir demek bence günahtır"* (Marufoğlu 1965: 27).

Edebiyatta yeni cereyanların hamasi savunucusu olan ve bu cereyanları benimseyenlerin bir temsilci hüviyetiyle kendi görüŞünü açıklamaya çalıŞan Salah Nevres ise "Eski ve Yeni Şiir" adlı yazısında zaman geçtikçe her Şeyin ilerleyeceğini, aksi hâlde bu asırda yaŞamanın manasız olacağını ve millet mirası olan Şiirin milletin sade dili ile yazılması gerektiğini belirterek: *" Zaman ilerledikçe her şey ilerliyor ve her şeyin ilerlemesi lazım. Biz de diğer milletler gibi bu ilerlemenin doğru ve yapıcı taraflarını hissedip peşi sıra koşmalıyız, yoksa bu asırda yaşamamızın manası olmayacak. Şiir milletin mirasıdır, her milletin mirası kendi dili ile olmalıdır. Bizler koskoca bir milletiz, hem de çok zengin ve temiz bir dilimiz vardır. Kendi dilimiz dururken yabancı dillerin dilencisi olmak, ünümüze yakışır mı acaba?" der.* Nevres, eski Şiirde Türkçenin sadeliğini bozan Arapça ve Farsça terkipler ve kalıplardan acilen kurtulmayı önererek: *"Eski şiir gerçi kıymetli bir*

hazinedir, aynı zamanda Türk dilini sarsan vesilelerden biridir çünkü eski şiir Türkçe, Arapça ve Farsçadan ortaya gelen ‚kokteyl bir mirastır.. Türk mirası Türkçe olmalıdır. ...kullandıkları ve bizim olmayan kalıplardan kurtulmamız lazım" olduğunu söyler ve O, eski tarz şiir yazanları kastederek *"...onlar ayrı bir devirde ve ayrı tesirler altında yaşadılar. Bizim devrimiz başka ve yaşadığımız zaman bambaşkadır. Böylece eskilerin kullandıkları, bizim olmayan kalıplardan yalnız yeni şiir ile kurtarabiliriz..."* (Nevres 1967: 26) gibi beyanlarda bulunur.

Irak Türkmen edebiyatında yeni sayılan bu şiir türü, serbest şiir unvanı almadan önce iki aşamalı bir süreçten geçmiştir. Düzenli olarak çıkmaya başlayan ilk serbest şiir parçaları 1958 yılında *Beşir Gazetesi*'nin sütunlarında "Özbaşına şiir" başlığı ile okuyucuya sunulmuştur. Bu şiir türüne böyle bir başlığın verilmesinden amaç, bu türün her hangi bir ölçü ve kurala bağlanmadığı gibi bu türü biraz da küçümsemektir. Daha sonra vezinsiz ve kafiyesiz olan bu şiiri türünün, nesir parçalarını çağrıştırmasından dolayı bu tür şiirlere "Saçma şiir" ismi verilmiştir. Zira Arapça "nesir" kelimesi "yaymak veya saçmak" anlamına gelmektedir. Bu türde yazılan şiirler belli bir süre bu başlıklar altında yayımlandıktan sonra, en sonunda bu tarz şiire "serbest şiir" ismi takılmıştır. Yeni şiirin sürekli isim değiştirmesi, bu şiir türünün edebî ortamlarda yarattığı rahatsızlığı yansıtmaktadır.

Irak Türkmen edebiyatında çığır açan serbest şiir, daha önce izah ettiğimiz gibi ilk ürünleri 1958'de çıkmaya başlayan *Beşir Gazetesi*'nde yayımlanmıştır. Burada ilk olarak Abdülhalik Bayatlı ve Sedat Erbil'in şiirleri yer almıştır. Bu bakımdan bu şairler, özellikle Abdülhalik Bayatlı, Türkmen serbest şiirinin olgunlaşmasında öncülük eden isimlerden biri sayılmaktadır (Bayat 1984: 216). Ne var ki, Bayatlı'nın Türkiye'de öğrenim görmesi, bu tür şiire yönelmesine sebep olarak gösterilebilir. Bayatlı, modern Türk şiirinde büyük yer tutan ve çağdaş Türk şiirinin önde gelen isimlerinden Ahmet Haşim, Orhan Seyfi, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ahmet Hamdi Tanpınar, Orhan Veli Kanık gibi şairlerin etkisi altında kalmıştır (Çardağlı 1969: 10). Bu dönemde Abdülhalik Bayatlı'nın ismi yanında başka isimler de görülmüştür. Özellikle Salah Nevres ile Nesrin Erbil'in, Irak Türkmenleri arasında bu şiir türünün benimsenmesinde büyük emekleri olmuştur. Hatta bu iki ismin başarılı eserleri sayesinde serbest şiir, Irak Türkmenleri arasında saygın bir mevkie sahip olmuştur. Bu isimlerin yanı sıra, o dönemde Abdüllatif Benderoğlu, Necmettin Esin, Bahattin Salihi, İnayet Refik, Erşat Hürmüzlü, Kenan Sait, Nihat Akkoyunlu, Kahtan Hürmüzlü, Ata Bezirgân gibi isimler de bu yeni türde eserler vermişlerdir.

Irak Türkmen edebiyatında, serbest şiir hareketi, ilk günlerde iki mecrada yol almıştır. Birinci grubun şairleri, geleneksel şiir türüne bağlı kalarak yeni şiirin içeriğinde değişiklik yapmak için gayret sarf etmişler. İkinci grubun şairleri ise, vezin, şekil ve tüm kalıplara başkaldırarak yazdıkları şiir parçaları için yeni şekiller aramayı amaçlamışlardır.

Birinci grubun temsilcileri, Abdülhalik Bayatlı, Abdüllatif Benderoğlu ve Necmettin Esin'dir. Bu grubun yeni şiir devrimindeki amacı, eskiyi tamamen ortadan kaldırmak ve eskiyle yeninin bir arada bulunamayacağını öne sürmek değildir. Tam tersine, bu grup serbest şiirle geleneksel şiir arasında bir köprü ve bağlantı kurmaya çalışmışlar. Bu nedenle birinci grubun eski kaideleri bozmaya yönelik yaklaşımları daha temkinli idi. Fakat savundukları şiir anlayışını sonuna kadar devam ettiremediklerinden dolayı Türkmen Serbest Şiir sahasındaki öncülüğü ikinci gruba bırakmışlardır. Birinci gruptaki şairlerin, kaleme aldıkları şiirler, bugünkü serbest şiir anlayışından farklı bir üslupla yazıldığı için bu gruptaki şairlerin üzerinde durmakta yarar vardır.

Abdülhalik Bayatlı *Eyvah*, *Evlenme, İnsanlık, Yüce Aşk* ve *Niçin* gibi şiirleri vezinli olarak kaleme almıştır. Bayatlı bununla birlikte mesnevi, rubai, muhammes vb. şekillerin dışına çıkmaya çalışmıştır. Bayatlı, vezin ve şekildeki değişkenlikle yetinmeyip bazı şiirlerinde hece veznini Türkmen şiirinin geleneği dışında kullanmıştır. Türkmen şiirinde, bir eserin tümü yedili (4+3),

sekizli (4+4) veya dokuzlu (4+5) gibi tek hece vezniyle yazılırken Şair, "İnsanlık" adlı Şiirde birden fazla hece vezni kullanarak Türkmen Şiirindeki kalıpları kırmayı başarmıştır.

Bayatlı, kafiye konusunda da planlı bir şekilde davranarak iki yöntem izlemeyi tercih etmiştir. Birinci yöntemde, kafiyelerde yaptığı değişiklikle vezindeki değişikliğin uymasına ve beyitlerin çoğunun kafiyeli olmasına dikkat etmiştir. Yani dizelerdeki veznin değişmesi ile birlikte kafiyenin değişmesine dikkat etmiştir. Bayatlı'nın bu minvaldeki eserlerine göz attığımız zaman, bazı Şiirlerinde dizelerin birçoğuna tek bir kafiyenin hâkim olduğu, az da olsa görülebilir. İkinci yöntem ise, Şairin vezinsiz olarak yazdığı eserlerde daha çok görülmektedir. Örneğin *Kerkük'ü Dinliyorum, Çeçen Günler, 14 Temmuz* ve *Filistin* gibi eserlerin kafiye düzenini seçerken, beyitteki seslerin arka arkaya, karşılıklı veya yakın olmasına değil, bu seslerin insan ruhunda bıraktığı ritme dikkat etmiştir.

Abdüllatif Benderoğlu ise, eserlerini önceden belirlediği yeni biçimlere göre düzenlemiştir. Dolayısıyla, Türkmen serbest Şiirinde vezin kullanma konusunda ısrarlı bir tutum izlemiştir. 1969 yılında yayımladığı *Güneş Şarkısı* adlı Şiir kitabı, iki bölümden oluşmaktadır. Şair birinci bölüme "Vezinli Serbest Şiir" adını vermiştir. Bu bölüm, hece ölçüsü ile yazılan 24 Şiir parçası içermektedir. Söz konusu Şiirler ölçüleri bakımından ikiye ayrılmaktadır: a) "*Günlerin Tablosu*" ve *"Beni Gizle*" gibi Şiirlerde birden fazla hece vezni kullanılmıştır. Ayrıca bu Şiirlerin şekli konusunda, Şair alışılmış Şiir kalıplarının dışına çıkmıştır. Bunun yanı sıra eserlerdeki anlam bütünlüğü ön plana çıkartılarak kafiyelere önem verilmemiştir. b) Yukarıda bahsi geçen Şiirlerden farklı olarak kaleme alınan "Zafer Hoyratı", "Yavaş" ve "Denizde" gibi Şiirlerde, dizelerin tamamında tek bir hece vezninin kullanılması dikkate alınmıştır. Benderoğlu, "Güneş Şarkısı" adlı Şiir kitabının ikinci bölümüne "Vezinsiz Serbest Şiir " ismini vermiştir. Bu bölümdeki Şiirlerde, vezin ve kafiye gibi ölçülerin göz ardı edildiği görülmektedir.

Irak Türkmen edebiyatında, serbest Şiir hareketinin ikinci grubunda Nesrin Erbil, Salah Nevres, Ata Bezirgân, Erşat Hürmüzlü, Nihat Akkoyunlu, Kenan Sait ve Özzetin Abdi Bayatlı gibi Şairler yer almışlardır. İkinci gruba bağlı Şairlerin nicelik bakımından fazla oluşunun yanı sıra topluma sundukları edebî eserlerin nitelikli de oluşu, Türkmen serbest Şiirine önemli katkılar sağlamıştır. Bu grupta yer alan Şairler, birlikte hareket etmeseler de, yöneldikleri nokta ve elde etikleri sonuçlar itibarıyla bir edebî hareketten ziyade edebî bir akımı oluşturmuşlardır. Nitekim Salah Nevres'in 1967 yılında *Kardaşlık Dergisi'*nde yayınladığı "Eski ve Yeni Şiir" başlıklı yazısı, bu akımın manifestosu sayılabilir. Çünkü Nevres, bu yazısında yeni Şiiri savunurken eski Şiire ve onu savunanlara karşıtepkisel duruşunu şu şekilde belirtir: "*Geçenlerde sayın hocam Terzibaşı, birtakım teoriler öne sürüp "Saçma Şiir" başlıklı yazısında yeni şiire fena bir halde saldırmıştı. Tabii ben de, haklı olarak, hocama karşılık yazmak cesaretinde bulundum. Ama boşuna harcadığım kâğıtlar henüz Kardaşlık'in tozlu dosyaları içinde bulunmaktadır. İnsan gerçekleri değerlendirdiği halde yalnız kendi devrinin ölçüsünü kullanıp her şeyi o gözde görmesi doğru değildir. Eski şiirin taraftarlığı yeni şiirin düşmanlığı ile anlam alırsa yeniliği benimseyenler eskiye özel bir değer verip o değer ışığında karınca hızında ve karınca ısrarında ilerlemek istiyorlar. Artık kendi kabuklarına çekilenlere selam ve saygı…"* (Nevres 1967: 26).

Bu akımın Şairleri, eski nazım şekillerine başkaldırının ilk adımı olarak eserlerinde her hangi bir ölçü kullanmamışlardır. Bu yeni akımın eserleri dış görünüş itibarıyla, Türk serbest Şiirinin üçüncü ve son aşamasına benzemektedir. Ali Püsküllüoğlu'na göre, Türk serbest Şiirinde bu aşamanın özellikleri şöyledir: *"Herhangi bir kurala ya da kimi kurallara bağlı olmayan, ölçü, uyak gibi bağlardan sıyrılmış görünen ama kendine göre bir ölçüsü olan koşuk"* (Püsküllüoğlu 1996: 121). Yazar ve araştırmacı Hani Sahip'e göre, bu akımda verilen eserler son aşamaya gelmeden önce herhangi bir aşamadan geçmemiştir (Sahip 1992: 27-34). Bu olaya şöyle açıklık getirilebilir: bu akımın Şairleri, önceki aşamalara göz attıktan sonra, eskiye topyekûn karşıçıkan ve köklü bir

darbeyle eski şiir anlayışından tamamen uzaklaşan bir aşamadan başladılar. Bu yüzden, şiirlerinin şeklinde özgürlük izleri bulunan ikinci akım şairleri, muntazam bir vezin ve kafiyeden uzak, yeni müzikal şiir üslupları arayışı içinde yolarına devam etmişler. Bu akımın ilk denemeleri birçok insanın beğenisini kazandıysa da, akımın birçok şairi daha sonra şiir yazmayı bırakmıştır. Fakat tüm engellere rağmen Irak Türkmenlerinde serbest şiir hareketinin liderliğini bu akım yapmıştır.

Sonuç olarak Irak Türkmenleri arasında serbest şiir çevresinde meydana gelen tartışmalar, uzun bir müddet devam etmiştir. 1960'lı yılların başında başlayan bu tartışmalar, kimi yazar ve eleştirmen tarafından 1970'li yılların ortasına kadar devam ettirilmiştir. Örneğin Ali Marufoğlu'nun serbest şiire karşısert tutumu ve demeçleri 1970'li yılların ortasına kadar devam etmiştir. Marufoğlu, Irak Türkmenlerinde serbest şiirin doğuşunun üzerinden en az 15 yıl geçmesine ve bu edebî türle birçok güzel eser yazılmasına rağmen 1973 yılında onunla yapılan bir edebî mülakat sırasında, serbest şiire karşıolumsuz tavrının devam ettirdiğini şu şekilde dile getirir: *" herkesin bildiği gibi şiir denilen nesne, ince sanatların bir koludur. Belki en cana yakınıdır. Hal bu iken büsbütün sanat ve güzellikten yoksun bulunan serbest tür şiir denilen bu tür yazıya başka bir ad takılmalıdır zira sanatkârane işlenmiş bir şiir parçası usta bir terzinin makas ve makinesinden çıkmış parlak, kolay, düzgün ütülü bir gülmeğe benzerse, sanattan yoksun serbest şiir parçası da yolcuların acele edip şullalıyarak dedikleri iğrenç ve biçimsiz bir ölü kefenini andırır"* (Avcı 1971: 36). Ancak serbest şiire karşıolan bazı yazar ve şairlerin sert tutumları, bu edebî türle yazılan güzel şiirler karşısında değişir ve bu şiir türünün lehine dönüşür Örneğin ilk serbest şiir parçaları karşısında çok sert bir tutum içinde olan, hatta bu şiire "Özbaşına şiir" ve "Saçma şiir" gibi isimler veren Ata Terzibaşı, daha sonra bu tutumundan vazgeçmiş ve bu edebî türle yazılan bazı şiirlere hayranlık duymaktan kendini alamamıştır. Terzibaşı, "Kardaşlık'ın Altıncı Yılı Yazı ve şiirleri" başlıklı yazısında, Nesrin Erbil tarafından yazılan bir serbest şiiri, yılın en iyi şiiri olduğunu şu sözlerle dile getirir: *"bu yıl içerisinde yayımlanan en güzel şiir, bence pek de sevmediğim serbest stilde yazılmış bir şiirdir. „Bir Yaprak Düşecek Dalından" başlıklı bu şiiri, bilmem benim hoşuma gittiğinden mi, yoksa da gerçekten bir şah eser olduğundan ötürü mü yılın en ilginç şiiri telaki etmişimdir! Herhalde bunun yazarı Sayın Nesrin Erbil, Irak Türkleri arasında yeni şiirin önderliğini yapmaya çalışan asil bir şair olup, kendi sahasında muayyen bir cereyanı temsil eden edebîli bir mektebin korucusu sayılır"* (Terzibaşı 1967: 26). Ayrıca 1970 yılında **Kardaşlık Dergisi** tarafından düzenlenen şiir yarışmasını, serbest şiire öncülük yapmışolan Salah Nevres'in kazanması, serbest şiiri savunan şairlerin yetenekli olduğunu kanıtlayan bir örnek olarak değerlendirilebilir ("Büyük şiir Yarışması" 1970: 23).

Serbest şiire karşı tutumlar, bu akımın bazı şairlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Hatta bu baskılardan dolayı bazı şairin bu tür şiirle kaleme alınmışeserleri dört ile beşeser arasında kısıtlı kalmıştır. Ancak serbest şiirin öderliğini yapan şairlerin büyük çoğunluğu bu yola ısrarla devam etmişler ve tüm karşıtutumlara rağmen Irak Türkmenleri arasında serbest şiiri layık olduğu makama taşımayı başarmışlardır. Karşıbir tutum içinde olmasına rağmen Terzibaşı'nın beğenisini ve övgüsü kazanan serbest şiir şöyledir:

Bir Yaprak Düşecek Dalından

Bir yaprak düşecek dalından

Birden büyüdüğünü göreceksin,

Alev alev büyüyecek yıllar ardında.

Dilinde eski şekerlemenin tadı

Gönlünde oynanmamış oyunların yâdı

Kalacak,

Duyulmamış sevgiler düşüneceksin
Alnında babanın busesi,
Avucunda annenin ılık nefesi,
Ninenin dizinde
Tükenmemiş masallar kalacak.
Bahçelerin renkleri silinecek,
Ağlayacak gözler yağmurlu camlar
gerisinde,
Dumansız ocaklarda kalacak gözlerin.
Kapanacak bu faslı ömrün
Adın silinecek kumsallardan,
Yazılmamış mektupların kalacak,
Ayrılacak bir vapur iskeleden
Gözlerini gecelere kapayacaksın…
Yaşlanacaksın;
Zaman büyüyecek seninle,
Soracaksın saçının akını aynalara,
Aynalar geri alacak güzelliğini,
Yıllar kazınacak alnına çizgi çizgi,
Gözlerin denizin loşluğunu getirecek.
Dudağında gülümsemeler yarım kalacak.
Bükülecek belin
Zamanın ağırlığı altında.
Bütün gözlerde zehir
Yalnız kalacaksın,
Bir yaprak daha düşecek dalından,
Yaratıldığına
Pişman olacaksın (Erbil 1966: 57).

NESRİN ERBİL

KAYNAKÇA

AHMETBEYOĞLU, Ali – ÇENGİZ, Hayrullah – BAĞKAN, Yahya (2003), **Irak Dosyası I**, İstanbul: Tatvan Yayınları.

AKKOYUNLU, Ziyad – SAATÇİ, Suphi, (1991), **Irak Muasır Türk Şairleri Antolojisi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

AVCI, Cevdet, "Kardaşlık'ın Görüşmeleri", **Kardaşlık Dergisi**, S.10-11, Yıl: 12, Şubat-Mart 1971, s.36.

BAYAT, Fazıl Mehdi, (1984), **Irak'ta Türkmen Edebiyatı Tarihi (1958-1968)**, Bağdat: Kardaşlık Yayınları.

" Baba Gurgur", (1975), **Savt El İttihad Dergis**i, S. 11–12, s. 53-55.

BENDEROĞLU, Abdüllatif, (1989), **Irak Türkmen Edebiyatı Tarihine Bir Bakış**, Cilt 1, Bağdat: Türkmen Kültür Müdürlüğü.

"Büyük Şiir Yarışması" (1070), **Kardaşlık Dergisi**, S.1-2, Yıl: 10, Mayıs-Haziran, s. 23.

ÇARDAĞLI, Hasan Özzet, (1969), " Dr. Abdülhalik Muhammed Abdi Elbeyati", **Kardaşlık Dergisi,** S. 3, Yıl: 9, Temmuz, s. 10-12.

ERBİL, Nesrin, (1966), "Bir Yaprak Düşecek Dalından", **Kardaşlık Dergisi**, S. 6-7, Yıl: 6, Ekim-Kasım, s.57.

MARUFOĞLU, Ali, (1965), "Şiir Sanatı", **Kardaşlık Dergisi**, S. 5, Yıl:5, Eylül, s. 25-26.

NEVRES, Salah, (1967) " Eski ve Yeni Şiir", **Kardaşlık Dergisi**, S.12, Yıl: 6, Nisan, s.26-27.

PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali, (1996), **Edebiyat Sözlüğü**, Ankara: Özgür Yayınları.

SAATÇİ, Subhi, (1979), **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi**, Azerbaycan ve Kerkük Edebiyatı, 6. Cilt, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay.

SAHİP, Hani, (1992), **Ezhar El Karenfil Fi Elşiir Elhur Elturkumani, (1958- 1988)**, 1.Cilt, Bağdat: Türkmen Kültür Müdürlüğü Yayınları.

TERZİBAŞI, Ata, (1967), "Kardaşlık'ın Altıncı Yılı Yazı ve Şiirleri", **Kardaşlık Dergisi**, S. 1-2, Yıl:7, Temmuz, s.23-26.

TERZİBAŞI, Ata, (1965), "Saçma Şiir", **Kardaşlık Dergisi**, S. 3, Yıl:5, Temmuz, s.29- 31.

TERZİBAŞI, Ata, (1964), "Yeni Şiir Üzerine", **Kardaşlık Dergisi**, S. 7- 8, Yıl:4, Kasım-Aralık, s. 35-36.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1607-1617 , TURKEY

TÜRK TƏZKİRƏÇİLİK ƏNƏNƏSİ PROF. DR. FİLİZ KILIÇIN ARAŞDIRMALARINDA

Vüsale MUSALI[*]

ÖZET

Şair tezkireleri Doğu halklarının klasik edebiyat ve kültür tarihinin önemli kaynaklarındandır. Osmanlı edebiyatında tezkirecilik geleneği XVI. yüzyılın ilk yarısından başlayarak gelişmiş ve yaklaşık 400 yıllık bir dönemde 30'dan fazla şair tezkiresi kaleme alınmıştır. Daha XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı tezkirelerinin yayınlanmasına ve araştırılmasına yönelik ilk adımlar atılmış, bugüne kadar çok sayıda tezkirelerin yayını gerçekleştirilmiş, gerek Türk, gerekse de yabancı bilim adamları tarafından tezkireler üzerine incelemeler yapılmıştır.

Prof. Dr. Filiz Kılıç 25 yıllık akademik kariyerinin önemli bir kısımını Osmanlı şuara tezkirelerinin tetkikine adamış ve Türk tezkirecilik geleneğinin araştırılmasına katkılar sunmuştur. Kendileri bu süre zarfında XVI. asrın ünlü tezkirecisi Âşık Çelebi'nin Meşâ'irüş-Şuarâ isimli eserinin ve XIX. yüzyıla ait Şefkat Bağdadî tezkiresinin tenkitli metinlerini hazırlayıp yayınlamış ve bu kaynakların Türk edebiyat tarihi açısından değerini orataya çıkarmış, tezkirelerin teorik açıdan incelenmesine yönelik diğer eserler ve makaleler kaleme almış, bu konuda konferanslar vermiştir. Makalede Filiz Kılıç'ın tezkireler üzerine yürüttüğü incelemeler konusunda bilgi vermek ve bu çalışmaların klasik edebiyat araştırmacılığı bakımından değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Tezkire, Türk, Filiz Kılıç, Âşık Çelebi.

TURKISH TADHKIRA TRADITION IN THE RESEARCHES OF PROF. DR. FİLİZ KILIÇ

ABSTRACT

Poet tadhkiras are important sources of classical literary and cultural history of the East peoples. In the Ottoman literature tadhkira traditions takes development from XVI century and during 400 years were written more than 30 tadhkiras. Yet from middles of XIX century was began publishing and studying of Ottoman tadhkiras. Up today a lot of these tadhkiras was published. Both Turkish and foreign scholars carry out investigations on tadhkiras.

Prof. Dr. Filiz Kılıç devoted main part of her 25 years academic carrier to research of Ottoman tadhkiras and made presents to the

[*] Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi. El-mek: tezkireshinas@yahoo.com

study of Turkish tadhkira tradition. During this time she prepared and printed scientific-critical texts of "Meşâirü'ş-şuarâ" by Âşık Çelebi, the famous tadhkira writer of XVI century and Şefkat Bağdadî's tadhkira, wich belong to XIX century and made known their importance from rhe view point of Turkish literary history. F.Kılıç is the author of other works and articles on teoric study of tadhkiras and gave conferances about this subject. In current article our goal is to give information on F.Kılıç's researches about tadhkiras and to estimate of these investigations from view point of the study of classical literature.

Key words: Tadhkira, Turkish, Filiz Kılıç, Âşık Çelebi

Şair təzkirələri Şərq xalqlarının klassik ədəbiyyat və mədəniyyət tarixinin mühüm qaynaqlarındandır. Təzkirəçilik ənənəsi digər Şərq xalqlarında olduğu kimi, türk dünyasında da özünəməxsus inkişaf yolu keçmişdir. Təkcə Osmanlı ədəbiyyatında XVI əsrin birinci yarısından başlayaraq otuzdan artıq şair təzkirəsi qələmə alınmışdır.

Türkiyədə təzkirələrin nəşrinin həyata keçirilməsinə hələ XIX əsrin ortalarından başlanmışdır. Belə ki, Osmanlı zamanında Dövlətşah təzkirəsinin tərcüməsi, Fatin, Tevfiq, Lətifi, Salim, Rza, Səhi bəy, Əli Əmiri və Məhəmmədəli Müctəhidzadənin qələmə aldıqları təzkirələr işıq üzü görmüşdür. Cümhuriyyət dövründə isə 20-dən artıq Osmanlı təzkirəsi nəşr olunmuşdur (Musalı 2009 b: 67).

XX əsrin əvvəllərindən etibarən Osmanlı təzkirəçiliyinin müxtəlif aspektləri alimlərin tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Bu araşdırmaları nəzərdən keçirdiyimiz zaman Osmanlı təzkirəçiliyinin nəzəri cəhətlərinin öyrənildiyini, təzkirəçilik tarixinin yazıldığını, təzkirələrin böyük bir qismінin elmi-tənqidi mətnlərinin nəşr olunduğunu və təzkirəşünaslar nəslinin yetişdiyini söyləyə bilərik. Prof. Dr. Harun Tolasa bu xüsusda yazır: *"Tanzimattan bu yana tezkirelerle çeşitli bakımlardan ilgilenilmiş ve üzerlerinde bir çok araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalar büyük bir çoğunlukla, tezkirelerin tarihsel kökeni ve gelişimi, yazarları, yazılış sebep ve vesileleri, kapsadıkları zaman dilimi, tertib, muhteva ve üslup özellikleri ve bu açıdan birbirleriyle olan ilişkileri üzerinedir"(*Tolasa 1983: VIII).

Osmanlı təzkirələrinin nəzəri baxımdan araşdırılmasında Prof.Dr. Harun Tolasanın (1938-1983) rolu danılmazdır. Harun Tolasa ilk dəfə olaraq Səhi, Lətifi, Aşiq Çələbi təzkirələri əsasında şair və əsəri haqqında verilən məlumatları orijinal şəkildə tədqiqata cəlb etmişdir. Onun bu monoqrafiyasında təzkirəçinin ədəbi anlayış və dəyər sistemi, ədəbi tənqid metodu və üslubu araşdırılmışdır (Tolasa 1983). Bu metoddan faydalanaraq Prof. Dr. Filiz Kılıç XVII əsr, Prof. Pervin Çapan isə XVIII əsr təzkirələrini öyrənmişlər (Kılıç 1994 a; Çapan 1993).

Türkiyə təzkirəşünaslığının keçdiyi inkişaf yolundan bəhs edərkən xatırlanması vacib olan alimlərdən biri Prof. Dr. Haluk İpektendir (1926-1992). Haluk İpekten universitetlərdə türk dili və ədəbiyyatı proqramlarında şüəra təzkirələri üzərində ən çox duran və rəhbərlik etdiyi dissertasiyalarla bunların ən önəmlilərini tanıtdıran dəyərli bir tədqiqatçı olmuşdur (Okay 2000: 373). Haluk İpektenin yetişdirməsi olan Prof. Dr. Mustafa İsen türk təzkirəşünaslığına böyük töhfələr vermişdir. Mustafa İsen Mustafa Alinin "Künhül-əxbar" adlı tarixi əsərinin təzkirə hissəsini tədqiq etmiş və bunun ardınca təzkirələrə dair çoxsaylı kitab və məqalələr nəşr etdirmişdir. Yetişdirməsi olmayan alim, övladsız valideynə bənzəyir. Prof. Dr. Mustafa İsen ona görə Türkiyə təzkirəşünaslığında müstəsna yerə sahibdir ki, Osmanlı təzkirələrini tədqiq edən alimlərin böyük bir qismi onun yetişdirdiyi kadrlardır. Belə ki, Mustafa İsenin rəhbərliyi ilə Aşıq Çələbi, Əhdi Bağdadi, Qınalızadə Həsən Çələbi, Bəyani və digər təzkirəçilərin əsərləri tədqiqata

cəlb olunmuş, onların elmi-tənqidi mətnləri hazırlanmış və işıq üzü görmüşdür... Və beləliklə, Türkiyə təzkirəşünaslıq məktəbi yaranmışdır (Musalı 2009 b: 68).

Mustafa İsenin yetişdirdiyi alimlərdən biri də Prof. Dr. Filiz Kılıçdır. Bu məqalədə Osmanlı təzkirələrini nəzəri baxımdan öyrənmiş, XVII əsr Osmanlı təzkirələrinə dair qiymətli tədqiqat əsəri ortaya qoymuş, XVI əsrin ən məşhur təzkiraçisi Aşıq Çələbinin "Məşairüş-şüəara"sının üç cildlik elmi-tənqidi mətnini hazırlayıb nəfis şəkildə nəşr etdirmiş, təzkirələrin tədqiqinə bir sıra məqalələr həsr etmiş Prof. Dr. Filiz Kılıçın təzkirəşünaslıq fəaliyyətini öyrənilmiş və dəyərləndirməyə səy göstərilmişdir.

Kitabları:

Âşık Çelebi, Meşa'irü'ş-Şu'ara. Hazırlayan: Prof. Dr. Filiz Kılıç. 3 cildde. - İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.

XVI əsr Türk ədəbiyyatı tarixinin mühüm qaynaqlarından biri də Aşıq Çələbinin qələmə aldığı "Məşairüş-şüəra" təzkirəsidir. Dünyanın müxtəlif əlyazma xəzinələrində çox sayda nüsxələri mühafizə olunan bu təzkirənin akademik nəşrinin hazırlanması türk təzkirəşünasları qarşısında duran başlıca vəzifələrdən idi. Təzkirənin elmi-tənqidi mətnini Filiz Kılıç hazırlamış və bu əsər üç cilddə 2010-cu ildə gözəl tərtibatla çap olunmuşdur.

Elmi-tənqidi mətnin birinci cildi üç fəsildən ibarətdir. Birinci fəslində Aşıq Çələbinin həyat və yaradıcılığı geniş şəkildə təhlil olunmuşdur. İkinci fəsildə "Məşairüş-şüəra"nın ədəbiyyat tarixi baxımından önəmi, dil və üslub özəllikləri, qaynaqları, təzkirə nüsxələrinin elmi-paleoqrafik təsviri, nüsxələrin dəyərləndirilməsi və elmi-tənqidi mətn hazırlanan zaman istifadə olunan metodlar haqqında məlumat verilmişdir. Üçüncü fəsil isə mətnin quruluşu və nüsxə fərqləri haqqında bilgilərdən ibarətdir.

Müəllif təzkirənin 33 nüsxəsini müəyyən etmişdir. Bu nüsxələr Türkiyənin İstanbul, Ankara, Çorum və Ərzurum şəhərlərindəki əlyazma xəzinələrində, eyni zamanda Almaniya, Avstriya, İngiltərə, Fransa, Misir, Macarıstan, İrlandiya və İsveçrə kimi xarici ölkələrin müxtəlif kitabxanalarında saxlanılır.

Elmi-tənqidi mətn hazırlanan zaman İstanbul, Ankara, Ərzurum və Çorum kitabxanalarında mühafizə olunan 22 əlyazma ilə Upsala Universitetində saxlanılan nüsxə nəzərdən keçirilmişdir. Təzkirənin mətn tərtib olunarkən beş nüsxə əsas götürülmüşdür.

Filiz Kılıç elmi-tənqidi mətni hazırlayarkən qarşılaşdığı çətinlikləri bu şəkildə sıralayır:

1. Əlyazma nüsxələrinin təsbiti:

- Bir sıra rəsmi və özəl kitabxanaların kataloqunun olmaması;
- Hər an yeni bir nüsxənin oratəya çıxma ehtimalının olması;
- Əsərin kataloqda fərqli adlarla qeyd edilməsi (məsələn, təzkirənin Çorum nüsxəsi Qınalızadə təzkirəsi kimi qeyd olunmuşdur).

2. Müəyyən edilən nüsxələrin əldə olunması:

- Böyük həcmli əsərlərin üzünün çıxarılmasının baha olması;
- Əlyazmanın hər bir kitabxanadan asanlıqla əldə edilməməsi;
- Kitabxana şərtlərinin əlverişli olmaması;
- Əlyazmaların CD formasının olmaması səbəbi ilə uzunmüddətli tədqiqat aparmağın mümkünsüzlüyü.

Bütün bunlardan sonra nüsxələr dəyərləndirilmiş və tənqidi mətndə istifadə olunan nüsxə müəyyənləşdirilmişdir. Tədqiqatçı nüsxənin seçilməsinin çətinliyini qeyd edir və əlyazmanın tarixinin, köçürülmə tarixinin, xəttatın, müstənsixin, müəllifin adının bəzən qeyd olunmamasını, vərəqlərin qarışıq olması kimi səbəbləri sadalayır.

Prof. Dr. Filiz Kılıç kitabda Aşiq Çələbi təzkirəsinin qaynaqları haqqında ilk dəfə məlumat verir və qaynaqları 5 qismə ayırır:

1. Daha öncə bu sahədə yazılmış təzkirələr;
2. Məcmuə, risalə və s. bioqrafik mənbələr;
3. Şairlərlə bağlı nəql olunmuş rəvayətlər;
4. Şairlərin öz əsərləri;
5. Şairlərin özlərinin verdikləri məlumatlar.

Kitabda təzkirənin 33 nüsxəsinin elmi-paleoqrafik təsviri veriilmişdir. Bu nüsxələrdən 22-si Türkiyədə mühafizə olunur. Elmi-tənqidi mətn hazırlanarkən Türkiyədəki bütün nüsxələr nəzərdən keçirilmişdir. Digər nüsxələrin təsviri verilərkən təzkirənin Meredith Ovens nəşrindən və əlyazma kataloqlarından istifadə olunmuşdur. Müəllif nüsxələrin hər birini müvafiq hərflərlə kodlaşdırmışdır. Kodlaşdırma zamanı əlyazmaların mühafizə olunduğu kitabxananın və ya kitabxana bölümlərinin adlarının ilk hərfləri əsas götürülmüşdür.

Təzkirənin diqqəti cəlb edən bir nüsxəsi Millət Kitabxanasında 772 şifrəsi ilə mühafizə olunur. Bu nüsxə 87 müniatürü əhatə etməkdədir. Əlyazmanın köçürülmə tarixi məlum olmasa da, F.Kılıç miniatürlərin üslubu baxımından əsərin XVI əsrin sonu – XVII əsrin əvvəllərində köçürüldüyünü ehtimal etdiyini yazır. Əlyazmada azərbaycanlı şairlərin də (Nəsimi, Arifi, Füzuli və s.) miniatürləri vardır.

Kitabın sonunda "Əlavələr" yer almışdır. Burada təzkirədə bəhs olunan 426 nəfər şairin 22 əlyazma nüsxəsində hansı vərəqlərdə yer aldığı qeyd olunan cədvəl verilmişdir. Daha sonra əsər, yer və şəxs adları göstəricisi təqdim olunmuşdur.

Aşıq Çələbi təzkirəsi yalnız Osmanlı ədəbiyyatı tarixi üçün deyil, eləcə də, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi üçün də mühüm əhəmiyyət kəsb etməkdədir. Belə ki, "Məşairüş-şüəra"nın Xəyali Çələbi maddəsində Osmanlı sultanlarının Əcəm (Azərbaycan) sənətkarlarına yüksək qiymət verdiyini ortaya qoyan mühüm məlumatlar yer almışdır. Aşiq Çələbinin verdiyi məlumata görə, Osmanlı saray şairi Xəyali, Sultan I Səlimin Səfəvi dövlətinə qarşı 1514-cü ildə Azərbaycana etdiyi yürüşdən sonra sarayda üzgün halda oturduğunun şahidi olmuş və bunun səbəbini soruşmuşdur. Onun cavabında Sultan Səlim Əcəm sənətkarlarının Rum sənətkarlarından üstün olduğunu vurğulayır və bu səbəbdən narahat olduğunu deyir. Təzkirədəki dialoqdan məlum olur ki, Sultan Səlim Əcəm ustalarının Osmanlı sənətkarlarından daha qabiliyyətli olduğundan şikayət etmiş, fəqət Xəyali, sultanın könlünü alaraq, Osmanlı sənətkarlarına yüksək dəyər vermişdir: «Padişahum! İstanbul saye-yi dövlətündə manənd-i Təbrizdür" deyərək padşahın könlünü almışdır. Osmanlı ölkəsində Azərbaycan sənətkarlarının böyük sayğı gördüyü və onların hazırladıqları məhsullara tələbatın çoxluğu da yenə bu söhbətdən aydın olur (Musalı 2009 a: 17).

Aşıq Çələbi təzkirəsində Hafiz, Sürüri, Arifi, Bəsiri, Cəlili, Əhdi, Füzuli, Xəlili, Həbibi, Qəribi, Nəsimi, Səhabi, Pənahi, Şah Qasım və digər Azərbaycan şairləri haqqında ilkin məlumatlar verilmiş, onların əsərlərindən nümunələr öz əksini tapmışdır. Təzkirədə toplam 17 azərbaycanlı şairdən bəhs olunmuşdur (Musalı 2011 b: 502; Musalı 2011 a: 179; Musalı 2011 c: 388). Bu şairlərdən bəzilərinin adlarına ilk dəfə məhz Aşıq Çələbi təzkirəsində rast gəlirik. "Məşairüş-

şüəra"nın elmi-tənqidi mətni Türk təzkirəşünasları, eləcədə XVI əsr Azərbaycan ədəbiyyatı və xüsusilə sözügedən dövr mühacirət ədəbiyyatının tədqiqatçıları üçün dəyərli töhfədir.

Tədqiqatçı Aşıq Çələbi və onun təzkirəsinə həsr olunmuş çoxsaylı məqalələrin müəllifidir (Kılıç 1990; Kılıç 1991; Kılıç 1993; Kılıç 1994 b vd).

Kılıç, Filiz, XVII. yy tezkirelerinde şair ve eser üzerine değerlendirmeler. Akçağ, Ankara, 1998.

Monoqrafiya giriş və iki fəsildən ibarət olmaqla, XVII əsr təzkirələrində şair və əsər haqqında verilmiş bioqrafik və biblioqrafik bilgilərin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Kitabda XVII əsrdə qələmə alınmış beş təzkirə orijinal şəkildə tədqiqata cəlb edilmişdir. Ön sözdə araşdırmanın hansı metod əsasında ortaya qoyulduğu qeyd edilir: *"Çalışmanın sistematiği, merhum Harun Tolasanın "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi tezkirelerine göre XVI. yüzyılda edebiyat araştırma ve eleştirisi" adlı eseri ile Pervin Çapanın hazırladığı "XVIII yüzyıl tezkirelerinde edebiyat araştırma ve tenkidi" adlı doktora tezindeki metottan faydalanaraq oluşturulmuştur"* (Kılıç 1998: X).

Giriş hissədə təzkirələrin mənşəyindən, ümumi olaraq təzkirə janrından bəhs olunmuş, XVII əsrə qədərki cağatay və Anadolu sahəsində qələmə alınmış təzkirələrin özünəməxsus xüsusiyyətləri öyrənilmiş, XVII əsr təzkirələri haqqında ümumi məlumat verilmişdir.

Kitabın birinci fəslində təzkirəçilərin şair haqqında verdiyi boqrafik məlumatlar sistemi tədqiq olunmuşdur. Şairin adı, ləqəbi, təxəllüsü, doğulduğu yer, ailəsi, təhsili, sənəti, məsləyi, micazı və əxlaqı, inancı, dini-təsəvvüfi düşüncəsi, şəxsiyyət zənginliyi, görünüşü, fiziki qüsurları və digər məsələlər bu bölümdə öyrənilmiş və təzkirələrdən verilən nümunələrlə daha aydın şəkildə təqdim olunmuşdur.

Bu fəsildə işlənən ən maraqlı problemlərdən biri şairin doğulduğu, yaşadığı, yetişdiyi yerlər haqqındakı məlumatın tədqiqidir. XVII əsr təzkirəçiləri məkan şairin haralı olması, harada anadan olması, təhsil aldığı şəhər və ya ölkə, atasının məmləkəti və s. şəklində məlumat verirdilər. Kitabda XVII əsr təzkirələrinə görə Osmanlı coğrafiyasında şair yetişdirən bölgələrin adı əlifba sırası ilə təqdim olunmuşdur. Təqdim olunan diaqramlar materialın təqdimini əyaniləşdirmişdir.

İkinci fəsildə isə şairlərin şeir yazmağa başlaması, yetişməsi, ustadları, şairin çevrəsi, şairlərarası münasibətlər araşdırılmışdır. Araşdırmada XVII əsr təzkirələrində toplam 1022 şair haqqında məlumatın yet aldığı və bunlardan 481 nəfərin məsləyinin qeyd olunmadığı, 307 nəfərin elm xadimi, 137 nəfərin saray mənsubu, 50 nəfərin hərbi qulluqçu, 25 nəfərin din və təriqət mənsubu, 22 nəfərin isə sərbəst məslək sahibi olduğu mənbələr əsasında üzə çıxarılmışdır. Burada şairlərin məsləkləri aşağıdakı şəkildə sistemləşdirilmişdir (Kılıç 1998: 183).

Dövlət işləri: saray mənsubları, bürokratlar, elm və din xadimləri.

Sərbəst məsləklər: atəşbaz, bəzzaz, xəttat, həkim, nəqqaş və s.

Kitabda şairlərin inanc dünyası, hansı təriqətə bağlı olması ciddi şəkildə işlənmiş və alınmış nəticələr diaqramlarda öz əksini tapmışdır. Belə ki, XVII əsr təzkirələrində şairlərdən 10-u mövləvi, 2-i nəqşi, 1-i xəlvəti, 4-ü gülşəni, 8-i bektaşi təriqətinə mənsub olmuşdur. Kitabda əsərin adı, janrı, sayı, tərcümə və şərh olması kimi problemlər də tədqiqat obyektinə çevrilmişdir.

Prof. Dr. Filiz Kılıç apardığı araşdırmalara əsasən XVII əsr təzkirələrinin forma və məzmun baxımından XVI və XVIII əsr təzkirələrindən fərqli quruluşa malik olduğunu, lakin məlumatların verilmə sistemində, istifadə olunan terminologiyada fərqlilik təsbit edilmədiyini yazır. Alim XVI və XVIII əsr təzkirələrinin həcm etibarilə XVII əsrdən daha böyük olduğundan, bunlarda istifadə olunan terminlərin çox və çeşidli olduğunu vurğulayır (Kılıç 1998: 353).

Kitabın sonunda XVII əsr təzkirələrini antologiya xarakterli əsərlərin şairlər haqqında çox az bilgi verdiyi üçün əhəmiyyətsiz olduğu haqqındakı tənqidlərə də cavab verilmiş və bütün təzkirələrin sadəcə şairlər haqqında məlumat vermələri baxımından deyil, şeirin tarixi inkişaf yolunu müəyyən etmələri baxımından önəmli rol oynadıqları qeyd olunmuşdur.

Sefkat (2005), Tezkire-i Şuara, Hazırlayan: Prof. F.Kılıç, Bizim Büro, Ankara.

XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış Şəfqət Bağdadinin "Təzkireyi-şüəra" adlı əsəri 2005-ci ildə F.Kılıç tərəfindən nəşr olunmuşdur. Bağdadlı Əbdülvahab Şəfqət, İbrahim Naşidin "Müntəxəbati-əşar" adlı şeir məcmuəsini Yəhya Paşazadə Əli bəyin istəyi ilə təzkirə şəklinə salmış və "Təzkireyi-şüəra" adlandırmışdır.

Filiz Kılıç, Şəfqətin Silahdarzadə təzkirəsindən istifadə etdiyini yazır. Burada hər iki təzkirədən seçilmiş bioqrafiyalar müqayisə edilmişdir. Bu müqayisə nəticəsində Silahdarzadə təzkirəsində qaynaqlarda yazıldığı kimi 127 deyil, 123 şairin tərcümeyi-halının verildiyi üzə çıxmışdır (Şefkat 2005: 3).

Filiz Kılıç əsərin spesifik cəhətlərinin də olduğunu qeyd edir: "Şefkat'in eserinde kendisini üçüncü bir şahıs olarak ayrı bir biyografide anlatması diğer tezkirelerde çok az rastlanılan bir farklılıktır. Yine, biyografisinde kendisinin ilmini mübalagalı bir şekilde övmesi Divan Edebiyatı tezkire geleneğinde karşılaşmadığımız bir ifade tarzıdır" (Şefkat 2005: 20).

Təzkirənin elmi-tənqidi mətni Bayəzid kitabxanası (Vəliyüddin Əfəndi) 3427, İstanbul Universiteti 3916, Millət kitabxanası Əli Əmiri kolleksiyası 770, Sermet Çifter kitabxanası 49 şifrəli əlyazma əsasında hazırlanmışdır.

H.İpekten, M.İsen, F.Kılıç vd. (2002), Şair tezkireleri, Grafiker, Ankara.

Müəlliflər kollektivi tərəfindən hazırlanmış bu kitab "Türkçe şair biyografileri" adlı ön sözlə başlayır. Kitabda XV əsrdən XX əsrə qədərki türk təzkirələri tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Hər bir təzkirəçidən bəhs edərkən ilk öncə onun həyatı, daha sonra əsərləri haqqında bilgi verilir, təzkirəsinin strukturu, yazılma tarixi, kimə həsr olunması və s. kimi məsələlər işıqlandırılmışdır. Bundan əlavə təzkirələrin əlyazmalarının hansı kitabxanada mühafizə olunduğu göstərilmişdir. Əsərin sonunda şair təzkirələrindən örnəklər verilmişdir.

Kılıç Filiz (2011), Klasik Türk edebiyatının peşinden, Grafiker, Ankara.

Prof. Filiz Kılıçın klassik türk ədəbiyyatına dair məqalələrinin toplandığı " Klasik türk edebiyatının peşinden" başlıqlı kitabı da təzkirələrə həsr olunmuş tədqiqatları əhatə etməsi baxımından dəyərlidir. Tədqiqatçının təzkirələrə həsr olunmuş məqalələrinin hər birindən ayrıca bəhs edəcəyimiz üçün burada sadəcə kitabın adını çəkməklə kifayətlənirik.

Məqalələr.

"Edebiyat tarihimizin vazgeçilmez kaynakları: şair tezkireleri" başlıqlı məqalədə təzkirə və təzkirəçilik haqqında ümumi məlumat verilir, ərəb, fars və türk ədəbiyyatında təzkirəçilik ənənəsi geniş şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilmişdir (Kılıç 2011 a: 7).

"Edebiyat tariximizde bir biyografi ustası: Aşık Çelebi" adlı məqalədə təzkirəçinin həyatı, yaradıcılığı və təzkirəsi öyrənilmişdir (Kılıç 2011 a: 35). Diqqəti çəkən məqamlardan biri təzkirədə verilmiş lətifələrdir. Məqalədə bu lətifələrdən nümunələr də verilmişdir. Bundan əlavə təzkirədə İstanbulun səmtlərinə və Rumeli şəhərlərinə dair bir-birindən gözəl və dəyərli təsvirlərlə sözügedən yerlər təqdim olunmuşdur. Filiz Kılıç təzkirədə bu gün istifadə olunmayan arxaik sözlər üzərində də durmuşdur. Əsərdə yer alan türkçə atalar sözü və deyimlər də maraq doğurur. Müəllif bunların müstəqil bir araşdırma təşkil edəcək qədər çox olduğunu yazır və örnəklər də verir. Təzkirələrdə o dövrdə hazırlanan yemək və şirniyyat adlarına da rast gəlindiyini haqqda da

məlumat vardır. Məqalənin sonunda bu təzkirənin sadəcə ədəbiyyatçıların deyil, dilçilərin, mədəniyyət tarixçilərinin, sosioloq, psixoloq və etnoqrafların da diqqətini çəkən mənbə olduğu qeyd edilmişdir.

"Divan ədəbiyyatında poetika denemeleri: tezkire önsözleri" sərlövhəli məqalə təzkirə müqəddimələri haqqında maraqlı elmi məlumatı əhatə etməsi baxımından dəyərlidir (Kılıç 2011 a: 49). Məqalə Prof. Dr. Muhsin Macitlə birlikdə hazırlanmışdır. Buradan təzkirə ön sözlərinin kompozisiya baxımından kiçik fərqlərə baxmayaraq müştərək özəlliklərə malik olduğunu öyrənirik. Məqalənin diqqəti çəkən bölümlərindən biri də ön sözlərdə təqdim olunan ayə və hədislərdir.

Təzkirələr əsasən ön sözlə başlayır. Burada təzkiraçi Allaha həmd, peyğəmbərə dua etdikdən sonra, sözün əhəmiyyətinə diqqət yetirir, şairlik haqqındakı fikirlərini, şairliyin uca mərtəbə olduğunu ayə və hədislərlə isbat etməyə çalışır. Bəzən təzkiraçilər ön sözdə əsərlərini hansı mənbələrdən istifadə edərək yazdıqlarını və oraya daxil etdikləri şairləri necə seçdiklərini də qeyd edirdilər. Təzkirə ön sözləri kompozisiya baxımından kiçik dəyişiklərə rəğmən müştərək xüsusiyyətlərə malikdir[1].

Təzkirələrin bu bölümündə Allaha həmd və səna edən müəllif, ölçülü və bəlağətli söz söyləməyin Allah vergisi olduğunu, Allahın tək yaradıcı olduğunu və yaradarkən də "ən gözəl şəkildə" yaratdığını xüsusi qeyd edir. Məsələyə dini nöqteyi-nəzərdən yanaşan müsəlman təzkiraçi ilk olaraq yazdığı əsəri dini baxımdan məşhurlaşdırmaq istəyir. Quranda şeirə və şairə olan münasibəti bilən təzkirə müəllifləri əsərlərinin ön sözlərində İslamda şeirə münasibətin necə olduğu üzərində xüsusi dururlar. Bu xüsusda təzkirələrin ön sözündə ayə və hədislərə də rast gəlmək mümkündür. Təzkiraçilər Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə) şair olmadığını, şeirin İslam tarixində inkişafını və yaşadıqları dövrdəki vəziyyətini əsas xətləri ilə izah etməyə çalışmışlar.

Məhəmməd peyğəmbər (s.ə) İslamı təbliğlə vəzifələndirildiyi vaxtlarda ərəblər arasında şeir inkişaf etmişdi və ən nüfuzli şəxslər şairlər hesab olunurdu. Bu dövrdə ərəb şeiri öz zirvəsinə çatmışdı. Bu dövrdə ərəb cəmiyyəti şairlərin cinlərlə, şeytan və sehirbazlarla əlaqəsi olduğuna inanırdı. İslamın şeirə və şairə münasibətini öyrənərkən ayələrin nazil olma səbəblərini və dövrün sənət və mədəniyyət həyatını nəzərə almaq lazımdır (Filiz, Macit, 2011, 51). Osmanlı təzkirələrinin ön sözündə aşağıdakı ayələrə rast gəlirik:

" Bir şair kəlamı deyil. Ancaq yenə azdır ona inamınız" (Haqqa, 41),

"Biz Məhəmmədə (s.ə.) şeir öyrətməmişik. Bu ona lazım da deyil" (Yasin, 69),

"Çox gözəl görkəmdə yaratdıq biz insanı" (Tin, 4),

"And olsun ki, biz insan oğlunu şərəfli qıldıq" (İsra, 70),

"Sizə dediyini özündən demir. Dediyi vəhy aldığıdır" (Nəcm, 3-4),

"Bu deyilənlər bir öyüddür, o kəsdən ötrüdür ki, bir yol tutub Rəbbinə sarı getmək istər" (Müzəmmil, 19).

Müəlliflər məqalədə təzkirə ön sözlərində şeir, şair və mühit probleminə də toxunmuş, müqəddimələrdə şeir və şair məfhumuna, mühitə dair bilgi və dəyərləndirmələrə nəzər salınmışdır.

Filiz Kılıçın "Tezkirelerde şiirin ahengini belirten kelimeler üzerine" adlı məqaləsi də maraqlıdır. Müəllif məqalədə XVI əsr Osmanlı təzkirələrində şeirin ahəngini əks etdirən sifətləri tədqiq etmişdir (Kılıç 2011 a: 61). Burada məqsəd divan şeirində ahəngdən çıxış edərək təzkirələrdə şeirin ahəngli olduğunu müəyyən edən sifətləri müəyyən etmək və şairin bu şeiri nə

[1] Bax: Kılıç F., Macit M. Divan edebiyatında poetika denemeleri: tezkire önsözleri // Klasik Türk edebiyatının peşinden, 2011, s. 3, s. 50.

üçün ahəngli dediyini ortaya qoymaqdır. Məqalənin sonunda tədqiqatçı əldə etdiyi nəticəni bu şəkildə dəyərləndirir: "Tezkirelerde ahenk kelimesi doğrudan doğruya şiir değerlendirilmesinde kullanılmaz, yerine ahengi karşılayabilecek sıfatlar tercih edilir".

"Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi tezkirelerinden hareketle XVI yy. tezkirelerinde bazı üslup özellikleri" sərlövhəli məqaləsində nəsr üslubunu təşkil edən ən önəmli ünsür olan "seci" və "alliterasiya" üzərində durulmuşdur (Kılıç 2011 a: 71) . Ərəb və fars dilindəki ifadələrin funksiyası verilmiş, üslubu formalaşdıran sözlərin etimoloji mənşəyi izah edilmişdir. Burada Səhi, Lətifi və Aşıq Çələbi təzkirələrinin ön sözləri ilə Məali maddəsi təhlil obyektinə çevrilmişdir. Aparılan tədqiqatlar zamanı məlum olmuşdur ki, lətifələr Aşıq Çələbi təzkirəsində digər iki təzkirəyə nisbətən daha çoxdur. Bu da Aşıq Çələbi təzkirəsinin özünəməxsus üslub özəlliyidir. Bundan əlavə Aşıq Çələbi təzkirəsinin üslubu Səhi və Lətifi təzkirəsinə görə fərqlidir. Müəllifin təbiri ilə desək, "Tezkire yazarı sadece mukaddimede değil, şairleri anlatırken de nesir sanatındakı ustalığını ortaya koymak istemiştir. Ayrıca tezkiresini kuru bir üslupla sadece bilgi vermek gayesiyle yazılan bir edebiyat tarihinden öte, sanatlı bir edebi eser olarak kaleme almak amacındadır" (Kılıç 2011 a: 105). Məqalədə təqdim olunan diaqram və sxemlər təzkirələrdəki üslub özəlliklərini daha aydın şəkildə ifadə edir.

Filiz Kılıç "Çağdaş biyografi çalışmalarında Prof. Mustafa İsenin yeri" başlıqlı məqaləsini öz müəllimi M.İsenin təzkirələr üzərində apardığı araşdırmalara həsr etmişdir (Kılıç 2011 a: 119). Burada qısaca olarak Osmanlı təzkirələrinin tədqiq tarixinə nəzər salınmışdır. F.Kılıç Osmanlı təzkirələrinin T.Chabert, O. Rescher, F.Rozental, V.Guilford, M.Ovens kimi Avropa tədqiqatçıları tərəfindən öyrənildiyini yazır. Cümhuriyyətdən sonra isə türkcə şair təzkirələri tədqiqata cəlb olunmuşdur. Müəllif müəlliminin şair təzkirələrihə həsr olunmuş tədqiqatlarını bu şəkildə dəyərləndirir: "Mustafa İsenle birlikte şair tezkireleri konusunda yapılan çalışmalar hem daha geniş boyutlu yapılmaya başlamış, hem de hız kazanmıştır" (Kılıç 2011 a: 121). Daha sonra Mustafa İsenin müəlliflər kollektivi ilə birlikdə hazırladığı "Tezkirelere göre divan edebiyatı isimler sözlüğü" adlı kitabının bu sahədəki böyük boşluğu doldurduğu və indiyə kimi bu əsəri əvəz edə biləcək bir tədqiqatın aparılmadığı qeyd olunmuşdur. M.İsen "Künhül-ahbarın tezkire kısmı" mövzusunda dissertasiya müdafiə etmiş, Səhi, Lətifi təzkirələrinin sadələşdirərək müasir türkçəyə uyğunlaşdıraraq nəşr etdirmişdir. "Şair təzkirələri" adlı kitab da türkdilli təzkirəçilik tarixini əhatə etməsi baxımından əhəmiyyətlidir. Məqalədə M.İsenin "Tezkireden biyografiye" adlı kitabı da dəyərləndirilmişdir. F.Kılıç bu kitabdan çıxış edərək M.İsenin şair təzkirələrinə həsr olunmuş tədqiqatlarını 6 qrupda sistemləşdirmişdir:

Ümumi olaraq divan ədəbiyyatında bioqrafiya ənənəsi;

Müəyyən ölkədə doğulmuş şairlər;

Bioqrafik əsərlərin tanıtımı;

Təzkirələrin struktur özəllikləri;

Bioqrafiyadan çıxış edərək divan şairlərinin təsəvvüf və təriqət əlaqələri, məsləkləri və təxəllüsləri;

Şəhər əlaqələri.

Məqalənin sonunda M.İsenin təzkirələrə dair tədqiqatlarına hələ gənc yaşlarında başladığını və kitabları, məqalələri və rəhbərliyi ilə yazılan dissertasiyalarla bu günə kimi davam etdirdiyi qeyd olunmuşdur.

"Meşairüş-şuaranın nüshaları, nüshaların şeceresi oluşturulurken izlenen yöntem ve karşılaşılan zorluklar" adlı məqalədə Aşiq Çələbi təzkirəsinin elmi-tənqidi mətninin hazırlanması prosesi, qarşılaşdığı problemlər və s. öz əksini tapmışdır (Kılıç 2011 a: 107).

"Tezkireler ışığında İstanbul" adlı araşdırmada XV-XVIII əsr Osmanlı təzkirələri əsasında İstanbula dair məlumatlar tədqiqata cəlb olunmuşdur (Kılıç 2011 a: 127). Müəllif İstanbulun bu gün olduğu kimi orta əsrlərdə də mədəni mərkəz olduğunu vurğulayır. Məqalədən məlum olur ki, İstanbul təzkirələrdə müxtəlif ifadələrlə təqdim olunurdu: "İstanbul, Stanbul, mahruseyi-İstanbul, şehr-i İstanbul, Kostantiniyye, darüs-səltənət". Məqalədə təzkirələrdə İstanbulu təsvir edən cümlələr aşağıdakı şəkildə sistemləşdirilmişdir:

1. şəhər xilafət mərkəzidir;
2. səltənət mərkəzidir;
3. fəzilətli, bilikli şəxslərin yetişdiyi, toplandığı elm, irfan beşiyidir;
4. tələb, istək məqamıdır;
5. şərəf qazanılan və ya şərəfi artıran şəhərdir;
6. təbiətinin gözəlliyi, məhəllələrinin bərəkəti;
7. bütün bu özəlliklərlə İstanbul bənzəri olmayan bir şəhərdir.

Tədqiqatçının təzkirələr əsasında hazırladığı digər bir məqaləsi "Şair tezkirelerine göre Kastamonulu divan şairleri"dir. Məqalədə 19 nəfər Kastamonulu şair haqqında məlumat verilmişdir (Kılıç 2011 a: 139).

"Giritli divan şairleri" adlı məqalədə Giritin Türklər tərəfindən fəthindən sonra ada mövcud təriqətlərin təsiri ilə önəmli bir mədəmi mərkəzə çevrilmişdir. F.Kılıç 21 nəfər Giritli divan şairini bu məqaləsində tanıtmışdır (Kılıç 2011 a: 187).

"Kültür tarihimizde Filibe ve Filibeli şairler" ve "Bulgaristan doğumlu divan şairleri" sərlövhəli məqalələrində də F.Kılıç sözügedən şəhərdə yaşayıb-yaratmış şairlərin həyat və yaradıcılığını Osmanlı təzkirələri əsasında təhlil etmişdir (Kılıç 2011 a: 171).

Prof. Dr. Filiz Kılıçın rəhbərliyi ilə Ömer Bayram tərəfindən hazırlanan "Azerbaycan sahası tezkireleri ve Seyid Azim Şirvaninin tezkiresi" adlı tədqiqat işi də təqdirəlayiqdir (Bayram 2005). Belə ki, burada Azərbaycan təzkiraçilik tarixi araşdırılmış, Seyid Əzim Şirvaninin həyatı, yaradıcılığı öyrənilmiş, təzkirəsinin qaynaqları, dil və üslub özəllikləri, digər təzkirələrdən fərqi, şair və əsəri ilə bağlı bio-biblioqrafik məlumatlar sistemi, sosial, mədəni və iqtisadi vəziyyət və digər maraqlı məqamlar tədqiqata cəlb olunmuşdur. Seyid Əzim Şirvani təzkirəsinin Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan avtoqraf nüsxəsi transfoneliterasiya edilmişdir.

Türkiyə Cümhuriyyəti Mədəniyyət və Turizm nazirliyi tərəfindən həyata keçirilən e-kitab layihəsi çərçivəsində təzkirələrin latın əlifbası ilə hazırlanmış mətnlərinin virtual məkanda yerləşdirilmişdir. Bu layihənin redaktoru da məhz Prof. F.Kılıçdır. E-kitab layihəsinə yazdığı ön sözdə F.Kılıç bunu əhəmiyyətini qeyd edir: *"Latin alfabesinin kabulünün üzerinden yaklaşık 80 yıllık bir süre geçmiştir. Aradan geçen bu uzun süre Arap harfleri ile yayınlanmış biyografik kaynakların sadece alanın uzmanlarına hitap ettiğini açıkça göstermektedir. Yeni harflerle yayımlanan kitapların tamamına yakını da akademik neşirlerdir. İşte Kültür ve Turizm Bakanlığının e-kitap projesi kapsamında Türk edebiyatına ait temel metinlerin dijital ortamda yayınlama çalışması böylesi bir ihtiyacın giderilmesine yönelik atılmış, en fazla sonuç verecek adımlardan biridir. bunların da ötesinde bu projenin en önemli misyonu, asırlarca süren bir edebî geleneği, dünyanın*

her yerinde bu geleneğe ilgi duyanlarla buluşturarak ifadesi mümkün olmayan bir kültür hizmeti görevini de yerine getirmiş olmasında aranmalıdır".

Bu layihə çərçivəsində indiyə kimi Əhdi, Bəyani, Kınalızadə, Əsad Əfəndi, Fatin, Salim əfəndi, Şəfqət Bağdadi, Seyid Əzim Şirvani və Zəhrimarzadə Rza təzkirələrinin tam mətnləri internetdə yerləşdirilmişdir.

Beləliklə, Prof. Dr. Filiz Kılıçın hazırladığı Aşiq Çələbi və Şəfqət Bağdadi təzkirələrinin elmi-tənqidi mətnləri, təzkirələrin nəzəri təhlilinə həsr olunmuş orijinal kitab və məqalələri türk təzkirəçilik ənənəsinin tədqiqində və türk təzkirəşünaslığının inkişafında mühüm rol oynamışdır.

KAYNAKÇA

AŞIK ÇELEBİ, Meşa'irü'ş-Şu'ara, (Haz.: Prof. Dr. F. Kılıç), 3 cildde. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2010.

AŞIK ÇELEBİ ve şairler tezkiresi üzerine yazılar, (Derleyenler: Aynur H., Niyazioğlu A.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.

BAYRAM Ömer, Azerbaycan sahası tezkireleri ve Seyid Azim Şirvaninin tezkiresi, GÜSBF, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, 2005.

ÇAPAN Pervin, 18 yy. tezkirelerinde edebiyat araştırma ve tenkidi, Fırat Üniversiteti SBE, Yayımlanmamış doktora tezi, Elazığ, 1993.

KILIÇ Filiz, XVII. yüzyıl tezkirelerinde şair ve eser üzerine değerlendirmeler, Akçağ, Ankara, 1998.

KILIÇ Filiz, Sefkat. Tezkire-i Şuara, Bizim Büro, Ankara, 2005.

KILIÇ Filiz, Klasik Türk edebiyatının peşinden, Grafiker, Ankara, 2011 a.

KILIÇ Filiz, "Beyani tezkiresinin önsözü" Yönelişler, S: 48 (1990), Temmuz, s. 41-42.

KILIÇ Filiz, "Latifi tezkiresini okurken", Milli folklor, S.: 9 (1991), c. 2, s. 51-52.

KILIÇ Filiz, Macit Muhsin, "Divan edebiyatında poetika denemeleri: tezkire önsözleri", Yedi iklim, S.: 3 (1992), Haziran, c. 1, s. 9 - 12.

KILIÇ Filiz, "Bir biyografi cambazı: Aşık Çelebi, Yedi iklim", S.: 40 (1993), Temmuz, c. 5, s. 106 - 107.

KILIÇ Filiz, Meşa`irüş-Şuara, İnceleme-Tenkitli metin, GÜSBE, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, 1994 a.

KILIÇ Filiz, "Aşık Çelebi ve Meşairüş-şuara", Bay Dergisi (Prizren, Yuqoslaviya), S.: 2-3, (1994 b), Ekim – kasım, s. 31 – 35.

KILIÇ Filiz, "Edebiyat tarihimizde bir biyoğrafi ustası: Aşık Çelebi", Yedi iklim, S.: 55 (1994 c), Ekim, c. 8, s. 52 - 58.

KILIÇ Filiz, "Meşâirüş-şuarâ ve tenkitli metni oluşturulurken izlenen yöntem", Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S.: 1, (1996), s. 23 - 42.

KILIÇ Filiz, "Tezkirelerde şiirin ahengini belirten kelimeler üzerine", Milli Folklor, S.: 60 (2003), Kış, s. 110 – 115.

KILIÇ Filiz, Yıldız A. "Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi tezkirelerinden hareketle XVI. yy tezkirelerinde bazı üslup özellikleri", V Uluslararası Türk Dil Kurultayı, 20-26 Eylül 2004, s. 1821-1854.

KILIÇ Filiz, Yıldız A. "Sehi, Latifi ve Âşık Çelebi tezkirelerinde seci", Osmanlı Araştırmaları XXVII. Prof. Dr. M. Çavuşoğluna Armağan - III, İstanbul, 2006, s. 235 – 254.

KILIÇ Filiz, "Edebiyat tarihimizin vazgeçilmez kaynakları: Şair Tezkireleri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, S.: 10, (2007), s. 543 - 564.

KILIÇ Filiz, "Çağdaş biyografi çalışmalarında Prof. Dr. M. İsenin yeri", Prof. Dr. M. İsen adına Uluslararası Klassik Türk edebiyatında Biyografi sempozyumu, bildiriler, 6-8 Mayıs 2010, AKMBY, Ankara 2011 b, s. 433-440.

KILIÇ Filiz, "Meşairüş-şuaranın nüshaları, nüshaların şeceresi oluşturulurken izlenen yöntem ve karşılaşılan zorluklar", Aşık Çelebi ve şairler tezkiresi üzerine yazılar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011 c, s. 57-68.

MUSALI Vüsalə, Osmanlı təzkirələrində Azərbaycan şairləri**,** 2009 a, Nurlan, Bakı.

MUSALI Vüsalə, "Türkiye`de şuara tezkirelerinin neşrine dair", YOM, Türk Dünyası Kültür Dergisi, S: 16 (2009 b), s. 67-79.

MUSALI Vüsalə, "Aşiq Çələbi təzkirəsinin elmi-tənqidi mətni", Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri, XII elmi konfransın materialları, Bakı, 3 iyun 2011 a, s. 174 – 180.

MUSALI Vüsale, Musalı Namiq, Osmanlı tezkirelerine göre Azerbaycan edebiyatının araştırılmamış sayfaları, Prof. Dr. M. İsen adına Uluslararası Klassik Türk edebiyatında Biyografi sempozyumu bildirileri, 6-8 Mayıs 2010, AKMBY, Ankara 2011 b, s. 501-522.

MUSALI Vüsale. "Meşâirü'ş-şuarâ" kak istoçnik po istorii klassiçeskoy azerbaydjanskoy literaturı, "Modernizatsiya i traditsii": XXVI mejdunarodnaya konferentsiya po istoçnikovedeniyu i istoriografiyu stran Azii i Afriki (tezisı dokladov) – Sankt-Peterburg: SPGU, 2011 c, s.388-389.

İPEKTEN Haluk vd., Tezkirelere göre divan edebiyatı isimler sözlüğü, 1988, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.

OKAY Orhan, Haluk İpekten, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 22, İstanbul, 2000, s. 373.

ŞEFKAT Bağdadi, Tezkire-i Şuara, Hazırlayan: Prof. F.Kılıç, Bizim Büro, Ankara, 2005.

TOLASA Harun, Sehî, Latifî, Aşık Çelebi tezkirelerine göre 16. yy edebiyat araştırma ve eleştirisi, İzmir, 1983.

İPEKTEN Haluk, Türk edebiyatının kaynaklarından Türkçe şuara tezkireleri, Erzurum, 1988.

YILMAZ Kadri, "Meşairüş-Şuara`nın tezkire geleneğindeki yeri", Prof. Dr. M. İsen adına Uluslararası Klassik Türk edebiyatında Biyografi sempozyumu bildirileri, 6-8 Mayıs 2010, AKMBY, Ankara 2011, s. 667-672.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1619-1633 , TURKEY

KONYA YÖRESİ EL SANATLARINDA ANLAM YÜKLÜ MOTİFLERİN HALK DİLİNE YANSIMASI

Emine NAS[*]

ÖZET

Türk halk kültürü; tarih, inanç, dil, felsefe, sanat gibi maddi-manevi kavramlar bütününü bünyesinde barındıran ve sürekli gelişim gösteren dinamik bir yapıya sahiptir. Bu sistem içinde sosyal ve kültürel iletişimi sağlayan *dil;* halkın yaşam biçiminde gelenek ve göreneklerden beslenerek, edebî zevk, düşünce ve anlatım gücüne ulaşan varlığı ile yöresel el sanatı çeşitlerinde de sembolik olarak yaşayan bir hazinedir.

Türk el sanatları geçmişine bakıldığında Konya yöresi, tarihi birikimi ve kültürel yapısı ile önem taşımaktadır. Konya halk plastik sanatları içinde değerlendirilebilecek; örücülük ve işlemecilik alanlarında; doğum, evlenme ve ölüm gibi insan yaşamını şekillendiren üç ana dönemde halkın ortaya çıkardığı anlam yüklü motiflere ait zengin bir söz varlığı bulunmaktadır. Halk kültürü ürünü olan bu kelime hazinesi, toplumsal yaşamda uyum sağlayıcı, birlikteliği pekiştirici, dayanışmayı arttırıcı özelliklerini sürdürerek, kadınların kendi aralarındaki iletişimde geleneği devam ettiren kültür taşıyıcıları olarak görev yapmaktadırlar. Yapılan çalışma ile bu zengin söz varlığı içinde sadece motife bağlı gelişim gösteren örneklerden bir kısmının belgelenerek Türk kültür tarihi veri tabanında bir katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Konya, el sanatları, kültür, dil, sembol.

HANDICRAFTS MOTIFS' REFLECTION IN FOLKSAY IN KONYA REGION

ABSTRACT

Turkish folk culture which incorporates material and spiritual concepts like history, belief, language, philosophy, art which continually has a continually developing dynamic structure. *Language* which enables social and cultural communication within this structure is a living treasure which feeds on customs and traditions of the people's lifestyle and reaches to literary relish, thinking and eloquence and which symbolically lives in varieties local handicrafts.

When Turkish handicraft history is reviewed, Konya region stands out with its rich accumulation and cultural structure. Knitting and embroidery which can be regarded among Konya folk plastic arts includes a rich vocabulary about the motifs which people coined with

[*] Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. Mesleki Eğitim Fak. El Sanatları Eğitimi Böl. E-mail: eminenas@gmail.com

regard to three main periods shaping human life; birth, marriage and death. This vocabulary treasure preserving its functions as consolidator of harmony, unity and solidarity in the society is a product of folklore and functions as transmitters of culture which maintain tradition in communication only among women. This study aims to document some of samples in this rich vocabulary which were coined in relation to motifs and thus contribute to database on Turkish cultural history.

Key words: Konya, handicrafts, culture, vocabulary, symbol.

1. Giriş

Türk halk kültürü; gündelik yaşamı biçimleyen sözlü, yazılı, görsel ürünler bütününde maddi-manevi tüm değerleri kapsar. Dinamik bir yapı sergileyen halk kültürü ögeleri ise; sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktarılan sembolik ve öğrenilmiş özellikler toplamıdır.

Bir milleti diğer milletlerden ayırt etme imkânı veren *örf, adetler, davranışlar, ahlak anlayışı, değerler, sosyal normlar* ve *zihniyet değişikliklerini* (Güngör 2007, 34) ortaya koyan toplumsal davranışlarla şekillenmiştir. Kültürü oluşturan unsurlar; *dil, din, tarih, gelenek-görenek, örf ve adetler, sanat, dünya görüşü* gibi sürekli gelişim göstererek toplumu karakterize ederler.

Kültürel değerler; insan hayatının başlıca üç önemli geçiş evresi olan *doğum, evlenme, ölüm* beklentilerine ve kalıplarına uygun gelişen adetler, gelenekler, inançlar ve söz varlığı etrafında kümelenmektedir.

Söz varlığı, sadece bir dilde bir takım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş simgeler, kodlar ya da dilbilimdeki terimiyle göstergeler olarak değil, aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürünün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti olarak düşünülmelidir (Aksan 1996, 7).

Dilin söz varlığı içinde *deyimler, terimler, atasözleri, ilişki sözleri, kalıp sözleri* ile (şahin 2006, 124), milli hafızanın, duygu ve düşüncelerin, maddi ve manevi değerlerin, buluş ve yaradılışların ortak hazinesi olduğu şüphesizdir.

Sosyal ve milli bir varlık olan dil, sembollerden meydana gelen bir dizgedir. Her sembolün belli bir anlamı vardır. Bu anlam, sembolü kullanan kişi veya kişiler tarafından belirlenir. Kişi bir isteği veya bilgiyi üstü kapalı olarak sunmak istiyorsa sembol kullanır. Yani semboller çeşitli sebeplerden ötürü açıkça ifade edilemeyen veya edilmek istenmeyen düşünce ve isteklerin dışavurumudur (Yıldırım 2009, 2386).

Özellikle maddi kültür ürünü olan el sanatları ürünlerinde gözlenen anlam yüklü sembolik kelimeler ve tamlamalar, iletişimin semboller aracılığıyla yapıldığının örneklerini vermektedir. Önceki yıllarda; Gaziantep, Konya, Kırşehir, Afyonkarahisar, Muğla, Antalya, Rize illeri el sanatları çevresinde kadınların kullandığı yöresel terimlerden oluşan geniş bir envanterleme çalışması yürütülmüştür (Altun v.d. 2008, Çelebilik ve Nas 2009).

Yapılan incelemeler sırasında Konya ilinde geniş bir repertuvarla karşılaşılmış olup, araştırma evreninde bir cinsiyet sınırlamasına gidilerek sadece kadınların kullandığı yöresel ifadelere odaklanılmıştır. Gözlem, inceleme ve karşılıklı görüşmelerden elde edilen bulgularda kadınların; malzeme, teknik, tür, motif ve renk özelliklerinden oluşan simgesel bir dil kullandıkları dikkat çekmiştir. El sanatlarının hammadde olarak lif içeren grubunun altında incelenen boncuk, iğne ve mekik oyacılığı, tığ ve çorap örücülüğü ile kanaviçe işlemeciliğine ait el sanatları ürünlerinin belgelendirilmesi ve değerlendirilmesine yönelik bir yaklaşımla saha araştırmaları yapılmıştır. Maddi ve manevi kültürün el sanatları ürünlerinde harmanlandığı Konya yöresinde,

konu kapsamında halk kültürü değerlerine ilişkin nitelikli örnekler elde edilmiştir. Ön araştırma evresinden elde edilen veriler doğrultusunda, Konya el sanatı ürünlerinde özellikle motiflerin görsel çeşitliliği ve anlam yüklerini barındıran renkli dünyası ilgi çekici bir profil oluşturmaktadır.

2. Konya Yöresi El Sanatlarında Anlam Yüklü Motiflerin Halk Diline Yansıması

İç Anadolu Bölgesi'nin tarihi ve kültürüyle ilgi çeken illerinden biri olan Konya; geleneksel el sanatlarında çeşitlilik, malzeme, teknik ve usta bakımından önemli bir mirasa sahiptir. Hızlı bir kentleşme sürecine girmiş Konya'nın halk el sanatları varlığı; doğum, evlenme ve ölüm gibi hayatın üç ana dönemi etrafında şekillenerek gelişim göstermiştir. Evlenme gelenekleri içindeki çeyiz kültürü ile geçmişten günümüze Konya'da birçok halk sanatı ve ürünleri korunarak yaşatılmıştır.

İncelenen el sanatı ürünleri, yörenin çeyiz kültüründe yaygın olarak yer alır. Bunlar sırası ile; el işlemelerinden çağraz iğne tekniği olarak bilinen *kanaviçe*, tığ örgülerinde *dantel*, *boncuk oyası,* şiş örgülerinde *çorap-patik*, iğne ile yapılan örgülerde *iğne oyası,* mekik ile yapılan örgülerde ise *mekik oyası'*dır. Kanaviçeler, gelin için hazırlanan *yastık kılıfı* ve *yorgan kapağına* uygulanır. Danteller, *dolama dantel* olarak eni dar boyu oldukça uzun örülür ve *çarşaf kenarı, sedir örtüsü* ve *perde ucuna* dikilir. Çorap ve patikler, gelin ve damat için ev içinde terlik yerine giyilmesi için hazırlanır. İğne, mekik ve boncuk oyaları; *çember, tülbent, yemeni* gibi başörtüsü kenarlarında kullanılır.

Gündelik yaşamda kullanım alanı bulan ürünlerde kadınlar; gördüklerini, duyduklarını, düşündüklerini, tasarladıklarını kendi seçtikleri kelimelerle başkalarına anlatma gereği duymuşlardır.

Bunun sonucunda ortaya çıkan söz varlığı; bireylerin, düşünce, duygu, istek, buyruk ve eylemleriyle, çevrelerinde gördüklerini anlatmak için kullandıkları kimi çizgi, biçim, resim, doğal ve yapay nesne, insan, hayvan, bitki ya da bunlara ilişkin ürün ve organlardan oluşan geleneksel bir düzen olarak tanımlanan *simgelerden* (Halkbilim Terimleri Sözlüğü 1978, 96) meydana gelmektedir.

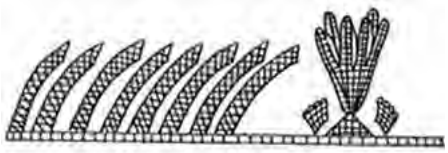
Araştırmalar sırasında, ürünlerin üzerinde yer alan motiflerde ya da motiflerden oluşan ürünlerde, halk tarafından ortak bir dil ile çeşitli anlamlar yüklü isimlendirmeler yapıldığı görülmüştür.

Bu anlatımlar basit veya karmaşık şekillerden oluşan semboller, sayı, harf, canlı bir varlık veya eşya olabilir. Hepsi belli bir düşünce gücü taşır. Taşıdıkları anlamlar tesadüfi değildir, kişiler tarafından özel olarak yüklenmiş anlamlardır. Bu şekilde daha önce düşünülmemiş bakış açıları insanların anlayışına sunulur (Yıldırım 2009, 2385).

Çalışma ile yörede kadınların kendi aralarında kurgulanan sembolik bir iletişim aracı haline gelen bu söz varlığı içinde renkli bir bölümü oluşturan anlam yüklü motiflere ait terminolojinin bir kısmının tanıtılması ve ortak yaşanmışlığın ürünü olan bu değerlerin belgelendirilerek genel dile kazandırılması amaçlanmıştır.

***Filize - çayır çimen** / İğne oyası motifi (Melahat Tuncer, Konya, 1935)*

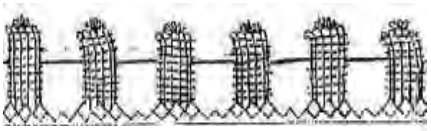
Doğadan etkilenilerek natüralist bir yaklaşımla biçimlendirilen bitkisel kaynaklı bir motiftir. Konya yöresinde evlerin genellikle bahçe içinde olması ve kadınların bahçede yer alan yeşillik, çim veya çimenlerden görsel olarak etkilenerek tasvir ettiği *filize* motifi, düğün öncesinde gelinin ailesinden kayınvalideye *dürü geleneği* içinde hediye olarak götürülür ve kayınvalide gelen filize oyalı çemberi düğünde başına bağlar. Bu motif; kayınvalide ile gelinin arasının çayır çimen gibi *huzurlu, ferah* ve *mutluluk dolu* olmasını simgeler. Menekşeli, sümbüllü ve afatlı filize türleri de bulunmaktadır (Önge 1991, 80).



Çizim 1. Filize (sümbüllü) (Çizen Ayşe Ceyhan, 1996).

***Kıllı kurt** / İğne oyası motifi (Anakız Gürbüz, Konya, 1950)*

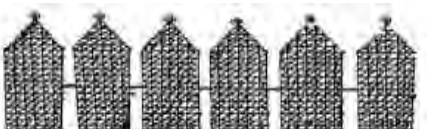
Doğada bulunan kurt, tırtıl veya kırkayak gibi sürüngen hayvan türlerinden etkilenilerek, sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen figür kaynaklı bir motiftir. Konya çeyiz geleneğinde kullanılır. Halk tarafından *sinsi bir düşman* olarak yorumlanan *kıllı kurt* motifi *kötülükle* özdeşleştirilir. Yörede, *nişanlı veya evli kadınların kayınvalideleri ile olan kırgınlığını* simgeler.



Çizim 2. Kıllı kurt (Çizen Emine Kal, 1996).

***Mezar taşı** / İğne oyası motifi (Samiye Alp, Sarayönü, 1954)*

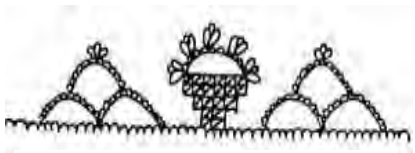
Halk tarafından ölüm, öteki dünya, ahiret inancını simgeleyen *mezar taşı*, sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilmiş nesne kaynaklı bir motiftir. Gelinin kayınvalidesine olan olumsuz duygularını ve öfkesini dile getirir. *Bu dünyadan gitmeni istiyorum* ve *aramızdaki kin ve soğukluk mezara dek sürecek* anlamlarını taşır (Nas 2006, 256; Tansuğ 1983, 238-239). Orta yaş ve üzeri kadınların mezar taşı motifli çemberleri ise, *iman ve ibadete önem ver, dünya işlerine dalıp gitme, ölümü her an hatırla* düşüncesini simgeler.



Çizim 3. Mezar taşı (Çizen Ayşe Ceyhan, 1996).

***Hanım çantası** / İğne oyası motifi, (Şerife Bağcı, Sille, 1926)*

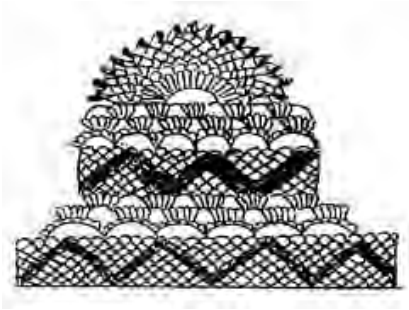
Sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen nesne kaynaklı bir motiftir. Kadınların günlük yaşamında kullandıkları el çantasından tasvir edilmiştir. Kadına yönelik toplumsal beklentileri özetleyen *hanım hanımcık olma* anlamını taşır (Ersöz 2010, 168).



Çizim 4. Hanım çantası (Çizen Emine Kal, 1996).

Yılanlı bağ */ İğne oyası motifi (Nuran Tuncer, Çumra, 1946).*

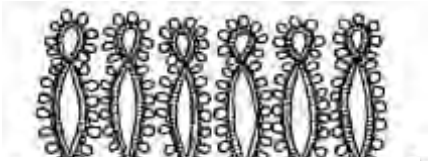
Konya üzüm bağları ile tanınan bir yöredir. Yılan bağlarda çok sık bulunan bir sürüngen hayvan olduğu için üzüm bağı ile birlikte sürrealist ve antinatüralist bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. Yılan, tarih içinde hem tanrı kabul edilip tapınılan, hem şeytan kabul edilip lanetlenen, *hayat ile ölüm, zehir ile panzehir, erkek ile kadın, uğur ve uğursuzluk, sağlık, saadet, bereket, gençlik* anlamları yüklenen dünyanın en esrarengiz yaratıklarındandır (Yöndemli 2004, 11-17) Halk içinde bağ meyvesi olan üzümün bir *nimet*, yılanın ise her ne olursa olsun kaçılacak bir *düşmanı* ve *korkuyu* nitelemesinden dolayı *yılanlı bağ* motifi *koruyucu ve düşman*, *iyi ve kötü, hayat ve ölüm, şifa ve hastalık* gibi birbirine zıt kavramları simgeler.



Çizim 5. Yılanlı bağ
(Çizen Ayşe Ceyhan, 1996).

Mektepli */ Mekik oyası motifi (Hatice Tuncer, Sille, 1958)*

Sürrealist bir yaklaşımla okula giden çocukların sıralı bir halde yolda yürüyüşünü tasvir edilmiştir. *Yan yana, peş peşe, birliktelik, düzen* ve *eğitime verilen değer* anlamlarını taşır.



Çizim 6. Mektepli
(Çizen Nuran Örnek, 1995).

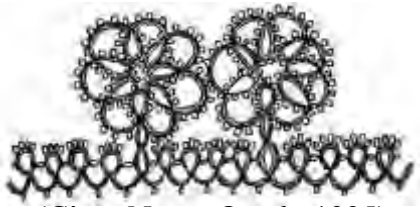
Nar tanesi */ Mekik oyası motifi (Emet Şahin, Sille, 1971)*

Nar meyvesinin tanesinden antinatüralist bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. *Evlere bereket, bolluk, kazanç getirmesi* ve *çocuk sahibi olabilme* düşüncesini simgeler.

(Çizen Nuran Örnek, 1995).

Paralı */ Mekik oyası motifi (Fahriye Top, Bozkır, 1930)*

İhtiyaçların karşılanmasında önemli olan maddiyat dolayısı ile metal para sürrealist bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. *Mal-mülk ve mevki sahibi* olmayı simgeler.



(Çizen Nuran Ornek, 1995).

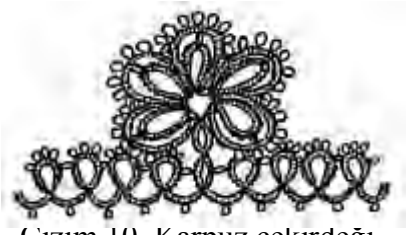
Altın diş */ Mekik oyası motifi (Hatice Tuncer, Sille, 1958)*

Konya yöresinde 1920-1980'li yıllar içinde altın diş kaplamasının oldukça yaygın olması ve bu durumunun bir gösterişhali olarak kullanılmasından yola çıkılarak sürrealist bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. *Zenginliği* simgeler.

(Çizen Nuran Örnek, 1995).

Karpuz çekirdeği */ Mekik oyası motifi (Emet Şahin, Sille, 1971)*

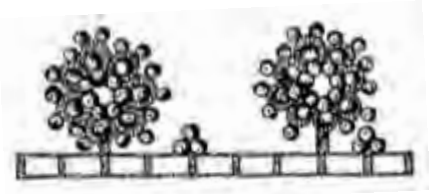
Yörede karpuz meyvesi tüketilirken çekirdekleri atılmaz, ayrıca kurutulur ve kuruyemiş olarak hazırlanır. Yaz aylarında oldukça bol tüketilen karpuz çekirdeğinin antinatüralist bir yaklaşımla tasvir edildiği motif, *tutumlu olma* ve *tasarrufu* simgeler.



Çizim 10. Karpuz çekirdeği
(Çizen Nuran Örnek, 1995).

Gül küpe */ Boncuk oyası motifi (Anakız Gürbüz, Konya, 1950)*

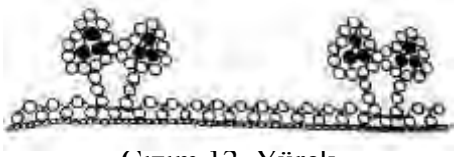
Konya yöresi düğünlerinde özellikle zengin ailelerin gelin kızlara evlilik hediyesi olarak taktıkları gül biçimli elmas küpe sürrealist ve antinatüralist bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. Bu motifi kullanan genç kız, ailesine evlenmek isteğini dolaylı olarak belli etmeye çalışır. Aynı zamanda *zengin* ve *varlıklı olmayı* da simgeler.



Çizim 11. Gül küpe
(Çizen Fatma Uçar,1995).

Yürek */Boncuk oyası motifi (Şerife Uçar, Konya, 1952)*

Halk içinde bir erkek ile bir kadının *kavuşma ve evlenmesi* düşüncesinden yola çıkılarak sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen iki kalp figürü yan yana tasvir edilmiştir. *Aşk* ve *sevdayı* simgeler.



Çızım 12. Yürek
(Çizen Fatma Uçar, 1995).

Sıçan dişi */ Boncuk oyası motifi (Gülsüm İdacıoğlu, Konya, 1920)*

Sıçan figürünün dişleri yan yana dizili bir şekilde sürrealist bir yaklaşımla tasvir edilmişolup, yiyeceğe ve kazanca ortak olan *hırsızı* simgeler.

Çizim 13. Sıçan dişi
(Çizen Fatma Uçar, 1995).

Üzümlü */ Boncuk oyası motifi (Anakadın Akgüneş, Bozkır, 1965)*

Yörede meşhur olan üzüm meyvesi motife esin kaynağı niteliğindedir. Antinatüralist bir yaklaşımla biçimlendirilen motif; *bolluk, bereket* ve *çoğalmayı* simgeler.

Çızım 14. Uzümlü
(Çizen Fatma Uçar, 1995).

Asker şapkası */ Boncuk oyası motifi (Gülsüm İdacıoğlu, Konya,1920).*

Birden fazla yan yana sıralanmış askerin dizilişi sürrealist bir yaklaşımla tasvir edilerek, yörede oğlunu askere yollayan annelerin *özlem duygusunu* simgeler.

Çizim 15. Asker şapkası
(Çizen Fatma Uçar, 1995).

Pudralı kız */ Kanaviçe motifi (Ayşe Tuğyan, Çumra, 1976)*

Yörede yetişen zambak çiçeği tonlamalı olarak renklendirilmiş olup, antinatüralist bir yaklaşımla pudra süren kadın figürünü simgelemektedir. Gelin çeyizinde yer alan motif, s*üslenme, güzellik* ve *çekicilik* anlamlarını taşır.

(Çizen Ayşen Haybatöz,1995).

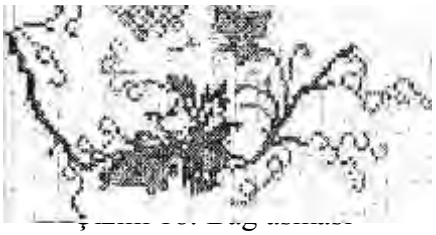
Gelin kâkülü */ Kanaviçe motifi (Fatma Büyükmantıcı, Konya,1969)*

Gül bitkisinin dalı ve kıvrımlı yaprakları, Konya yöresi gelin başüslemelerinde yer alan perçem veya kâküle benzetilerek antinatüralist bir yaklaşımla biçimlendirilmiştir. *Güzellik, zerafet* ve *süslenmenin önemini* simgeler.

Çizim 17. Gelin kâkülü
(Çizen Neslihan Duruyürek, 1997).

Bağ asması / Kanaviçe motifi *(Fadim Tat, Konya, 1950)*

Yörenin üzüm bağları, üzüm meyvesi, dal ve yaprakları ile antinatüralist bir yaklaşımla biçimlendirilmiştir. *Bolluk, bereket* ve *çoğalmayı* simgeler.



(Çizen Ayşen Haybatöz, 1995).

Mektup götüren kuş */Kanaviçe motifi (Hüsniye Koçyiğit, Konya, 1960)*

Ağzında mektup tutan güvercinin gül dalı üzerinde sürrealist ve antinatüralist bir yaklaşımla tasvir edildiği motif, gurbetteki sevdiğinden haber bekleyen genç kızların *hasretini* simgeler.

Çizim 19. Mektup götüren kuş
(Çizen Neslihan Duruyürek, 1997).

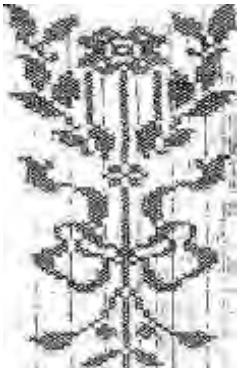
***Yılanlı bahçe**/ Kanaviçe motifi (Fatma Gölcük, 1950, Konya)*

Konya yöresi çeyiz geleneğinde yaygın olarak yer alan motifte, gül ve menekşe çiçekleri antinatüralist bir yaklaşımla ile tasvir edilmiştir. *Evliliğin çiçekli bir bahçe olduğunu, fakat etrafında ve içinde düşmanların olabileceği düşüncesinin unutulmaması gerektiğini* simgeler (Altun 2004, 59).

Çizim 20. Yılanlı bahçe
(Çizen Ferda Demir, 2012).

***Gül deste** / Dantel motifi(Cennet Yayla, Konya, 1965)*

Konya bahçelerinde çok sık rastlanan gül, halk içinde *gül kokusunu peygamber teri biliriz* düşüncesinden hareketle kutsallık taşıyan bir çiçektir. Motifte yaprak ve dalları ile gül, antinatüralist bir yaklaşımla demet halinde tasvir edilmiştir. *Kavuşmayı* simgeler.



Çizim 21. Gül deste
(Çizen Birgül Özçelik, 1996).

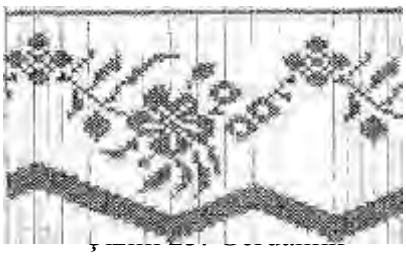
***Bir avuç altın-bir top inci** / Dantel motifi, (Seher İyişirin, Konya, 1942)*

Konya düğün adetlerinde damat tarafından geline hediye edilen altın, inci gibi değerli takıların sürrealist bir yaklaşımla tasvir edildiği motif; *zenginlik, bereket, varlık* ve *gücü* simgeler.

Çizim 22. Bir avuç altın.
(Çizen Birgül Özçelik, 1996).

***Gerdanlık** / Dantel motifi (Nevin Dumaniç, Konya, 1970)*

Konya düğünlerinde geline takılan kolyenin sürrealist bir yaklaşımla hercai menekşe ve mine çiçekleri ile tasvir edildiği motif; *bolluk, para* ve *maddi gücü* simgeler.



(Çizen Birgül Özçelik, 1996).

Asma köprü / Dantel motifi (Sabahat Gederef, Konya, 1954)

Yörede iki kiGi arasındaki uzaklık, ayrılık ve aynı zamanda *birleşme* gibi birbirine zıt kavramları anlatan köprü motifi sürrealist bir yaklaGımla biçimlendirilmiGtir. *Kavuşmayı* simgeler.

(Çizen Birgül Özçelik, 1996).

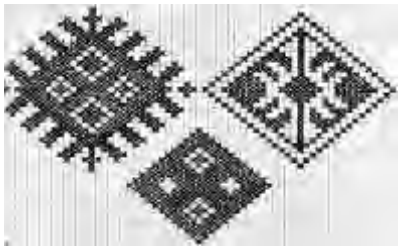
Kuşlu bahçe / *Dantel motifi (Kezban Gül, Konya,1966)*

KuG figürünün yörede, mutluluk, sevgi ve iyi Gans getirdiğine inanılır. Motif düzenlemesinde gül dalı ve serçe, realist bir yaklaGımla tasvir edilerek, *uzun ömür, sağlık* ve *huzuru* simgeler.

Çizim 25. KuGlu bahçe
(Çizen Birgül Özçelik, 1996).

Pıtrak-pıtırak / *Çorap motifi (Medine Uğurlu, Güneydere Köyü, 1966)*

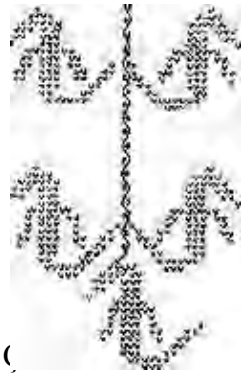
Konya yöresinde tarlalarda bulunan, dikenleri ile insanlara ve hayvanlara yapıGan pıtrağın üzerindeki dikenlerin halk içinde kötü bakıGı uzaklaGtırdığına, bereket ve bolluk getirdiğine inanılır. Antinatüralist bir yaklaGımla tasvir edilerek, el dokumaları ve kadın çoraplarında çok sık konu edilir. *Nazar* ve *bereketi* simgeler.



Çizim 26. Pıtrak-pıtırak
(Çizen Güldeniz Uslu,1999).

Üzerlik / *Çorap motifi (Atiye Akdoğan, Karapınar, 1944)*

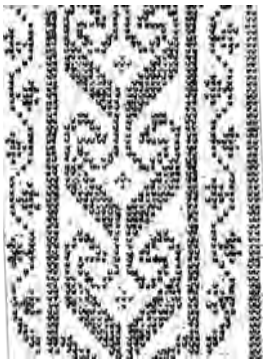
Üzerlik otu yörede, *gelenin gidenin gözü kötü olur, Allah kötü gözden korusun* inancı ile *kem göze karşı koruma gücü* kapsamında *tütsü* ve *duvar süsü-nazarlık* amaçlı kullanılır. Antinatüralist bir yaklaGımla biçimlendirilen motif kadın çorabında kullanılmıGtır. Kötü güçleri uzaklaGtırdığına inanılır ve *nazara karşı koruyuculuğu* olan bir simgedir.



(Çizen Yasemin Kahraman, 2000).

***Koçboynuzu** / Çorap motifi (Fadime Yazar, Karapınar, 1954)*

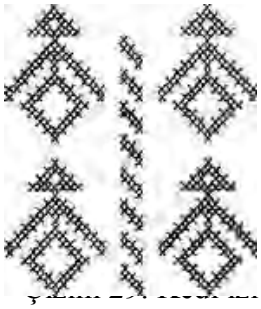
Anadolu kültüründe bereket, kahramanlık, güç, erkeklik sembolü olan koçboynuzu motifi, insanlık tarihinde de her zaman güç kuvvet timsali olan erkekle özdeşleştirilmiştir (Erbek 2002, 30). Sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen motif, yöre el sanatlarında oldukça sık konu edilir. *Çiftleşme, doğurganlık, verimlilik, bereket, uğur, kısmet, mutluluk, neşe* ve *uzun ömürü* simgeler.



Çizim 28. Koçboynuzu
(Çizen Yasemin Kahraman, 2000).

***Kedi izi** / Çorap motifi (Ayşedudu Palaz, Doğanhisar, 1951)*

Konya sokakları ve bahçelerinde oldukça sık rastlanan kedi, özellikle farelerin en büyük düşmanı olması ve az yemek yemesi bakımından sevilen bir hayvandır. Ayrıca tarih içinde Anadolu'da *kötülük nedeni*, sûfi gelenekte *keramet sahibi* olarak bilinir (Korkmaz 2010, 715-716) Sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen motif *koruyucu* ve *muhafızı* simgeler.



(Çizen Melek Parmak, 1996).

***Altın küpe** / Çorap motifi (Latife Aksöz, Karapınar, 1975)*

Konya'da kadınların vazgeçilmez takıları bilezik ve küpedir. Altın, tarih içinde pek çok medeniyette; *güç, güçler, soy, en parlak-en saf yaşam ruhu olarak* simgelenir (Korkmaz 2010, 67). Sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen motifte, yörede özellikle tercih edilen sallantılı küpe tasvir edilmiştir. *Varlık, gösteriş, güç, evlilik* ve *cinsiyeti* simgeler.

Çizim 30. Altın küpe
(Çizen Tülay Erdoğmuş, 1998).

***Tavukayağı** / Çorap motifi (Medine Uğurlu, Konya, 1966)*

Konya yöresinde hayvancılık, kırsal kesimde olduğu kadar şehir hayatında bahçeli evlerde de devam etmektedir. Özellikle tavuk, hem eti hem de yumurtasından faydalanıldığı için *bereketli* bir hayvan kabul edilir. Asya mitolojisinde göksel kaynaklı olduğuna inanılan *koruyucu ruh, barış ve egemenliği simgeleyen kutsal hayvan*, Türk mitolojisinde soylu kişileri simgeleyen *töz* olduğuna inanılır

Çizim 31. Tavukayağı
(Çizen Güldeniz Uslu,1999).

(Korkmaz 2010, 1163). Sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilen motif *bereket, üretkenlik* ve *bolluğu* simgeler.

3. Değerlendirme ve Sonuç

Türk kültürü, dünyanın büyük medeniyetlerine kaynaklık eden ve kendi bünyesindeki kültür unsurlarıyla bütünleşerek, toplum içinde bütün canlılığı ile yaşamını sürdüren bir özellik taşır (Ölmez, 2010: 17). Halkın duygu, düşünce ve beğenisiyle süzülerek günümüze gelmiş, toplum, insan ve doğa gerçeğiyle şekillenmiştir. Türk kültürünün beslendiği önemli bir alan olan el sanatlarında, faaliyetlerin gelişimi ve devamı için etkili olan gelenek ve adetler, soyut olarak ifade edilemeyen duygu ve düşünceleri kullanım eşyaları üzerinde somutlaştırarak hem estetik boyut hem de anlam yükü kazandırmıştır. Bu ürünler tarihsel gelişim sürecinde Anadolu insanının sanatsal beğenisini belirleyen, estetik anlayışını sergiler.

Özellikle; genç kızların ve evli kadınların çeyizlerinde, yaşlıların sandık ve bohçalarında bulunan geleneksel örneklerle karşımıza çıkan el işlemelerinden kanaviçe, el örgülerinden dantel, oya ve çoraplar ev donatısı, giyim ve giyim donatısı ihtiyaçlarını karşılamak amaçlı üretilerek bu yönde çeşitlenmiştir. Bu çeşitlilik Konya yöresi el sanatları varlığı içinde anlam yüklü motif ve tasarımlardan nitelikli katalog oluşturmuştur.

Motifler; toplumun acısını, hayat tarzını, zevklerini gözler önüne serer, gün ışığına çıkarır ve buna bağlı olarak gelişir ve zenginleşir. El sanatı ürünleri, adetler, gelenekler ve sözlü kültür olan dil sayesinde nesilden nesile aktarılır. Motifleri ve taşıdıkları anlam yüklerini oluşturan kültürel unsurların taşıyıcısı yine dildir.

Çalışmada; Türkçe'nin geniş ifade gücü ile tanımlanmış motiflerin, halk ağzındaki söylenme biçimlerinde, yaratıcı düşünce gücü ile ince zekasını birleştiren Konya kadınının sanat faaliyetlerini gizli bir iletişim aracı haline getirdiği görülmektedir. El örücülüğünden iğne, boncuk, mekik oyaları, dantel ve çoraplar ile el işlemeciliğinden kanaviçelerde kullanılan bu sembolik dil yöresel bir kimlik yapısı oluşturarak, bu grubu diğer el sanatlarından farklı kılmıştır.

İncelenen anlam yüklü motifler; gelenekler, ikili ilişkiler, duygu ve düşünceler, doğa ve mekan üzerine kurgulanarak oluşturulmuştur.

Filize-çayır çimen, bağ asması, kuşlu bahçe, kedi izi, tavuk ayağı, gül küpe, altın küpe, hanım çantası, asker şapkası, mektepli, nar tanesi, altın diş, karpuz çekirdeği, üzümlü, pıtrak-pıtırak, üzerlik, gül deste, mezar taşı, paralı motifleri doğa, mekan, çevre, figür ve nesnelerin dikkatle gözlemlenmesi sonucu benzetme ve benzetilmeden yola çıkarak, sürrealist ve antinatüralist bir tavırla biçimlendirilmiştir. *Kıllı kurt, yürek, sıçan dişi, mektup götüren kuş, bir avuç altın-bir top inci, koç boynuzu, pudralı kız, gelin kâkülü, gerdanlık, asma köprü, yılanlı bahçe, yılanlı bağ* motifleri ise; çevre-mekan-nesne-figür ilişkisi ile birlikte gelenekler, adetler, duygu ve düşüncelerle harmanlanarak soyut bir kavramı somutlaştıran ya da tam tersi karakterde olan sürrealist yaklaşımlarla biçimlendirilmiştir. Tabiatın insanlar için bereket kaynağı olduğu gibi huzur kaynağı da olduğu inancının yaygın olduğu motiflerde tabiat unsurlarının kullanımı da ağır basmaktadır.

Motiflerin yapısal özellikleri incelendiğinde; kanaviçelerde genellikle sert ve saf bir dille oluşturulmuş biçimlerden meydana gelen motifler görülmektedir. Stilize edilmiş bitki motifleri ve sürrealist bir yaklaşımla biçimlendirilmiş nesnelerin birleşmesi ile oluşturulmuş bu motiflerde antinatüralist bir anlayışı sergileyen doğa birimleri dikkati çekmektedir. Serbest çizgilerle, asimetrik ve orantısız oluşturulan bitkilerin, nesnelerin belli bir zemin üzerine yerleştirilmeyiş motiflere

canlılık ve hareket kazandırmaktadır Genel olarak farklı üslupların bir arada karma olarak kullanıldığı bitki, nesne ve figür ögeleri ile biçimlenen motiflerde, serbest bir anlayışla birimlerin oluşturulduğu görülmektedir (Barışta 2001, 67-70; Barışta 1985, 235; Altun ve Nas 2009, 135). Bununla beraber, sadece *mektup götüren kuş* örneğinde karma bir üslup söz konusu olmakla birlikte, resim etkisi bulunmaktadır.

Oya, dantel ve çoraplar, bir veya birden fazla motifin tekrarından oluşan kompozisyonlardan meydana gelmektedir. Renk düzenlemelerinde, kanaviçeler ve çoraplarda çok renkli düzenlemeler antinatüralist bir tavırla oluşturulurken, oyalarda tek veya iki renkli düzenlemeler, dantellerde tek renk düzenlemesi kullanılmaktadır.

Motiflerin ve kompozisyon biçimlerinin, türleri aynı olsa bile işlenme biçimleri, prensipleri, anlamları ya da üslûpları hangi amaç için kurgulandıklarını ayırt etmede en önemli ölçüdür. Anlam yüklü motifler, kadının evren ve tabiatı, dolayısı ile kendisini nasıl algıladığı ile ilişkilidir. Geçmişten gelen geleneklerle günümüz düğün adetlerinde halen kullanılagelen anlam yüklü motifler; *filize, kıllı kurt, mezar taşı, yürek, yılanlı bahçe, bir top altın, gelin kâkülü, pudralı kız, gerdanlık'tır*. Bu motifler; eski kuşaklarla yeni kuşaklar arasında kurulu bir bağlantı zinciri olan adetlerden (Tanyol 1970, 38-41), Konya çeyiz geleneği çevresinde varlığı ve asıl karakterleri bozulmadan saygın birer alışkanlık haline gelmiştir.

El sanatlarının halkbilim bağlamındaki problemi istenilen ölçüde çözümlenememiştir. Türk el sanatlarının akademik düzlemde araştırılmasında her türlü el sanatını ortaya çıkarmak için "bilimsel" yaklaşım ne kadar gerekli ise, ulusalın küresele kazandırılmasında "imgesel" yaklaşım o derece gereklidir (Oğuz 2002, 10). Halk ağzında yaşayan anlam yüklü kelime ve tamlamaların uygun kavramları karşılayabilmesi amaçlı, genel dile taşınması ve genel dilde kullanılma imkânının sağlanması yönünde sürdürülebilir çalışmalara ihtiyaç vardır (şahin 2006, 125). Bu şekilde, Türk dili araştırmaları içinde *halk kültürünün görsel verimleri* (Oğuz 2002, 5) olan Türk el sanatlarına da yer verilerek, disiplinlerarası çalışmalarla yöresel söz varlıklarının tespiti ile halk ağzında yaşayan gizli iletişim aracı olan simgelerin gün ışığına çıkartılması gerekliliği kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

ACIPAYAMLI, Orhan, **Halkbilim Terimleri Sözlüğü.** Ankara Üniversitesi Basımevi,1978.

AKSAN, Doğan, **Türkçenin Sözvarlığı**, Engin Yay., Ankara, 1996.

ALTUN, Gülizar, "Konya Meram İlçesi Karadiğin Kasabası'nda Kanaviçe İşlemeler", **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 11, Konya, 2004, s. 55-66.

ALTUN, Gülizar, **Nas, Emine,** Sönmez, Kezban, "Bazı El Sanatları Çevresinde Kümelenen ve Kadınların Kullandığı Yöresel Terimlerden Örnekler", **Bir Bilim Kategorisi Olarak 'Kadın', Edebiyat, Dil, Kültür Çalışmalarında 'Kadın' Sempozyumu**, Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Alman Dili Eğitimi A.B.D., Eskişehir, 29-Nisan/2-Mayıs 2008.

ALTUN Gülizar, **Nas, Emine,** "Anadolu Geleneksel El Sanatları Çevresinde Gelişen ve Kadınların Kullandığı Yöresel Terimlerden Örnekler", **Sakarya Üniversitesi Uluslararası Katılımlı Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları Kongresi,** Aydın, 5–6–7 Mart 2009, s. 129-138.

ARTUN, Erman, "Ortak Türk Folklorunun Küreselleşen Dünyaya Tanıtılması, Ortak Türk **Geçmişinden Ortak Türk Geleceğine III. Uluslararası Folklor Konferansı**, 2005, Azerbaycan, s. 160-167.

BARIğTA, H. Örcün, "XX. Yüzyıl Türk Oyalarında Seçilen Belli BaĞıl Konular, Gözlenen Estetik Değerler ve Plastik Özellikler", **Milletlerarası Türk Folkloru ve Halk Edebiyatında Yeni Görüşler I**, Ankara, Güven Matbaası, 1985, s. 231-243.

BARIğTA, H. Örcün, **Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

CEYHAN, AyĞe, **Konya Yöresine Ait Namaz Başörtüsü İğne Oyaları**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 1996.

DURUYÜREK, Neslihan, **Konya Evlerinde Bulunan Kanaviçe İşlemeler**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü El ve makine NakıĞları A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 1997.

ERBEK, Mine, **Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

ERDOĞMUğ, Tülay, **Konya Ili Karapınar Ilçesi El Örgüsü Yün Çoraplar**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 1998.

ERÖZ, Günindi, Aysel, "Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kadına Yönelik Toplumsal Cinsiyet Rolleri", **Gazi Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 6, Bahar, 2010, Ankara, s. 167-181.

GÜNGÖR, Erol, **Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik,** 2007, Ötüken NeĞriyat, Ġstanbul.

HAYBATÖZ, AyĞen, **Konya Evlerinde Bulunan Kanaviçe İşlemeleri** Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü El ve makine NakıĞları A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 1995.

KAHRAMAN, Yasemin, **Konya İli Karapınar İlçesi El Örgüsü Bezemeli Çoraplar**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 2000.

KAL, Emine, **Konya Evlerinde Bulunan İğne Oyalı Çemberler ve Desenleri,** Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞLisans Tezi), Konya, 1996.

KORKMAZ, Esat, **Simgeler Sözlüğü**, Anahtar Yay., Ġstanbul, 2010.

NAS, Emine, "Anadolu Giyim KuĞamında Önemli Bir Süslenme Unsuru Olan Öğne Oyaları ve Konya Ġli Merkezinde Bulunan Öğne Oyalarında Görülen Bitkisel Motifler", **Halk Kültüründe Giyim - Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu**, 15 –17 Aralık, EskiĞehir, 2006, s. 256.

OĞUZ, M. Öcal, "Ulusal Kalıtın KüreselleĞtirilmesi ve Türk El Sanatları", **Milli Folklor**, Cilt: 7, Yıl: 14, Sayı: 54, Yaz, 2002, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s. 5-10.

ÖLMEZ, F., Nurhan, "Tekstillerde Renkler Üzerine Simgesel ve Alegorik Bir Değerlendirme", **Türk Sanatları Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 1, Cilt: 1, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., Isparta, 2010, s.17-24.

ÖNGE, Ergül, "Konya Öğne Oyaları", **Kültür ve Sanat Dergisi**, Sayı: 9, Ankara, Türkiye ĞĠ Bankası Kültür Yay., Ankara, 1991, s. 78-81.

ÖRNEK, Nuran, **Konya Yöresi Mekik Oyaları**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞ Lisans Tezi), Konya,1995.

ÖRNEK, Sedat, Veyis, **Türk Halkbilimi.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1995.

ÖZÇELIK, Birgül, **Konya Yöresinde Bulunan Dolama Tenteneleri**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü El ve makine NakıĞları A.S.D., (YayınlanmamıĞ Lisans Tezi), Konya, 1996.

PARMAK, Melek, **Konya Ili Doğanhisar Ilçesinde Bulunan El Örgüsü Çoraplar**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞ Lisans Tezi), Konya, 1996.

ġAHĠN, Hatice, Terimlerin Genel Dile Yansımasına Dair Bazı Gözlemler", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 20, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 2006, s. 123-129.

TANYOL, Cahit, **Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar**, Ġstanbul, 1970.

TANSUĞ, Sabiha, "Anadolu BaĞ Süslemelerinde Çiçeklerin Dili", **II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,** Cilt: V, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor AraĞtırma Dairesi Yay., Ankara, 1983, s. 238-241.

UÇAR, Fatma, **Konya Boncuk Oyaları**, Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞ Lisans Tezi), Konya, 1995.

USLU, Güldeniz, **Konya Ili Ilgın Ilçesi El Örgüsü Çorapları,** Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü Çiçek-Örgü-Dokuma A.S.D., (YayınlanmamıĞ Lisans Tezi), Konya, 1999.

YILDIRIM, Nilüfer, "Sembolik Bir Dil Hazinesi: Halk Anlatıları**", Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 4/8, Fall, 2009, Erzincan, s. 2383-2403.

YÖNDEMLĠ, Fuat, **Tarih Öncesinden Günümüze Yılan**, Ankara, 2004.

KAYNAK KİŞİLER

Anakadın Akgüneş, Bozkır,1965
Anakız Gürbüz, Konya,1950
Atiye Akdoğan, Karapınar, 1944
Ayşe Tuğyan, Çumra, 1976
Ayşedudu Palaz, Doğanhisar,1951
Cennet Yayla, Konya, 1965
Emet Şahin, Sille, 1971
Fadim Tat, Konya, 1950
Fadime Yazar, Karapınar, 1954
Fahriye Top, Bozkır, 1930
Fatma Büyükmantıcı Konya, 1969
Fatma Gölcük, 1950, Konya
Gülsüm İdacıoğlu, Konya,1920

Hatice Tuncer, Sille, 1958
Hüsniye Koçyiğit, Konya, 1960
Kezban Gül, Konya,1966
Latife Aksöz, Karapınar, 1975
Medine Uğurlu, Güneydere Köyü,1966
Melahat Tuncer, Konya, 1935
Nevin Dumaniç, Konya, 1970
Nuran Tuncer, Çumra, 1946
Sabahat Gederef, Konya, 1954
Samiye Alp, Sarayönü, 1954
Seher İyişirin, Konya, 1942
Şerife Bağcı, Sille, 1926
Şerife Uçar, Konya, 1952

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1635-1651 , TURKEY

ALMANCA ÖĞRENİMİNDE ANA DİLİ VE İNGİLİZCE KAYNAKLI GİRİŞİM HATALARI

Adnan OFLAZ[*]
Hasan BOLAT[**]

ÖZET

Bu çalışmada ikinci yabancı dil olarak Almanca öğrenme sürecinde, daha önceden öğrenilmiş birinci yabancı dile ve ana diline bağlı olarak ortaya çıkan hata türleri öncelikle teorik olarak ayrıntılı bir şekilde açıklanmış, daha sonra karşılaştırmalı yöntem kullanılarak hata analizleriyle bu girişim hataları belirlenmiş ve değerlendirilmiştir. Ayrıca, bu çözümleme sonunda görülen söz dizimsel, sözcük bilimsel ve doğru yazım bilgisi düzlemlerindeki hataların giderilmesi için öneriler sunulmuştur.

Bilişsel açıdan bakıldığı zaman, öğrenilmiş ön bilgilerin ileriye ya da geriye ket vurmasının etkilere sebep olduğu herkesçe bilinmektedir. Bu ön bilgiler öğrenmeyi ya olumlu ya da olumsuz olarak etkilemektedir. Bu çıkış noktasından hareketle, çalışmamızda, öğrenilen ilk yabancı dil olan İngilizceye ve öğrenenin ana diline bağlı olan girişim hatalarının tespiti, sınıflandırılması ve çözümlemesi sıra ile yapılmıştır.

Hata analizleri sonuçlarına göre öğrenciler diller arası girişimlerin etkisiyle hatalar yapmaktadırlar. Bunların oransal olarak fazla olanları; söz diziminde, sözcük sıralamalarında, bağlaç kullanımlarında, geçmiş zaman formu teşkilinde, sıfat tamlamalarında, isimlerin çoğul hâllerinde, yine isimlerin büyük-küçük harfle kullanımında ve sözcük kullanımlarında diller arası (interlinguale) hatalar; di'li geçmiş zaman ve şimdiki zamanın hikâyesi ve eylem çekimlemelerinde ise dil içi (intralinguale) hatalar şeklinde görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Girişim, hata, birinci ve ikinci yabancı dil, ana dili.

INTERFERENCE ERRORS STEMMING FROM MOTHER TONGUE AND ENGLISH ENCOUNTERED WHILE LEARNING GERMAN

ABSTRACT

In this study, sorts of errors caused by mother tongue and learnt language are theoretically studied in the process of learning of German. Errors of interference are evaluated by error analysis employing comparative method. In addition suggestions on how to eliminate errors in syntax, lexical and grammatical levels are proposed.

From the cognitive point of view, the effects learnt knowledge in terms of proactive and retroactive stages are commonly known. Learnt

[*] ArĢ Gör., OMÜ Eğt. Fak. Yabancı Diller Eğt. Böl. Alman Dili Eğt. ABD. El-mek: aoflaz@omu.edu.tr
[**] Prof. Dr., OMÜ Eğt. Fak. Yabancı Diller Eğt. Böl. Alman Dili Eğt. ABD. El-mek: bolathas@omu.edu.tr

knowledge has either positive or negative effect on language learning process. The recognition, classification and solution of mentioned errors due to English as a first foreign language and mother language are performed in order. As a result of errors anaylsis students produce errors because of interference caused by languages. The interlingual errors are generally seen in word order and using prepositions and forming past verb forms, adjectives, and plural forms of nouns. Lexical errors and errors in using small or capital letters are also common. The intralingual errors are widely observed while forming verbs - past and present forms.

Keywords: Interference, error, first and second foreign language, mother language.

Giriş

Çeşitli diller arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmaya yönelik çalışmaların yapıldığı karşılaştırmalı dilbilimin kuramsal temelleri J. G. Herder, J. Grimm, W. Von Humboldt tarafından atılmış, Hint-Avrupa dilleri üstünde yoğunlaşan çalışmalar F. Bopp ve A. Schleicherle daha da geliştirilmiştir. Bu çalışmada karşılaştırmalı dilbilim yöntemiyle, öğrencilerin edindikleri ana dilin ve öğrenilmiş birinci yabancı dil olan İngilizcenin ikinci yabancı dil olarak Almanca öğrenimindeki etkileri incelenmektedir. Yabancı dil öğreniminin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili alan çalışmalarına bakıldığında yabancı dilin, yönlendirmeli (Alm. Gesteuerter Spracherwerb) ve yönlendirmesiz (Alm. Ungesteuerter Spracherwerb) yol ile edinildiği/öğrenildiği görülmektedir. Yönlendirmeli yol öğretim kurumlarında dersler ile olur ve dilin, „öğretimi" söz konusudur; yönlendirmesiz yol ise doğal ortamlarda ders materyalleri olmaksızın gerçekleşir ve bu durum, „dil edinimi" terimi ile karşılanır.

Yabancı dil öğrenimi süreci ise dilbilimciler tarafından farklı teorilerle açıklanmaya çalışılmıştır. Davranışçı yaklaşım kökenli transfer hipotezine göre öğrenenin ana dili, ikinci dilin öğrenimini etkilemektedir. Lado ve Fries'in geliştirdiği *karşılaştırmalı kuram* (Alm. Kontrastive Hypothese), ilk öğrenilen dille ikinci öğrenilen dilin karşılaştırılması yoluyla dil öğrenme sürecinin gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle dil öğrenen kişi her iki dil arasında benzerlikler arar (Zengin 2003, 84). Yabancı dil öğrenme sürecinde öğrenen çoğunlukla ana diline başvurur, sahip olduğu temel dil bilgisini öğrenmeye çalıştığı dile aktarır. Bu süreçte öğrencinin ana diline başvurması ana dilin önemine işaret tir. Birey düşünmeyi ve çevresini algılayıp anlamlandırmayı ana dilinde yapmaktadır. Butzkamm'ın da belirttiği gibi "Yabancı dilin öğrenilmesi için kuşkusuz en önemli yardımcı araç yabancı dilin kendisidir. Bu sırada ana dil onun en önemli yardımcısıdır" (Butzkamm 1989; aktaran Arak 2006, 206).

Yabancı dil öğrenim sürecini açıklamaya çalışan *Özdeşlik Hipotezine* (Die Identitaets-Hypothese) göre ise ikinci dil, ana dili (L1) edinimindeki gibi evrensel, bilişsel prensiplerle edinilir. Daha önceden bir dilin öğrenilmiş olup olmaması bir yabancı dilin öğrenilmesinde rol oynamaz. L1'in ediniminde öğrenici, doğuştan gelen zihinsel süreçleri etkinleştirir. Bu süreçler, birinci dildeki kurallar ve unsurlarda olduğu gibi ikinci dilin yasa ve unsurlarının aynı sırada edinilmesini sağlar (Bausch 1979, 9). Ana dili ediniminde veya yabancı dil öğreniminde doğuştan gelen bilişsel süreçler aktifleştirildiğinden aynı kurallar takip edilmektedir. Öğrenen, ikinci dilin kural ve yapılarının ana dildeki gerçekleşme sırasına göre edinilmesini sağlayan bilişsel süreci ve doğuştan sahip olduğu potansiyelini aktifleştirmektedir. Bu görüşün temelinde Chomsky'nin dil edinim cihazı bulunmaktadır.

Stephan Krashen'in *Monitör Hipotezine* (Die Monitor-Hypothese) göre ise ikinci dil sosyal durumlar ve dilsel davranışlar yoluyla doğal olarak edinilir. Öğrenci bu süreçte sistematik ve hedefe yönelik olarak belirli kuralları öğrenir. Öğrenilen kurallar sistemi öğrencinin dilsel davranışlarını kontrol altında tutar (Günther 2007, 148). Bu sistem monitörü oluşturur. Krashen'a göre öğrenme sadece bu monitör ile mümkün olmaktadır. Bu monitör öğrenenin kendi dilsel üretimini ve kavrayışının bilinçli kontrolünü sağlayan yeteneğidir. Selinker tarafından ikinci dil edinimi araştırmalarına sunulan *Ara Dil* hipotezine (die Interlanguage–Hypothese) göre öğrenen, ikinci bir dili öğrenirken spesifik bir dil sistemi (interlanguage) oluşturur. Bu sistem içerisinde ana dilin ve ikinci dilin öğrenilmiş yapıları ve henüz tam kavranmamış bileşenlerini barındırır. Bu hipotez doğrultusunda, ana hatlarıyla "ara dili" betimlemek gerekirse;

* Dizgelidir.

* Değişken ve değişkendir.

* Temel dil ve erek dilden bağımsızdır.

* Öğrenenin öğrenme ve iletişim planlarına göre yapısal değişiklikler gösterir (Edmonson 2000, 232'den aktaran: Serindağ 2003, 74).

İkinci dilin edinimi sürecinde öğrenen birbirini takip eden çeşitli gelişim basamaklarından geçerek hedef dile yaklaşır. Bu hipoteze göre yabancı dil öğrenen kişi süreç içinde diller arası oluşturduğu dili kullanmakta ve aktarım hataları yapmaktadır. Genel olarak bakıldığında görüleceği üzere Transfer Hipotezi, dil edinimini alışkanlıklar oluşumu, yapılan hataları ise giderilmesi gereken negatif oluşumlar olarak görürken, Özdeşlik ve Dillerarasılık hipotezlerinde öğrenenin hatalı dilsel kullanımları dil ediniminde doğal, hatta gerekli basamaklar olarak görülür. İkinci yabancı dil öğrenimini birinci yabancı dil öğreniminden farklı kılan bazı özellikleri Hufeisen (2000) şöyle görselleştirmiştir:

Dil Evrenselleri

⇓

↶ **Öğrenme ortamı**

↶ **Yaşam- öğrenme deneyimi ve öğrenme stratejileri**

L1 ⟹ **Ana dili**

↶ **Yabancı dil öğrenme stratejileri ve deneyimleri**

↶ **Öğrencinin kendi öğrenme tipi hakkında bilgisi**

L2 ⟹ **birinci yabancı dil**

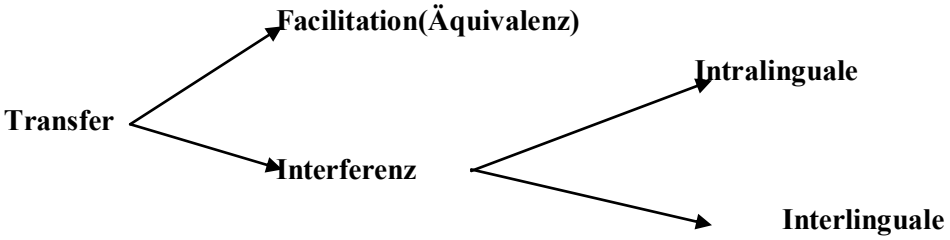
L3 ⟹ **ikinci yabancı dil**

İkinci yabancı dil öğrenme sürecinde öğrencinin birinci yabancı dili öğrenirken edindiği deneyimler ve bazı bilişsel yetiler dil öğrenme stratejileri belirli oranda katkı sağlar. Öğrencinin I.yabancı dili öğrenmek için geliştirdiği, öğrendiği yollar ve teknikler ile II. Yabancı dil öğreniminin daha bilinçli gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Bu bireysel deneyimler daima diğer bir dilin öğrenilmesini kolaylaştırır ve etkiler. Özellikle bu iki dilin aynı kökenden gelmesi bu yeni dilin öğrenilmesinde avantaj sağlar. Tüm bunlar II. dili anlamayı ve o dili uygulamaya koymayı, o dilde bir şeylerin öğretilmesini kolaylaştıracaktır (Serindağ 2004, 54).

Ikinci yabancı dili öğrenen öğrencilerin kullandıkları dil öğrenme stratejileri ile ilgili alan araştırmalarında araştırmanın yapıldığı İngilizceden sonra Almancayı II. yabancı dil olarak öğrenen Almanca öğretmeni adaylarının dil öğrenme stratejileri kullanımıyla ilgili oranlara bakıldığında; hazırlık, 1. ve 2.sınıf öğrencilerinin üst düzey kullanım gerçekleştirdikleri, üst sınıflarda kullanım oranlarının azaldığı göze çarpmaktadır (Oflaz 2008, 299). II. yabancı dilin ilk defa öğrenilmeye başlandığı hazırlık sınıfı ve yine dil öğrenimin sürdüğü 1.ve 2. sınıftaki dil öğretim sürecinde strateji, öğrenme yolları kullanım oranlarının yüksek oluşu Hufeisen'ın düşüncelerini doğrulamaktadır.

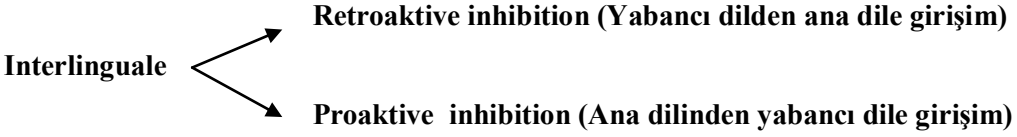
2. Dil Öğreniminde Olumlu-Olumsuz Aktarım Durumları

Hedef dil ve ana dilindeki dil bilgisel, ses bilgisel, sözcük bilimsel özelliklerin benzerlikleri (Ähnlichkeiten) hedef dilin öğreniminin kolaylaşmasına, diller arasındaki farklılıklar (Kontraste) ise dil öğreniminde güçlüklere sebep olabilmektedir. Edinilmiş dilin söz dizimsel, dil bilgisel, ses bilgisel, biçim bilimsel özellikleri hedef dile aktarılırken benzerlikler (Ähnlichkeiten) öğrenmede kolaylaştırıcı etkide bulunuyorsa olumlu aktarıma (Facilation), diller arasında zıtlıklar ise (Kontraste) olumsuz aktarıma (Interferenz) sebep olabilmektedir. Girişim olarak adlandırılan Interferenz dil içi ve diller arası olmak üzere ikiye ayrılır (Köhler 1975, 10).



Şekil 1: Girişim Türleri (Interferenzformen) Girgin (1991, 77)

Transfer burada bir üst kavram olarak görülmekte, Äquivalenz ve Interferenz olarak ikiye ayrılmaktadır. Äquivalenz öğrenmeyi kolaylaştırırken, Interferenz zorlaştırmaktadır. Söz konusu girişim durumları dil içi (**Intralinguale**) ve diller arası (**Interlinguale)** olarak gerçekleşmektedir.



Ana dilinden yabancı dile girişim durumu Proaktive Inhibition (ileriye ketvurma), yabancı dilden ana dile gerçekleşen girişim durumu ise Retroaktive Inhibition (geriye ketvurma) olarak adlandırılır (Balcı 1987, 71).

2.1 Diller Arası Girişim Türleri

2.1.1 Değiştirme/Telafi (Substitution)

Bir sözcede yer alan öğelerden birinin yerine başka bir öğe koyma (Vardar 2002, 151). Bu tür hatalar daha çok, kelimenin birebir çevirisinde görülmektedir. Öğrenenin ana dildeki yapıya benzemeyen dilbilgisel bir yapıyı ana dildeki durumla özdeşleştirmesi söz konusudur.

"Beim Spaziergang begleite ich dich gern"

"Er ist verliebt in mich"

"Beim Spaziergang begleite ich **dir** gern"*

"Er ist verliebt **zu mir**"*

"Sana yürüyüşe refakat ederim"

"O **bana** aşık"

Fiilin değerinden kaynaklanan –i halindeki nesne kullanımı, söz konusu fiilin Türkçede –e halinde nesneyle kullanılması sebebiyle çeviri esnasında bilinçsiz şekilde göz ardı edilebilmektedir.

2.1.2 Fark Ayırt Edememe (Überdifferenzierung)

Söz zincirinde yan yana bulunan iki ses arasında bir ayrım yaratan ya da var olan bir ayrımı daha da belirginleştiren değişim. (Vardar 2002, 27) Yabancı dil öğrenen ana dilindeki ayrımları (dil bilgisel, anlam bilimsel) öğrendiği yabancı dile aktarabilir.

Bu durum daha çok çok anlamlı fiillerin (polysemen verben) "kennen – wissen- können", "spielen – tanzen", "ändern – wechseln" kullanımında görülmektedir (Balcı 1987, 16).

"Weisst du die Geschichte von nasreddin hodcha?"

"Kennst du die Geschichte von nasreddin hodcha?"

Ya da: "Trinkst du morgens Suppe?"

Türkçede oynamak fiili Almancada "spielen" ve "tanzen" fiilleriyle karşılanmakta, öğrenci "tanzen" fiilini kullanması gerektiği halde "spielen" fiilini kullanabilmektedir.

2.2 Dil İçi Girişim Hataları

2.2.1 Genelleştirme (Übergeneralisierung)

Bu hata türü öğrencinin hedef dildeki kural veya bilgileri benzer başka bir gramer kuralının kullanımına aktarması ve bu kullanımı genelleştirmesi sonucu oluşmaktadır. Almancadaki Düzensiz fiillerin çekiminde görülen hata buna örnektir.

Verb	**Konjugation**	**Übergeneralisierung**
Kommen	kam	**kommte**
Schreiben	schrieb	**schreibte**
Verlieren	verlor	**verlierte**
Gehen	ging	**gingte**

2.2.2 Basitleştirme (Simplifizierung)

Cümlenin bazı unsurlarının kullanılmayarak, sadeleştirilme yapılarak oluşturulmasıdır. Bu hata türünde öğrenci kurduğu yan cümle ve ana cümlede özneyi eksiltir.

"Wenn ohne Fahrerschein fahren, dann muss zahlen." (Klepplin 2000,32)

3. Yöntem

3.1 Amaç

Bu çalışmanın amacı, Almanca Öğretmeni adaylarının ikinci yabancı dil olarak Almanca öğrenimleri sürecinde ortaya çıkan söz dizimsel, sözcük bilimsel ve yazımsal alanlardaki girişim hatalarını (Interferenzfehler/Interference error) tespit edip sınıflandırmak, yapılacak analizlerle bu

giriGim hatalarının sebeplerinin açıklamak; öğrenci ve öğreticilere hata nedenlerini göstererek bu hataların farkına varmalarını sağlamak, giderilmesine yönelik alıGtırma ve uygulama örnekleri sunmak ve öğrencileri daha bilinçli ve doğru bir öğrenme yoluna sevk etmektir.

3.2.Evren ve Örneklem

AraGtırmanın evrenini, 2006-2007 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalında öğrenim gören öğrenciler oluGturmaktadır. Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalı I. ve II. öğretim I. sınıf öğrencilerinden 48 öğrenci bu araGtırmanın örneklemini oluGturmaktadır.

3.3 Veri Toplama ve Verilerin Analizi

AraGtırma verileri 2006-2007 öğretim yılında Alman Dili Eğitimi ABD I. sınıf „Yazma Becerileri-I dersinde „kiGi tasviri, hayat tecrübeleri, yer tasviri, mutluluk" gibi konulardan yola çıkılarak öğrenciler tarafından 6 hafta içinde ders saati içinde yazılmıG 120 kompozisyondan oluGmaktadır.

Bu verilerin analizinde ise her bir cümle ve kelime karGılaGtırmalı yöntem kullanılarak analiz edilmiG, belirlenen giriGim hataları sınıflandırılmıG, hata oranları grafik kullanılarak görselleGtirilmiGtir.

4. Bulgular

4.1 Sözcük Bilimsel Alanda Görülen Hatalar

Almanca ve Ingilizcenin aynı dil ailesinden gelmeleri benzer sesletime ve anlamlara sahip kelimelerin yazımında bazı hatalara sebep olmaktadır. AGağıdaki örneklerde öğrenciler tarafından yazılan fonetik ve semantik açıdan benzeyen ve hataya sebep olan kelimeler görülmektedir.

Örnek hatalı cümleler:

"Mein son heisst Ahmet"

"Die blue farbe des Meers"

"Ich nahm number von meinem Freund"

"Aber sie ist im zweiten classe"

"Ihr father ist Arzt"

"Mein Vater hat ein neues house gekauft"

Aynı zamanda yazılıGları benzer, anlamları farklı olan kelimeler de (Falsche Kognaten) hatalara sebep olmaktadır. Hufeisen (2001) bu kelimelerin bazılarını Göyle sıralamıGtır:

Deutsch	Deutsch	Englisch	Englisch
bekommen	get	**become**	werden
brav	good, well-behaved	**brave**	tapfer
Chef	boss	**chef**	Küchenchef
Gift	poison	**gift**	Geschenk, Gabe

Mappe	folder	**map**	Landkarte
treu	faithful	**true**	wahr, richtig
Note	mark	**note**	Notiz Note
spenden	give, donate	**spend**	ausgeben
Meinung	opinion, view	**meaning**	Sinn, Bedeutung

Öğrencilerin yazdığı cümlelerden de görüleceği üzere hatalı kelimelerde ses bilgisi, anlam bilimsel ve sözcük bilgisel açıdan benzerlikler bulunmaktadır. Öğrenciler kelimelerin yazımında bilinçsiz bir şekilde İngilizceden kaynaklanan hataları yapmaktalar.

4.2 Ortografik Alanda Görülen Hatalar

İsimlerin ilk harflerinin büyük-küçük kullanımıyla ilgili hatalar araştırmada sık karşılaşılan hatalardan biridir. İsimlerin İngilizce ve Türkçe cümle içinde küçük harflerle yazılması da Almanca cümle oluştururken hatalara sebep olmaktadır. Burada ismin yazımında öğrencilerin sahip olduğu yazma alışkanlıklarının devamı söz konusudur.

Örnek hatalı cümleler:

"Der film begann und…"

"Er gab seiner freundin."

"wo war eigentlich seine frau"

Ayrıca „c" ve „k" önsesleri (Anlaut) problem oluşturmaktadır. Örnek hatalı cümleler:

"Wir wollen in kontact sein"

"Er sprach über seine culture"

"Hande ging mit ihm in conzert"

Görüldüğü üzere yazılışları benzer olan ve İngilizcede "c" önsesiyle başlayan kelimedeki ses kullanımı Almancadaki benzer kelimenin yazımına aktarılmıştır. Türkçe'den bu tür aktarımlar yapılmamaktadır, çünkü etimolojik açıdan bakıldığında farklı dil ailelerinden gelmektedirler.

4. 3 Söz Dizimsel Alanda Görülen Hatalar

4.3.1 Tanımlık Kullanımıyla İlgili Hatalar

Tanımlık kullanımında öğrencilerin daha önce İngilizcede öğrendikleri tanımlık olan "the" ile belirsiz tanımlıklar olan "a "ve "an" in kullanımı ile Almancadaki karşılıklarının genelleştirilmesi söz konusudur.

İngilizcede isimler the tanımlığı ile kullanılır: The women, the car, the house…

Araştırmamızda bazı öğrencilerin Almanca isimleri –eril,- dişil, -cinsiyetsiz olarak der- die –das tanımlıklarıyla kullanmayıp , tek bir tanımlık ile kullandıkları görülmüştür.

"***Das*** Fabrik", "**das** Lösung", "***das*** Wagen", „***das*** Regen", "***die*** Stres", "***die*** Gynmnasium".

Belirsiz tanımlık kullanımında da ein- eine tanımlıklarını isimlerin hepsi için "ein" tanımlığını kullanmaya eğilimleri olduğu görülmüştür.

4.3.2 İsimlerin Çoğul Hâllerinde Görülen Hatalar

İngilizcede isimlerin çoğul hal eklerinde kullanılan –s ve –es sonekleri Almanca isimlerin çoğul hallerinde de kullanılarak İngilizce kaynaklı diller arası girişim hatası (interlinguale interferenzfehler) yapılmakta, diğer yandan ise dil içi girişim hatası (intralinguale interferenzfehler) olarak, öğrencilerin Almanca isimlerin sonuna çoğunlukla -en ve –n eklerini yazdıkları görülmektedir.

Örnek hatalı cümleler:

"Ich denke, dass unsere Mutters" "Die Lehrers dieser Schule waren gut.

"Es gibt viele Tischen", "Sie haben zwei Kindern"

"Arzten sagen, dass…" "Aber die Mannern können…"

4.3.3 İsmin Hâllerinde Görülen Hatalar

Almancada isimlerin yalın hali, -e hâli, -i hâli, ve –in hâllerindeki kullanımında Türkçedeki karşılıklarının etkilerini görmekteyiz. Söz konusu etkilerde Almancada fiilin birleşim değerinin (Valenz des Verbs) etkiside bulunmaktadır. Almanca fiilin değeri ismi "-i" veya "-e" halinde kullandırmaktadır.

Birleşim değeri, bağımsal dil bilgisinde eylemleri, bunlara bağımlı eyleyenlerin sayısına göre nitelendirme ve sınıflandırma ölçütüdür (Vardar 2002, 46).

Eylemler tekdeğerli (monovalente –einwertige Verben), çiftdeğerli (bivalente- zweiwertige Verben), üçdeğerli (trivalente- dreiwertig Verben) ve dörtdeğerli (*vierwertige* Verben)olabilirler. Ve bu eylemlerden bazıları ismin "e" bazıları da "i" hali ile kullanılanılır.

Örneğin:

<Ernst> schreibt <seiner Feundin> <eine Mail> <über seine Geldnot>. (schreibt ist vierwertig);

<Ernst> schreibt <seiner Feundin > <eine Mail> (.. ist dreiwertig);

<Ernst > schreibt <seiner Feundin > (.. ist zweiwertig);

< Ernst> schreibt. (.. ist einwertig)(www.wikipedia.de)

Aynı şekilde edatlarda da kullanılan ismi "i", "e" veya "in" haline getirme özelliği bulunmaktadır. Örneğin "mit" edatı ile kullanılan isim daime "e" halinde olmalıdır. Aşağıdaki cümlelerde ismin "i" halini gerektiren Almanca fiillerin kullanımındaki hatalar görülmektedir:

Örnek hatalı cümleler:

"Plötzlich sah ich ein Mann" statt (sehen+Akk Objekt)

"er fasste ein Plan" statt (einen Plan fassen)

"Es gibt ein Fluss statt (es geben+Akk Objekt)

"ich habe ein Fehler gemacht" statt (einen Fehler machen)

"es gibt ein Koffer " statt (es geben+Akk Objekt)

Bu örnek cümlelerde "i" halini gerektiren fiil kullanılmış, fakat fiilin birleşim değerinden kaynaklanan ismin "i" halinde kullanımı gerçekleşmemiştir. Bu hata türünde Türkçecin etkisi görülmektedir. Cümle üretilirken ana dil bilgileri devreye girmekte, hataya sebep olmaktadır.

"Er fasste ein Plan"

"Es gibt ein Koffer"

"Plötzlich sah ich ein Mann"

4.3.4 Edat Kullanımda Görülen Hatalar

Edat kullanımına bakıldığında daha çok "an", "in" ve "nach" edatlarında eksik ve hataların yapıldığı tespit edilmiştir. "In" edatı daha çok yön belirtmede kullanılırken öğrenciler tarafından diğer edatların yerine de kullanıldığı görülmektedir.

Örnek hatalı cümleler:

"Sie sind im Haltestelle"

"Sie spazierten in der Küste"

"Nach" edatını da İngilizce yön belirtmede kullanılan "to" ve Türkçedeki karşılığı olan "-e", " -a", "-ye", "-ya" eklerinin kullanımıyla eşleştirerek farklı edat gerektiren isimlerde de "nach" edatını kullandıkları görülmektedir.

"….fuhr ich zum ersten mal nach andere Stadt"

" er ging nach Aussenland"

"….wollten nach der Schweiz ausziehen"

İsmin edatsız kullanımı da yapılan hatalarda göze çarpmaktadır. Örneğin:

"ein Tag rief er seine Frau."

"er ist ein tag zurückgekommen."

"ein Monat konnte seine Familie das Geld nicht schicken."

Bu cümlelerde kullanılması gereken "an" ve "in"edatları, hem ana dilinde hem de İngilizce bilgisinden gelen zaman bildiren kelimelerin kullanımının semantik düzeyde baskınlığından dolayı kullanılmamıştır.

"Ein Tag rief er seine Frau."

"Bir gün adam karısını çağırdı"

Yine ana dilin etkisini gösterdiği bir başka edatsız kullanımda, öğrenci ismin Türkçedeki anlamsal karşılığını düşünerek cümle üretmektedir.

"Die frau ärgernte sich dieser Lage"

"Immer denkt er diesen Tag"

4.3.5 Fiilin Birleşim Değeri ile İlgili Kullanım Hataları

Bu hata türü daha çok ana dilin etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Almancada bazı fiiller "-e" hâlindeki isimle kullanılırken, Türkçede aynı fiil "-i" hâlini gerektirebilmektedir. Bu durumda bazı tezatlıklar ortaya çıkmaktadır. Almancada "-i" hâli gerektiren fiillerin (örneğin "fragen",

"begleiten", "brauchen", "achten") Türkçe karşılıklarının kullanımı ismin -e hâlini gerektirmektedir (-e sormak,-e refakat etmek, -e ihtiyacı olmak, -e saygı, hürmet göstermek) bu durum diller arası girişim hatasına sebep olmaktadır.

Örnek hatalı cümleler:

"Sie brauchen seiner Mutter"

"Wenn der Sohn dem Vater fragt…"

"er hat jemandem gestossen"

"er begleitete mir auf dem Weg nach Hause"

4.3.6 Sıfat Tamlamalarında Görülen Hatalar

Sıfat tamlamalarında öğrenciler tamlamada kullanılan belirli (der, die, das) ve belirsiz (ein, eine) tanımlıkları kullanmadıkları, sıfatın sonuna konulması gereken ekleri getirmedikleri görülmüştür. İngilicede de sıfat tamlamasında benzer yapı bulunmakta belirsiz tanımlıktan sonra sıfata herhangi bir ek getirilmemektedir

İngilizce	**Almanca**
belirsiz tanımlık+sıfat	belirsiz tanımlık+sıfat +sonek
a large house	ein grosses Haus
a good film	ein guter Film

Öğrenciler Almanca sıfat tamlamalarında öğrendikleri ilk yabancı dil olan İngilizcedeki sıfat tamlama kurallarının etkisiyle, belirsiz tanımlıktan sonra sıfatı yazmakta ama sıfata tanımlıktan kaynaklanan sonek konulmamaktadır.

Örnek hatalı cümleler:

„Es gibt ein schön Film"

„Meine schwester hat ein schön Frühstück vorbereitet"

„Das haus hat ein gross Garten"

„Opferwillig Mann !

4.3.7 Zaman Formlarının Teşkilinde Yapılan Hatalar

Özellikle di-li geçmiş zaman formunda İngilizcedeki "to have" fiilinin bütün fiillerle kullanımı Almancaya aktarılmakta ve hatalara sebep olmaktadır. İngilizcede sadece "to have" fiiliyle geçmiş zaman yapılmasına rağmen Almancada iki tür yardımcı fiil ile , "haben", "sein" fiilleri ile bu gerçekleştirilmektedir. "Haben" fiili nesne alan, yani "kimi" ve "neyi" sorularına cevap veren bütün fiillerle, bütün dönüşlü ve işteş fiillerle, niteleme fiilleri (modalverben) tek başına kullanıldığında ve niteleme fiilleri ve niteleme fiilleri gibi kullanılan fiiller (lassen, sehen, hören, helfen) ikinci bir fiille kullanıldığı zaman kullanılır.

Örnek hatalı cümleler:

„Ein Mann hat aus der Wohnung ausgegangen."

„Er hat nervös geworden."

„Er hatte gestorben."

„Wir haben ungefaehr 6 Stunden dort geblieben."

Bu cümlelerde kullanılması gereken yardımcı fiil "sein" olması gerekirken, İngilizcede ki–di"li geçmiş zaman "perfect tense" ile ilgili kullanım özellikleri Almancaya aktarılarak hatalı cümleler üretilmektedir.

Ayrıca düzenli fiillerde –di"li geçmiş zaman yapımında kullanılan kuralın (ge+stamm+-e-t) düzensiz fiillerin dili geçmiş zaman formuna aktarıldığı görülmektedir.

Örnek hatalı cümleler:

„Sie ist nach Tekirdağ zurückgekommt"

„Ein tag hat er ayşes cousin angeruft"

„Er ist bei der problematischen Familie aufgewachst."

Düzenli fiillere uygulanan kuralın düzensiz fiillere uygulanması sonucu "dil içi kural genelleştirmesi" (übergeneralisierung) yapılmaktadır.

Ayrılmayan önekli fiiller yani be-, emp-, ent-, er-, ge-, miss-, ver-, zer ile başlayan fiiller anlamı az ya da çok değiştirmekte ve hiçbir zaman formunda fiilden ayrılmamaktadır. Fiilin partizip perfekt haline -ge eki getirilmez (Untea 2010).

Örnek hatalı cümleler:

"Vor zwanzig Jahren har ihr Vater sie vergelassen"

"… haben alle Kinder ergewachsen."

"Sie ist so schock begekommen."

4.3.8 Ayrılabilen Fiillerin Kullanımıyla İlgili Hatalar

Bu hata türünde şimdiki ve geçmiş zaman formunda ayrılabilen fiilin önekinin ayrılmaksızın fiil ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Önek cümle sonuna getirilmemektedir. Burada hata sebebinin öğrencinin ana dilinde ayrılabilen fiillerin olmaması ve fiili olduğu gibi özneye göre çekimleme özelliğinin bulunması muhtemeldir.

Örnek hatalı cümleler:

„Er zufügt uns Schaden"

„Der Krankenwagen abfaehrt"

„In diesem Moment ausschreit er."

4.3.9 Fiillerin Geçmiş Zaman Formunda Görülen Hatalar

Düzenli fiillerin geçmiş zaman (praeteritum) formunda aldıkları ek olan "–te" düzensiz fiillerin bu zaman formunda çekimine aktarılmaktadır. Oysa düzensiz fiillerin geçmiş zaman formunda kökündeki sesli harfte değişim söz konusudur. Örneğin: kommen: kam, gehen ging, bleiben-blieb, sehen-sah, gibi. Fiil kökünde yapılan değişim farklılıklar göstermektedir. Düzenli fiile eklenen "–te" ekinin düzensiz fiillerde uygulanması dil içi kural genelleştirilmesine örnektir.

Örnek hatalı cümleler:

„Es gibte einige hauser um das Haus"

„Er verlierte schon diesen Traum"

„Sie beschliessten vor dem kino sich zu treffen."

4.3.10 Bağımlı Cümle Oluşturan Bağlaç Kullanımdaki Hatalar

Almancada bağımlı cümle oluşturan bağlaçlar yani " wenn, dass, bevor, weil, während, als " ile başlayan cümlelerde kural olarak fiil cümlenin sonuna getirilir.

"Ich treibe jeden Tag Sport, weil ich fit bleiben will"

Anacümle- Hauptsatz Yancümle-Nebensatz

Yan cümle ana cümlenin önünde olursa, ana cümle fiil ile başlar.

"Weil ich fit bleiben will, treibe ich jeden Tag Sport."

Yan cümle-Nebensatz Ana cümle- Hauptsatz

Örnek hatalı cümleler:

„Wenn er arbeitet nicht, können seine Brüder nicht leben."

„Bevor er ist gegangen, hat er seine adresse gegeben."

„Wenn sie hat aufgewacht, geschwaerzt seine Knochen"

„Als er wartete auf ihn, dachte er den unfall und lachte."

„Wenn wir versuchen alles, wir können nichts finden."

Veri analizleri yapılan öğrencilerin öğrendikleri ilk yabancı dil İngilizcenin bağlaç kullanımındaki önbilgiler etkilerini burada göstermektedir. Bağlaç kullanımından sonra ikinci sırada özne ve daha sonra fiil yer almaktadır.

"If i finish my homework early, i will watch tv."

4.3.11 Sözcük Dizilişinde Görülen Hatalar

Zaman zarfıyla başlayan bildirim cümlelerinde fiil İngilizcede isimden hemen sonra yer almakta, Almancada ise zaman zarfından hemen sonra ikinci sırada yer almaktadır.

"On Monday my father is **coming**"

Temporaladverb –Subjekt- **Verb**

"Am Montag **kommt** mein Vater"

Temporaladverb -**Verb** -Subjekt

İngilizce önbilgilerinin yine burada devreye girmesiyle hatalı dizilimler oluşmaktadır.

Örnek hatalı cümleler:

„Dann ich bin nach Ankara gefahren"

„Am Abend sie kamen zu Hause"

„Sofort Aşçı ass ihre Bestellung"

„Um 14.00 Uhr ich muss in der Bar sein."

Öğrencinin yaptığı hataların farkına varması, hangi dilbilgisel alanda hata yaptığını görmesi ve bu hataların giderilmesi için bilişsel ve üst bilişsel becerilerini de kullanarak uygulamalar yapması çok önemlidir. Hatanın bizzat öğrenci tarafından görülmesi ve o konuda gerekli hata düzeltme alıştırmalarının öğrenci tarafından bilinçli şekilde yapılması, söz konusu

hatalı kullanımın bir sonraki seferde oluşmamasını sağlamada faydası olacaktır. Böyle bir uygulama öğrencinin fark etmeden yaptığı hatalı dilbilgisel kullanımların fosilleşmemesini sağlayabilir. Böylesi bir çalışma yabancı dil öğrenimine bilinç katılımını fazlalaştırabilir. Aşağıda kategorilerine ayrılmış alıştırmalar bulunmaktadır. Bu alıştırmalar dil öğrenim sürecinde öğretmen tarafından uygun bir zamanda kullanılabilir.

Uygulanabilecek Örnek Alıştırmalar

Alıştırma 1: Ordnen sie bitte die Fehler in den Sätzen den Folgenden kategorien zu.

a- Danach der Mann war sehr krank	KASUS
b- Das Junge sprach mit einer Frau	PRÄPOSITION
c- Er kam nach eine Stunde	GENUS
d- Sie kommten zurück	VERBFORM
e- Gehen wir heute für tanzen?	WORTSTELLUNG

Bu alıştırmada öğrencilerden söz konusu hataları kategorilerine göre düzenlemeleri istenmektedir. Fiil çekimi, kelime dizilişi, artikel-tanımlık kullanımı, ismin halleri ve edatlar ile ilgili hatalı cümleler tek tek bakılıp tespit edilmekte, öğrenci hatayı bulup kategorisine göre ayırarak, fark etme ve bizzat düzeltme imkanı bulmaktadır.

Alıştırma 2: Lesen Sie den Text und Ordnen Sie bitte die Fehler in den Sätzen den Folgenden kategorien zu.

Heute ist eine schöne Tag(1). Ahmet und sein Vater gehen nach Schule(2) . Sie wollen dem Lehrer etwas fragen(3). Ahmet ist in der vierten Classe(4). Sein Vater arbeitet an einer Fabric(5). Er ist 33 jahre alt(6). Nach 5 Minuten der Lehrer kommt(7). Sie fragen dem Lehrer, ob er kann an einer geburtstagsparty teilnehmen(8). Auf die Antwort des Lehrers freute sich der Son…(9).

falsches Genus, falsche Präp, falsche Wortstellung, Satzbau, Orthographie, Lexik

Bu metindeki hatalar öğrenci tarafından ilgili kısma yazılmalıdır. Öğrenci burada hataları dilbilgisel, sözcük bilimsel ve ortografik düzlemlerde ortaya çıkararak bilinçli bir analiz yapmaktadır. Fiil çekimi, kelime dizilişi, tanımlık kullanımı, ismin halleri ve edatlar ile ilgili hatalı cümleler tek tek bakılıp tespit edilmekte, öğrenci hatayı bulup kategorisine göre ayırarak fark etme ve bizzat düzeltme imkânı bulmaktadır.

Alıştırma 3: Ortografik hataların düzeltilmesine yönelik alıĢtırma örneği:

alcohol rice
ship

fresh- Maus *silver*
pipe Delphin milk
Kurve melody calender

scheinen nature- Natur
rose Reis Pfeife dolphin

concert shoe
hören lang cow **school**
Konzert

Schule cable Kabel
Nummer

Kalender shine frisch Schuh

orchestra hear Elefant
Schiff Salz
Familie number **orchester** *Rose*

Family mouse
come Melodie
Alkohol pepper *Silber* long

Kuh Elephant
kommen Curve Pfeffer salt Milch

Ġngilizcede ve Almancada söyleniĢ ve yazılıĢ bakımından benzer kelimelerin yazılı olduğu bir kağıttan bu kelimeler bulunup eĢleĢtirilerek:

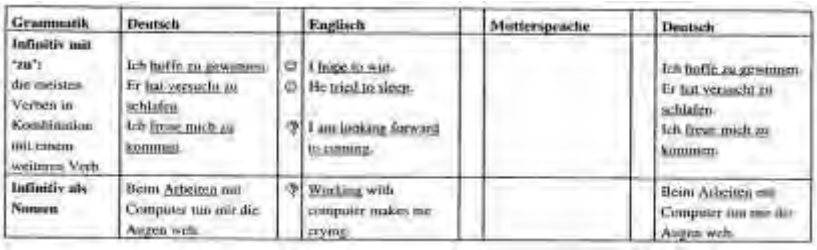
a: Ġngilizce ve Almanca karĢılıkları yazılabilir.

alcohol	fresh	hear	long	Silver	Pepper	Pipe	Rice
Alkohol	frisch	hören	lang	Silber	Pfeffer	Pfeife	Reis

b:EĢleĢenkelimeler kendi içlerinde önseslerine göre sınıflandırılabilir.

Shine	**Sh**ip	**Sh**oe	**Sch**ool	**C**alender	**C**able	**C**oncert	**C**urve	**C**ome
sch<u></u>einen	Sch<u></u>iff	Sch<u></u>uh	Sch<u></u>ule	Kalender	Kabel	Konzert	Kurve	kommen

Neuner (2001, 12) aĢağıdaki alıĢtırmasında birinci, ikinci yabancı dil ve anadili sözdizimsel açıdan karĢılaĢtırmaktadır.



Grammatik	Deutsch		Englisch		Muttersprache		Deutsch
Infinitiv mit "zu": die meisten Verben in Kombination mit einem weiteren Verb	Ich hoffe zu gewinnen. Er hat versucht zu schlafen. Ich freue mich zu kommen.	☹ ☹ ☺	I hope to win. He tried to sleep. I am looking forward to coming.				Ich hoffe zu gewinnen. Er hat versucht zu schlafen. Ich freue mich zu kommen.
Infinitiv als Nomen	Beim Arbeiten mit Computer tun mir die Augen weh.	☹	Working with computer makes me crying.				Beim Arbeiten mit Computer tun mir die Augen weh.

Benzer bir alıştırma kullanılarak bağlaçlarla yan cümle teşkilinde Almanca, İngilizce ve Türkçedeki farklılıklar, benzerlikler açık biçimde görülmektedir.

Grammatik	Deutsch		Englisch		Muttersprache		Deutsch
Thema: WORTSTELLUNG Gebrauch von Konjuktionen „Verb“ ist am Satzende	Obwohl ich den Roman lese,..	☹	although I read the novel		Romanı Okumama rağmen	☹	Obwohl ich den Roman lese,..
	Weil er es nicht gibt,	☹	As he doesn't give it.		onu vermediği için	☹	Weil er es nicht gibt,
	dass er ihn nicht versteht,...	☹	that he doesn't understand him		onun onu anlamadığını	☹	dass er ihn nicht versteht,...
	er fragt, ob wir erlaubt sind	☹	He asks whether we are on vocation or not		izinli olup olmadığımızı soruyor	☹	er fragt, ob wir erlaubt sind
Verb ist nach dem Subjekt	denn er ist krank.	☺	Because he is ill		çünkü o hastadir	☺	denn er ist krank.

Gramer yapıları arasındaki Benzerlikler (Übereinstimmungen) ve zıtlıkların (Kontraste) görülmesi hedef dili daha iyi tanımaya ve hedef dili içselleştirmeye olanak tanır. Bu alıştırma türünde anadil görmezden gelinemez. Çünkü öğrenci anadili bilgileri ile kendi öğrenimini yapılandırmaktadır.

SONUÇ

Araştırmanın örneklemi olan Alman Dili Eğitimi I. ve II. öğretim I. sınıf öğrencilerinin, birinci yabancı dilleri olan İngilizceden sonra Almanca öğrenimleri sürecinde ortaya çıkan girişim hatalarının oransal olarak hata türleri içinde, İngilizce ve ana dil olan Türkçe'nin etkileri sonucu oluşan diller arası girişimin oranı % 58,8 olarak bulunmuştur. Hedef dilin kendisinin sebep olduğu

dil içi hata oranı ise % 41,2'dir. Dikkate alınması gereken bu oran öğrencinin Almanca öğreniminde tümüyle İngilizce ve ana dilinden olumsuz etkilenmediğini aynı zamanda öğrenilen dilin kendisinin de bu süreçte olumsuz etkilerde bulunabileceğini göstermektedir. Yapılan hata analizi sonucu görülen hata türleri ve oranları şöyledir:

İsimlerin çoğul halinin teşkilinde daha çok -e, -en son eklerini kullanarak dil içi girişim hatalarından "Kural Genelleştirmesi" (Übergeneralisierung) yaptıkları, ayrıca İngilizcedeki „–s" son ekini de kullanarak diller arası girişim hatasını yaptıkları görülmektedir (%7,5). Edatların kullanımında daha çok yön edatlarından "–in" edatının diğer yön edatlarının yerine kullanıldığı, "nach" edatının ise İngilizcedeki "–to" edatı ile özdeşleştirilerek kullanıldığı da görülmektedir (%13,3). Düzensiz fiillerin geçmiş zaman formu (präteritum) teşkilinde düzenli fiillere uygulanan kuralların aynı şekilde düzensiz fiillere de uygulanması sonucu kural genelleştirmesi yaptıkları (verlierte-kommte) görülmektedir (% 5,6). –Di'li geçmiş zaman formu teşkilinde ise İngilizce kaynaklı hatalar göze çarpmakta, İngilizcede –di'li geçmiş zaman yapımında kullanılan "-to have" fiilinin bütün fiillerle kullanımına benzer bir durum, Almancada "sein" yardımcı fiili ile kullanılması gereken fiilleri "haben" yardımcı fiili ile çekimleyerek kullanmakta ve diller arası girişime sebep olmaktadır (% 5,8). Yine bu zaman formunda ayrılmayan fiillere, ayrılabilen fiillere eklenen "–ge" ön ekini getirdikleri ve kural genelleştirmesi yaptıkları görülmektedir (% 5,6). Kullanılan fiillerin birleşim değerinin de hatalara sebep olduğu görülmüştür. Örneğin "fragen" fiili Türkçede "–e" halindeki bir nesne ile kullanılırken Almancada "–i" halindeki nesne ile kullanılmaktadır. Bu tür bir farklılık, öğrencinin aynı gramer yapısını Almancaya aktarıp kullanması sonucu hataya sebep olmaktadır (Substutition) (%1,4). Zaman zarfı ile başlayan bir cümlede fiilin yeri ikinci sıra olması gerekirken, fiilin özneden sonra üçüncü sıraya getirildiği, İngilizcedeki cümle içi dizilimin olumsuz aktarıma sebep olduğu görülmektedir (% 12). Sözcükbilimsel alanda ise İngilizce ve Almancada sesletim ve yazılışı birbirine benzer kelimelerin (Sohn–son, Vater- father, Papier- paper, Salz- salt-) kullanımından kaynaklanan diller arası girişim hataları görülmektedir (% 4,0).

Söz konusu hataların giderilmesi için bazı alıştırmalar önerilmiştir. Derste öğrenci ve öğretmen tarafından uygulanabilecek bu alıştırmalarla, öğrenci bilinçli olarak hatasının farkına varıp o konuyla ilgili düzeltmeler yapma imkânı bulacaktır. Bilinçli hata düzeltimi ile öğrencinin aynı konuda tekrar hata yapma oranı azaltılabilecektir. Bu alıştırmalarla öğrenci bilinçsizce, farkına varmaksızın yaptığı bu hataların farkına varacak ve bilinçli hata giderme yoluyla dil öğrenim sürecine olumlu katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

ARAK Hüseyin, **"İkinci Yabancı Dil Olarak Almancanın Öğrenilmesinde İngilizcenin ve Karşılaştırmalı Dilbilgisinin Rolü**", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21, 2006 .s.205-216.

BALCI Tahir (1987). **Lexikalische Interferenzfehler**. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.

BAUSCH Karl-Richard ve KASPER, Gabriele, "**Der Zweitsprachenerwerb: Möglichkeiten und Grenzen der großen Hypothesen"** Linguistische Berichte *64 (79)*,1979, s. 3-35.

GÖRGÜN Meral (1991). **Syntaktische Interferenzfehler Ein Beitrag Zum Deutschunterricht mit türkischen Studenten**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

GÜNTHER Britta, Herbert, **Erstsprache, Zweitsprache, Fremdsprache, Eine Einführung**, Beltz Verlag Weinheim und Basel, 2007.

HUFEISEN Britta, **Deutsch als Tertiaersprache** unveröff. Vortragsmanuskript für den Workshop am 11./12.02.2000 İstanbul.

KLEPPLIN Karin, **Fehler und Fehler Korrektur. Fernstudienheit 19. des Fernstudienangebots Germanistik /Deutsch als Fremdsprache**, München:Langenscheidt 2000.

KÖHLER F.H., **Zwischensprachliche Interferenzen. Eine Analysesyntaktischer und semantischer Interferenzfehler des Deutschen im Russischen**, Narr Verlag,Tübingen, 1975.

NEUNER Gerhard, **Materialien zur Lehrerfortbildung. Grammatikarbeit im Tertiärsprachenunterricht.** Teil 5/Abschnitt 2 unveröff. Erprobungsfassung, 2001.

OFLAZ Adnan, **Almanca Öğretmeni Adaylarının Dil Öğreniminde Kullandıkları Öğrenme Stratejileri**, Uluslararası Sosyal Arastırmalar Dergisi -The Journal of International Social Research**,** Volume 1/3 Spring (2008),s.278-300.

SERİNDAĞ Ergün (2003). **Zur Didaktik und Methodik der Ausnutzung des Englischen als erste Fremdsprache im Unterricht „Deutsch als Zweitefremdsprache bei Muttersprachen des Türkischen**, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YayımlanmamışDoktora Tezi, Adana.

SERİNDAĞ Ergün, **İngilizcenin Ardından Almancanın İkinci Yabancı Dil Olarak Öğretimi/Öğrenimi Üzerine Düşünceler**, Ç.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı: 28 (2004),s. 53-60

UNTEA Valeriu, "**Wieso nicht Grammatik**" http://digidaf.host.sk/wiesonicht/untrennbar.html) (Erişim Tarihi: 15 Nisan 2010).

VARDAR Berke, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü**, Multilingual Yayınları, İstanbul 2002.

ZENGİN Dursun, **Sıfatların Başka Sözcük Türlerine Kayması**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı: 43 / 2, (2003).s. 83-99.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1653-1669 , TURKEY

YUSUF ATILGAN'IN HİKÂYELERİNDE KENT

Orhan OĞUZ[*]

ÖZET

Yusuf Atılgan (1921-1989), hikâyelerini "Bodur Minareden Öte" (1960) başlığı altında kitaplaştırır. Kitap, "Kasabadan", "Köyden" ve "Kentten" başlıklı üç bölümden oluşur. Bu çalışmada kitabın "Kentten" başlıklı üçüncü bölümünü oluşturan "Yaşanmaz", "Atılmış", "Çıkılmayan" ve "Bodur Minareden Öte" isimli hikâyelerdeki mekân unsuru incelendi. Atılgan'ın hikâyelerinde kent, sokaklarıyla kişiler için bir labirenttir. Onlar, kentte durmayan bir kaçış ve arayış içindedirler. Her hikâye ayrı ayrı incelendikten sonra genel bir değerlendirmeye gidildi. Mekân incelenirken hikâyede olayların geçtiği yer, kişilerin sosyal çevreleri ve fizikî ortamları üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Atılgan, hikâye, kent, mekân

CITY IN THE STORIES BY YUSUF ATILGAN

ABSTRACT

Yusuf Atılgan (1921-1989) collected his stories in a book named "Bodur Minareden Öte" (Beyond the Shortie Minaret) (1960). The book consists of three volumes, "Kasabadan" (From the Town) "Köyden" (From the Village) and "Kentten" (From the City). The space element in four stories of the third volume -"Yaşanmaz", "Atılmış", "Çıkılmayan" and "Bodur Minareden Öte"- has been analyzed in this study. In the stories by Atılgan streets of the city set up a labyrinth for the characters. They escape and seek in the city continually. After the stories have been analyzed one by one, the article was concluded to an overall evaluation. The place, milieu and physical environment of the persons have been dwelled on as parts of the space.

Keywords: Yusuf Atılgan, story, city, space

Giriş

Bu çalışmada Yusuf Atılgan'ın *Bodur Minareden Öte* isimli hikâye kitabının[1] "Kentten" başlıklı üçüncü bölümünde yer alan "Yaşanmaz", "Atılmış", "Çıkılmayan" ve "Bodur Minareden Öte" isimli hikâyeler incelenecektir. Mekân unsuru; yer, çevre ve ortam olmak üzere üç unsurun

[*] Yrd. Doç. Dr., Mustafa Kemal Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: orhanoguz1@gmail.com

[1] Atılgan'ın hikâye kitabıyla ilgili basım bilgileri için bkz. "Yusuf Atılgan'ın Hikâyelerinde Kasaba" Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/2 Spring 2011, p. 689-702.

sentezi olarak ele alınacaktır. Yer, mekânın coğrafî; çevre, sosyolojik; ortam ise fizikî karşılığı anlamında kullanılacaktır.[2]

Çalışmanın teorik temelini oluşturması hedeflenen bu bölümde kentleşme kavramından ve bunun Türk tahkiyesine yansımasından ana hatlarıyla bahsedilecektir. Kentleşme kavramı ve edebî yansımaları, Atılgan'ın eserleriyle ilişkilendirilecektir. Ardından yazarın bu çalışmada ele alınan hikâyeleri bu bağlamda kısaca tanıtılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde hikâyeler sırasıyla ele alınacaktır. "Ana Hatlarıyla Olay" başlığı altında hikâyelerin özetleri verilecek ve "Hikâyenin Tahlili" başlığı altında hikâyelerdeki yer, çevre ve ortam unsurları incelenecektir. Son olarak hikâyelerle ilgili genel bir değerlendirmeye gidilecektir.

Türkiye'de, İkinci Dünya Savaşı şartlarında yavaşlayan kentleşme, özellikle 1950'den sonra bir ivme kazanır (Keleş, 2002: 57-59). II. Dünya Savaşı'nın ertesinde "kırdan kentlere ilk göç dalgası"nın oluşması, tarımda makineleşme ve kırsal kesimde sağlık şartlarının düzelmesine ve böylece bir nüfus artışına yaşanmasına bağlanmaktadır (Kıray, 1998: 178). 1940-50 yıllarında kentli nüfusun artış hızı % 17,5 iken, kentleşme hızının doruğa çıktığı 1950-60 arasında bu oran % 68,9 olur (Erkan, 2004: 120). "Köyden kente net iç göç 1945-1950 arasında 214,000 iken, 1950-1955 arasında 904,000'e çık[ar]" (Erkan, 2004: 138).

Yeni Türk edebiyatında kentin işlenişine bakılmak istendiğinde, romanın ve modern anlamda hikâyenin ortaya çıkışına kadar gidilebilir. Narlı, Tanzimat döneminde yazılan romanların sosyal ve siyasî taraflarıyla ele alındığını, bu sebeple "şehir ve insan ilişkileri" üzerinde yeterince durulmadığını belirtir; bu romanlarda kent "doğrudan bir tema" olmasa bile, olayların kentte geçtiğine dikkat çeker (2007: 52). Bunun yanında, kentin, köyden kente göçle ve kentlileşmeyle birlikte roman ve hikâyenin problemli bir konusu olması için, 1950 sonrasını beklemek gerekecektir. Kentlileşmenin hızlanması ile "köy ve köylüye dönük" eserlerin artması aynı dönemde gerçekleşir (Şenyapılı, 1983: 74).

1950'den sonra Türk hikâyesinde toplumun gerçeklerini yansıtma hedefinin korunduğu fakat bireye eğilmenin de başladığı görülür (Önertoy, 1984: 259). Ne var ki, Türk edebiyatında "köy edebiyatı" örneğinde olduğu gibi bir "kent edebiyatı" ortaya çıkmaz. Diğer taraftan yazarlar, özellikle romancılar, bu kentleşme sürecine ilgisiz kalmazlar. Sonuçta, "gerçeğini" anlatmayı hedefledikleri köylü, kente göç etmektedir. Böylece, kent anlatılırken, iç göçün problemleri işlenir. Özer, Türk roman ve hikâyesine kentleşmenin iki açıdan yansıdığını belirtir; bunların ilki kente göç edenlerin yaşadıkları kültür şoku ve buna bağlı uyum problemlerinin ele alındığı eserlerde, ikincisi ise ekonomik gelişmeye dayanmayan sağlıksız kentleşmenin birey üzerindeki olumsuz etkilerinin ele alındığı eserlerde izlenebilir (1983: 90-91). Atılgan'ın bu çalışmada ele alınan hikâye kişilerini ikinci kategoride değerlendirmek mümkündür. Nitekim Atılgan'ın hikâyelerini kitap hâlinde yayımladığı 1960 sonrasında Türk hikâyesinde konuların çeşitlendiği ve bireye, bireyin uyumsuzluğuna ve çevresiyle çatışmasına belirgin bir şekilde yer verilmeye başlandığı görülür (Önertoy, 1984: 311). Dönemin yazarları, hikâyenin biçim ve içeriğinde yenilik peşindedirler ve dolayısıyla türle ilgili birbirinden farklı denemelere girişirler (Külahlıoğlu Şalom, 2007: 343).

Atılgan'ın bütün roman ve hikâye kişilerinde birtakım ortak ve farklı özellikler bulunur. Bu kişiler arasındaki farklılıklardan ziyade toplumla ilişkilerinden kaynaklanan problemli yapıları ve uyumsuzlukları bakımından benzerlikleri dikkat çeker (Mert, 2000: 112). Yazarın kentte geçen hikâyelerindeki kişilerin özellikleri, *Aylak Adam* romanının başkişisi C.'de ayrıntılı bir şekilde işlenir. Atılgan'ın bu romanında yer kenttir, İstanbul'dur. C., şehrin değer ve kurallarına karşı çıkar; aykırı bir tavrı benimsedikçe farklılaşır, yabancılaşır ve yalnızlaşır (Akboğa, 2009: 39-40).

[2] Bu çalışmada izlenecek yöntemle ilgili olarak yukarıda adı geçen makaleye müracaat edilebilir.

Hikâye kişilerinin de C. gibi çevreyle ve ortamla problemli bir ilişkileri vardır, sürekli bir bıkkınlık ve sıkıntı hâlini yaşarlar, arayış ve kaçış duygusu içindedirler.

Simmel, tabiatla mücadele ederek varolan insanın, modern bir birey olarak kentte bu mücadelesini topluma yönelttiğini belirtir: *Modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin, varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebinden kaynaklanır* (2005: 85). Önertoy, Atılgan'ın kentli hikâye kişilerinin başlıca problemi olarak toplumla ilişkilerini görür; onların bunalımlarının kaynağı olarak toplum yapısını ve bu yapıya uyumsuzluklarını gösterir (1984: 299-300). Atılgan'ın kişilerinin toplumla problemli ilişkilerinde cinsellik de dikkat çekilmesi gereken bir realitedir (Külahlıoğlu Gülsam, 2007: 345). Bu bakımdan, bu hikâye kişilerinde hem *Aylak Adam*'ın başkişisi C. ile hem *Anayurt Oteli*'nin başkişisi Zebercet'le benzerlikler bulmak mümkündür. Gürbilek'e göre "*Aylak Adam*'ın temel problemi başkalarıdır"; aynı durum *Anayurt Oteli* romanının başkişisi Zebercet için de geçerlidir: "Romanlardan ilkinin bir büyük şehir romanı, ikincisinin bir kasaba romanı olmasının önemi yok." (2008: 125, 160-161).

Kentin gelişimine bakıldığında, çeşitli anlamlarıyla, özgürlüğün kentle ilgili ve onunla özdeşleştirilen bir kavram olduğu görülür (Weber, 2003: 122-123; Holton, 1999: 13). Her iki roman kahramanının, aylak adam C. ile Zebercet'in, toplumun dışında ve karşısında olması kadar topluma, kalabalığa bağımlılıklarını ele alan, özellikle C.'nin arayış ve kaçışlarının "özgürlük"le mi yoksa "maraz"la mı açıklanması gerektiğini sorgulayan Gürbilek, her iki kahramanın toplumla gerilimli ilişkisinden kaynaklanan aynı problemi farklı tavırlarla yansıttığını belirtir: "(…) C.'nin başkalarını hor görmesiyle Zebercet'in hor görülmüşlüğünün, C.'nin kibriyle Zebercet'in caniliğinin aynı gurur yarasına verilmiş yanıtlar olduğunu anlatmak istiyor olamaz mı Yusuf Atılgan?" (2008: 163). Bireyin bağımsızlığıyla özgürlüğü şüphesiz aynı şeyler değildir, hatta "Gerçek anlamda bireysellik toplumsal tabana bağlıdır" (Bookchin, 1999: 314-315). Nitekim Atılgan'ın kişileri de toplumla bağlarını azaltma çabaları neticesinde bir özgürleşme yaşayamazlar, kaderleri onları çevreleyen şartlarca belirlenir. Başta aylak adam C. olmak üzere Atılgan'ın kentli kişileri, Walter Benjamin'in Baudelaire üzerinden tahlil ettiği "flâneur"den izler taşırlar.[3] Bohem yaşayan, etrafını bir dedektif gibi gözleyerek gezinen, iç hayatının dışında kalarak toplumu protesto eden flâneur, "kalabalığın adamı"dır; nitekim Baudelaire'in tercihi de "kalabalığın ortasında yalnız kalmak"tır (Benjamin, 2007: 142, 144).

Ahmet Oktay, Orhan Berk'in *İstanbul*, *Galata* ve *Pera* kitaplarına dair "Flâneur'den Kartografa" başlıklı incelemesinde flâneur'ün kenti düşünerek gezdiğini, kartografın ise yalnızca harita niteliği taşıyan, sıcaklıktan ve canlılıktan mahrum, imajlar yığınından ibaret bir görüntü ortaya çıkardığını belirtir: "Düşünceye dalmaya(contemplation) bile yol aç(a)mayan alelade bir görüntü. Toplumsal/sınıfsal olan, bir anda **dekoratif** olana dönüşmüştür." (2002: 196) Kartograf hatırlamaz ve düşünmez, buna zamanı da yoktur; yalnızca kaydeder (2002: 199). Oktay, kent bağlamında "labirent" kavramını da irdeler.[4] Kent, dışarıdan gelen için olduğu gibi, yerlisi için de bir labirenttir. Dışarıdan gelen, farklı bir ortama girmiştir, yerli ise daima değişim hâlindeki bir ortamda olduğundan farklı bir yapı karşısındadır: "Geçici olmadığı varsayılan yapılar gelişen teknolojiler tarafından çökertildikçe, gündelik yaşam alanları ve pratikleri dönüştürüldükçe, birey güvenli biçimde davranmasını sağlamış olan o eski **sahihlik** duygusunu yitirir. Eski kamusal

[3] Benjamin'in "Pasajlar"ını çeviren Ahmet Cemal, "flâneur"un anlamıyla ilgili olarak şu dipnotu düşmektedir: "Fransızca'da "avare gezinen" anlamını taşıyan sözcük, Benjamin'de bir temel kavram niteliğindedir ve yaya dolaşırken, aynı zamanda çevre izlenimleriyle düşünce üreten kişi anlamında kullanılmıştır." (Benjamin, 2007: 92)

[4] Oktay, Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler* kitabını çeviren İşil Saatçıoğlu'nun eserin başında bulunan yazarla ilgili incelemesinden alıntılar yapar ve ona göndermelerde bulunur [Calvino, I.(2002). *Görünmez Kentler*, s. 35-36. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.35-36; ayrıca bkz.: Calvino, I.(1986). *The Uses of Literature*, s. 25-27. Çev.: Patrick Creagh. Newyork: HBJ].

alanlarından yoksun kaldığı gibi, bütünlük duygusunu geliştirip perçinleyen manevi referans düzeneğinden de yoksun kalır."(Oktay, 2002: 210)

Atılgan'ın *Aylak Adam* romanında İstanbul; kültürü, mimarîsi ve doğal çevresiyle kendine has bir kent olarak görünmez. C. için İstanbul kocaman bir labirenttir. Bu labirentte onun arayış ve kaçışları aralıksız devam eder. Zebercet'in başkişisi olduğu *Anayurt* Oteli'nde Manisa'nın tanıtıldığı bölüm "Kasaba" başlığını taşır ve bu başlığın altındaki ilk ifade "Ya da kent."tir. Zebercet, içeride tiğ otelden dışarı çıkmak istemez; belli işler için ve düzenli aralıklarla dışarı çıktığında da bir an önce otele dönme kaygısındadır. Moran, dikkatini "karakterlerin iç dünyası, bilinci ve kişiliğine" yönelten Atılgan'ın Zebercet'inin "oteline (…) sığın"dığını belirtir (2004: 324).

Atılgan'ın kentte geçen hikâyeleri için de romanlarındaki durum geçerlidir. Bu kentlerin belirgin bir kimliği veya bu kimlikle ilgili önemli bir ipucu yoktur. Kişiler durmadan sokaklarda olmak, gezmek, aramak isterler. Bazen evlerine, odalarına sığınırlar. Onlar için kent labirent imajıyla tanımlanabilir. Atılgan'ın romanlarındaki mekân tercihi dikkate alındığında, hikâye kişileri hem kentli hem kasabalı davranışsergilerler. Şüphesiz kentin hikâyeye nasıl yansıyacağı yazarın tercihlerinden hikâyenin yazıldığı döneme kadar "zamana, ekonomik şartlara ve uygulamalara, ideolojik anlayışlara ve edebiyat eğilimlerine göre" farklılıklar arz eder (Narlı, 2006: 63). "Kent algısı" ve "çevre imajı" üzerinde çalışan ve "mekânsal imaj" terimini kullanan Lynch'e göre kişinin zihnindeki çevre imajının oluşmasında, çevrenin biçimi önemli bir rol oynar (Göregenli, 2010: 21). Kent imajının "belirgin ve okunaklı" olması, kişiye güven verir (Lynch, 2011: 5). Bu güven, kişilerin kenti benimsemelerini ve kendilerini dışarıda hissetmemelerini sağlar. Atılgan'ın kişileri içe dönmüşlerdir. Onların zihninde net bir kent imajı yoktur. Kent, onların problemli psikolojilerinden bulanık bir resim olarak yansır. Bu durumu, yazarın bilinçli bir tercihi olarak yorumlamak mümkündür. Bu anlamda Atılgan'ın eserlerinden kentlerin "harita"sı çıkmaz; onun kişileri birer kartograf değildir. Hikâyelerde kentlerin isimleri veya belirgin bir tasvirleri verilmez. Kişilerde kentin imajını belirginleştirecek, onu diğer kentlerden ayıracak özel bir duygu ya da fikir bulunmaz. Onlar için kent âdeta toplumla mücadele alanıdır.

Atılgan'ın hikâyeleriyle ilgili olarak yukarıda dile getirilen tespit ve fikirleri somutlaştırmak ve hikâyelerin ayrıntılı incelemesine temel oluşturmak üzere bu hikâyelerin her birine kısaca değinmek gerekmektedir.

"Yaşanmaz" isimli hikâyenin anlatıcısı, hayat karşısındaki güçsüzlüğü, buna paralel olarak çelimsizliği, çevresince alaya alınması, psikolojisinin onu cinayet işlemeye sürüklemesi ve intiharıyla Atılgan'ın "Anayurt Oteli" romanının başkişisi Zebercet'e benzer. Hikâyenin romandan önce yazıldığı dikkate alındığında onun Zebercet'in prototipi olduğu söylenebilir. Gittikçe daralan sınırlar içerisinde dünyada yeri olmadığını düşünen anlatıcı, psikolojik açıdan kendisini silen çevreye katılırcasına kendi fizikî varlığını ortadan kaldırmaya yönelir.

"Atılmış" isimli hikâyede anlatıcı, işten çıkarılınca, kendi benliğiyle, varoluşunun amaçsızlığıyla ve yaşadığı hayatın sıkıcılık ve tekdüzeliğiyle başbaşakalır. Hikâyede geçen kısa süreli işsizliği esnasında sıkıcı bir atmosferde âdeta boğulan başkişi, bir işe girmek ister. Bu şekilde benliğiyle başbaşakalmaktan kurtulacaktır.

"Çıkılmayan" isimli hikâyede tarihî, siyasî ve sosyal bir olay, bir kişinin psikolojisi bağlamında işlenmiştir. Hikâyenin başlığı, başkişinin çaresizliğini, toplumun ve hayat şartlarının zihninde ördüğü duvarları etkin bir şekilde ifade eder. Hikâyede bu yöndeki göstergeler incelikli bir şekilde metne yerleştirilmiş ve okurun keşfine sunulmuştur.

"Bodur Minareden Öte" isimli hikâyenin anlatıcısı, Atılgan'ın "Aylak Adam" romanının başkişisi "C." ile eşdeğer bir görünüm sergiler. Hayatın tekdüzeliği başkişinin etrafını sarmıştır; o,

mekân değiştirerek bunu aşmak ister. Ne var ki gittiği her yerde aynı tekdüzeliği bulur. Aşkla, hayatı bir kadınla paylaşmaya, bu tekdüzeliği aşmak ve varoluşunu anlamlandırmak için ihtiyaç duyar; fakat ilişkilerin belli bir süre sonra sıradanlaştığını bilir. Bu nedenle "bodur minareden öte"ye geçmek istemez; "öte"de aynı tekdüzeliği bulacak olması onu ürkütür.

Hikâyelerin İncelenmesi

1. Kesin ve Karamsar Bir Yargı: "Yaşanmaz"

1.1. Ana Hatlarıyla Olay

Hikâyenin anlatıcısı, bir küçük memurdur; yaşlı bir kadına ait bir pansiyonda kalmaktadır. Anlatıcı; küçüklüğünden beri babası, öğretmeni, sınıf arkadaşları ve çalışma arkadaşları dâhil herkes tarafından horlanmıştır. Anlatıcı, yanındaki kadına baktığı gerekçesiyle bir adam tarafından yumruklanır ve yere düşer. Ali adında tanımadığı bir adam ona yardım eder; etrafına toplanıp onunla alay eden kişileri de paylayarak oradan uzaklaştırır. Adam onu „oda"sına götürür, yüzündeki kanları siler.

Yabancılaştığı, alaya alındığı bir dünyada "yaşanmaz" diyen anlatıcı, diğerlerinden farklı, kendisine yakın bulduğu adamı öldürmek ister. Kendince bu şekilde onu bu dünyadan kurtaracaktır. Adamın odasına gider, onu öldürür; artık bir süredir düşündüğü intiharını gerçekleştirebilecektir.

1.2. Hikâyenin Tahlili

1.2.1. Yer

Olay kentte geçmektedir. Metinde bu kentin ismi ya da tasviri yoktur.

1.2.2. Çevre

Hikâyenin anlatıcısı, kendini var edememiş ve çevresi tarafından yok sayılmış, hor görülmüş biridir. Küçüklüğünde babası tarafından aşağılanır:

"*Bacaksız" derdi babam, kızardım* (s. 58).[5]

Olumsuz aile ortamının yanı sıra anlatıcı kendini okulda da var edemez. Kendisini yetkinleştiren aile ve eğitim çevresinin duyarsızlığını anlatıcı, hayatın diğer alanlarında da bulacaktır. Çalışma arkadaşları da kendisini ciddiye almazlar, zayıf görünümünden ve dışa kapalı yapısından dolayı onu alaya alırlar:

"*Ulan sağ ayağın altı parmaklıymış senin be" "yalan" derdim. Ayakkabımın bağına uzanırdım. Katıla katıla gülerlerdi. Şaşırır kalırdım. Mutemet gözlüğünün üstünden bakardı*." (s. 59)

Bu yapı içinde anlatıcı çevresine yabancılaşır. Onun kendine yönelik algısı da çevresine paralel olarak olumsuzdur:

"*Bu suratla mı be? Vazgeç, korkar kadınlar."* (s. 59)

Bu olumsuz algısı sebebiyle anlatıcı, yalnızlığına son vermeyi imkânsız bulur.

Anlatıcıya yönelik tavırlar içerisinde mutemedinki ayrıdır. Diğer çalışma arkadaşları anlatıcıyı alaya aldıkları zamanlarda bile mutemet asık denebilecek yüz ifadesiyle dikkat çeker:

"Ötekiler bana tuzlu kahve içirdikleri zaman bir mutemet kalırdı gülmeyen. Gözlüğünün üstünden bakardı (s. 58).

Mutemet, anlatıcının aldığı parayı hak etmediğini düşünür ve bunu ima eder:

[5] Atılgan'ın *Bodur Minareden Öte* kitabından yapılan alıntılarda yalnızca sayfa numarasına yer verilecektir.

"Al bakalım; hakkınmış gibi ye!" demişti mutemet, aylığımı verirken. Tam o zaman mı istemiştim ölmeyi yoksa? Ağustos böceğinin sözü kafamın diline o zaman mı takılmıştı. "Bütün dünya bana bir yaşama borçlu." (s. 58)

Ağustos böceği ve "bütün dünya bana bir yaşama borçlu sözleri Ezop'un "Ağustos Böceği ile Karınca" masalının sinema uyarlaması olan "The Grasshopper and The Ants" (1934) filmindeki "The world owes me a living" şarkısına bir gönderme olmalıdır. Bu sözler anlatıcının zihninde durmadan tekrarlanır. Anlatıcı hayattan zevk almaz, gününü gün etmez. Ironik olan da budur ve o bu sözü yarını düşünmeden anı yaşamaktan ziyade kendisini silen, yok eden dünyaya karşı bir itiraz olarak yöneltir. Mutemedin yukarıdaki sözünün altında yatan, anlatıcıyı işe yaramaz biri, bir fazlalık, bir asalak olarak görmesidir. Bu bakımdan mutemedin tavrı diğerlerinden daha katıdır.

Anlatıcının kayıtsızlığı ve durumunun farkında olmasına rağmen eyleme geçmesindeki isteksizliği dikkat çekicidir:

"Yirmi liraya bu gömlek ha! Kazıklamışlar seni benimkine bak, onüç liraya." Sonra o bakkal, yarım kilo sucuğa beş lira alanı: "Bütün dünya bana bir yaşama borçlu." İstemiyordum alacağımı (s. 59).

O, kendisini "kazıklayan" esnafa karşı kayıtsız kalması ve parayı önemsememesi bakımından bir ağustos böceğidir.

Anlatıcının "Çağımızın öncüsüydüm ben" (s. 59) sözü, onun modern zamanın yabancılaşmış ferdi olarak sunulduğunun en önemli göstergesidir. O, gittikçe silindiği bir dünyada iradesini ortaya koymanın, pasiflikten kurtulmanın tek yolu olarak intiharı seçer. Zihninde durmadan intihar biçimleri tasarlar:

Yeğindim, sivrisinek gibi. Tavana baktım. Büyük eksiklikti bu; ustalık üst üste kocaman yapılar yapmakta değil, odaların tavanına sağlam halkalar çıkmaktaydı. Birden çocukluğumun asılmışını gördüm: Dili, gözleri dışarıda, sümüklü korkak. "Bütün dünya bana bir yaşama borçlu." En iyisi ağu içmekti ama aramak için yeniden ötekilerin arasına çıkmak gerekti (s. 58-59).

Bilek damarımı kesecektim. Ötekiler kapımı kırınca ne yapacaklardı acaba? Madam kızardı belki. Önce karşı duvara kara boyayla kocaman bir YAŞANMAZ yazacaktım (s. 59).

Yukarıdaki alıntıda anlatıcının çocukluğunun asılmış hâlini görmesi önemlidir; onun bütün yabancılaşması, asosyal olması, küçümsenmesi, diğerleri tarafından silinmesi çocukluğuna dayanır. Bu, ailenin, özellikle metinde sözü geçen babasının anlatıcı tarafından reddidir.

Gürbilek, Atılgan'ın üslubunda kısa ve tutuk cümlelere dikkat çeker ve bunun sıkıntının ritmi ve temposunu yansıttığını belirtir (1995: 42-67). Duvara yazmayı düşündüğü "yaşanmaz" ifadesi de anlatıcının psikolojisinin anahtarlarından biridir. Tek kelimeden ibaret bu cümle, anlatıcının yılgın üslubunu yansıtır; hiçbir irdelemeye, gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan, dar dünyasına paralel olarak kısa bir ifadedir.

Anlatıcının kendisine yardım eden adamı öldürmesi de intiharının başka bir boyutudur. Diğerlerinden ayırdığı bu insanı dünyaya bırakmak istememektedir; onu kendisiyle özdeşleştirmekte, belki de kendisi saymaktadır. Bu yüzden bu cinayeti büyük bir soğukkanlılıkla işler. Bu, onun için bir cinayetten ziyade bir intihardır ya da intiharının bir parçasıdır.

Anlatıcının adamı kendisiyle özdeşleştirdiğinin en önemli göstergelerinden biri de, dövülme olayının ardından, kendisi gibi pansiyonda yalnız yaşayan adamın odasına ilk gidişinde duvarda asılı gördüğü kadın resmi ve bu resim hakkındaki algısıdır:

Yürüdük. Tahta basamaklardan çıktık. İkinci kattaydı odası. Yalnız yaşadığı belliydi. Duvarda bir genç kadın resmi vardı. Sarı saçlıdır diye düşündüm (s. 57).

Anlatıcı, siyah beyaz olduğu anlaşılan resme dikkatle bakmamıştır; cinayeti işlemek üzere adamın odasına ikinci gidişinde bu durum daha iyi anlaşılır:

> *Duvardaki kadın onu sevemezdi. Yazılı ödevini yaptırıncaya değin adamın gözüne gözüne bakan, sonra ötekilerle birlik gülen, benim tanıdığım sarı saçlıdan bambaşka biri miydi bu? Değildi. Sevmiyordu onu, aldatıyordu. Aldandığını anladığı zaman nasıl üzüleceğini biliyordum* (s. 59-60).

Anlatıcı, kadını kendi geçmişindeki bir kızla özdeşleştirir; böylece adamın kendisine benzer, diğerlerinden ayrı biri olduğuna yönelik algısı güçlenir.

1.2.3. Ortam

Çevresine uyum sağlamakta güçlük çeken anlatıcı, kaldığı pansiyondaki düzene de alışamamıştır:

> *Yine utanıyordum. Kira isteyen bu yıpranmış kadın elinin arsızlığına –yüzüne bakmazdım- yıllardır alışmam gerekirdi, ama olmuyordu. Her ayın birinci günü madam „salon" dediği bu kara tahtalı, loş, isli, pişmiş soğan kokulu yerde, kapıya yakın bir koltuğa oturmuş, kiracılarından para toplardı* (s. 58).

Yukarıdaki tasvir, pansiyonun fizikî özelliklerini, ucuz bir yer olduğunu belirttiği kadar anlatıcının olumsuz ruh hâlinin ve algısının da ortamla paralelliğini gösterir. Bunun yanında anlatıcının kendini en rahat hissettiği yer pansiyondaki odasıdır:

> *Odam alacakaranlıktı. Işığı yaktım. Perdeler inik, bir de kapı sürgülü oldu mu kendi ülkemdeyim burada* (s. 58).

Anlatıcı, çevresinden koptuğu bir ortam yakaladığı oranda kendini bulur; hayatla daha barışık bir ruh hâline girer. Burada dar mekân kaçılacak bir yerdir. Dışarıda var olamayan ya da olumsuz bir varoluşa mahkûm olan, çevresince küçümsenen anlatıcının sığınabileceği yer, odasıdır. Oda kapısının sürgülü olması ve perdelerin kapanması, dışarıdan kopuşu vurgular. Bu, onu dünyadan ayıran kuvvetli bir soyutlamadır.

Çevre, anlatıcının hayatını öylesine daraltmış, kendisini öylesine sıkıştırmıştır ki onu âdeta ağırlaştırır. İstediği gibi hareket edemez, var olamaz. Bu sebeple kapalı odasında kendisini hafiflemiş hisseder.

2. İşten ve Hayattan "Atılmış"

2.1. Ana Hatlarıyla Olay

Hikâyenin anlatıcısı bir pansiyonda kalan, işten atılmış bir adamdır. İşten atılma nedeni belirtilmeyen adam, sıkıntılı bir ruh hâli içinde deniz kıyısında oturmuş taşsektirmektedir. Adamla bir hayat kadını arasında olumsuz bir diyalog geçer. Daha sonra kalabalığa karışan adam manavdan sessizce bir elma alır, cebine attığı elmayı yemez, parkta yere fırlatır. Parkta tek ayaklı bir adamın yanında oturur. Anlatıcı bir iş başvurusunda bulunmuştur; hikâye, bu işe alınacağı umudunun verdiği iyimserlikle biter.

2.2 Hikâyenin Tahlili

2.2.1.Yer

Olay, kentte geçer. Metinden, kentin deniz kıyısında ve kalabalık bir kent olduğu anlaşılır.

2.2.2.Çevre

Anlatıcı bir pansiyonda kalmaktadır, işten atılmıştır. İşten atılma sebebini bilmez ve merak etmez. İşten atıldığı için düşünmeye, benliğiyle başbaşakalmaya başlamıştır. Bundan kaçmak için yaptığıysa deniz üstünde taşsektirmektir. Kayıkta gördüğü bir adamla dost olmayı, onunla birlikte

balık avlamayı hayal eder. Ne var ki adam, kendisine seslenen anlatıcıyı duymaz. Bu, ona bir sağırla diyalogunu hatırlatır. Anlatıcı sövmeye başlar, kısa bir anda kurduğu düş yıkılmıştır. Kendisini anlamayan topluma biri daha katılmıştır.

Hayal kırıklığına uğrayan anlatıcı, genç bir hayat kadınının gülüşüyle arkasına döner. Ne var ki onunla aralarında kötü biten bir diyalog başlar. Bu diyalogun ardından kadın, anlatıcıyı taşlar. Oradan ayrılan anlatıcının karşılaştığı bir çocuk, Atılgan'ın hikâyelerindeki diğer birçok çocuk gibi saflığı hatırlatmaktan uzaktır. Anlatıcıyla çocuk uzun uzun kötü şekilde bakışırlar.

Anlatıcı caddeye girdiğinde topluma tamamen yabancılaştığı görülür:

Cadde kalabalık gibi geldi bana. İnsanların birbirine benzerlikleri, tümünün iki ayaklı oluşu şaşılacak şeydi (s. 62).

Bir manavın önünde durup ordan sessizce bir elma alır; kendisini kimsenin fark etmemesi yüzünden fiyatını sormayı gereksiz bulur. Elmayı cebine atar ve yoluna devam eder. Birinin kısık bir sesle onun elmayı aşırdığını söylemesi, içinde biriken saldırganlığı açığa çıkarır. Dönüp bağırsa da kimse ona karşılık vermez, herkes o yokmuşgibi davranır. Kalabalık ona dayanılmaz gelir:

Her yanım insan doluydu (62).

Bir parka girer, elmayı cebinden çıkarır. Aldığı elmaya yabancılaşmıştır; dünya nimetini sembolize eden meyvelerden biri olan elmayı parkta otların arasına fırlatır. Sıkıntısı aynı zamanda bir içtahsızlık olarak açığa çıkar. O, kendisini gerçek anlamda fark eden biriyle parkta karşılaşır:

Yandaki kanepede oturan bir adam bana bakıyordu: beni görüyormuş, ben oradaymışım gibi. Tek ayaklıydı bu adam, bir bacağı tahtaydı. Bir cıgara yaktım. Umutluydum. Yeni bir işe girecektim. Bu sabah "Yarın uğra" demişti birisi (s. 63).

Anlatıcı, fark edilince var olduğunu hisseder, yaşama sevincini kazanır, tek kelime bile konuşamadığı bu adamla güçlü bir iletişim kurmuştur.

2.2.3. Ortam

Pansiyon, ayrıntılı anlatılmasa da iki cümleyle yine olumsuz bir mekân olarak sunulmuştur:

Paranın yirmi lirasını madama vermiştim. Kalın kalın basıyordu yere, odanın tahtaları gıcırdıyordu (s. 61).

Anlatıcının deniz kıyısında oturup taş sektirirken denize yönelik tanımlaması, mekânın algılanışı ile kişinin psikolojisi arasındaki ilişki açısından anlamlıdır:

Çoktandır deniz üstünde taş sektiriyordum. Yuvarlaklar üç kere sekiyordu, yassılar beş kere en çok. Altı sekse biri, bırakacaktım. Kolum ağrımıştı. İyi geliyordu ama düşündürmüyordu. O ırak kasabanın gölündeki gibi, denizin böyle gölleştiğini hiç görmemiştim. Çarşaf gibiydi, kırışıksız (s. 61).

Genişliği, sonsuzluğu çağrıştırması beklenebilecek deniz, anlatıcının algısında durgunluğuyla bir gölü çağrıştırır. Bunun bir anlamı adamın daralan dünyasının deniz-göl eşleştirmesiyle verilmesi, diğeri ise denizin durgunluğu üzerinden içten uzak olmanın verdiği huzurun çağrıştırılmasıdır.

Anlatıcının denize yönelmesi ve şehri arkasına alması bir kaçışın mekândaki konumlanışına yansıtılmasıdır. Bu kaçış, ferdi öğütürcesine içine alan gündelik hayatın, iç hayatının darlığından kaynaklanır:

Arkamdan şehrin uğultusu geliyordu. Kimseler yoktu kıyıda benden başka (s. 61).

Denizdeki bir kayık anlatıcının ilgisini çeker:

İleride bir kayık vardı. Kayıktaki adam balık avlıyor olmalı diyordum. Kıpırtısız öyle duruyordu. İlkten dönsün diye beklemiştim. Bayılırım balık tavasına. Adam kıyıya çıkınca konuşacaktık. İşsiz olduğumu öğrenince yanına alacaktı beni. Birlikte avlanacaktık (s. 61).

Bu manzarada sakin duruşuyla kayık, anlatıcının kaçışının huzurlu tarafını karşılar. Denize yönelik algısını yıkan ise kayıkçının onun seslenişini duymaması olur. Bu aşamadan sonra anlatıcının dikkati denizden karaya, çevreye çevrilir. Yukarıda belirtildiği gibi, yeniden işe bulacağına dair umuduyla birlikte, parkta yağma sevincine kavuşur.

3. "Çıkılmayan": Küçük Bir Dünya

3.1. Ana Hatlarıyla Olay

Hikâye bir dükkândaki yağmaya katılan bir adamın para çalmasını, polisin gelmesinin ardından kaçışını anlatır. Yıllardır yoksulluk içinde yaşayan adam, bu para ile birtakım hayallerini gerçekleştirecektir. Emeğiyle para kazanamayan adam ümidini hep piyango gibi şeylere bağlamıştır. En büyük isteği günlerdir acısını çektiği çürük azı dişinden kurtulmaktır. Parayı çaldıktan sonra kaçan adam; endişeleri, yakalanma korkusu ve çevresindekilere karşı duyduğu şüphesonucu âdeta delirecek düzeye gelir. Sonunda, şüpheuyandırmamak için çaldığı paranın iki yüz lirasını alıp gerisini yakar. Artık öncelikli işi, çürük dişini çektirmektir.

3.2. Hikâyenin Tahlili

3.2.1. Yer

Hikâyede yer İstanbul'dur. Hikâyede İstanbul'un adı geçmez; fakat 6-7 Eylül Olaylarının anlatılmasından bu durum çıkarılır.

3.2.2. Çevre

Hikâye, yağma yapılan bir dükkânda başlar. Yağmacı grup, hikâye başkişisinin bakış açısından, şiddete olan eğilimleriyle sunulur. Onun ise tek amacı, paradır. Dışarıdan bakıldığında onlarla aynı "yasadışı" eyleme katıldığı düşünülebilir; ne var ki anlatıcı onun zihnine odaklanmıştır ve zihninden geçenler sayesinde onlarla aynı ideali paylaşmadığı anlaşılır. Hikâye başkişisi kalabalığa bilinçsiz, amaçsız bir şekilde katılır:

İlerde bugünün insanlarını eli baltalılar, kocaman gözlüler diye hatırlayacak. "Benim gözlerim de böyle büyük mü?" Bu gece sanki yolunu şaşırmış da bilmediği bir kentin insanları arasına düşmüştü. Kalabalıkla sürüklenmiş, az sonra da onlardan biri olmuştu. "Kimsin sen arkadaş, niye yırtmıyorsun sen?" demişti biri. Kıpkızıl gözleri vardı. Kaçıncı dükkândı bu girdikleri bilmiyordu. Onların arasındayken kafası durmuştu, düşünemiyordu (s. 64).

Kitle psikolojisi çerçevesinde başkişi düşünme melekesini kaybetmiştir; iradesi elinde değildir. O, girdikleri bir dükkânda parayı gördükten sonra onlardan ayrılır. Para, onu kalabalıktan ayıracak güçlü bir motivasyon kaynağıdır:

Tezgâhın ardına sindi. Kimse kalmadı içeride, "Neden ben de onlarla çıkmadım dışarı? Yakalarlarsa beni burada…" Birden çürük azı dişinin acısını duydu. Dişçi çekiciyle vurmuş gibi. Şimdi yalnız. Kalabalıktan biri değil (s. 64).

Çürük azı dişinin acısı, başkişinin ferdî acısıdır; onu başkaları hissedemez:

Ötekinin yaşamı, isterse o bizim en yakınımız ve mahremimiz olsun, benim için salt gösteridir, tıpkı bir ağaç, bir kaya ya da geçip giden bir bulut gibi. Gözüm görür onu, ama ben o değilimdir, yani yaşamam onu. Ötekinin dişi ağrıyorsa, yüzünden, kaslarının gerilişinden anlarım, yani benim için canı yanan birinin görünümüdür, ama onun diş ağrısını ben çekemem; bu nedenle, bende olan şey kendi dişim ağrıdığında olana hiç benzemez. Aslında yakınımın diş ağrısı sonuçta benim bir varsayımım, tahminim ya da iddiamdır, varsayımsal bir ağrıdır (Gasset, 1995: 53).

BaĢkiĢi maddî mahrumiyetinden dolayı çürük diĢini çektirememektedir. Yıllarca çalıĢtığı, emek verdiği hâlde muhtaç durumdadır. Hikâyede baĢkiĢinin diĢ ağrıları, kaygılandığı, endiĢelendiği anlarda ortaya çıkar. DiĢ acısına katlanmak onun ferdî kaderidir ve bundan kurtulmasının yolu bu parayı almasıdır. O, kitleye bilinçsiz bir Ģekilde katılır; fakat, bu ferdî amacına bilinçli ve istekli bir Ģekilde yönelir.

BaĢkiĢi parayı aldıktan sonra dükkândan kaçmak için uygun anı korku içinde bekler. Bu anda ses ve koku unsuru etkili bir Ģekilde kullanılır. DıĢarıdaki sesler, anlamsız ve korkunç bir uğultu hâlinde gelir; dükkân büyük bir ihtimalle bir parfümeri dükkânıdır ve kırılan ĢiĢelerin kokusu da birbirine karıĢıp uğultu hâline gelen insan seslerine paralel olarak birbirine karıĢır ve bunaltıcı bir kokuya dönüĢür Dükkândan çıktıktan sonra sığındığı arsada da "sidik kokuları" vardır.

Paraya yüklediği anlam ve ona olan ihtiyacı baĢkiĢinin davranıĢ Ģeklini, ruh hâlini açıklar:

> *DiĢinin ağrısı azalır gibi oldu. Cebindeki tomarı yakaladı. Oradaydı. Rahatlık verici; sevmediği, alıĢamadığı iĢinden onu kurtaracak, bu toplumda kiĢinin özgür kalabilmesi için tek araç olarak düĢündüğü paraydı bu. YağlımsıymıĢ, olsun. Temizi yağlısından değerli değildi onun. Yapacak tek Ģey onunla birlik buradan kaçabilmekti* (s. 65).

Paranın "yağlımsı" olması, onun meĢruiyetiyle ilgili bir mecaz olarak okunabilir. Para, baĢkiĢi için bir çıkıĢ yoludur; onun nasıl elde edildiği önemli değildir. ÇalıĢtığı iĢ, onu hayallerine yaklaĢtırmaktan uzaktır. Ne var ki o, parayı elde etse de bu sefer korkuları onu kapatacak, hissettiği darlıktan çıkmasını engelleyecektir; dükkândan hâlâ çıkamamıĢ gibidir; orada, korkularıyla baĢ baĢa kapalı kalır:

> *Bir umutsuzluk kapladı içini yürürken. Hep olağanüstü Ģeyler düĢünmüĢtü, yaĢadığı düzenden kurtulmak için. Piyangolardan ummuĢtu. Ġte beklediği geldi, ama kurtulamıyor. "Belli bir yaĢayıĢ uygulamıĢlar bana. Görünmeyen bir giysi giydirmiĢler. Sıkıyor beni, çıkarıp atamıyorum. Düğmelerini çözemem mi? Bu bile güç. Ya çıkarıp atanlar? Tutuyorlar onları. Deliler evine kapatıyorlar onları ya da kodese. Alamayacam boz arabayı. Sinirlerim bozuldu üstelik"* (s. 68).

O, arkadaĢlarına Ģüpheyle bakar; onlara düĢmanca duygular beslemeye baĢlar. Bir adamın onu sürekli olarak takip ettiğini düĢünür; bu durum, zaten bütün abartısıyla yaĢadığı kuruntularını artırır.

Akatlı, bu hikâyeye değinirken,

> *(...) dıĢa bakıĢta, sözgelimi bir 6-7 Eylül olayını akla getirecek anıĢtırmalar bulsanız da, öykü bütün bütüne bir kaygının ve nihayet çürük bir azı diĢine tutunup varlığını somutlayabilmenin öyküsüdür* (1992: 272).

der. Öneğ, hikâyedeki yağma olaylarının "6-7 Eylül olaylarını ansıttığını" belirtir (1992: 362). Barlas, bu olaylarla ilgili olarak Ģu tespitte bulunur:

> *Bir "Çıkılmayan" öyküsü var, ana olayın ardında 6-7 Eylül olayları Ģöyle bir gözükür, uzaklaĢır* (1992: 264).

Hikâyede, 6-7 Eylül olaylarının yer aldığına Ģüphe yoktur. Nitekim dükkânlara saldırılması, kalabalığın "eli baltalılar" olarak tanımlanması bunu metinde güçlendiren unsurlardır. AĢağıdaki alıntıda basına yapılan göndermede, olaylarda basının rolü göz önünde bulundurulduğunda, buna eklenebilir:

> *Ġlerde, tezgâhın eğrilmiĢ ayağı yanında bir gazete vardı. Son iki harfi görünüyordu yalnız: "...an," öteki harfleri yırtık bir çorap örtmüĢtü. Bir merak sarmıĢtı içini. "Vatan" mı yoksa "Tercüman" mıydı bu gazete, öğrenmek istiyordu* (s. 65).

Hikâyenin başkişisinin öğlen yemeklerini her gün Artin'in, bir Rum'un yerinde yemesi de bu bağlamda önemli bir göstergedir:

> *Artin'in orada yerler öğle yemeklerini her gün. Ucuzdur. "Yemeğe gitmezsem anlarlar." Az sonra aş dükkânına girdi. Oradaydılar.*
>
> *- Şoföre yer açın, dedi Sabri.*
>
> *(...)*
>
> *- Yarın veririm, dedi Artin'e(*s. *67).*

6-7 Eylül olaylarını tespit eden fakat metnin toplumsal yönünü inkâr eden ya da arka plâna iten yukarıdaki görüşlerin tersine, hikâyede birey üzerinden topluma, biyografi üzerinden tarihe gönderme yapıldığı söylenebilir. Hikâyenin başındaki epigraf, Fransız tarihçi Jules Michelet'den alıntılanan şusözlerden oluşur

> *Herkes esnesin. Her şey önceden bilinmektedir. Bu dünyadan hiçbir şey umulmamaktadır* (s. 64).

Bu alıntıda sıkıcı ve tekdüze geleceğe dair karamsar bir hüküm vardır. Belirtmek gerekir ki, hikâyenin bireyin psikolojisine, gündelik kaygılarına yoğunlaşmış olması, metnin arkasındaki tarihî arka planının araştırılmasına, onunla bağlantılar kurulmasına engel oluşturmaz. Metinde olayların ideolojik yönleri yerine bireyin psikolojisine ve şahsî hikâyesine ışık tutulmuş;böylece, onun „küçük anlatı"sı aracılığıyla farklı bir perspektif sunulur. Hikâyenin başkişisi bilinçsizce kalabalığa katılmıştır; parayı görünce hayattaki en büyük amacını hatırlar ve bilinçli hareket etmeye başlar. Azınlıklara yönelik bir saldırıya katılmasını gerektirecek bir durum yoktur; Artin'in yerinde her gün öğlen yemeği yemekte, ödeyeceği yemeğin ücretini sonraya bırakmaktadır. Artin, yalnızca adıyla anılarak verilir; toplumun doğal bir üyesidir, ona yönelik sempati ya da antipati unsurları yer almaz, herhangi bir farklılığı da vurgulanmaz, bütün farklılığı adında toplanmış ve diğer kişilerden biri konumunda bırakılmıştır. Başkişiye ve arkadaşlarına "ucuz" yemek vererek uygun bir hizmet sunar; yemeğin ücretinin ertelenmesi de aralarındaki güven duygusunun önemli bir göstergesidir.

Başkişinin durumu, yağmaya katılan birçok kişinin tipolojisini ve hareket tarzını işaret etmekte ve kitle psikolojisi hakkında fikir vermektedir.

3.2.3. Ortam

Hikâyedeki önemli ortamlar, yağmalanan dükkânlar ve başkişinin evidir. Kitle içindeki hâlinin verilmesinde kullanıldığı için dükkânlar, onun sosyal tarafını; ev ise, onun problemli psikolojisini ortaya koyar. O, dükkânlardaki yağmaya katılıp gerekli parayı elde ettikten sonra rahatlamayı umarken, tek başına yaşadığı evi bile onun için güvenli bir sığınak olmaktan çıkar; evine tereddütle girer, evde korku içinde bekler:

> *Kapının önünde durdu. Pencerelerde ışık olsa. Kimsesi yok. "Sıkıştık mı yalnızlığımız daha çok koyulaşıyor." İçeri girer girmez kapıyı kilitledi (...) Kapkara içi. Orada yatağın pamukları arasında artık değerini yitirmiş paralar var. Dün gece onları bulduğundaki yürek çarpıntısını, kurtuluş sevincini düşünmek! Bir sigara yaktı. Keçe gibi ağzının içi, acı. Karnının acıkması gerekirdi. Çok şey öğrendi bir günde. Kendi kendini bildi. Çıkamayacak batağından* (s. 68-69).

Başkişinin zihni, toplumun ona sunduğu alan içerisinde kapalı bir mekânı andırır; hayat çizgisinin dışına bir türlü çıkamaz. Para tomarından iki yüz lira aldıktan sonra gerisini ocağa atar.

4. Arzulanan Fakat Geçilemeyen Alan: "Bodur Minareden Öte"

4.1. Ana Hatlarıyla Olay

Hikâyenin anlatıcısı, kasabada tekdüze ve sıkıcı bir hayat yaşar. Üç yeri gibi evi de sıkıcıdır. Üretişimsizlik yaşadığı için kendisini terk eder. Ardından anlatıcı, işinden çıkar ya da kovulur; İzmir'e, ağabeyinin yanına gelir. Ne var ki o, ağabeyinin evinde de rahat değildir. Üç arayacağını söylediği hâlde bunu yapmaz. Bir gün vapurda rastladığı bir genç kız onu yeniden hayata bağlar. Kızla aralarında bakışmalarla sürüp giden sessiz bir diyalog başlar. Artık en önemli işi, buluşma amacı gütmeden kızı takip etmektir. Bir gün kız, kardeşi aracılığıyla ona bir not gönderir; bir yüksek okula kaydolmak üzere İzmir'i terk etmeye karar vermiştir.

4.2.Hikâyenin Tahlili

4.2.1. Yer

Hikâyede yer olarak İzmir seçilmiştir. Anlatıcı, İzmir'e bir kasabadan gelmiştir. Bu kasaba, özellikle dağ tasvirinden anlaşılacağı üzere, Atılgan'ın *Anayurt Oteli* romanında da kasaba-kent olarak tanımlanan Manisa'dır. Hikâyede İzmir veya Manisa'nın adı kullanılmaz; İzmir'in Karşıyaka, Alsancak ve Çınarlı semtlerinin adı geçer. Hikâyede yer olarak İzmir'in seçildiğini gösteren bir diğer durum, başkişinin yaptığı üç şehir içi vapur yolculuklarıdır.

Yer seçimi, dar mekândan kaçışı göstermesi bakımından önemlidir. Anlatıcı, dağla özdeşleştirdiği Manisa'dan denizle özdeşleştirdiği İzmir'e gelmiştir. Ne var ki, aşağıda görüleceği gibi, bu kaçışı onu hedefine ulaştıramayacak ve mutlu edemeyecektir.

4.2.2. Çevre

Bir kasabada yaşayan anlatıcı, evliliklerinin ardından eşiyle sıradanlaşan ilişkilerinden dolayı mutsuzdur; zaman içerisinde eşini tanıyamaz duruma gelmiştir.

Anlatıcının evliliği gibi, işi hayatı da problemlidir. O, üstü Salâhaddin Bey'e benzemekten korkar. Salâhaddin Bey, anlatıcı için kasabada tekdüze ve sıkıcı bir hayat yaşamış olmanın müşahhas örneklidir. Salâhaddin Bey'in esnemekten çenesinin çıktığı, bu olayın dairedeki tekdüzeliği kırarak herkesi güldürdüğü bir anda anlatıcı, ona uzun uzun bakar:

> *„Bu adam artık esnemeyecek" diye düşündüm. Yanağını ovuşturuyordu. Birden bir karanlık bastı içimi. Karşımdaki koltukta oturan Salâhaddin Bey değildi; bendim. İlk o gece kaydı altımdaki döşeme* (s. 73).

Anlatıcı, buradaki algısıyla, bu sıkıcı dairedeki geleceğini görür; bu gelecek, Salâhaddin Bey'de somutlaşır. Anlatıcının uyurken altından döşemenin kayması, tekdüze geleceğini görmesini, hayatının ve düşlerinin temelden sarsılmasını anlatan bir leitmotif olarak hikâye boyunca kullanılır. Nitekim, Salâhaddin Bey ölür; bu ölümden sonra müdürün kendisini onun yerine üfleğe düşündüğünü sezer:

> *Dairede müdür masamın önünden geçerken durdu; bir bana, bir karşımdaki boş koltuğa baktı; bir şey demeden yürüdü, odasına girdi. Ama ertesi gün söyleyecekti, biliyordum* (s. 74).

Bu olaydan sonra anlatıcı kasabadan ayrılmaya karar verir; vakit kaybetmeden öğlen arası evine gider. Mutfakta bulduğu yemekte evliliğinin alegorisini kurar:

> *Tel dolaptan yemek tenceresini çıkardım. Akşamdan kalma biber dolmasıydı. Suyunun üstünde yüzen tek tük yarı-donuk yağ boncuklarıyla iğrenç görünüşü vardı. Beş yıllık yaşamımızın özeti gibiydi bu yemek* (s. 74).

Yatak odasında paraları sakladıkları kutuyu arar, bulamayınca rahatlar: eşi kendisini terk etmiştir, artık o da gönül rahatlığıyla kasabadan ayrılacaktır.

Anlatıcı, içinden de olunca, İzmir'e, ağabeyinin evine bir umutla gider. Ne var ki anlatıcının bu umudu boşa çıkar. O, ağabeyinin evinde bir sığıntı konumundadır. Zaman geçtikçe evdekiler ondan bıkmışlardır. Geceleri yatağında bile rahat edemez:

> *Bir ay, geceleri bana ayırdıkları küçük odanın karanlığında, onlara varlığımı hatırlatacak cılız bir öksürüğü bile örtünmediğim yorganın arasında boğmaya çalışarak, evlerinde değilmişim, hiç olmamışım gibi uzandığım yatağın altından döşemenin, dipsiz bir oyuğa hızla düştüğüm zamanlar oldu* (72).

Odada yalnız olmasına rağmen kişinin mekândaki bu silinişi evdekilerin tavırlarına dayanır. Tekdüzelikten kaçan anlatıcının ağabeyinin evinde hayat, çağımız bir düzene göre işler; neredeyse çalıştığı dairedeki tekdüzelikle eşdeğer bir ortama gelir:

> *Bu evde akşam yemeği saat yedide yenir. Ondört dakika geciktin* (s. 72).

Atılgan'ın diğer hikâyelerinde görülebileceği gibi burada da çocuk, masum yönüyle sunulmaz; anlatıcının yeğeni duyarsız ve „patavatsız"dır:

> - *Amca be, senin de iş bulacağın yok ya!* (s. 72)

Ağabeyinin kaynanası ona yemeğin "en kötü parçası"nı verir, yengesi "boyalı, dimdik"tir; Atılgan'ın roman ve hikâyelerinde makyaj, kadınların antipatik taraflarından birini oluşturur. Ağabeyi de eski ağabeyi değildir artık. Küçüklüğünde onu koruyan ağabeyi yerini başka bir kişiye terk eder.

Anlatıcıyı intihardan vazgeçiren, bir genç kızı görmesi olur. Genç kız, anlatıcının hayata ve çevresine bakış açısını değiştirir:

> *Biliyor musun, beni yokluğun eşiğinden sen çevirdin. Birbirimiz için varız biz." derdim. Kendimi ona gerekli yapmaya uğraşıyordum belki. Dünyada ötekilerin de oluşunu bağışlıyordum. Vapuru yapan işçiler, yüzdürenler, onu iskeleye bağlayan kırmızı burunlu adam, ekmeğimizi pişiren fırıncı, ağabeyim, herkes biz olalım diye vardılar. Bizim için elbirliğiyle bu kısa yolculukları hazırlıyorlardı* (s. 78).

Diğer insanlardan farklı bulduğu bu kız, anlatıcıyla aynı ruh yapısındadır; onun da diğer insanlardan farklılığı belirgindir. Anlatıcının yaşadığı evlilik tecrübesi ona ilişkilerin sıradanlaşmaya mahkûm olduğunu öğretir; bu nedenle bu genç kızla tanışmak istemez. Genç kız da anlatıcıyla aynı paradoksu yaşamakta, onunla tanışmamak, bir ilişkiye girmemek için kendine karşı savaşmaktadır. Sonunda, İzmir'den gitmeye karar verir. O, başka bir şehirde yüksekokula girecektir. Bu kararını ona bir çocukla yolladığı notla bildirir.

4.2.3. Ortam

Anlatıcının yaşadığı kasaba, kasabadaki evi ve işyeri kapalı bir alan olarak verilir:

> *Evimiz dağa bakardı. Kasabada her şey herkes bu yarıbelinden yukarısı çıplak dağa bakar gibiydi. Oturgundu, sağlamdı. Çalıştığım dairede önümdeki kâğıtlardan başımı her kaldırışımda kocaman pencerelerin ötesinde, karşımdaydı. Pencerelerin berisinde şefimiz Salâhaddin Bey otururdu* (s. 73).

Burada dağ, ufku kapatan ve hayal gücünü sınırlayan güçlü bir engel olarak sunulur; dağın etkisi kasabadaki bütün canlı ve nesnelere sirayet etmiştir. Yukarıdaki alıntıda sözü geçen Salâhaddin Bey, dairedeki tekdüzeliğin en önemli figürlerindendir. Anlatıcının dağa baktığı anda, manzarada onun da yer alması bu açıdan anlamlıdır.

Anlatıcı, kenti bir kurtuluş alanı olarak görür; kent ve kasaba karşıtlığını dağ ve denizle kurar:

> *Dağ oradaydı. Bana bu katı, oturgun kabarıklık değil, kıpırdak bir deniz üstü düzlüğü gerekti* (s. 74).

Kurduğu bu karşıtlığa rağmen anlatıcı, kentte de darlıktan kurtulamayacaktır. Denize yönelik algısı olumsuzdur; kaçışı başarısız olmuştur:

> *Deniz ayaklarımın dibindeydi; pisti, kokardı* (s. 74).
>
> *Kendini öldürenlerin yaşamayı aşırı sevenler olduğunu düşünürdüm. Sonra birgün "yarın" diyebildim. Denizde olacaktı. Yanımdaki sığlığın yosunlu, sinsi sokulganlığında değil, ötelerin derinliğinde diyordum* (s. 75).

Görüldüğü gibi denize yönelik algısının olumsuzluğu yanında onu intihar edeceği bir yer olarak görür; bu sefer kaçışını mekân değiştirerek değil ölerek gerçekleştirmeyi düşünür.

Anlatıcı, ilgi duyduğu genç kızı iççıkışı sürekli takip eder; evine kadar yaklaşır fakat evini görmekten, yerini bilmekten kaçınır; onun sokağına kadar gitmez:

> *Üstleri teneke kaplı kocaman yapıların önünden geçtik; soldaki sokağa saptık. Birden minareyi gördüm. Olduğum yerde durdum, o yürüyordu. Minare karşımdaydı. Çökeceğinden korkularak yıktırılan eski bir yapıdan arda kalmış kalın tahtalardan yapıldığını sandığım, üstüne bir kumru kanadının gölgesi düşmüş de yapışık kalmışçasına koyu kurşun rengine boyalı bir bodur minare sanki beni onun sokağına girmekten, oturduğu evi öğrenmekten önlüyordu. Hiçbir sallantının yıkamayacağı eskimiş sağlamlığındaki kendine güvendi belki beni tutan* (s. 76).

Geleneksel İslâm kentlerinde mekânın düzenlenmesinde temel unsurlardan biri olan cami (Keleş, 2002: 135), burada neredeyse iğreti bir yapı konumundadır. Özellikle anlatıcının bu yapıyla birdenbire karşılaşması bu durumu pekiştirir. Buradaki tasvir, minarenin alegorik bir anlam taşıması bakımından önemlidir. Minare, anlatıcıya eski, çökmek üzere olan bir yapıdan artan tahtalardan yapılmış izlenimi verir; üstüne bir kumrunun kanadının gölgesi düşmüş gibidir. Eski yapı, anlatıcının bir önceki evliliği, yaşadığı kötü tecrübe olmalıdır; kumru ise aşkı, aşkla bağlılığı simgeler. Minarenin bodurluğu, yine anlatıcının psikolojisiyle, geçmişiyle ilgilidir; yaşadıkları ve bulunduğu dar çevre onu küçültür, yıldırır. Genç kız karşısında umutları yeniden uyanır; fakat başa dönmekten, yeniden sıradanlaşacak bir ilişkiye başlamaktan korkar, kendini engeller. Bahsedilen yönleriyle minare; engellenmiş olan, bir sıkışmaya mahkûm anlatıcının alegorisidir; bir mimarî unsur olarak anlatıcının psikolojisini açıklamakta ve aşkının yapısını somutlaştırmaktadır. Diğer taraftan dinî ve geleneksel çağrışımlarıyla minare, onun arzularının önünde duran, aşılması zor bir engeldir. Bu engel, harabe artıklarından ve eski malzemelerden yapılmış olsa da muhkemdir. Gerçi ne onun ne de peşinde olduğu genç kızın, geleneğin baskısına maruz kaldığına dair bir işaret yoktur. Minarenin temsil ettiği gelenek, genç kızın yaşadığı mahallededir; minare, "üstü teneke kaplı kocaman yapılar"ın hatırlatamadığını, anlatıcıya hatırlatmıştır. Anlatıcı, şehrin açık ve geniş alanlarında hissetmediği baskı ve engellemeyi ara sokaklarda minare sayesinde hisseder.

Anlatıcı, hikâyenin başlangıcında, çevresine çeşitli şekillerde satarak, bağırışların duyulduğu stadyumun yanına giderek küçüklüğünü, yılgınlığını yenmeyi dener:

> *Bütün bunlar içimde büyümesini istediğim yılgın kişiyi yavaş yavaş, gittikçe artarak hazırlıyorlardı; ama tamamlanması için bir de o korkunç ses gerekiyordu. Yakın stadyumu dolduran binlerce insanın ağzından yükselen… İşte:*
>
> *- Heeeeeeeyy!*
>
> *Omuzlarım daralır gibi oldu; küçülüyordum. Artık bodur minarenin ötesindeki sokaktan çıkıp gelebilir. Yanına gidip elini tutamam* (s. 70).

Anlatıcının ağabeyinin evinde yokmuşçasına davrandığı, varlığını mümkün olduğunca hissettirmediği, âdeta mekândan silindiği görülür. Bu durum, yukarıdaki alıntıda küçülmesiyle, omuzlarının daralmasıyla paralellik gösterir. Anlatıcı, kendi realitesi olan bodurlukla aşkın sağladığı büyüklüğün paradoksunu yaşar. O, çoğulsunu dizginlemekte zorlanır:

Büyüyor gibiydim; ama bu kapağı açılan bir tencereden çıkan dumanın dağılgın, gevşek büyümesi değildi; katılaşıyordum. Elim, tutunduğum demirden daha yoğundu; sıksam hamurlaşacaktı. Ayakta kaldım diye üzülen bir insan vardı dünyada artık. "Salt geceleri uyuman için olacağım ben" diyordum. Gündüzleri tekdüze bir tıkırtıda bunaldığın zaman seni vapurda bulacak birini düşünmen için (s. 77).

Her şeyin eskiden denenmiş bir çıkmaz yola gidişindeki kesinliğin önüne geçemeyecek miyiz? Yok mu kurtuluş? O ne yapıyor, bilmiyorum. Ben uğraşıyorum (s. 79).

Minarenin "öte"si, sıradanlaşacak bir ilişkinin başlangıcıdır. Anlatıcı bu alana geçmektense kızın hayatını kurgulamayı tercih eder:

Karşıma dikilen bodur minare belki bir bahaneydi; onu, evini bilmeyi değil düşünmeyi istiyordum. Düşündüm de (s. 76).

Anlatıcının kurguladığı yapıda kız, mütevazı bir evde yaşamaktadır. Annesini, kardeşini bu kurguladığı ev hayatına dahil ettiği hâlde, babasına, belki de onu rakip bir psikolojik unsur olarak algıladığından, yer vermez.

Anlatıcıyla genç kız yalnızca bakışarak iletişim kurarlar; aralarında, fizikî anlamda sürekli bir mesafeyi korurlar:

Kimsenin göremediği, iki ucunda yalnız kaldığımız o kıldan ince köprüyü kurardık (s. 78).

Bu mesafenin daralması, aralarındaki büyünün bozulması tehlikesine yol açar:

Aşağı, halatın hep aynı kırmızı burunlu adama uzatılmasını, iki kalın tahtanın sürtünmesinden çıkan kısa gıcırtıyı beklerken yanına -sağına- gidip durdum. İlk defa öyle yakındık. Boynu kısalır gibi oldu. Neden uzanamıyordum eline? Bir şeyden mi korkuyorduk? Parmaklarını avucunun içine topladı; birkaç adım öteye ayrıldı, bana baktı. Sanki "Bozmayalım onu, bitmesin" diyordu. Evet dedim. Utanıyordum (s. 71).

Anlatıcının genç kızın İzmir'den ayrılması karşısındaki tutumu, metinde alegorik değeri olan mekân unsurlarıyla verilir:

Gitmişti demek. Birden toprak yarılır gibi oldu. Acısız bir kasılmada, yüzümün derisi gözlerimin çevresine toplanıyor, yığılıyordu. Gözlerimi kaparken son gördüğüm benimle birlik düşen bodur minareydi. Dipsiz, kapkara bir oyukta korkunç bir hızla iniyorduk. Sıvasız duvar sırtımı acıtıyordu. Sonra hep birden durduk. Gözlerimi açtım. Bodur minare, üstü teneke kaplı yapılar, ezik zeytin çekirdeği rengindeki alan, dört köşe taşlar cadde, çevremdeki düzenin içinde kaskatı, yerli yerindeydiler. Sırtımdaki ağır duvarı temelinin üstüne indirdim; yürüdüm (s. 80).

Genç kızın gidişi, anlatıcının ruhunda bir „deprem etkisi" yaratmıştır; bu etki, mekânı algılayışındaki somut yıkımla verilir. Kendisini tekdüzelikten kurtaracağını umduğu bu ilişki, gerçekleşmesinin imkânsızlığıyla sırtında taşıdığı bir duvardır. Ağır bir yük olan umut, artık anlatıcının sırtında değildir; hikâye bu yükün atılmasının ona verdiği rahatlıkla bitmiştir.

Sonuç

Atılgan'ın "Kentten" başlığı altında toplanan hikâyelerinde kent, kasabalılar için bir kaçış alanıdır. Ne var ki bu kaçış, hayal kırıklığıyla sonuçlanır. Atılgan'ın problemli psikolojiye sahip kişileri için kent, çıkmazlarla dolu bir alandır. Öyle ki, onlar kentte bile dar bir mekânda oldukları hissiyle yaşarlar; her taraftan kuşatılmışlardır. Kentin kasabadan farkı, kaçılacak bir alan değil, içinde dolaşılacak bir alan olmasıdır. Kasabadakiler bulundukları yeri terk etmek isterken, kenttekiler arayışlarını bu alanda gerçekleştirirler. Bitmeyen arayışları kenti onlar için içinden çıkılması imkânsız bir labirente çevirir. Hayatlarını daraltan evleri veya odaları bazen bir sığınağa dönüşür

Atılgan'ın kentli kişileri aileleriyle veya karşıcinsle başarılı bir ilişki kuramazlar. Bundan da öte, hikâyelerde aile kurumu neredeyse yoktur. Sonuncu hikâyenin başkişisi boşanmıştır. Bireyi topluma bağlayan bir kurum olarak ailenin yokluğu, Atılgan'ın kişilerinin asosyalliğini vurgulayan önemli bir husustur. Onlar, topluma adapte olma değil, birey olma mücadelesi verirler. Onların toplumdan kopuşunu, özgürlük istemelerini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Diğer taraftan, birey olma mücadelelerinin başarısızlığı da ortadadır. Bu başarısızlığı, onların içinde yaşadığı toplumun geleneksel bir yapıdan sıyrılan ve modern bir yapıya geçmekte olan bir toplum olmasında aramak yanlış olmaz. Aile kurumunun durumuna paralel olarak, çocuklar olumsuz bir imajla çizilir. Bu kişilerin çevreyle ilişkilerini açıklayabilecek önemli kavramlardan biri "yabancılaşma"dır. Bu yabancılaşma, kişilerin iletişimsizlikle dolu sosyal ilişkilerine dayanır. Hikâye kişilerine yazarca bir isim verilmemiş olması, onların yabancılaşmasına ve iletişimsizliğine vurgu yapar.

İlk iki hikâyede kişiler pansiyonda yaşarlar; sonuncu hikâyede başkişi, ağabeyinin evinde bir sığıntı durumundadır. Evi olan tek kişi, üçüncü hikâyenin başkişisidir. Atılgan'ın kişilerinin sosyal ilişkilerindeki başarısızlık, bulundukları ortamı algılayış ve kullanış tarzlarına da yansır. Onlar için ortamı belirleyen en önemli tanımlama "darlık"tır. Doğal ortam bile onlar için ferah değildir. Bunun en çarpıcı örneği, denize yönelik algılarıdır. Deniz, onlara sonsuzluğu veya özgürlüğü çağrıştırmaz; onlar ufku seyredemez ya da göremezler. Bu kişiler devamlı surette, ortam değiştirmek isterler. Nitekim bu darlık onların bedenlerine de yansır. Onlar; bedenlerine sıkıştıklarını, bedenlerinin daraldığını, küçüldüğünü hissederler. Ortamdan kaçma isteği bedenden kaçışa dönüşür, bu durum, intihar düşüncesi veya intihar olarak ortaya çıkar.

Atılgan'ın "Kentten" başlığı altındaki dört hikâyesinde kişiler, iletişimsiz bir sosyal çevrede ve dar bir ortamda sıkışmışlardır. Onlar, çıkmazlarla dolu bir yer olarak kentte başarısız ve umutsuz bir arayış ve kaçış içindedirler.

KAYNAKÇA

AKATLI, Füsun (1992), "Daralan Dünyalar" (Tan Seçki, Eylül 1982), *Yusuf Atılgan'a Armağan*, haz.: Turan Yüksel vd., s. 267-273, İstanbul: İletişim Yayınları / "*Öyküleriyle Yusuf Atılgan*", İmge Öyküler Yıl: 1, Sayı: 2, s. 64-68, Nisan-Mayıs 2005, http://www.imge.com.tr/imgeoykuler/2/fusun_akatli.pdf

AKBOĞA, Aziz Behlül (2009), "Türk Romanında Kent ve Kentlileşme Eğilimleri" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Konya.

ATILGAN, Yusuf (2002). Bütün Öyküleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BARLAS, Orhan (1992), "Bodur Minareden Ötedekiler" (Tan Seçki, Eylül 1982), *Yusuf Atılgan'a Armağan*, haz.: Turan Yüksel vd., s. 263-266, İstanbul: İletişim Yayınları.

BENJAMIN, Walter (2007). Pasajlar. Çev.: Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BOOKCHIN, Murray (1999). Kentsiz Kentleşme. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ERKAN, Rüstem (2004). Kentleşme ve Sosyal Değişme. Ankara: Bilimadamı Yayınları.

GASSET, Ortega Y. (1995). İnsan ve Herkes. Ankara: Metis Yayınları.

GÖREGENLİ, Melek (2010). Çevre Psikolojisi. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

GÜRBİLEK, Nurdan (1995). Yer Değiştiren Gölge. İstanbul: Metis Yayınları.

GÜRBİLEK, Nurdan (2008). Mağdurun Dili. İstanbul: Metis Yayınları.

HOLTON, R. J. (1999). Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık. Çev.: Ruşen Keleş. Ankara: İmge Kitabevi.

KELEŞ, Ruşen (2002). Kentleşme Politikası. Ankara: İmge Kitabevi.

KIRAY, Mübeccel B. (1998). "II. Dünya Savaşı Ertesinde Türk Metropollerinde Sosyal Değişim Kalıpları", Kentleşme Yazıları, s.178-183. İstanbul: Bağlam Yayınları.

KÜLAHLIOĞLU İSLAM, Ayşe (2007). "Cumhuriyet Dönemi Türk Hikâyesi", Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000, s.323-358. Ankara: Grafiker Yayıncılık.

LYNCH, Kevin (2011). Kent İmgesi. Çev.: İnem Başaran. İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları.

MERT, Necati (2000). "Modern Öykünün Serüveni: 1940'tan Günümüze" Hece, Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, Sayı: 46/47, Ekim-Kasım 2000, s. 93-123.

MORAN, Berna (2004). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2, Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a. İstanbul: İletişim Yayınları.

NARLI, Mehmet (2006). "Şehir ve Öykü", Hece Öykü, Türk Öykücülüğünde Mekân I, s. 57-63, Sayı: 17, Ekim Kasım 2006, Ankara.

OKTAY, Ahmet (2002). Metropol ve İmgelem. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖNERTOY, Olcay (1984). Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖNEŞ, Mustafa (1992). "Bodur Minareden Öte" (Varlık Ekim 1991), *Yusuf Atılgan'a Armağan*, haz.: Turan Yüksel vd., s. 357-363, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZER, Sevinç (1983). "1960'tan Bu Yana Roman ve Kısa Öyküde Kentleşme Olgusu ve Kentlileşme Sorunları". Yazko Edebiyat, Sayı: 32, Haziran 1983, s. 88-100.

SIMMEL, Georg (2005). "Metropol ve Tinsel Hayat", Modern Kültürde Çatışma, s. 85-102. Çev.: Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞENYAPILI, Önder (1983). "Türk Yazınında "Kırdan Kente Göç" Olgusu". Yazko Edebiyat, Sayı: 32, Haziran 1983, s. 74-87.

WEBER, Max (2003). Şehir: Modern Kentin Oluşumu. Çev.: Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1671-1678, TURKEY

MODERN KADINA BİR BAKIŞ ÖRNEĞİ "BİZE GÖRE" DE KADIN

Canan OLPAK KOÇ[*]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı 20. yüzyılın önemli şairlerinden Ahmet Haşim'in nazım türü eserlerinde dile getirmediği sosyal hayat ve bu hayatın içinde yer alan kadın hakkındaki fikirlerinin nesirlerinde ne ölçüde yer aldığıdır. Kadınların kendini yeni dünyaya adapte etmek için değiştirdikleri kıyafetleri, yaptıkları makyaj erkeklerin dünyasından nasıl görülmektedir? Karşı cins tarafından beğenilmek arzusu mu yatmaktadır bu değişimde yoksa kadınlar birey olarak varlığını ispatlama arzusu nedeni ile mi böyle bir girişimde bulunmaktadır. Bu konuda farklı isimlerin görüşlerinin yanı sıra gerek döneminin gerekse bugünün önemli şairlerinden Ahmet Haşim'in, *Bize Göre* adlı eserinde neler söylediğine bakılacaktır. Adı geçen eserde, yeni bir ülke modeli hayalinin kökleştiği dönemde yapılan devrimlerin ve devamında farklı alanlar ile beraber kılık kıyafet konusunda da yapılan değişikliklerin kadınlar üzerine yansıyışı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimler: Ahmet Haşim, erkeklerin dünyası, kadınların dünyası, birey olarak kadınlar, çevre, kendini gerçekleştirme.

AN EXAMPLE OF A MODERN WOMAN THE WOMAN IN "BİZE GÖRE"

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine , one of the well known 20th century Turkish poet, Ahmet Hasim's ideas about Social life and women's participation in social life in what extend takes part in his proses, Hasim did not adreess these themas in his poetries,though. How are the shifting clothes and make-up that women wear to adapt the new world seen by the man's world? Is the reason of this change the passion for being approved by the opposite sex or is it an attempt to prove their own existence as an individual? In addition to different points of view,in the book "Bize Göre" ,main subject of this article, Ahmet Hasim criticised the dream of establishment of the new state order and moreover the effects of the revolution which is more clearly and easily recognised on woman on the subject of clothing and also the other issues.

Key Words: Ahmet Haşim, man's world, woman's world, woman as an individual, environment, self-fulfilment.

[*] Ondokuz Mayıs Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. Yeni Türk Ed. ABD Doktora Öğrencisi. El-mek: c_olpak@mynet.com

Giriş

Sosyal hayattaki her türlü değişmenin edebiyatta yer bulduğu, edebiyatın değişmesine yol açtığı bir gerçektir. Bundan dolayı her devirdeki edebiyat ürünlerinin, ne kadar kişisel olurlarsa olsunlar bir yöneliş içinde kaleme alındıklarından, kendi dönemlerini yansıttıkları açıkça söylenebilir. (Balcı 2002: IX) Sanatçı, bir toplumun uyanık vicdanıdır, öncüsüdür, rehberidir, yol göstericisidir. (Çetin 2004: 594) Doğal olarak 19. yy sonrası Osmanlı Devleti'ndeki ve Cumhuriyet sonrası Türkiyesi'ndeki yenilikler, Batılılaşma hareketleri, devrimler; bu dönemde ortaya konulmuş eserlerde yer bulacaktır. Devrimlerin, yeniliklerin halk tarafından anlaşılmasında ve uygulanmasında, eksiklerinin fark edilmesinde edebiyatın, yazarın tüm bunları ifade edişine özellikle ihtiyaç vardır.

20. yüzyıl başlarında edebî faaliyetlerine başlayan Ahmet Hâşim'in acaba toplumsal değişimler karşısında tepkisi nedir? Veya bir tepkisi var mıdır? Hayatında politik ve sosyal hiçbir şiir yazmayan Hâşim (Kaplan 1999: 297) nesirlerinde hayatın içindedir. Hâşim, bu sahada nazımda çalıştıramadığı kabiliyetlerine de geniş imkânlar bulur; hayatın şiire girmeyen çok çeşitli hadiseleri üzerine eğilmek ve onları konuşturmak fırsatını elde eder. Bu nesirler, zaman zaman kabuğunun dışındaki âleme karışan şairin, orada olup bitenleri nasıl gördüğünü anlatması bakımından da dikkate değer. (Akyüz 1999: 606-607) Bu yazıda, Bize Göre adlı eseri esas alınarak Ahmet Hâşim'in, modern kadına, modern giysilere bürünmüş kadına dair düşüncelerine değinilmiştir.

Modernlik ve Kadın

Modernleşme, Osmanlı döneminde daha çok üst yapı kurumlarının yeniden düzenlenmesi olarak belirlenirken, Cumhuriyetle birlikte, bundan farklı olarak, salt bu kurumların yenilenmesiyle sınırlı kalmaz ve bütün bir toplumsal yapının dönüşümü şeklinde ele alınır. (Gözaydın 2002: 290) Cumhuriyet'in ilk yıllarında modernleşme ve laiklik bağlamında yapılan düzenlemelerden ve yeniliklerden en başta kılık kıyafet nasibini alır. Bu noktada Osmanlı dönemindeki gibi kurumsal bir düzenlemeden ibaret kalınmamış, toplumun genelini kapsayıcı düzenlemelere gidilmiştir. Fesin yerine şapka giyilmesini zorunlu kılan yasal düzenleme ve sonrasında dinî kılık kıyafetin de sadece din görevlileriyle sınırlı tutan düzenleme, Laiklik uygulamalarının kurumsal alanın da ötesinde toplumun geleneksel yapısıyla ilgili simgeleri de kapsadığını gösterir. (Zürche 1995: 273) Tüm bu yasal düzenlemeler erkek kılık kıyafetine yöneliktir. Hem yasal dayatmalara dayanıyor olması hem de farklı çevrelerce kolaylıkla istismar edilebilecek bu düzenlemeler; toplumun değişik kesimlerinden zaman zaman tepkiler almıştır. Dinî, millî, siyasi gerekçelere dayandırılan tepkilerden bazıları sonrasında toplumsal huzuru derinden sarsacak istenmeyen olayların yaşanmış olması da Cumhuriyet tarihinin ilk dönemlerinin başlıca sorunlarındandır. Öte yandan herhangi bir gerekçeye bağlı olmadan sıradan halk içinde de değişimlere karşı olanların varlığı bir gerçektir. Falih Rıfkı, bu yöndeki bir gözlemini Çankaya kitabında aktarır:

"Ekim ayı sonlarına kadar fötr ve melon biçimlerine alışan iç sokaklar halkı, bizi ilk defa silindir şapka ile gördükleri vakit peşimize takılmış ve hatta bazı pencerelerin arkasından „Gâvurlar" iltifatını da işitmiştik." (Atay 1969: 435)

Giyim noktasında erkeklere yönelik zorlayıcı yaptırımları olan yasal düzenlemelere gidilmesine karşın kadın giyiminde herhangi bir yasa çıkarılmaz. Bunda kadının toplumsal algıda bireyden önce namus ve ahlakı temsil ediyor olması etken olur. Nitekim Kemal Yakut bu duruma dikkat çeker:

"Atatürk, kadın meselesinin üstüne pek varamamıştır. Köyde ve geri kalabalıkta din kadar Kuvvetli şey, ırz, ırz da kadın demektir. Ahlakın ölçüsü ırzdır. Dönülmeyen yemin, ırz üstünedir. Medeni Kanun yeni Türk Cemiyetinin hazır nizamı değil, ideali idi. Bu cemiyet mahkemelerde kalıptan dökülmeyecekti. Kızlı erkekli mektepten yetişecek ve mektepten çıkacaktı. İktisadi şartların

yaratacağı yasama imkânları kadını hürriyetine kavuşturacaktı. Halk kadınının kurtuluşu uzunca bir zaman alacaktı." (Yakut 2002: 27)

Değişimin yasalara dayanmaması ve seyrinin yavaş olması beraberinde gelebilecek sert tepkileri de önlemiştir. Gerçi modern kabul edilen Batılı görünümdeki kadın tipinin toplumda rahatlıkla kabul gördüğünü söylemek bugünün Türkiye'sinde bile zordur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında da İstanbul İzmir gibi büyük kabul edilebilecek şehirler dışında değişimin kabul görmesi zaman almıştır. Hatta Yakup Kadri'nin Ankara romanında geçen şu ifadeler, devletin başkenti Ankara'da bile, modern kabul edilen kadın görünümünden rahatsız olan çevrelerin varlığını göstermesi bakımından önemlidir:

"İstanbul'dan gelmiş kuzum. Belinden aşası erkekmiş, belinden yukarısı dişi. Kalaba köylüleri söyleye söyleye bitiremiyorlar. Bağlarda çok acayip şeyler olurmuş, biz iki yıldır ne Çankaya'ya, ne Keçiören'e varamıyoruz. Yalnız erkeklerimiz gidip gelir... Arasıra şundan bundan işitiyoruz. Çankaya'da kısa fistanlı, çarşafsız karılar, saçı bası açık dolaşırlarmış. Gece oldu mu, erkeklerle bir arada oturup ahenk ederlermiş... Heni, hepsinin de kolları, bacakları cılbahmış."(Karaosmanoğlu 2001: 47-48)

Ahmet Haşim'in kadınlarla ilişkileri çirkinlik saplantısı ve aşağılık duygusu yüzünden hep problemli olur. Daha çocuk yaşlarda, pencereden gördüğü küçük kızlara âşık olan veya olduğunu zanneden Haşim'in gençlik ve olgunluk yılları da gördüğü her kadına âşık olmakla geçmiş, fakat onlardan hep kaçar. (Ayvazoğlu 2002: 220) *"Ahmet Haşim yakışıklı bir erkek değildi"* (Urgan 2009: 208) denilse de Ahmet Haşim, aslında çirkin sayılmaz. Abdülhak şinasi Hisar ve Yakup Kadri'nin belirttiklerine göre, Ahmet Haşim, orta boylu, bilinenin aksine beyaza dönük pembe tenli, yeşil hareli gözlü, biraz öne çıkık alınlı bir yüze sahiptir. Bu yüzü çocukluğunda geçirmiş olduğu bir kazadan kalma –bazıları Halep çıbanı izi zannetmiştir- bir yara nişanesi ve çukuru belirli bir çene süsler. (Tural 1992: 11) Bu nedenle onun kadınlarla ilişkisi denilince veya kadınlara bakış açısı nedir diye sorulunca akla gelen, farz edilen bu çirkinlik kompleksi fikirlerini etkileyen bir durum değildir diye düşünülmektedir.

"Kadınlar için hakiki cazibenin ezeli düsturu bize göre, daima şundan ibaret kalacaktır: Çok konuşmamak ve yılışmamak." (Haşim 2005: 67-68) diyen Ahmet Haşim, belki de âşık olduğu o kadınların hiçbirisinde bu özellikleri göremediği için onlardan kaçar.

Ahmet Haşim, kadınları meleğe, daha doğrusu meleği kadına benzetir. Fakat bu, herhangi bir kadın değildir.

Edebiyattaki manasına göre, melek bir kadındır ki gözleri mavi, saçları sarı ve beyaz entarisinin etekleri uzundur. Hıristiyan sanatında melek, lepiska saçları topuklarına kadar uzanan, büyük güvercin kanatlı, mahcup bir genç kız şekline benzetilir ve daima elinde sur cinsinden uzun bir musiki aleti olduğu halde, gökte beyaz bulut yığınlarının kenarından tebessüm ettirilir. (Haşim 2005: 34)

şu halde Ahmet Haşim, onlardan kaçmamak için, çok konuşmayan ve yılışmayan kadınlar dışında, edebiyatta öğrendiği kadınlara da meyyaldir. Öte yandan Goethe, melekleri kadına benzeten Ahmet Haşim'den tamamen farklı şeyler söyler. Kadınların ironisi yoktur, kendiliklerinden bırakamazlar. O sözde büyük sadakatleri de kendilerini aşamadıkları içindir, sonra erkeklerden daha muhtaç, daha bağımlı oldukları için de bunu yapamazlar. (Aytaç 1986: 372)

Ahmet Haşim, aşka taliptir. O aşkın neticesinden bir evlilik ummamaktadır. Çünkü evlilik aşkı öldürür. Bir aşk, anında belirebilir ve her eğilim şimşek gibi bir an alevlenmelidir; ama sevince hemen kim evlenir? Aşkmanevi bir şeydir, evlenmekse gerçek; maneviyi gerçekle karıştırmanın cezası vardır. (Aytaç 1986: 260) Ahmet Haşim'in düşüncesinde bu cezanın tezahürü çok ağırdır.

Aşk geçici, evlilik ise daimidir. Evliliği aşkın devamı zannetmiş safdil çiftler, üç ay geçmeden dudaklarda ateşin söndüğünü görmüşler ve bir akşam kendilerini karşı karşıya esner bulmaktan hayret etmişlerdir. Aşk değişmeyince ölür. (Haşim 2005: 23)

Onun, evlilikle sonuçlanacak bir ilişkiden kaçmasının veya böyle bir ilişkiyi başarmamasının bir başka sebebi de şair kimliğiyle ilgilidir. Güzel bir şiir yazabilmek için âşık olmalı; aşık, sevgiyi şirine tüm ruhuyla yerleştirebilmelidir.

En eski edebiyattan en yenisine kadar, her dilde, şiirin konusu zevce değil, sevgilidir, hayaller ve benzetmeler, hep sevgilinin süzgün gözleri ve karanlık kirpikleri etrafında pervaneler gibi uçuşur. Kahramanı zevce ve konusu evlilik olan bir hikâyeden daha tatsız ne olabilir. (Haşim 2005: 23)

Ahmet Haşim'i kadınlardan kaçıran bir başka sebep de karşılaştığı kadınların bizzat kendileriyle ilgilidir. Hayalinde canlandırdığı kadın tipleriyle gerçek hayatta karşılaştığı kadınlar arasında tezatlar vardır. Evlilik teşebbüslerinin nihayetsiz kalmasında bu tezadın etkisi büyüktür. …sözlüsü yakasına modaya uyarak yapma meyvelerden broş taktığı ve annesi "incecik boynunu uzatarak konuşurken içinden su konuşan bir ibriğe benzediği için" (Karaosmanoğlu 1969: 131) evlilik projelerinden birisini iptal eden Ahmet Haşim, kadın suretindeki o meleği gerçek hayatta bulamaz. Belki bir zamanlar o suret vardır. Fakat değişen dünya, kabul edilen yenilikler, hayaldeki o sureti, şairin yaşadığı gerçek dünyadan alıp götürmüştür.

Bu verem çevreli maverai güzelin örneği, kadın kıyafetinin son inkılâbına kadar devam edebilmişti. Fakat kadın saçları, berber makasıyla kısalıp, eteklerin yarısı da terzi nefesiyle uçarak dizleri çıplak bıraktığı günden sonra, melek, birden mazinin silik şekilleri arasına düşmüştür. (Haşim 2005: 35)

Ahmet Haşim'in kadın kıyafetinin son inkılâbı olarak adlandırdığı değişimi Mustafa Kemal Atatürk şu sözlerle başlatır:

"Ortaçağın kültür ortamında kalmakta direnen milletler yeryüzünden silinmeye mahkûmdur. Türkler milletlerarası uygarlığını bir parçası olmak zorundadır. Bunu dış görünüşte de sağlamak gerekir. Milletlerarası ve uygar kılık bizim milletimiz için de tek uygun kılıktır. Biz de onu giyeceğiz. Kılığımız iskarpin, pantolon, ceket, yakalık ve kravat olacak, başımızda da kenarlı veya güneş siperli serpuş bulunacak. Bu şeyin adını vereyim, şu kelimeyi söyleyeyim: Bu serpuşa şapka denir." (Mikusch 2000: 80-81) Tabi bu değişim sadece erkek kıyafetiyle sınırlı kalmaz. Kadın kılığı da Avrupalı modellere uymalıdır. Bunun için şeri hiçbir yasa çıkarılmadı, ama o güne kadar katı şekilde uygulanmış eski yasak, kadının evin dışına ancak peçeli olarak çıkabileceği yasağı ortadan kalkar. (Mikusch 2000: 82) Kadın giysisiyle ilgili bu tür değişimler yaşanırken, kadınların giyimi hakkında büyük tepkiler yaratmamak amacıyla peçe ve çarşafın yasaklanması hakkında herhangi bir resmî karar alınmaz. Kanunla yasaklamak yerine, teşvikle önlem alınması yolu izlenir. (Avcıoğlu 1976: 1358) Mustafa Kemal'in bu konudaki hassaslığı, Türkiye'yi ziyaret eden Afgan kralı Amanullah Han'a söylediği *"Kadın kıyafeti işinde yavaş git"* sözlerinden anlaşılabilir. (Avcıoğlu 1976: 1358)

Ahmet Haşim, kıyafet devrimine karşı olanlar arasındadır. Fakat ondaki bu karşıtlık, herhangi bir siyasi, dinî, kültürel tepkiden ziyade estetik merkezlidir. Şiir alanında sanatını bir fikre sözcü olması yerine salt güzeli temsil etmesi bağlamında oluşturan sanatçı, aynı tavrı modernleşme değişimi neticesinde değişen Batılı tip kadın görünümü karşısında da sergileyecektir. O, hayalinde canlandırdığı suretten kadınları uzaklaştırdığı için kıyafet devrimine karşıdır.

Şeytani bir alevin temasıyla, taraf taraf ateş kırmızılığına boyanan çağdaş kadın çehresi yanında, uzun sarı saçlı ve mavi gözlü melek, şimdi aptal bir halayık çehresinden daha fazla cazip değil. (Haşim 2005: 35)

Özellikle makyaj yapan, Avrupai modaları takip eden, *"nereden geldiği ve nasıl başladığı meçhul bir kürk modasına"* (*Haşim 2005:* 21) tutulan kadın bütünüyle uzaktır Ahmet Haşim'e.

Tırnaklarını uzatıp sivrilten ve vücudunu baştan başa tüylü göstermek isteyen kadın, belli ki insandan gayri bir hayvana benzemek için uğraşıyor. Kadınlarda bu insan şeklinden uzaklaşma meylinin sebepleri ne olsa gerek? (Haşim 2005: 21)

Aslında, kıyafet devrimine, değişen kadın kıyafetlerinden yola çıkarak karşı çıkan başka isimler de olur. Mesela Ahmet Rasim *"Kadınlarımız için eski örtü olan ferace, yavaş yavaş nazlı omuzlarımızdan düştü. Adı bile kültür ve sohbet meclislerimizde çoğu zaman ağza alınmayan çarşaf, ilgisizlik alanından birdenbire üzerimize sarılarak modanın verdiği renk, biçim tarza göre taşınmaya başlandı."* (Rasim 1992: 183-184) derken, kıyafet devrimi öncesindeki kadın giyimine olan özlemini beyan eder. Hatta Ahmet Rasim *"Bu zarif, bu eşsiz, nazik baş kıyafetlerinin yerine geçen modaların ne kadar yakışıksız olduğu burada izaha lüzum görmem. Hele kadınlarımızın, Rus göçmen kadınlarının Avrupa'da işçi kadınların baş kıyafetini taklit ederek burada ortaya koydukları ve bizim eski dolmacı mama dadıların kullandıkları biçimde yaptıkları baş kıyafetleri (alamaroken) kadar güzelliğe ve yüz güzelliğine eksiklik verici bir kıyafet düşünemem."* (Rasim 1992: 164-165) ifadesiyle kıyafet devrimi öncesinde Türk kadınının giyimindeki değişiklikleri de yadırgar.

Gerçekte, her ne kadar Ahmet Rasim, kadınlarımızın Rus göçmen kadınlarının ve Avrupa'daki işçi kadınların başka kıyafetlerini taklit etmelerini kişisel tercihler olarak görse de, resmî olarak da kıyafet devriminden önce kadın giyimiyle ilgili yenilik hareketleri olmuş, bu konuda fikirler ileri sürülmüştür. II. Abdülhamid 2 Nisan 1892 (1308)'de, çok ince kumaştan siyah çarşaf giyinmiş ve siyah tül örtünmüş olan Müslüman kadınlarını matem tutan Hristiyanlara benzediklerinden çarşaf giyilmesini yasaklamıştır. (Kurnaz 1997: 57) Türk kadın romancı kabul edilen Fatma Aliye'nin, Nisvan-ı İslam adlı eserinde kadın giyimiyle, kadınların modayı takip etmeleriyle ilgili görüşleri vardır. Elbiseleri kapalı ve saçları örtülü olduktan sonra kadınların erkeklerle görüşmeleri dinî yönden yasak değildir. Zaten yaşmak, ferace ve peçe sonradan alınan ülkelerin âdetidir. Kadınların modayı takip etmelerinde bir mahzur yoktur. Ancak, dinî hükümlere uygun olmak, israf etmemek ve yerli malı kullanmak, yerine göre alaturka veya alafranga giymeyi bilmek tavsiye edilmektedir. Korse, saç yaptırma vs. hakkında da aynı şeyler geçerlidir. (Kurnaz 1997: 63)

Ahmet Haşim, varlığın çıplak görüntüsünden rahatsızlık duyar. Bu çıplaklığın çirkinliğinden tabiatın bir başka hali olan karanlıklara sığınarak kaçmaya çalışır. Özellikle akşam ve gece saatlerindeki izlenimleriyle gölgeler, ağaçlar, ırmaklar, kuşlar bu dünyanın yaşatılmak istenen başlıca, öğeleridir. (Kurdakul 2002: 201) Öte yandan, kadında boyaya karşıdır. O, kadını en saf haliyle sever.

Şu ışıklar içinde görünüp kaybolan kadınlara bak! Ne derilerindeki beyazlık insan beyazlığı, ne gözlerindeki siyahlık, insan gözü siyahlığı, ne dudaklarındaki kızıllık, insan dudağı kızıllığıdır. Tabiatın eserleri hiç de bu sahne yaratıkları kadar güzel değil! Kırmızı, sarı, yeşil, siyah boyalar, renksiz etleri, çipil gözleri, soluk dudakları değişikliğe uğratarak, harap uzviyetlerden birer gençlik ve güzellik mucizesi vücuda getirmiş. Kim diyor ki kadın şimdi, eskisi gibi, yüzünü sıkı örtüler altına saklamıyor? Ya boya örtüleri? Bunların altındaki hakiki çehreyi görmek kabil mi? boyalar olmasa bilmem kadın ne yapardı? (Haşim 2005: 57)

Ahmet HaĢim'in Medeni Kanunla biçimlenen kadına bir on beĢ-yirmi yıl öncesinin kadının zarafetini överken, 1876'lar ile 1913 Türkiye'si kadınını mukayese eden Loti, Türk kadınında eskiye oranla daha fazla örtünme olduğunu tespit ederek bu durumdan hoĢnutsuzluk duyulmayacaktır:

"ama ne yazık, zarif kayıkların içinde hiç yaşmaklı kadın görmüyorum, hepsi daha yeni, daha hüzünlü, yüzü tümüyle gizleyen çarşafı benimsemişler; gölgeli kadife gözleri açık bırakan yaşmak daha hoştu." (Baldıran 2005: 41)

Fransız yazar Pierre Loti, Türk kadınını bu Ģekilde değerlendirirken Ahmet HaĢim, modern giyimli Türk kadınına getirdiği eleĢtirilerin aksine, Parisli kadınları takdir eder. Çünkü ona göre Parisli kadınlar, sade olmayı baĢarabilmiĢler ve kendilerini beğendirmek için süsten makyajdan medet ummamıĢlardır:

Gayet sade giyinen, hatta kıyafetçe iptidai bir şekil arz eden bu, ekseriyetle henüz saçlarını kestirmeyen kadının bütün tehlikeli cazibesi ağırbaşlılığından, saflığından, konuşmasından ve bilhassa anlatılmaz işve ve edasından geliyor. Bunlar, dünyanın en güzel kadınlarına Parisli kadının cesaretle meydan okuyabilmesi için kâfidir. (HaĢim 2005: 84)

Aslında elit tabakadan bakıldığında Cumhuriyet'le birlikte kadının yaĢamında çok da bir değiĢiklilik olmamıĢtır. Farrere, Ankaralı Dört Hanım adlı kitabında kahramanlarından Vilandry'nin ağzından "Eski zaman Türk Hanımları, en azından muayyen bir seviyeye sahip olanlar dahi Fransız Hanımlarına benzemekteydiler. Dolayısıyla fazla bir değiĢime ihtiyaç olmadı" (Farrere 1999: 14) sözlerini sarf ettirir. Bu anlamda Ahmet HaĢim'in vurgu yaptığı kadın imgesinin zaten doğal kabul ettiği için övdüğü Parisli kadına benzediği söylenebilir.

Her ne kadar kılık kıyafet ile ilgili daha önceden fikirler öne sürülmüĢ, giriĢimlerde bulunulmuĢsa da kadın, birçok hakları medeni yasa ile elde edecektir. Bu yasa ile kadın, erkekle eĢit bir seviyeye gelmiĢtir. Bununla birlikte Ahmet HaĢim, 17 Şubat 1926'da kabul edilen medeni yasa ile kadınların, erkeklerle eĢitlik hakkını kazanmasına da karĢıdır. Çünkü kadın bu yasayla, erkeğin seviyesine çıkmamıĢ,inmiĢtir:

Erkeği, seve seve, ölüme yollayacak derecede cinsi bir üstünlük ve kudrete malik olan kadının erkeğe, kendi esirine, eşit olmak ve benzemek için dişini tırnağına takarak yaptığı gayretlerin sebebi delilikten başka ne olabilir? (HaĢim 2005: 26)

Ahmet HaĢim, kadınlara sosyal statüde erkeklerle eĢit konuma getiren Medeni Kanun'a böyle ters yaklaĢımlı bir eleĢtiriye yönelirken Ģair estetizmiyle değil gazeteci öngörüsüyle hareket eder. Şiirde sembolizm akımının temsilcisi kabul edilen Ģairin, hayat karĢısında sergilediği realist bir duruĢtur bu tavır. Zira erkeğin seviyesine indiğini savunduğu kadını; hayat mücadelesi, yani iĢ hayatı beklemektedir. Nitekim farklı konularda yeni çıkarılan yasalar, kadınların çalıĢma hayatına katılmasını sağlayacaktır. 22 Nisan 1926'da çıkarılan Borçlar Yasası, ĠĢ sözleĢmelerinde ayırdığı bölümünde özel olarak kadından hiçbir biçimde söz etmemektedir. Öte yandan, bu sözleĢmenin biçimini ve bundan doğan borçları tanımlama söz konusu olunca, hiçbir düzenleyici metin erkekle kadın arasında en küçük bir ayrım yapmaz. 931 sayılı iĢ yasası ile bunun hükümlerini benimseyen 1475 sayılı iĢ yasası, bir iĢyerinde aynı nitelikte iĢlerde eĢit verimle çalıĢan erkek ve kadın iĢçilere ayrı cinsten olmalarından dolayı değiĢik ücret ödenemeyeceğini öngörmektedir. (Caporel 2000: 32) Ahmet HaĢim, Medeni Kanunu'nun kadını iĢ hayatına sürükleyeceğine yönelik öngörüsü kadar iĢ hayatında kadınların karĢılaĢacağı zorluklar hakkında da öngörülerini belirtir.

Altın gözlerin tılsımını ve mercan dudakların ateşini bir kâğıt parçasına, bir mürekkepli kaleme ve bir muşambalı pardösüye değişen asri kadınla beş on dakika, biraz yakından konuşmak, erkekleşme merakının kendisine ne pahalıya oturduğunu anlamaya kâfidir.(HaĢim 2005: 26)

ĠĢ dünyası, kadını, kadınlığın kendisine has kimi hususiyetlerden koparacaktır.

İş kadını –erken yazıhanesine gitmeye ve evine geç dönmeye mecbur olduğu için yıkanmaya ve temizlenmeye hiç vakti olmayan kirli iş adamı gibi- acı acı ter, kepek, yağ ve toprak kokuyor. Lavanta ve pudra, deriden ve saçtan dağılan o karışık kokuyu daha iğrenç yapmaktan başka bir işe yaramıyor. (Haşim 2005: 26)

Çalışan kadın, erkeğin seviyesine inecek, erkekleşecektir Ahmet Haşim'e göre: *Binlerce asırlık erkek medeniyetini anlamak ve benimsemek için işe pek geç koyulan kadın, şimdi müthiş bir çalışmaya mahkûmdur. Er geç, zihin yorgunluğu, dünya yüzünü, saçı vaktinden evvel dökülmüş, cascavlak düşünür kadın başları ile de dolduracaktır.* (Haşim 2005: 26)

Loti, Aziyade'i *"Türkiye'de yetişmiş tüm kadınlar gibi o da tembeldir."* (Baldıran 2005: 95) diye betimlese de 1717-1718'de İstanbul'daki İngiliz elçisinin eşi olan Lady Montagu'nün Türkiye Mektupları adlı eserinde Türk kadınını çarpıcı sayar. Eserde geçen şu ifadeler, çalışma hayatına atılan kadının, kadınlığından çok şey kaybettireceği iddiasındaki Ahmet Haşim'le örtüşür mahiyettedir:

"Mr. Hill ve onun gibi seyahatname yazarlarının, Türk kadınların esaretine acıdıklarını okurken şaşıyorum. Burada kadınlar diğer ülkelerde olduğundan daha hür ve serbest olarak, ömürlerini devamlı eğlence içinde geçiriyorlar. Bütün meşguliyetleri komşuya, hamama gitmek, devamlı masraf ederek modayı takip etmektir. Karısına biraz idareli harcamasını söyleyen kocaya deli gözüyle bakıyorlar. Bu meselede tek hâkim kadının istekleri. Velhasıl kocanın vazifesi para kazanmak, kadınınki de harcamaktır." (Baldıran 2005: 36)

Sonuç

Ahmet Haşim, şiirlerinde hayal ettiği, nesirlerinde ise karşılaştığı kadınları anlatmıştır. şiirlerinde o hayale, güzel şiir sözcükleriyle seslenmiştir. Nesirlerinde, zaman zaman gerçek karşısındaki acımasızlığı görülür. Bu çelişkiyi hiç de garip karşılamamalıdır. Çünkü *"dikenli, karmakarışık bir fidanda "gül" mucizesinin gelişmesini tabi bulanlar, sanatkârın maddiyat ve maneviyatı arasındaki farka hayret etmemelidir."* (*Haşim 2005:* 39)

Kaynağını toplumsal bir değişim yahut etkileşim yerine yasalardan almış yeniliklerin toplum tarafından birden kabul görmeyeceği ve bu yeniliklere çeşitli sebeplerle tepkiler olacağı sosyolojik bir gerçekliktir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kaynağı Batı menşeli yenilikler de Türk toplumunun çeşitli çevrelerinden zaman zaman tepkiler alır. şiirlerinde toplumsal realiteden ayrı, sanatına münhasır bir yol izleyen Ahmet Haşim, nesirlerinde, realitenin uzağında durmamıştır. Özellikle değişen kadın görünümü hakkında eleştiriler getirir. Onun eleştirilerini diğerlerinden farklı kılan, meseleye, herhangi bir fikirsel temel yerine estetik pencereden bakmış olmasıdır. Bir anlamda hayalinde canlandırıp şiirinde güzelliğini anlattığı kadının gerçek hayatta da güzelliğini korumasıdır. Erkeklerle eşit seviyeye indirildiğini düşündüğü kadının çalışma hayatında karşılaşacağı zorlukları anlatırken ise, şair kimliğinin büsbütün ötesinde toplumsal öngörülerde bulunur. Bu da onun, şiirlerine aksettirmese bile, toplumsal değişimler karşısında büsbütün kayıtsız kalmadığını; dolayısıyla aydın bilinci taşıdığını gösterir.

KAYNAKÇA

Ahmet Haşim, **Bize Göre,** Bilge Sanat Yapım Yay. İstanbul Eylül 2005

Ahmet Rasim, **Eserlerinden Seçmeler,** Morpa Kültür Yay., İstanbul-1992

AKYÜZ Kenan, **Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi,** İnkılâp Yay. İstanbul 7. Baskı

ATAY Falih Rıfkı, **Çankaya,** Doğan Kardeş Basımevi, İstanbul 1969

AYTAÇ Gürsel, **Goethe Der Ki,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara Ağustos 1986

AYVAZOĞLU Beğir, **Ömrüm Bir Ateşti,** Ötüken Yay. İstanbul 2002

BALCI Yunus, **Türk Romanında Aydın Problemi (1908-1950**), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 2002

BALDIRAN Galip, **Pierre Loti ve Oryantalist Söylem,** Çizgi Yay., Konya-2005

CAPORAL Bernard, **Kemalizm Sonrasında Türk Kadını II,** (Çev. Ercan Eyüboğlu), Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yay., İstanbul 2000

ÇETİN Nurullah, "Hayat Edebiyat Siyaset", **Hece Dergisi Hayat Edebiyat Siyaset Özel Sayısı,** Hece Basın Yay. Ankara 2004

DAGORET Von Mikusch, **Gazi Mustafa Kemal IV,** Cumhuriyet, 2000

DOĞAN Avcıoğlu, **Milli Kurtuluş Tarihi 1838'den 1995'e,** Tekin Yay., İstanbul 1976

FARRERE Claude, **Ankaralı Dört Hanım,** Çev. Kriton Dinçmen, Scala Yay., İstanbul1999

GÖZAYDIN İştar B., " Türkiye Hukukunun Batılılaşması", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce,** Cilt 3, Modernleşme ve Batıcılık, İletişim Yay., İstanbul 2002

KAPLAN Mehmet, "Ahmet Haşim'in şiirinde Renkli Hayaller", **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2,** Dergâh Yay. İstanbul 1999

KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, **Ankara**, İletişim Yay., 13. Baskı, İstanbul 2001

KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, **Gençlik ve Edebiyat Hatıraları**, Bilgi Yay. Ankara 1969

KURDAKUL şükran, "Ahmet Haşim", **Çağdaş Türk Edebiyatı 1,** Evrensel Basın Yay. İst., Ağustos 2002

KURNAZ şefika, **Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını,** Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1997

TURAL Sadık Kemal, "Ahmet Haşim'in Hayatının Ana Çizgileri", **Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Haşim,** 2. baskı, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1993

URGAN Mina, **Bir Dinozorun Anıları,** YKY yayınları, 61. baskı

YAKUT Kemal, "Tek Parti Döneminde Peçe ve Çarşaf," **Tarih ve Toplum,** Nisan 2002

ZÜRCHER Erik Jan, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,** İletişim Yay., İstanbul 1995.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1679-1694 , TURKEY

UYGUR TÜRKLERİNİN DOĞUM ÂDETLERİ

Adem ÖGER[*]

ÖZET

İnsan hayatının önemli geçiş dönemlerinden biri olan doğum, anneye benlik ve bütünlük, babaya güven, akrabaya ve soya güç kazandırmaktadır. Çünkü her doğum, ailenin ve akrabaların sayısını artırmaktadır. Soyun artması ise gücün ve dayanışmanın artması anlamına gelmektedir. Ayrıca doğum, kadına duyulan saygınlığı artırdığı gibi, onun akrabaları ve çevresindekiler içindeki yerini de sağlamlaştırmaktadır. Yaşamın başlangıcı olan doğum olayı, bütün Türk boyları arasında olduğu gibi, Uygur Türkleri için de büyük önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak da sosyal hayatın içinde önemli yeri olan doğum etrafında çeşitli inanış ve uygulamalar yer almaktadır. Bu makalede, Uygur Türkleri arasında doğumla ilgili oluşan inanış ve ritüeller hakkında bilgi verilerek, bunların tarihi ve kültürel kökenleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uygur, Doğum Adetleri, Halk İnanışları, Ritüeller

THE BIRTH CUSTOMS OF UIGHUR TURKS

ABSTRACT

The birth being one of the important transition periods of human life brings ego and integrity to mother, confidence to father and power to relatives and ancestors since every birth increases the number of members in family. Increase in ancestry means the raise in power and solidarity. As well as increasing the respect for woman, the birth secures the woman's position among her relatives and society. As being the beginning of human life, the birth has a big importance for Uighur Turks, much the same it has for all Turkish Tribes. Correspondingly, there are various beliefs and customs relating to the birth in social life. In this paper, the information on beliefs and rituals regarding birth among Uighur Turks will be presented and the historical and social roots of them will be emphasized.

Keywords: Uighur, Birth Customs, Public belief, Rituals.

Uygur Türkleri arasında doğum, hem bireysel hem de toplumsal yaşamda mutlu bir olay olarak kabul edilmektedir. Çünkü çocuk aile için gelecek demektir, umut demektir. Çocuk sahibi olan kadınlar, aile ve akrabalar arasında olduğu gibi toplumda da saygınlık kazanırlar. Çocuk sahibi olan baba da toplumda saygı görür. Çocuğa sahip olmanın önemi Uygur Türkleri arasında "Balılık

[*] Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ademoger@gmail.com

öy bazar, balısız öy mazar (Çocuklu ev pazar, çocuksuz ev mezar)"[1] şeklindeki atasözü ile ifade edilmektedir. Uygur Türkleri arasında hayatın ilk geçiş dönemini teşkil eden doğumla ilgili çeşitli inanış ve uygulamalar yer almaktadır. Bu makalede, Uygur Türklerinin doğum adetlerini "doğum öncesi", "doğum sırası" ve "doğum sonrası" olmak üzere üç alt başlıkta inceleyerek, bu inanış ve uygulamaların eski Türk düşünce ve inanç sistemiyle ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

1. Doğum Öncesi Adetler:

Türk boylarının genelinde olduğu gibi Uygur Türkleri arasında da çocuk sahibi olamayan ailelerde genellikle kadınlar suçlanmaktadır.[2] Ailevi ve toplumsal baskıya maruz kalan çocuk sahibi olamayan kadınlar, hamile kalabilmek için çeşitli yöntemlere başvurmaktadırlar. Bu yöntemlerden bir kısmı dinî ve büyüsel özellikler gösterirken, bir kısmı da çeşitli bitki ve yiyeceklerle ilgili geleneksel uygulamalardır.

1.1. Hamile kalmak için yapılan uygulamalar:

Hamile kalamayan kadınların başvurdukları yöntemlerin başında, hocalara giderek dua ettirme gelmektedir. Kadınlar bazen hocaların yanlarına giderek doğrudan kendilerine dua ettirirken bazen de yanlarında yiyecek götürerek bunlara dua ettirip üfleterek yemektedirler. Bu duruma ilişkin uygulamalar şöyledir:

- Hamile kalamayan kadın, yedi evden birer kâse un toplayarak hocaya götürür ve okutulmuş undan tandırda ekmek yaparak, yedi hafta boyunca Çarşamba günleri bu ekmekten yer.[3]
- Hamile kalamayan kadın, hocaya üzüm, elma veya ekmek götürerek dua okutup üfleterek yer. Özellikle üzüm, Uygur Türklerinin hayatında özel bir yere sahiptir. Bunun nedeni ise üzümün "Cennetten çıkmış meyve" olduğu inancıdır.[4]

Uygur Türklerinde hamile kalmak için başvurulan en yaygın yöntemlerden biri, kutsal mekânlara (kabir, türbe, camii vb.) gidilerek çeşitli uygulamalara başvurulmasıdır. Doğu Türkistan'da kutsal mekânlar çok çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedir. Bu konuda, Uygur mezarları üzerine önemli çalışmalar yapan Rahile Davut şu bilgilere yer verir: "İnsanlar mezarlardan kendilerini korumalarını, zorluklarını kolaylaştırmalarını, işledikleri günahları bağışlamalarını umut etmişledir. Hastalar, hastalıklarına şifa; genç kız ve delikanlılar kısmet; yoksullar bereket dilemek için mezarlara tapmışlar ve çeşitli ayinler düzenlemişlerdir. Mezarlar dertlilerin dertlerini anlattıkları, hayatta felakete maruz kalanların teselli buldukları, doğal felaketlerin önlendiği, ruhların temizlendiği; ayrıca insanların eğlendikleri yerlere dönüşmüştür. Bundan dolayı insanlar, kavurucu sıcak, dondurucu soğuklarda, uzun ve tehlikeli yollara bakmadan mezar yerlerinin yolunu tutmuşlardır. Hatta bazı kişiler, bazı ünlü mezarları Mekke ile eşit görmüşlerdir."[5] Uygur Türklerinin hayatında bu denli önemi olan, özellikle kadınlar tarafından çocuk dilemek amacıyla ziyaret edilen ve çeşitli ritüellere başvurulan kutsal mekânlardan ve uygulamalardan bazıları şunlardır:

[1] Abdurehim Hebibulla, *Uyğur Etnograpiyisi*, Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi 2000, s. 245.
[2] Hebibe Tursinniyaz, *Uyğur Ayallariniñ Tuğut Adetliri Üstide Tetkikat*, Şincañ Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürümçi, 2007, s. 35.
[3] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 16-17.
[4] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 19.
[5] Rahile Davut, "Uygurların Mezar Kültürü Üzerinde Bir Araştırma", Akt. Alimcan İnayet, *Milli Folklor*, S.60, 2003, s.207–208.

Kaşgar şehrinde "Hazreti Mollam" adıyla bilinen "Kaşgarlı Mahmud'un Mezarı"[6], "Orda Hanım veya Ordam" adıyla anılan "Ali Arslanhan'ın Mezarı", Büvi Meryem'in Mezarı" önemli ziyaret yerlerindendir.[7] Kaşgar şehrinde çocuk dileyen kadınlar, veli kişiler olduklarına inandıkları bu kimselerin kabirlerinin üzerlerindeki topraktan kazarak ellerine ne geçerlerse yerler. Bu gelenek, sadece Kaşgar'da değil, Doğu Türkistan'ın diğer vilayetlerinde de vardır. Velilere dua etme ve onların kabrinden toprak kazıp yeme âdeti oldukça yaygındır. Örneğin; Kaşgar'daki Ordam Köyü'nde her yıl Muharrem ayında kadınlar çocuk dilemek için civardaki kabirlere giderler. Buradaki velilerin mezarları arasındaki ağaçlardan düşen yaprakları ovalayıp yerler.[8]

Çocuk sahibi olamayan kadınlar, Opal kasabasındaki Kaşgarlı Mahmut'un mezarına gidip, mezarın yanındaki Hay-Hay kavaktan dilek dilemektedirler. Ağacın dallarına çeşitli kumaş parçalarını ve ipleri bağlayarak dileklerinin yerine gelmesini sağlamaya çalışırlar. Hay-hay ağacı günümüzde de işlevini hala devam ettirmektedir. Aynı şekilde çocuk sahibi olmak için Kaşgarlı Mahmut'un mezarını ziyaret eden kadınlar, mezarın yakınındaki "Hazreti Mollam" dağına giderek dağın kovuklarına ellerini sokup "Ey Tanrım, senden bir çocuk istiyorum, yardım eyle!" diye dua etmektedir. O kovuktan eline ne geçerse ağzına atıp yutmaktadır. Dağın toprağını "uğur getirsin" diye yüzlerine sürmektedirler.[9]

Turfan şehrinde ziyaret edilen kutsal mekânların başında ise "Tuyuk Hocam Mezarı (Ashab-ı Kehf)"[10] gelmektedir. Bu kutsal mekâna, Doğu Türkistan'ın çeşitli bölgelerinden insanlar gelerek çocuk dilerler. Bu mezarlara gelenlerin büyük bir kısmını kadınlar oluşturmaktadır ve kadınlar evlenmek, çocuk sahibi olmak, ailelerinin mutlu olması gibi amaçlarla buraları ziyaret etmektedir. Hatta hamile kalan kadınlar, kolay doğum yapabilmek ve iyi bir çocuk sahibi olabilmek için de bu mezara gelip dua etmektedir.[11] Hamile kadınlar yedi evliyanın adının yazılı olduğu kâğıdı sol bağrına astığında, çocuğunun sapasağlam doğacağı inancı hâkimdir. Ayrıca çocuk sahibi olamayan kadınlar, bu mağaraya girerek ellerine ne geçse "Bismillah" diyerek yerse, şifa bulup, çocuk sahibi olur.[12]

Çocuk dilemek için mezara gitme geleneği Hoten'in bütün bölgelerinde de mevcuttur. Örneğin; Hoten'in Lop Kasabası'ndaki kadınlar, Ciya köyündeki "İmam-ı Asım Mezarı"na giderler. Hamile kalamayan kadınlar, Perşembe günleri bir yakınıyla birlikte mezara giderek çocuk diler. Mezarın yakınında yaşlı bir kavak ağacı bulunmaktadır. Kadınlar, bu kavak ağacına kız çocuğu dilerlerse iğne; erkek çocuk dilerlerse bıçak saplayarak dilek tutarlar. Yine bu işlemden sonra, bu kavağın yukarısındaki tepelikten yukarıdan aşağıya doğru üç kez yuvarlanırlar. Kaynanalar gelinlerini, anneler evlenip hamile kalamayan kızlarını götürüp yuvarlarlar. Bu mezara sadece Hoten değil, Kariye, Çira ve Karakaş taraflarından da kadınlar gelmektedir. Bu şekilde hamile kaldıklarını söyleyen kadın sayısı da oldukça fazladır.[13] Karakaş ilçesinde hamile kalmak

[6] Kaşgarlı Mahmut'un hayatı ve mezarı etrafında birçok anlatma ve ritüel mevcuttur. Bu konuda bk. Alimcan İnayet, "Kaşgarlı Mahmut Hakkında Oluşan Efsaneler Üzerine", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VI / 2, Kış, 2006, s. 347-372.

[7] Ordam Köyü, adını burada bulunan Ali Arslanhan'ın mezarından almaktadır. Bu mezara halk "Orda Hanım" veya" Ordam" mezarı demektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Rahile Davut, *Uyğur Mazarliri*, Şincañ Halk Neşriyatı, 2001, s. 45-53.

[8] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 18-19.

[9] Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 96-97.

[10] Doğu Türkistan'ın Turfan şehrinde bulunan ve "Yette Evliya Mağarası" ya da "Tuyuk" olarak adlandırılan "Ashab-ı Kehf" mağarası ile ilgili çok sayıda efsane yer almaktadır. Bu efsanelerde mağaranın etrafında oluşan inanış ve uygulamalar da anlatılmaktadır. Bk. *Uyğur Helk Epsane-Rivayetliri (Kök Gümbez).* Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi, 2006, s. 163 vd; Rahile Davut, *Age*., s.201-210.

[11] Rahile Davut, *Age.*, s. 45-53; Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 21.

[12] Abdukerim Rahman. *Yipek Yurtidiki Epsane-Rivayetler*, Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi, 1999, s. 66–67.

[13] Rahile Davut, *Age*., s. 130.

isteyen kadınlar da Orçi köyündeki "Yalnız Oğul" mezarına gitmektedirler. Burada da iki yaşlı kavak ağacı bulunmaktadır. Aynı şekilde bu ağaçlara kız dileyenler iğne, erkek çocuk dileyenler bıçak saplarlar. Keriye'nin "Oytoğrak" köyündeki "Kızıl Paşşim" adında bir mezar var. Bu civardaki kadınlar çocuk dilemek için bu mezara gelirler. Mezarlıktaki kavak ağacına iğne ve bıçak saplamanın yanı sıra bir gece eşiyle birlikte burada kalırlar. Kadın, burada uyurken rüyasında beşik, süpürge gibi şeyler görürse hamile kalacağına inanır. Eğer hiç rüya göremezse buradan ümidini keserek başka çarelere başvurur. Kadınların ağaç kovuklarından, tepelerdeki çukur yerlerden ve pınarlardan çocuk dileme adetlerinin temelinde de pınar ve kovuk kadını cinsel organını sembolize etmesindendir.[14]

Uygur Türkleri arasında çocuk sahibi olmak için mezar ziyareti ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen başka uygulamalar da yer almaktadır. Mezara giderek ibadet edip ağlayarak mezarın etrafındaki ağaçların dallarına çeşitli bezler asılması, mezarlıktaki ağaçların kucaklanması ve mezarın etrafındaki tepeliklerde yuvarlanılması, mezarın üzerine buğday saçılması ve mezarın etrafında mum yakılması, mezara yakın yerlerdeki pınarlara bozuk para atılması bunlardan bazılarıdır.[15]

Hocaya giderek dua ettirme ve mezar etrafındaki uygulamaların dışında, hamile kalmak için başvurulan yöntemlerden bazıları şunlardır:

- Hamile kalmak isteyen kadın, kırk gün boyunca yemekten önce kırk kez ihlâs suresini okur ve yemeğini öyle yer.
- Beyaz leğene bir kağıda yazılı Kuran ayetleri atılır ve bu kâğıdın bulunduğu kaptaki su çalkalanarak içilir.[16]
- Hasat dönemlerinde tarlaya gidilerek yedi veya on bir ailenin tarlasından buğday veya mısır toplanır. Bunların öğütülmesiyle oluşan undan ekmek yapılarak yenir. Bazı kadınlar, bu unu veya ekmeği de hocaya götürüp okuturlar.[17]
- Hamile kalamayan kadın, onu kimsenin tanımaması için kurban bayramının ilk günü, üzerine uzun elbiseler giyip yüzünü de örterek komşularından yedi evi dolaşır ve onların kurban ettiği koyunların ciğerinden birer parça toplayarak bunları pişirip yer.
- Çocuk dileyen kadın, Kurban bayramı günü, bayram namazından hemen önce çok çocuklu veya çocukları sağlıklı olan bir kadını kucaklayarak: "Çocuk doğurduğun karnını bana ver, ben doğurmayan karnımı sana vereyim!" diyerek iç donunun bağını onunla değiştirir ki donların ipi kalın keten ipliğinden yapılır.
- Kırlangıcın yavrusu, otla pişirilerek yenir.
- Hamile kalmak isteyen kadın, harabelerdeki kuşların yuvalarına (genellikle serçelerin yuvası) elini uzatır ve eline ne gelirse gözünü yumup onu ağzına atıp yer. Kuş yavrusunu yeme âdeti, ikiz çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar arasında da vardır. Hamile kadınlar, ikiz doğurmayı isterlerse, kırlangıcın yavrusunu bulup, onu başka bir yiyecekle karıştırmadan canlı olarak yutarlar.
- Mısır tarlalarındaki küçük mısırlardan toplanarak, onun ununda ekmek yapılıp yenir. Mısırın çok verimli olmasından dolayı, bunu yiyen kadının da çocuk sahibi olacağına inanılır. Bir başka uygulama da mısır tarlalarında yetişen küçük mısırları toplayıp ondan un yapıp yerse, hamile kalacağına inanır. Tarladaki küçük mısırları yerse, kadının da mısır gibi çok çocuk sahibi olacağı inancı hâkimdir.[18]

[14] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 24-25.
[15] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 17; Rahile Davut, *Age.*, s.132.
[16] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 19-20.
[17] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 17.
[18] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 18-26.

- Hamile kalamayan kadınlar sıcak eşe oturtulur. Hamile kalamayan kadın, doğum yapmakta olan bir kadının evine gelerek, bebeğin eşi düştüğü anda sıcak eşin üzerine oturur ve eşin sıcaklığı geçene kadar (yaklaşık 15 dakika) onun üzerinden kalkmaz.[19]
- Hamile kalmayan kadın "höl kabağı" adı verilen kabağı tandırda ısıtır. Sonra kabağın boyun kısmını keser ve buradan çıkan buharın üzerine oturur. Buradaki işlemde, sıcak buharın kadının rahmindeki rahatsızlığı gidererek hamile kalacağına inanılır.[20]
- Hamile kalmak için bir başka yöntem de çocuğa bakmadır. Bu çok yaygın bir uygulamadır. Hamile kalamayan kadınlar, bir başkasının bebeğini alarak onu bir süre büyütür, çocuk yüzü görerek böylece hamile kalacağına inanılır.[21]

1. 2. Hamilelik dönemi adetleri:

Uygur Türkleri hamile kadın için "igen" sözcüğünün yanı sıra "hamildar", "yüklük", "yükü bar", "yük kötürgen"[22] "ikki kat", "ağır boy", "ağır ayağ", "içlig", "evinlig" gibi sözcükler; hamile kalmak anlamında ise "hamildar bolmak", "ikki kat bolmak", "eğir boy bolmak", "eğir ayağ bolmak", "korsakta kalış", "korsak kötürmek", "boyida kalmak", "ağır ustihan bolmak", "boğaz bolmak" gibi deyimler kullanılmaktadır.[23]

Uygur Türkleri, hamile kadının "aşerme"si için "sezik", "sezik boluş", aşerme dönemine ise "seziklik dönemi" adını verirler ve hamileliğin ilk altı ayı "seziklik dönemi" olarak kabul edilir.[24] Bu dönemde, kadının canının istediği yiyecekler temin edilmeye çalışılır. Ayrıca, hamile kadının canının çektiği yiyeceklere göre doğacak bebeğin cinsiyeti belirlenmeye çalışılır. Hamile kadının ekşi yiyecekler isterse oğlan; tatlı yiyecekler isterse kız doğuracağına yorulur.[25] Hamile kadınlar ağır işlerde çalıştırılmaz, iyi beslenir ve el üzerinde tutulur.[26]

Hamilelik dönemi ile ilgili diğer inanış ve uygulamalar şunlardır:

- Hamile kadının yüzü güzelleşip kirpikleri çiftleşir ve yüzü nurlanır.
- Kadın, sürekli uyur ve insan yüzü görmek istemez.
- Kadının kocası veya akrabalarından biri, rüyasında ziynet, giyecek, bıçak veya iğne görürse kadının hamile olduğuna inanılır. Kadının doğum yaptığını görmek ise, onun çocuk sahibi olacağının işaretidir. Ancak rüyada, kadının hamile kaldığını görmek, onun ileride sıkıntı çekeceğinin işaretidir.[27]
- Hamileliğin ilk dönemlerinde, kadın geceleri korkar, düşüncesiyle yalnız bırakılmaz. Hamile kadın yalnız kaldığında, ona cin-şeytan ve albastı zarar verebilir. Bu nedenle, hamile kadının yastığının altında daima bıçak bulundurulur. Çünkü kara basmasının sebebi kötü ruhlardır; dolayısıyla kesici bir alet yanında bulunduğunda kara basmayacağı düşünülmektedir. Ayrıca yattığı odanın tavanına kuş tüyü asılır. Kuş tüyünün kötü ruhları

[19] Abdurehim Hebibulla, *Age*., s. 246.
[20] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 33-34.
[21] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 34.
[22] Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 246.
[23] Uygur Türkleri arasında hamilelikle ilgili kullanılan terimler hakkında geniş bilgi için bk. Alimcan İnayet, "Divanü Lugati't-Türk'teki Doğumla İlgili Örf Adet ve Ritüeller", *Kaşgarlı Mahmud ve Dönemi, 28-30 Mayıs, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, II. Türkiyat Enstitüsü Sempozyumu, 2008, Ankara.*
[24] Abdukerim Rahman, Reveydulla Hemdulla, Şerip Huşyar, *Uyğur Örp-Adetliri*, Şincañ Yaşlar-Ösmürler Neşriyati, Ürümçi, 1996, s. 179; Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 97; Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 246.
[25] Abdukerim Rahman vd., *Age.,* s. 179.
[26] Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 246.
[27] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 45.

uzaklaştırdığına inanılır.[28]

- Hamile kadın, ağır işlerde çalıştırılmaz ve korkacağı şeylere bakmamaya dikkat eder. Hamile kadın, kedi ve köpek gibi ev hayvanlarına bakmaz. Eğer kötü hayvan ya da korkunç nesnelere bakıp korkarsa, çocuğun o hayvan ya da nesneye benzeyeceğine inanılır. Bu nedenle, hamile kadınlar kediyi okşamaktan, hatta ona bakmaktan kaçınırlar. Aksi takdirde hamileliğine zarar geleceğine ve çocuğun ona benzeyeceğine inanılır.[29]
- Hamile kadınlar deve eti yemezler. Bunun nedeni ise, deve genellikle 12 ayda doğurur. Devenin bu özelliğinin hamile kadına geçeceğine inanılır. Deve eti yerse, doğumun gecikeceğine; tavşan eti yerse, çocuğun dudağının yarık olacağına inanılır.[30]
- Hamile kadının gündüzleri uyuması iyi karşılanmaz. Gündüzleri uyuduğunda doğumunun zor olacağına inanılır.[31]
- Hamile kadın, bebeğinin düşmemesi için çok itinalı davranır. Kadınların düşük yapması, doğumdan da zor bir olay olarak görülür ve bu durum "Bir çüşek, on tuğuttin yaman! (Bir düşük, on doğumdan beterdir!)" şeklindeki Uygur atasözüyle ifade edilmiştir.[32]
- Bazı Uygur kadınları, deve yününün yanında taşındığında kara basmayacağına inanıp hamilelik döneminde deve yününü döşeğinin içine koyar veya deve yününden ip yaparak boyunlarına takarlar ya da deve yününü kıyafetlerinin iç astarına yerleştirirler. Doğumdan sonra ise deve yününden ip yaparak bebeğin boynuna veya bileğine takar, bebeğin kundağına koyarlar.[33]
- Hamile kadın ip eğirmekten kaçınır. Aksi takdirde çocuğun göbek bağının boynuna dolanıp öleceğine inanılır.[34]
- Başkalarının elinden iğne ya da tığ gibi nesneler almaz. Eğer alması gerekirse, ip geçirilmiş olan iğne ya da tığı alır.
- Elde dokunan boz çuvalın üzerine oturmaktan kaçınır. Eğer otururbut, bebeğin zarıyla birlikte doğacağına inanılır.
- Hamile kadın yen yamarsa, bebeğinin makatsız olarak doğacağına inanılır.
- Hamile kadın, kelle ve paça temizlerse, çocuğu kel olur.
- Hamilelik dokuz ayı geçer ve onuncu aya uzarsa kız doğacak denir.
- Hamile kadının sağ tarafına dönerek uyuması iyi karşılanır.[35]

2. Doğum Sırasındaki Adetler:

Doğumdan önce bebek için "körpiçek" adı verilen yatak takımı hazırlanır. Kadının ilk doğumu, kendi anne babasının evinde gerçekleşir. Doğum vakti yaklaştığında, hamile kadının anne ve babası dünürlerinin evine bir bohça hazırlayıp gelerek kızın doğum yapması için onu isterler. Kızın kaynanası ve kayınbabası da buna izin verir. Kızın ilk doğumunu ve çocuğa isim verme işlerini gelinin anne ve babası üstlenir. Gelin, kaynanasının evinden ayrılmadan önce kaynana tütsü yapıp gelinin başında dolaştırır ve gelin annesinin evine gider.[36] Doğum günü yaklaştığında hamile

[28] Tugba Gönel, *Rahman Abdurrehim'in 'Uygurlarda Şamanizm' Adlı Eserinin Halkbilimi Açısından İncelenmesi*, Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Nevşehir 2011, s. 249.
[29] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 47.
[30] Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 247; Abdukerim Rahman vd, *Age.,* 179; Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 97.
[31] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 48.
[32] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 48.
[33] Tugba Gönel, *Age.*, s. 248.
[34] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 50.
[35] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 50.
[36] Bumairimu Abudukelimı, *Uygur Türklerinin Dinî İnanışları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006, s. 105.

kadın için özel bir oda hazırlanmakta ve hamile kadın ailenin diğer fertlerinden ayrılmaktadır. Odasının ayrıldığı günden itibaren ona bir doğum annesi eşlik eder. Çocuk doğduktan sonra da erkek tarafı bohça hazırlayıp gelir. Kadın tarafına teşekkür ederek anne ve çocuğu götürürler.[37]

Doğumun kolay ya da zor gerçekleşeceğine ilişkin inanış ve uygulamalar ise şunlardır:

- Doğumun gerçekleşeceğini ne kadar çok insan bilirse doğumun o kadar kolay olacağına inanılır. Çünkü o kadar insan, doğum yapacak kadının acısını paylaşmış olur.
- Doğum olduğunu biri tesadüfen öğrenirse, bu kişi kadın ise bir elbisesi, erkek ise bıçağı alınarak doğum yapan kadının yanına konur. Böylece doğumun kolay olacağına inanılır ve doğumdan sonra bunlar sahiplerine iade edilir.[38]
- Hamile kadın bol kaymak içerse ve cevizi döverek çayla içerse doğumun kolay gerçekleşeceğine inanılır. Bazıları doğumun kolay olması için hocaya dua okutur. Bunun nedeni, doğumun kolay olması, bebek ve annesine kötü ruhların zarar vermesinin engellenmesidir.
- Eğer hamile kadının kocası, ayağı çabuk ve şefkatli biriyse doğum hızlı gerçekleşir.
- Eğer hamile kadının gözü küçük ve eli yavaşsa doğum yavaş olur.
- Kadının günlük hayatındaki bazı işlere bakılarak da doğumun yavaş ya da hızlı olacağıyla ilgili yorumlar yapılır. Örneğin; hamilelik döneminde elbisesi yırtılır ve kadın da onu yamamadan giyerse doğum yavaş olur.[39]
- Yedi güne kadar, çocuğu olmayan veya çocuğu yaşamayan kadınların doğum yapılan eve girmesine izin verilmez.
- Çocuk doğduktan sonra, yedi gün süresince doğum yapılan evden ödünç bir şey isteyenlere özür bildirerek bir şey verilmez.[40]

3. Doğum Sonrası Adetler:

Doğum yaptıktan sonraki birkaç gün içerisinde doğum yapan kadının yanına doğum anası ve kadının annesinden başkasının girmemesi için odanın kapısına kırmızı kumaş asılır. Doğum yaptığı evi temiz ve düzenli tutmak, sabahtan akşama kadar deve dikeni, arça ağacı, elma kokusu gibi kokulu şeylerle sürekli tütsü yapmak oldukça yaygın bir gelenektir.[41] Kadın doğum yaptıktan sonra haber hemen babaya iletilir. Tüm yakınları babayı kutlar. Bu haberi ileten kişiye müjdelik verilir. [42]

Uygur Türkleri "göbek" teriminin karşılığı olarak "kindik" kelimesini kullanmaktadır. Göbek kesmeye ise "kindik kesiş" denilmektedir. Bebeğin göbeğini "kindik anisi (göbek anası)" keser ve kindik anisinin eli hafifse bebeğin göbeğinin beş-yedi gün arasında iyi olacağına inanılır. Göbeğin iyileşmesine, düşmesine ise "kindiki çüşti" denir."[43]

Bebek doğduktan sonra, önceden hazırlanan kamış veya ustura ile göbek bağı kesilir. Bazıları bebeğin göbek kanından çocuğun iki yanağına sürüldüğünde bebeğin güzel olacağına inanır. Bazıları da göbeği kesmeden önce kanın bebekten tarafa sıyrıldığında, çocuğun ileride güçlü kuvvetli ve sağlıklı olacağına inanır. Çocuğun göbeği kesinlikle atılmaz, evin duvarına veya çatısına konarak orada kurutulur. Daha sonra temiz bir makaraya sarılarak saklanır. Bebek

[37] Abdukerim Rahman vd., *Age.*, s. 187; Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 56; Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 98.
[38] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, 57-58.
[39] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 59.
[40] Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 247.
[41] Bumairimu Abudukelimı, *Age.*, s. 105.
[42] Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, s. 98.
[43] Abdukerim Rahman vd., s. 61; Abdurehim Hebibulla, *Age.*, s. 248.

büyüdüğünde ağır bir hastalığa yakalanırsa, göbek bağı bu hasta bölgeye sürülür. Böylece hastalığın iyileşeceğine inanılır.[44] Göbek bağı kesildikten sonra da göbek ile bebek arasındaki ilişkinin devam edeceğine inanılır. Buna bağlı olarak da bir insanın göbeği iyi saklanırsa, bu insan ömür boyu bahtlı olur; aksi takdirde insanın hayatı kötü geçer, inancı vardır.[45]

Doğumdan sonra bebeğin eşiyle ilgili inanış ve uygulamalar da vardır. Uygur Türkleri çocuğun eşini de atmazlar. Hastanede yapılan doğumlarda bile çocuğun eşi eve getirilerek gömülür. Çocuğun eşini başkasının görmemesine dikkat edilir. Ayrıca kız ve erkek bebeklerin eşini gömme işlemi farklıdır. Kız çocuğunun eşi, evin dışındaki ocağın sağ tarafı bir dirsek (30-40 cm) derinliğinde kazılarak gömülür. Erkek bebeğin eşi ise evin dış kapısına yakın bir yere gömülür. Kazılan yer dirsek boyundan daha az olursa bebeğin sık sık yediğini kusacağına inanılır. Kız çocuğun eşi, bebeğin büyüdüğünde izzetli ve haşmetli biri olması, işlerinin iyi gitmesi ve bahtının açık olması için evin sağ tarafına gömülür. Erkek çocuk evin varisi olarak görüldüğünden, onun eşi evin kapısının eşiğine gömülür.[46]

Eşle ilgili işlemler doğuma göre de değişmektedir. Doğumdan sonra başka çocuk sahibi olmak istemeyen kadınların eşle ilgili iki uygulaması vardır. Bunlardan birincisi, bebeğin eşi beyaz ve kuru boz bir çuvala konularak evin yakınındaki veya mahalledeki en büyük beyaz kavak ağacına asılır ve burada yavaş yavaş kuruması sağlanır. Böylece doğum yapan kadının başka hamile kalmayacağına inanılır. İkincisi ise, hamile kalmak istemeyen kadın, gökgüvercin pisliğini hamur yaparak tandırda ekmek gibi pişirir ve avretine koyar. Böylece rahmin ağzı sıcak güvercin pisliğinin etkisiyle kuruyarak kapanır ve tekrar hamile kalamaz inancı hâkimdir.[47]

Daima kız ya da erkek çocuğu doğuran ve sonraki doğumunda farklı bir cinste çocuk sahibi olmak isteyen kadın, çocuğun eşini ters çevirip, içine yedi tane şeftali çekirdeği, yedi tane de çakıl taşı koyarak gömer. Burada şeftali çekirdeği kız çocuğunu, çakıl taşı da erkek çocuğunu temsil eder.[48]

Çok sık hamile kalarak doğum yapan kadınların eşle ilgili uygulamaları daha da farklıdır. Bu kadınlar daha az arayla doğum yapmak için çocuğun eşini üç, yedi ya da on bir gün evde beklettikten sonra gömerler.

Uygur Türklerinde büyük önem verilen ve doğum etrafında oluşan uygulamalardan biri "bovakni ağızlandiriş" adı verilen bebeğe ilk yiyeceğin yedirilmesidir. Halk arasında ilmi ve ihlâsı iyi olan, yerinde ve güzel konuşan kişiler bebeğe ilk yiyeceği yedirir. Çocuk tatlı dilli ve doğru konuşan biri olsun, diye hurma, ceviz, erik veya kuru üzüm ile ağızlandırılır. Bir kişi, çekirdeği ağzında küçük parçalara ayırarak kaşığa koyar ve sağ eliyle "Bismillah" diyerek çocuğun ağzına atar. Bebek, ateşte pişirilen yiyeceklerle ağızlandırılmaz ve ağızlandırıldıktan sonra anne sütünü emmeye başlar. Annesi, bebeği emzirmeden önce göğsünü yıkar ve "Bismillah" diyerek bebeği emzirir. Aksi takdirde çocuğun süte doymayacağına ve kötü bir çocuk olacağı anlayışı hâkimdir.

Kadının sütü çocuğa fazla gelirse nemli veya ıslak bir yere dökülür. Eğer çocuk ölü doğarsa veya doğduktan kısa süre sonra ölürse, kadının sütüyle ilgili şu uygulamalara başvurulur:

- Doğum yapan kadının sütü sarı toprakla karıştırılarak hamur şekline getirilir ve kapının üzerine konur. Bu çamur güneşte kurudukça kadının da sütünün azalacağına inanılır.
- Çocuğu ölen kadın, adet olmadığı bir dönemde akşam bir kaba su koyar ve ayetler okuyarak kaptaki suya üfler. Sonra bu kabı avlusundaki tenha ve temiz bir yere (genellikle

[44] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 59-60.
[45] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 63.
[46] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 60-61.
[47] Hebibe Tursinniyaz, *Age.* s. 62.
[48] Hebibe Tursinniyaz, *Age.* s. 62.

ocak başı) koyar. Sabahleyin seher vaktinde yıldızlar kaybolmadan önce kalkarak kaptaki suyla göğsünü üç kez yıkar. Her yıkayışında "Gökteki yıldızlar mı tara dedi, sen niçin taramıyorsun?" diyerek tarak ile göğsünü yukarıya doğru tarar. Bu şekilde sütünün azalacağına inanılır.

- Eğer başka doğum yapmış bir kadının sütü az ise, sütünü yemekle değişir.[49]
- Bebeğe bir buçuk iki yaşına kadar inek sütü içirilmez. Halk arasında inek sütü ile beslenen bebek ineğe benzer anlayışı hâkimdir. Annesinin yeterli sütü olmayan bebekleri, yeni doğum yapan başka bir kadın emzirir. Aynı anne sütüyle beslenen bebeklere "emildaş" denir ve bunların evlenmesi yasaktır."[50]

Doğum yapan kadın yedi güne kadar evdeki kedi ve tavuktan uzak durur. Bunun nedeni tavuğun sütü yoktur. Kedinin sütü ise çok azdır. Kadın bunlara dokunursa sütü az olur inancı hâkimdir.

Doğum sonrası diğer inanış ve uygulamalardan bazıları şunlardır:

- Doğum yapan kadın 40 gün yalnız bırakılmaz. Eğer yalnız kalır ve uyursa, kötü rüya görüp korkar veya başka bir şekilde kötü ruh kadının bedenine gireceğine ve çocuğa zarar vereceğine inanılır. Kötü ruh zarar vermesin diye, doğum yapan kadının odasına kuş tüyü asılır.[51]
- Cinlerin daima zarar verdikleri şeylerin; yeni doğan çocuklar, düşkün insanlar, loğusa kadınlar olduğu düşünülür ve bu kişiler evde yalnız bırakılmazlar. Bebeklerin kıyafetleri, salıncakları akşam veya gece dışarıda bırakılmaz. Eğer dışarıda kalırsa "bebeğin salıncağına cinin girdiği", "bebeğin kıyafetlerini cinin giydiği" düşünülür. Bebeğin annesi bir tutam kamışı yakıp bebeğin dışarıda kalan eşyaları üzerinde ateş çevirir, onları ateş ile temizler. [52]
- Dışarıdan gelen insan, loğusa kadın olan eve belirli bir adetle girer. Önce başka bir eve gider ardından loğusa olan eve girer. Eğer eve doğrudan girerse onunla birlikte gelen cinin bebek ve bebeğin annesine zarar vereceği düşünülür[53]
- Doğum yapan kadın evin bir odasında bakılır. Dışarıdan biri onun odasına girerse iyi olmaz, denir. Eğer bir kişi doğum yapan bir kadın olduğunu bildiği halde eli boş gelirse, bu durum hoş karşılanmaz. Çünkü doğum yapan kadın, gelen kişiden bir şey bekler ve hayal kırıklığına uğrarsa sütü azalır.
- Doğum yaptıran kadına "tuğut anisi (doğum anası)" veya "kindik anisi (göbek anası)" denir. Bunun dışında bir de "işik anisi (eşik/kapı anası)" vardır. Kadının doğumu anında, onun odasına kapıdan ilk girene "işik anisi" denir. Bu kişi kadın, erkek ya da çocuk olabilir. Çocuğun huy yönünden "işik anisi"ne benzeyeceğine inanılır.[54]
- Uygur Türkleri arasında doğum yapılan eve kızıl veya gök bez asma âdeti vardır. Bu, o evdeki kadının doğum yaptığının işaretidir. Burada amaç, kötü ruhların ve iyi niyetli olmayan insanların eve girmesine engel olmaktır. Çünkü tanımadık insanların veya başkalarına zarar veren insanların eve gelmesi annenin sütünün kesilmesine neden olur. [55]
- Yaylak-kışlak şekilde yaşayan Uygurlarda, kadın doğum yaptıktan üç gün sonra kadının eşinin bir koyunu yüzerek boyun kemiğini bütün butla pişirerek etini loğusa kadına

[49] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 68-69.
[50] Abdukerim Rahman vd., *Age.*, s. 118-119.
[51] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 67-68.
[52] Tugba Gönel, *Age*., s. 189-190.
[53] Tugba Gönel, *Age*., s. 191.
[54] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 70.
[55] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 72.

temizletip daha sonra evdeki duvar gözüne dik bir şekilde konulması âdeti vardır. Böylece yeni doğan çocuğun boynu çabuk tutarmış; eğer boyun kemiği duvar gözüne yan konulursa çocuğun boynu eğri tutarmış.[56]

- Doğum yapan kadının bulunduğu eve adetli kadınların girmesi kötü sonuç verir. Bu nedenle avlu kapısının altı kazılarak ip (bitki liflerinden yapılan urgan) gömülür. Bu ipin üzerinden geçen adetli kadınlar çocuğa ve annesine zarar veremez. Adetli kadınlar (ki bunların karnının ve belinin ağrıdığına inanılır) doğum yapan kadının yastık veya yorganına basarsa bunların ağrısının doğum yapan kadına geçeceği inancı hâkimdir. Bu nedenle doğum yapan kadının yatağını anneleri evin törine yaparlar.[57]
- Bebeğin göbeği düşene kadar doğum olan evden ödünç şey alınmamaya dikkat edilir. Özellikle, iğneli şeyler, balta, bıçak, çekiç, çapa, orak gibi kesici ve delici ev aletleri ödünç verilmez. Çünkü bebeğin göbeği geç düşer.[58]
- Doğum yapan kadına ilk yemeğin getirilmesi de çok önemlidir. İlk yemek büyük bir kâseye doldurularak kâsenin ağzı iyice kapatılır. Eğer büyük kâsede yemek fokurdarsa, çocuğun idrarının çok olacağına ve sık sık idrar yapacağına Yemek kâsesinin ağzı açılırken ses çıkarırsa, çocuğun ileride horlayacağına inanılır.
- Beşikteki bebek rahatsızlandığında (bebeğin beşiği ve her türlü eşyası dâhil) bebeğin annesi bebeği kucağına alıp üstüne bir bez ya da başörtüsü örter. Bebeğin ninesi bir tutam kamış yakarak dua edip bebek ile annesinin başında ateşi çevirir. Nine, anne ve çocuğun başında ateşi üç kere çevirir. Anne ve çocuğa bu şekilde yedi kez tekrarlanır. Ateş çevirme bittiğinde anne, çocuk ile kendisinin başındaki bez, kumaş veya başörtüsünü çıkarmayarak çocuğu eve götürür.[59]
- Uygur Türkleri göz boncuğuna özel saygı göstermektedirler. "Göz boncuğu" (nazar boncuğu) üstünde beyaz desenleri olan küçük yuvarlak bir taş olup ortasından ip geçirmek için delik açılmaktadır. Anneler bu boncuk taşını bebeklere, çocuklara göz değmemesi (nazar) için çocukların beresine dikerler veya boynuna takarlar. İnanışa göre dilek dilemek suretiyle uzun yıllar sonra doğmuş olan çocuklara nazar değdiğinde, boncuk üstündeki beyaz desenler belirginleşmektedir.[60]
- Bazı Uygurlar evden eve veya evden dışarıya taşınma niyetinde olduklarında gökyüzünün güneyindeki yıldızlara bakarlar. Eğer "çilten" olarak adlandırılan yıldızların tümü güneyde ise taşınmazlar. Yıldızlar batı yönüne gittikten sonra taşınırlar. Onların düşüncesine göre; bu yıldızlar güneyde iken ev taşınırsa büyük bir felakete maruz kalınırmış. Bazı bölgelerde bu yıldızlar güneyde olduğu zaman loğusa kadınlar dışarı çıkarsa çocuğun öleceğine inanılır.[61]

Bebek, ilk kez beşiğe yatırılmadan önce "böşük toyi" adı verilen tören yapılır. Bebeğin beşiğe alınması, genellikle Perşembe ve Pazar günleri akşam vaktinde yapılır. Bebek dünyaya geldikten 15-20 gün sonra, yani göbeği kesildikten sonra "böşük annesi" adı verilen yaşlı bir kadın tarafından beşiğe alınır. Halk arasında beşik anası (Böşük anisi) "irimci" diye de bilinmekte ve ona derin bir saygı duyulmaktadır. Beşik anası, bebek için hazırlanan beşiğin yönünü kıbleye döndürüp dua ettikten sonra beşiği hazırlamaya başlar. Beşik hazırlandıktan sonra, beşik anası bebeği eline alıp, vücudunu hafifçe ovduktan sonra usulca beşiğe koyar. İki bacağını düzeltip örter. Örtünün üstünü iple bağlar. Üstü ince kumaşla örtülür. Beşiğin baş tarafına çocuğu nazardan ve kötü

[56] Tugba Gönel, *Age*., s. 155.
[57] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 73.
[58] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 74.
[59] Tugba Gönel, *Age*., s. 225.
[60] Tugba Gönel, *Age*., s. 249.
[61] Tugba Gönel, *Age*., s. 138.

ruhlardan korumak amacıyla kurt kemiği, bir parça ekmek, nazar boncuğu ve muska asılır. Bebeğin baş kısmına bunların yanı sıra erkek çocuk ise bıçak; kız ise ayna asılır. Bebek beşiğe yatırıldıktan sonra, kötü ruhların gelmemesi için deve dikeni, kurban edilen koyunun gözü, elma kurusu, ardıç yaprağı, evdekilerin bir tel saçı ve tuz gibi nesnelerin karışımından tütsü yapılarak beşiğin üzerinde dokuz defa dolaştırılır. Bunun dışında da bebeği kem gözlerden ve kötü ruhlardan korumak amacıyla sık sık tütsü yapılır. Beşiğin baş tarafına bebeğe daim yoldaş olsun diye kurt kemiği veya bir parça ekmek asılır. Beşiğin üstüne çocuğa nazar değmemesi için muska (tumar) ve nazar boncuğu asılır. Beşiğin baş tarafına çocuk kız ise ayna, oğul ise bıçak konur. Bunlar bebekleri kötü ruhlardan (korusun) diye yapılır. Bebek beşiğe bağlandıktan sonra, beşik anası deve dikeni veya elma kurusu ile tütsü yapıp beşik üstünde dokuz defa dolaştırarak kötü ruhları kovar. Böylece beşiğe bağlama töreni tamamlanır. Bu törenin anısı için beşik anasına elbiselik kumaş ile üç ekmek verilir. Bundan sonra bebeğin annesi çocuğu beşiğe kendisi beler. Doğum yapan anneye, bebeğe ve beşiğe avludan çıkarılırken tütsü yapılır.[62]

Bebek doğduktan yedi gün sonra, Cuma veya pazartesi günü çocuğun tırnağı kesilir. Kız çocuğu ise, büyüdüğünde yemek işlerini iyi yapsın, diyerek sofra veya mutfak tahtası çocuğun tırnağı ile kaşınarak kesilir. Erkek ise, tarla işlerinde iyi olsun diyerek çapa gibi çiftçilik aletleri çocuğun tırnağıyla kaşınarak kesilir. Günümüzde bu nesneler biraz değişmiştir. İmanlı, ilimli olsun ve bu işlerle uğraşsın denilerek Kuran, kitap, defter, kalem gibi nesneler tırnakla kaşınarak kesilir. El tırnağı için bu uygulamalar yapılırken, ayak tırnağı ile ilgili herhangi bir uygulama yapılmaz. Ancak el tırnağı ile ayak tırnağı aynı gün kesilmez. Eğer aynı gün kesilirse, düğünü ile ölümünün aynı gün olacağına inanılır. Kesilen tırnak ister çocuk isterse büyüklerin olsun kesinlikle rastgele atılmaz. Evin avlu kapısının eşiğine "Dölet kel, meynet ket, deccal kelgende, azgal bol" denilerek atılır.[63]

Bebeğin doğduğundaki saçına "kirki saç" denir. Saçını ilk kesen kişi, anne ve babası sağ olan bir genç olur. Eğer yetim biri keserse, çocuğun ömrünün kısa olacağına inanılır. Çocuk doğduktan 10-15 gün sonra saçı mutlaka kesilir. Kız çocuğun saçı boyun kısmında bir parça bırakılır. Bunun nedeni ise ileride saçlı olması içindir. Kesilen saçla ilgili uygulamalar ise şöyledir:

- Çocuğun kesilen saçı pazar günlerinde "semt pazarlarına" götürülerek meydanda gizlice saçılır. Bunun sebebi, bebeğin bahtlı, iyi huylu, çok insan ile karşılaşsın, halk içinde itibar sahibi birisi olsun, diyedir.
- Çocuğun kırk saçı, mahalledeki mescidin çatısına saçılır. Bunun sebebi de bebek büyüdüğünde imanlı, ihlâslı ve insaflı bir insan olsun diyedir.[64]

Bebek doğduktan kırk gün sonra "kirik suyi" adı verilen kırklama işlemi yapılır. Temiz bir su hazırlanarak, içine altın, gümüş, elma kurusu, deve dikeni, ardıç yaprağı ve bebeğin terinin kötü kokmaması için de ceviz atılır.[65] Bu suyla bebeğin bütün vücudu kuru bir yer kalmayacak şekilde yıkanır. Kuru bir yer kalırsa, onun izinin ömür boyu çıkmayacağına inanılır. Bu su, mahallede itibar sahibi birinin evinin önüne dökülür. Böylece bebeğin de büyüdüğünde itibarlı biri olacağına inanılır.[66]

Bebek doğduktan 3-7 gün sonra isim verilir. Ad koymak için genellikle mahallenin büyükleri ve imamı davet edilir.[67] O gün yakın akraba ve komşular eve davet edilir. Hoca, sağ kulağına ezan sol kulağına tekbir getirilerek isim verir. Birisi çocuğu kaçırır gibi yaparak sırtını ve

[62] Abdukerim Rahman vd. *Age.,* s.61-62, 127; Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 83-84.
[63] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 81-82.
[64] Hebibe Tursinniyaz, *Age.,* s. 80-81.
[65] Abdukerim Rahman vd., *Age.,* s. 180.
[66] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 85-86.
[67] Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 98.

ayaklarını sıvazlayarak annesinin ayağının üzerinde yuvarlar. Burada kaçırır gibi yapmanın nedeni ayağı it gibi hızlı olsun, annesinin hizmetinde ömür boyu çalışsın diyedir.[68] Ad verme işlemi bittikten sonra ad koyan kişiye para ya da hediye verilir. Ayrıca isim konduktan sonra, gelen misafirlere yemek ikram edilir.[69]

Uygur Türkleri arasında bebeğe ad verme de önemli uygulamalardan biridir. Tarihi süreçte verilen isimler ise farklılık göstermektedir. Uygur araştırıcılar kişi adlarındaki değişiklikleri İslamiyet Öncesi, İslami dönem ve Sosyalist (1949 sonrası) dönem olmak üzere üç başlıkta incelemektedirler.[70]

Uygur Türkleri İslamiyeti kabul etmeden önce genellikle anlam bakımından Türkçe isimleri tercih etmekteydi. Mesela, Baytemir, İltemir, Beg Buka, Kara Buka, Kara Bahşi vs. İslamiyetin kabulü ile birlikte bu isimlerin yanı sıra, İslam kültürünün etkisiyle birtakım Arapça ve Farsça isimler Uygur kişi adlarında yoğun bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Allahın sıfatları isim olarak konmaya başlanmıştır. Mesela; Halik (yaratıcı), Kadir (güç sahibi), Semi (işitici), Gopur (affedici) vb. Meleklerin isimleri konulmaya başlanmıştır. Mesela; Mikail, İsrafil vb. Ayrıca peygamber, halife, dini ve tarihi kişilerin isimleri konmaya başlanmıştır. Örneğin; Davut, Musa, Yakup, Eysa, İlyas, Sülayman; Ababekir, Ömer, Osman, Ali; Hava, Meryem, Sare, Ayşe, Hatice; İskender, Harun, Peridun, Tahir, Zöhre, Garip, Senem vb. İslamiyetle birlikte isim verme âdeti de köklü bir değişikliğe uğramıştır.[71]

Sosyalist dönemle birlikte (1949'dan sonra) ise sisteme karşı tepki özelliğini ifade eden isimler konmaya başlandı. Mesela; Azad, Erkin, Bahtiyar, Hürriyat, Dolkun, Cür'et, Saadet, Selamet, Pezilet, Mubarek, Adalet, Adil, Gelibe, Hakikat, Küreş, Dilşat, vs.

Uygurlar yeni doğan çocuklarına koydukları isimleri belli bir döneme kadar kullanmazlar. Gerçek isimlerinin yerine bazı sıfatları ve hayvan isimlerini kullanırlar. Mesela, bebek doğduktan hemen sonra oğlan ise, Paklinim (kuzum), Gocam, Kurguyum (Bir çeşit kuş adı) şeklinde hitap etmektedirler. Eğer kız ise, Mun-çıkım (boncuğum) Gülüm, Altunum, Han Ayim gibi isimlerle çağırmaktadırlar. Çocuk 3-4 yaşına geldiğinde asıl ismiyle çağrılmaya başlanır. Ergenlik çağına geldikten sonra Ahun, Beğ, Han, Can gibi sıfatları ekleyerek çağrılır. Mesela; Kerem Ahun, Hezim Beg, Tillahan, Ehmetcan vs.[72]

Uygurlarda kendi adının sonuna veya önüne baba adını ekleyerek hitap etme şekli yaygın olarak kullanılmaktadır. Bunun yerine lakap kullanılması oldukça yaygındır. Mesela; Turak, Tangga, Hemra Koyçi, Mamut Kassap, Suleyman Bahşi, Turan Dahan, Keyyum Seypun (Terzi), Abla Sopunci, Kadir Bakkal, Tursun Peşmet, Kerem Navay (Ekmekçi), Hemra Kakvaş, Gulam Kök, Abdurrehim Bayvetçi (Zengin), Kasim Dagaza (Uzun boylu), Memetemin Karakaş, Musa Gaça (sağır), Sadir Palvan, Mahmut Kaşgari, Abdulhalik Uygur vs.[73]

Art arda kız çocukları olanlar, erkek çocukları olması için kız çocuklarına erkek ismi koyarlar. Örneğin; Oğulhan, Oğulnisahan… Eğer doğan çocuklar yaşamamışsa, son doğan bebeği ister kız ister erkek olsun, isminin başına "Tur" getirilerek ad verilir. Örneğin; Turdi, Tursungül,

[68] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 86-87; Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 102.
[69] Abdukerim Rahman vd., *Age.*, 132-133.
[70] Uygur Türklerinde ad verme geleneği ve kişi adları hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrauf Polat Taklamakanlı, "Uygur Kişi Adları Üzerine", çev. Alimcan İnayet, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi I*, 1996, s. 193-211.
[71] Abdurrauf Polat Taklamakanlı, "Uygur Kişi Adları Üzerine", çev. Alimcan İnayet, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi I*, 1996, s. 193-211.
[72] Bumairimu Abudukelimı, *Age.*, s. 106-107.
[73] Abdukerim Rahman vd., *Age.*, s. 180.

Turdi Muhemmet, Turnisa, vb.[74]

Uygur Türkleri arasında isim verme geleneği ile ilgili önemli uygulamalardan biri de şöyledir: Hamile kadının sürekli düşük yapması ya da doğumunun ardından bebeğinin kısa sürede ölmesi gibi nedenlerle bir türlü çocuk sahibi olamayan kadınlar, bebek dünyaya getirdiğinde çocuğa Allah Berdi, Huda Berdi, İgem Berdi, Sitvaldi, Tilivaldi, Turdi, Turğun, Tursun, Turnisahan gibi isimlerden birini koymaktadır. Ayrıca uzun zaman sonra kavuşulan erkek bebeğin uzun ömürlü olması için halk arasında "selilek" denilen "niyaz saçı" bırakma geleneği vardır.[75] "Niyaz, yalvarmak demektir. Bu, Allah'tan dilenen ve onun da bahşettiği çocukların nişanesi olarak, erkek çocukların başının arka kısmında "niyaz saçı" bırakıp, bunu üç kısma ayırarak bunlardan bir tane belik örmek demektir. Niyaz saçını, çocuk yedi yaşına girdiğinde bir törenle kesmek gerekir. Böyle yapıldığında çocukların erken ölmekten kurtarıldığına inanılmaktadır.[76]

Uygur Türklerinin doğum adetleriyle ilgili tespit edebildiğimiz inanış ve uygulamalarda bazı özellikler öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi çocuk sahibi olamayan veya çocuğunun sağlıklı bir şekilde doğmasını isteyen kadınların mezarlar başta olmak üzere kutsal mekânlara giderek birtakım ritüeller gerçekleştirmeleridir. Mezarların toprağından yeme, mezarların etrafındaki ağaçların yapraklarından yeme, ağaçlara iğne ya da bıçak saplama, mezarların etrafında yuvarlanma, mezarlara yakın yerlerdeki pınarlara para atma gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır. Bu noktada eski Türk inanışlarının izleriyle bazı evrensel sihrî uygulamaları bir arada toplayan kutsal mekânlar, halkın çeşitli problemlere karşı pratik çözüm ihtiyacından doğmuştur ve etraflarında bir inanma dairesi teşekkül etmiştir. Çocuk sahibi olmak, evlenemeyen genç kız ve erkeklerin kısmetini açmak, değişik hastalıkları tedavi etmek gibi çok çeşitli fonksiyonlar üstlenen kutsal mekânlar etrafında atalar kültü, ağaç, dağ, su ve ateş kültü çerçevesinde eski Türk inanışlarıyla ilgili uygulamaların; adak adamak, mevlit okumak, dua etmek ve Kur'an-ı Kerim'den sureler okumak gibi İslam dini ile ilgili uygulamaların bir arada yapıldığı dikkat çekmektedir. Burada Eski Türk inanış ve düşünüş sitemi içinde yer alan unsurların Uygur Türklerinin İslam dinini kabul etmeleriyle birlikte İslami bir kisveye büründüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca kutsal mekânların daha çok Muharrem ve Şaban aylarında Çarşamba, Perşembe ve Cuma günleri ziyaret edildiği görülmektedir. Kutsal mekânlara ve bu kişilere karşı duyulan saygı ve beslenen sevgi, insanlar arasındaki müştereklerden biri olma önceliğini kazanmış ve bireylerin kimliklerini kaybetmemelerini sağlayan unsurlar arasında yer almıştır. Burada asıl önemli nokta ise inanç merkezlerinin fertleri, toplum yapan bir harç ve manevi güç kaynağı olmasıdır.

Uygur doğum adetleri ile ilgili öne çıkan ikinci husus sihri ve büyüsel işlemlerdir. Büyü iki amaçla yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, "kötülükleri bir şahıs ya da ona ait mal, mülk, hayvan, vb. üzerine yöneltmek suretiyle zarar vermek; ikincisi ise bu şekilde kötülüğe uğramış kimseden kötülüğü defetmek için yapılan sihrî işlemdir."[77] Doğum etrafında oluşan büyüsel ve sihri işlemlerin daha çok kötülüğü engellemeye yönelik ya da kötülüğü defetmek üzere yapıldığı görülmektedir ve bunlardan birincisi temas büyüsünü içeren uygulamalardır. "Temas büyüsünde bir insanda varlığı tasavvur edilen majik kuvvet, o insanın nefesinde, tükürüğünde, pisliğinde, idrarında, kanında da bulunmaktadır. Herhangi bir şeyin içindeki majik kuvvet, o şey uzakta da olsa, çoğu kez o şeyin bütün kısımlarında da varmış gibi düşünülür. Örneğin; bir ağacın büyüme ve mahsul verme gücünün, ağacın dallarında ve yapraklarında da var olmasını düşünmek gibi."[78] Çocuk sahibi olamayan kadınların hamile kalmak için kabirlerin üzerindeki topraktan kazarak

[74] Hebibe Tursinniyaz, *Age.*, s. 86-87
[75] Abdukerim Rahman vd., *Age.*, s. 116.
[76] *Ürümçi Tiyanşan Rayon Helk Çöçekliri*, Şinciang Yaşlar-Ösmürler Neşriyati, Ürümçi 1994, s. 65–67.
[77] Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1966, s. 33.
[78] Sedat Veyis Örnek, *Age.,* s. 37.

yemeleri, kabrin etrafındaki ağaçlardan düşen yaprakları ovuşturup yemeleri, kabirlerdeki çeşitli nesnelere yüzlerini sürmeleri, kabirlerin yakınındaki tepelerden yuvarlanmaları; çeşitli nesneleri molla ya da hocalara götürerek okutup üfletip yemeleri, hamile kalamayan kadının kurban bayramı günü çocuklu bir kadını kucaklayarak onunla iç donunun bağını değiştirmesi vb. birçok uygulamada temas büyüsünün etkili olduğu görülmektedir. Burada majik bir güce sahip olduğu düşünülen kutsal mekân ya da kişinin temas halinde olduğu nesnelere dokunarak ya da onları yiyerek bu majik gücün kendilerine etki edeceği ve bunun sonucunda da çocuk sahibi olacakları düşüncesi hâkimdir.

Doğum adetleri içinde yer alan bazı uygulamalarda ise taklit büyüsünün etkisi vardır. "Benzer işlemin, benzer olayı meydana getireceği"[79] temeline dayanan taklit büyüsü, özellikle hamile kalamayan kadının bir süre bir başkasının çocuğuna bakması, bebeğin göbeğinin iyi saklanırsa, onun bir ömür boyu bahtlı olacağına inanılması, bebeğin eşinin 40 cm. derinliğe gömülmesi aksi takdirde bebeğin sık sık yediğini kusacağına inanılması, farklı cinste bir çocuk sahibi olmak isteyen kadının bebeğin eşini ters çevirerek içine yedi tane şeftali çekirdeği, yedi tane de çakıl taşı koyarak gömmesi, başka doğum yapmak istemeyen kadının bebeğin eşini boş beyaz çuvala koyup kavak ağacına asarak kurumaya bırakması veya fazla sütü çamurla karıştırıp kurutması, kadının fazla sütünün nemli ve ıslak bir yere dökülmesi gibi uygulamalar, taklit büyüsünde yer alan "bir şey benzeriyle tedavi edilir" (similia similibus curantur)[80] inancına dayanmaktadır.

Uygur Türklerinin doğum etrafındaki inanış ve uygulamalarında ocak, ateş ve tütsü ayrı bir yere sahiptir.[81] Tütsü ve ateş çevirme geleneği[82] hem hamile kadını ve bebeği kötülüklerden korumak hem de kötülükleri ortadan kaldırmak için sık sık yapılan bir uygulama olarak dikkat çekmektedir. Ateş ve tütsünün arındırıcı bir özelliği olduğu ve tütsünün daha çok ardıç ağacından yapıldığını biliyoruz.[83] Ayrıca ateş ve dumanın, Şamanların ayin sırasında şifa ve değişik amaçlarla da kullandığını da biliyoruz.[84] Eski Türk dininin uzantısı olan tütsü yapma geleneği, kötülüğü ortadan kaldırmak amacıyla günümüzde de hala devam etmektedir.

Türk kültüründe deve özellikle Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra görülmeye başlar. Buğra adı her türlü hayvanın damızlığını belirler.[85] Diğer birçok hayvan gibi deve de Türk mitolojisinde alp simgesi ya da bir ongundu. Özellikle buğra denilen erkek develer kahramanlar tarafından töz olarak kabul ediliyordu. İslamdan önce olduğu gibi İslamiyetten sonra da devenin töz olma vasfının devam ettiğini görüyoruz; örneğin Karahanlılarda deve unvan ongunu idi. Onun zaman zaman erken devirde ya da İslamiyetten sonra kanatlı olarak da tasvir edilmesi bu hususlara

[79] Sedat Veyis Örnek, *Age.*, s. 35.
[80] Sedat Veyis Örnek, *Age.,* s. 106.
[81] Ateş, ocak ve tütsü arasındaki tarihi ve kültürel ilişki hakkında bk. Metin Ekici, Adem Öger, "Türklerde Ocak Kültü ve Bu Kültün Alevilik İnancına Yansımaları" *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, C. 2*, Grafiker Matbaacılık, Ankara 2007, s. 1357–1367.
[82] Ateş çevirme işlemi tütsüden farklı bir uygulamadır ve şu şekilde yapılmaktadır: Beşikteki çocuğun cinler tarafından korkutulması nedeniyle sık sık ağladığında çocuğun ninesi bir tutam kamışı yakarak anne ile çocuğun üstünde ateşi çevirir. Anne çocuğu kucaklayıp üç adım veya yedi adım atarak yer değiştirir. Her defasında üç kez ateş döndürülür. Cinler beşiğe, kundağın üstüne gelir dolayısıyla çocuğu aniden korkutan, karabasan geldi diye düşünülür. Bk. Tugba Gönel, *Rahman Abdurrehim'in 'Uygurlarda Şamanizm' Adlı Eserinin Halkbilimi Açısından İncelenmesi*, Nevşehir Üniveristesi, Sosyal Bilimler Ensititüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Nevşehir 2011, s. 147-150.
[83] Bu konuda geniş bilgi için bk. Jean-Poul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* **ç**ev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 64, 230-240; Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş,* Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 93–109;
[84] Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 80-90, Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 95-120.
[85] Jean-Paul Roux, *Age.,* s. 194.

işaret etmektedir.[86] Jean-Paul Roux, bozkır sanatında nadir rastlanan ve ismi adbilimde Karahanlılar dışında pek de itibar görmeyen bir hayvan olan deve söylencesiyle ilgili gerçekten önemli kanıtlar bulamadığını belirterek; "Bununla birlikte deve güreşleri, kaya üstü resimlerinin de desteklediği gibi, Türkler arasında tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar büyük ilgi görmüştür. Bunun dinsel rolü her ne kadar pek açık değilse de kafatasının kem göze karşı nazar şeklinde Türkiye'de deve hala önemli sayılmaktadır."[87] demektedir. Doğumla ilgili inanış ve uygulamalarda, hamilelik döneminde deve etinin yenilmemesine karşın deve yününün kötülüklerden ve karabasandan korunmak amacıyla hamile kadın tarafından döşeğinin içine konulması, ip yapılarak boyunlarına takılması ve kıyafetlerinin iç astarına yerleştirilmesi dikkat çekmektedir. Hatta doğumdan sonra da deve yününden yapılan ip bebeğin boynuna veya bileğine takılmakta ve bebeğin kundağına konulmaktadır. Bu durum deve ile ilgili olarak özellikle İslami dönemle birlikte ortaya çıktığı düşünülen bir inanış ve buna bağlı uygulamanın Uygur Türkleri arasında ne şekilde varlığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Uygur Türklerinin doğum adetleri içerisinde dikkat çeken bir başka unsur da kurttur. Doğum olayının ardından bebeğin cinsiyetini öğrenmek isteyen baba "Böri (kurt) mi tilki mi?" diye sormaktadır. Eğer bebeğin cinsiyeti erkek ise böri kız ise tilki denilmektedir. Ayrıca bebeği nazardan ve kötülüklerden korunmak amacıyla beşiğin yanına kurt kemiği konulmaktadır. Günümüzde Anadolu'da da nazarlık olarak kullanılan kurdun dişi ve tırnağı[88] Uygur Türkleri arasında da aynı amaçla kullanılmaktadır. "Kurt, proto-Türk topluluklarında bir totemken Hun devrinde ata kültünün bir parçası haline gelmiştir. Türk dünyasının çeşitli yerlerinde kaya veya mezar taşları üzerinde ya da şaman elbisesi ya da malzemelerinde Tanrı-kurt tasvirlerine rastlıyoruz. Kurtla ilgili olarak zamanla gelişen hayvan-ata kavramı devlet, hükümdarlık, vb. unsurların simgesi de olmuş; gök ve yer unsurlarıyla ilgili çeşitli anlamlar kazanmıştır. Birçok hayvanda söz konusu olduğu gibi, kurtlar da İslamiyetten sonra, eski ilahî anlamlarını büyük ölçüde kaybetmiştir. Birtakım kalıntılarsa tamamıyla İslamiyete uydurulmuştur. Kurdun bazı olumsuz anlamlar kazanması dışında, özellikle yiğitlik ya da güç simgesi olması, nazardan sayılması gibi bazı anlamları devam etmiştir."[89] Uygur Türkleri arasında kurt kemiğinin koruyucu bir unsur olarak kullanılması, onun eski Türk mitolojisi ve inanç sistemindeki yerinin günümüzdeki bir uzantısıdır.

Hamile kalamayan kadınların ağaçtan dilek dilemeleri, ağaca çaput bağlamaları, kız çocuk dileyenlerin iğne; erkek çocuk dileyenlerin ise kavak ağacına bıçak saplamaları gibi uygulamaların temelinde ise ağaç kültünün yer aldığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, hayatın önemli geçiş dönemlerinden birini oluşturan ve aileye bütünlük kazandıran doğum olayı, Uygur Türkleri arasında da çeşitli inanış ve uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bu inanış ve uygulamaların temelinde eski Türk dininin, Şamanlığın ve Türk mitolojisine bağlı inanışların bulunduğunu görmekteyiz. Kaynağını eski Türk dininden alan ve zamanla gelenek, görenek ve inanç dokusu içinde günümüze kadar ulaşan bu uygulamalar, halkın birtakım ihtiyaçlarına cevap vermektedir. İnanılarak ve kutsallaştırılarak yapılan bu uygulamalar, yüzlerce yıllık zaman, din ve ekolojik faktörlere bağlı olarak bazı değişimler geçirmişse de günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap vermeye devam etmektedir.

[86] Yaşar Çoruhlu, *Age.,* s. 146-147.
[87] Jean-Paul Roux, *Age.,* s. 195.
[88] Yaşar Kalafat, "Sözlü Kültürümüzde Bursa ve Yöresi Örnekleriyle Kurt-I" *II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bursa 2005, s. 415-421.
[89] Yaşar Çoruhlu, *Age.,* s. 134-136

KAYNAKÇA

ABUDUKELİMI Bumairimu, *Uygur Türklerinin Dinî İnanışları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.

ÇORUHLU Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

DAVUT Rahile, *Uyğur Mazarliri*, Şincañ Halk Neşriyatı, Ürümçi 2001.

DAVUT Rahile, "Uygurların Mezar Kültürü Üzerinde Bir Araştırma", Akt: Alimcan İnayet, *Milli Folklor*, S.60, 2003.

EKİCİ Metin ve ÖGER Adem, "Türklerde Ocak Kültü ve Bu Kültün Alevilik İnancına Yansımaları" *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. 2, Grafiker Matbaacılık, Ankara 2007.

ESİN Emel, *Türk Kozmolojisine Giriş,* Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

GÖNEL Tugba, *Rahman Abdurrehim'in 'Uygurlarda Şamanizm' Adlı Eserinin Halkbilimi Açısından İncelenmesi*, Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Nevşehir 2011.

HEBİBULLA Abdurehim, *Uyğur Etnograpiyisi*, Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi 2000.

İNAN Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

İNAYET Alimcan, "Divanü Lugati't-Türk'teki Doğumla İlgili Örf Adet ve Ritüeller", *Kaşgarlı Mahmud ve Dönemi, 28-30 Mayıs, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, II. Türkiyat Enstitüsü Sempozyumu,* Ankara 2008.

İNAYET Alimcan, "Kaşgarlı Mahmut Hakkında Oluşan Efsaneler Üzerine", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,* VI / 2, Kış, 2006.

KALAFAT Yaşar, "Sözlü Kültürümüzde Bursa ve Yöresi Örnekleriyle Kurt-I" *II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bursa 2005, s. 415-421.

ÖRNEK Sedat Veyis, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1966.

RAHMAN Abdukerim vd., *Uyğur Örp-Adetliri*, Şincañ Yaşlar-Ösmürler Neşriyati, Ürümçi, 1996.

RAHMAN Abdukerim, *Yipek Yurtidiki Epsane-Rivayetler*, Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi, 1999.

RAHMAN Abdulkerim, *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın-Erkin Emet, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ROUX Jean-Poul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* **ç**ev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

TAKLAMAKANLI Abdurrauf Polat, "Uygur Kişi Adları Üzerine", çev. Alimcan İnayet, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi I*, 1996.

TURSİNNİYAZ Hebibe, *Uyğur Ayallirinin Tuğut Adetliri Üstide Tetkikat*, Şincañ Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürümçi, 2007.

Uyğur Helk Epsane-Rivayetliri (Kök Gümbez), Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi, 2006.

Uyğur Helk Epsane-Rivayetliri (Kök Yallik Böre), Şincañ Helk Neşriyati, Ürümçi, 2006.

Ürümçi Tiyanşan Rayon Helk Çöçekliri, Şinciang Yaşlar-Ösmürler Neşriyati, Ürümçi 1994.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1695-1705 , TURKEY

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN ESERLERİNDE VE BEKTAŞÎ ERKÂNNÂMELERİNDE DERVİŞİN NİTELİKLERİ*

*Hüseyin ÖZCAN***

ÖZET

Hacı Bektaş Velî, Türk tasavvuf hayatının önemli sûfîlerindendir. Onun etkileri 13. asırdan günümüze, Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere birçok coğrafyada devam etmektedir. Bektaşîlik tarîkatı, Türk sosyal hayatı içinde kendine özgü nitelikleriyle önemli bir yere sahiptir. Hacı Bektaş Velî'yi ve Bektaşîlik anlayışını en iyi anlatan Hacı Bektaş Velî'nin eserleri ile tarîkat ulularınca sonradan oluşturulan âdâb ve erkân kitaplarıdır. Bir sosyal eğitim kurumu olarak işlev gören tarîkatlar kendilerine özgü metotlarla kişilere belli nitelikler kazandırmayı hedeflemektedir. Çalışmada, Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinden hareketle dervişe yüklenen mana, dervişin nitelikleri, derviş özelinde insandan beklenen tavır ve davranışlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda yeni bir kaynak olan Hacı Bektaş Velî'nin İngiltere'de tarafımızdan bulunan kayıp kitabı *Hadis-i Erbaîn Şerhi*'nde dervişin özellikleri ile ilgili seçilmiş hadisler ele alınacaktır. Sonuçta, Hacı Bektaş Velî'nin derviş algısı ve Bektaşî erkânnâmelerinde yer alan dervişin niteliklerine yer verilerek sûfîlik yoluyla eğitimini tamamlayacak ideal insan tipolojisi üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Derviş, Bektâşilik, Erkânnâme, Hacı Bektaş Velî, Tasavvuf

DERVISH QUALIFACITIONS IN RELATION TO HAJI BEKTASH VELÎ WORKS AND BEKTASHI RULES

ABSTRACT

Haji Bektash Velî was a Turkish Sûfî who has been an influential figure both in Turkish mysticism and social life with his thoughts transcending ages. The love, veneration, and devotion towards Haji Bektash Velî have thrived in the hearts of people most of all in Anatolia and the Balkans and in many other places all around the world for centuries; and his ideas, thoughts, and sayings have been retold from generation to generation until today.

To better understand Haji Bektash Velî we first need to examine his work. In sûfî culture, the talks between the quide and his disciples constitute his primary works which directly reflect his thoughts. Haji

---

* Çalışma Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen "Horasan'dan Balkanlara Bilgelik ve Barış Mesajı: Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu"nda sunulmuş basılmamış tebliğden oluşturulmuştur. Çorum 2010.

** Doç. Dr., Fatih Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: hozcan@fatih.edu.tr

Bektash Velî's life and his practices as well as his view of aspects of social life are included in Velayetnâme.

Erkânnâme is the combination of texts about Cem rituals and conceptions in Bektashi tradition. The purpose of these texts is teaching the rules of tradition to new participants of Bektashi tradition.

This article given information about Bektashi rules are works which are written by the leaders of dervishes including the basic standards dervishes have to obey. In this study, Haji Bektash Velî describes the qualities of the works of dervish.

Keywords*:* Dervish, Bektashism, Bektashi Rules, Haji Bektash Velî, Sûfîsm.

Hacı BektaĢ Velî, 13. yüzyılda bir takım siyasi ve sosyal çalkantıların hüküm sürdüğü Anadolu'da "gelin canlar bir olalım", "bir olalım, iri olalım, diri olalım" çağrılarıyla ayrılıkların getireceği olumsuzluklara dikkat çekerek herkesi birlik ve beraberliğe davet etmiĢ, "ilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" mesajıyla cehaletin kötülüğüne vurgu yapmıĢ, "eline, diline, beline sahip ol" nasihatlarıyla toplumda huzur, güven ve barıĢ ortamı oluĢmasına katkı sağlamıĢtır.

"Hacı BektaĢ Velî, gösterdiği baĢarı ve kazandığı saygıyla,Türk kültürü ve "*Ehl-i Beyt", "On iki İmam", "nübüvvet" ve "velâyet"* gibi dinî ögeler üzerine temellenen Anadolu Alevîliğinin ve adıyla anılan BektaĢîgeleneğinin "*serçeşmesi", "hünkârı", "pîri*" olur."[1]

Hacı BektaĢ Velî'yi daha iyi anlamak için öncelikle onun eserlerini incelemek gerekir. Tasavvuf kültüründe yaygın olan, mürĢidin müridleriyle yaptığı sohbetlerden oluĢan eserleri, onun fikirlerini doğrudan yansıtan asıl kaynaklardır. Daha sonra yazılan âdâb ve erkân kitapları da tarîkatın uygulamaları hakkında önemli bilgiler vermektedir. ÇalıĢmada, elimizde bulunan iki erkânnâmeden hareketle dervi Ģe yüklenen mana, dervi Ģin nitelikleri, dervi Ģ özelinde insandan beklenen tavır ve davranıĢlar tespit edilmeye çalıĢılacaktır. Ayrıca Hacı BektaĢ Velî'nin Ġngiltere'de tespit edilen kayıp kitabı, *Hadis-i Erbaîn Şerhi*'nde dervi Ģin özellikleri ile ilgili seçilmiĢhadisler önemli ve orijinal bir kaynak olması açısından iĢlenecektir. Sonuçta Hacı BektaĢ Velî'nin beklentileri ve sûfîlik yoluyla eğitimini tamamlayacak ideal insan tipolojisi üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

"Hacı BektaĢ Velî, Türk tasavvuf edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olması hasebiyle onun düĢünce dünyasını, tasavvuf anlayıĢını tespit etmek hem tasavvuf anlayıĢını öğrenmek hem de bu anlayıĢa bağlı kavramlar dünyasını belirlemek açısından son derece önemlidir"[2].

Hacı BektaĢ Velî, BektaĢîtarîkatın pîridir. Tarîkatın alt yapısını o oluĢturmuĢtur. Onun "Dört Kapı Kırk Makam" adıyla oluĢturduğu bu sistem tarîkatın seyr-i sülûkudur. Hacı BektaĢ Velî *Makâlât*'ında „dört kapı kırk makamı" izah etmiĢtir. Kırk makam dervi Ģin geçeceği mertebeleri göstermektedir.

Ġlk Türk sûfîsi Ahmet Yesevî, tarîkatının erkânını „kırk makam" esasına göre tanzim etmiĢtir. Kendisini tâkip eden Hacı BektaĢ Velî de aynı sistemi kullanmıĢtır. Ahmet Yesevî, „dört kapı kırk makam" anlayıĢının kaynağını Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. *Fakrnâme* adlı eserinde, Hz. Ali'nin Ģusözüne yer vermiĢtir: "Dervi Ģlik makamı kırktır. Eğer (bir dervi Ģ)bilip (buna göre) amel etse,

[1] Filiz Kılıç-Coşkun Kökel, "BektaĢîlik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçakırlar Köyü Örneğinde BektaĢî Kültürü" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S:40 (2006),s.11.

[2] Özlem Bayrak Cömert, "Hacı BektaĢ Velî'ye Ait Eserlerden hareketle Alevilik ve BektaĢîlik Kavramlarının Algılanma Esasları" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S:60 (2011),s.334.

derviğliği temiz olur ve eğer bilmese ve öğrenmese, derviğlik makamı ona haram olur ve (o kiği) cahildir."[3] Türk İslam sûfîlerinin sülûk sistemini „dört kapı kırk makam" anlayığı oluğturmaktadır.[4]

Hacı Bektağ Velî, *Makâlât*'ında Dört Kapı Kırk Makam'ı ğuğekilde gösterir: Şeriat kapısının makamları; İman etmek, ilim öğrenmek, İslamın beğ ğartını yerine getirmek, helal kazanmak ve faizi haram bilmek, evlenmek, nikâh kıymak, hayz ve loğusalıkta cinsi münasebeti haram bilmek, ehl-i sünnet ve'l-cemaatten olmak, ğefkât ve merhamet sahibi olmak, temiz yemek, temiz giyinmek, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi an'il-münkerdir. Tarîkatın makamları; Tevbe etmek, mürid olmak, saç kesmek nefis terbiyesi sahibi olmak, pîrin hizmetinde bulunmak, havf sahibi olmak, recâ sahibi olmak, hırka zenbil, makas, seccâde, icâzet sahibi olmak, makam, cemaat, nasihat ve muhabbet sahibi olmak, ağık, ğevk, fakrlık ve kanaâtkâr olmaktır. Marifetin makamları; Edeb sahibi olmak, Korku sahibi olmak, perhizkâr olmak, sabır ve kanaât sahibi olmak, utanç sahibi olmak, cömert olmak, ilim sahibi olmak, sünnet ve düğkünlük (miskinlik) sahibi olmak, marifet sahibi olmak ve kendini bilmektir. Hakikâtin makamları: Alçakgönüllü olmak, hoğgörü sahibi olmak, hayırsever olmak, dünyadaki her yaratığın kendinden emin olması, mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu bulmak, sohbette hakikat sırlarını başkalarına söylememek, seyr-i sülûk sahibi olmak, sır sahibi olmak, münâcât sahibi olmak ve vuslattır.[5]

„Dört Kapı Kırk Makam", Bektağîtarîkatının âdâb ve erkânının temelini oluğturur. Hacı Bektağ Velî tarafından düzenlenen bu anlayığ ile "Çalap Tanrı'ya ulağma" hedeflenir. Kırk Makam'ın içinde maddî ve manevî hayata ait bölümler bulunmaktadır. Bu makamlar insanın sosyal hayatıyla da doğrudan ilgilidir. Kiğiye bir yağama tarzı ve bir anlayığ vermektedir.

Bektağîlikte ilk derece âşıklıktır. Âşık, Bektağîliğe ilgi duyan fakat henüz nasip almamığ, tarîkata fiilen girmemiğ kiğidir. İkinci, muhib derecesidir. Muhib olan kiği, ikrar vermiğ, tarîkata girmiğtir. Üçüncü derece derviğlik derecesidir. Derviğ tarîkata girmiğ, tâc takıp, hırka giyerek, kemer kuğanarak tekkede hizmet eden kiğidir.[6]

Fevâid adlı eserinde, Hacı Bektağ Velî, derviğlere ğu nasihatlerde bulunmaktadır:

"Derviğlere lazımdır ki dâimâ zikrullah ile meğgul olsun ve zikrullahın gayrisinden hariç olsun. Halvet, uzlet ve halktan uzaklağmayı seçsin. Ta ki zikrullahta istikamet meydana gelsin ve dünyaya meyli azalsın"[7].

Hacı Bektağ Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* adlı eserinde sık sık derviğleri muhatap alarak onlara nasihatlarda bulunur: "Derviğ, gönlünü tevhîd suyu ile beslemeli, ruhunu Hakk'ın görüntü nuruyla ışıklandırmalı, derviğin manevîyat ğehrinin bayındır olması için benliğine saldırması ve onu yağmalayıp yıkması, kökünden söküp atması gerekir"[8]. "Derviğ kendini Allah'ın rızasına isteğine ve eğği olmayan Yaratanın iradesine teslim etmelidir"[9] "Ey derviğ bilesin ki Yüce Allah'ın rızasını kazanmak ve Hz. Mustafa'ya aleyhisselam itaat etmek Kur'ân'ın emridir"[10].

Görüldüğü gibi Hacı Bektağ Velî, derviğe öncelikle tevhîd anlayığının yerleğmesini istiyor. Arkasından nefis ve enaniyetle mücadele telkin ediliyor. Allah'a kullukta teslimiyet, Allah'ın

[3] Kemal ERASLAN: *Yesevî'nin Fakrnâmesi*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,C.XXII'den ayrıbasım,İstanbul 1977,s.76.
[4] Hamiye DURAN: "Yunus'ta Sülûk Sistemi", *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, 2, (Ağustos 1997),s.12-13
[5] Abdurrahman Güzel, **Hacı Bektaş Velî El Kitabı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s.205.
[6] Osman Eğri, **Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşîlik**, Horasan Yayınları, İstanbul 2003, s.82,83.
[7] Mehmet Yaman, **Hünkar Hacı Bektaş Velî'nin Vasiyyetnâmesi** (*Fevaid*), Ayyıldız Yayınevi,Ankara 1994, s.93.
[8] Gıyasettin Aytağ,Hacı Yılmaz, **Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye**, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektağ Velî Arağtırma Merkezi Yayınları,Ankara 2004,s.3,4,5.
[9] Age.,s.13.
[10] Age.,s.21.

rızasına talip olmak, Hz. Muhammed'e itaat ederek yolundan gitmek fiilleri Kur'an'ın emri olarak hatırlatılıyor.

Hacı Bektaş Velî'nin bir başka eseri olan *Hadis-i Erbaîn Şerhi*'nde dervişlikle ilgili hadislerden seçmeler bulunmaktadır. Bizleri bu eserden haberdar eden ilk araştırmacı Abdulbaki Gölpınarlı'dır.[11] Eseri, kendisinin özel bir kitaplıkta bularak transkribe ettiğini bildiren Gölpınarlı'nın böyle bir çalışması yayımlanmadığı gibi *Hadis-i Erbaîn Şerhi* adlı eserin herhangi bir nüshasına da kütüphanelerimizde rastlanılamamıştır. Hacı Bektaş Velî'nin bu eserinin bir nüshası daha sonra bir başka kayıp eseri *Fâtiha Tefsiri* ile birlikte tarafımızdan İngiltere'de British Museum Library'de bulunmuştur.[12]

Yazma eserin başındaki ve sonundaki ifadeler *Hadis-i Erbaîn Şerhi*'nin Hacı Bektaş Veli'ye aitliğini teyid etmektedir. Eserin başında: "Sultân el-Hacı Bektâşul'l-Horasânî rahmetullâhi aleyh ol dîn çerağı, îmân nurının bağı, erenlerün turağı, şöyle beyan kılur kim" ifadeleri yer almaktadır.

Yazma eserin sonunda ise: "…Bâkî mübârek haberler hayırlu sözler Kur'ân tefsirinde peygamber hadisinde ve tezkiretü'l-evliyâda isterler ise ma'lûm olına inşâallâhu teâlâ lîkin Allah teâlânun rahmeti ve peygamberün şefâati ol kişilere olsun kim bunı yazan zaîf, bîçâre câniçün bir fâtihatu'l-kitâb üç kerre ihlas kulhüvallâhu ehad okuya üç kere peygambere salavât vire her kim bu vasıyyeti yerine getüre Muhammed Mustafa andan hoşnûd ola âmin yâ Rabbe'l-âlemîn"[13] ifadeleri bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Velî'nin *Hadis-i Erbaîn Şerhi* adlı eserindeki hadisler dervişlik ve fakirlik hakkındadır. Hacı Bektaş Velî, Arapça „fakîr" kelimesini, kelimenin Farsça'daki karşılığı olan „derviş" şeklinde tercüme etmiş ve hadisleri bu anlamı ile şerh etmiştir. Eserde şerhedilen hadislerden bazıları şunlardır: "Her şeyin bir kilidi vardır. Cennetin kilidi de sabır ve miskinler ile dervişlerin sevgisidir. (Çünkü) onlar (dervişler) kıyamet gününde Hak Teâlâ'nın dostudur."[14] "Dervişlerin gülüşleri ibadettir, sözleri ve latifeleri doğru olduğu sürece tesbihtir ve uykuları sadakadır."[15]"Hazret-i Resûl şöyle buyurur; eğer bir derviş dervişliğine razı olursa (Hak katında) ondan daha faziletli kimse olmaz."[16] "Dervişler, Allah Teâlâ'nın vekilleridir. Her kim ki dünyada onlara hor bakarsa (kötü davranırsa) Allah'ı hor görmüş gibidir. Her kim ki Allah'a hizmet etse Hak Teâlâ (onların) cennete gireceklerine kefildir."[17] "Dünyadaki işlerin en hayırlısı üç şeyi içine alır: dervişlik, âlimlik ve dünyayı terk etmek."[18] "Musa Aleyhisselam celâl sahibi yüce Allah'a sordu; (Yâ Rabbi) senin sevdiklerin kimlerdir? (bana söyle ben de onları) Senin için seveyim. Allah Teâlâ da: Benim sevdiklerim (benim yolumdan çıkmayan) sadıklar ve (kullukta) sabır gösteren dervişlerdir, diye cevap verdi."[19] "Allah Teâlâ'nın melekleri vardır. Bunlar dervişler için dua ederler ve kıyamet gününde de onlara şefaatçi olurlar."[20]

Eserde geçen hadislerde dervişlerin Allah dostu ve vekili olduğuna vurgu yapılarak dervişlere iyilik yapılmasının önemine işaret edilmiş,Allah'ın, hangi özelliklere sahip dervişlerden hoşnûd ve razı olacağı bildirilmiş,dervişlerin şefaât edebileceği dile getirilmiştir. Hadisler hem halkı hem de dervişleri muhatap almıştır.

[11] Abdulbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre**, İkbal Kitabevi, İstanbul 1936,s.302
[12] Hüseyin Özcan, **Hacı Bektaş Velî, Hayatı Eserleri ve Sûfîlik Yolu**, Akademik Eksen Yayınları, İstanbul 2009,s.69.
[13] Hüseyin Özcan, **Fâtiha Tefsiri**, Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009,s.64-65.
[14] Nurgül Özcan, **Kırk Hadis(Hadis-i Erbaîn)**, Fatih Üniversitesi Yayınları,İstanbul 2010,s.159.
[15] Özcan,Age.,s.160.
[16] Özcan,Age.,s.161.
[17] Özcan,Age.,s.162.
[18] Özcan,Age.,s.163.
[19] Özcan,Age.,s.164.
[20] Özcan,Age.,s.171.

Tasavvuf ıstılahında „sûfîlerin uydukları ve uyguladıkları kurallara "âdâb-ı sofiyye", tarîkat ehlinin gözettiği ve dikkate aldığı kurallara „âdâb-ı tarîkat", „erkân", „erkânnâme" veya âdâb" denir. Tasavvufta her müridin yol haritasını belirleyen farklı hallerde uyması gereken bir takım kurallar - erkân- vardır.

Sûfîler, bağlı bulundukları tarîkatın kurallarına uygun olarak yaşarlar. Bu kurallar bütünü o tarîkatin âdâb ve erkânını oluşturur. "İslâm mistiklerinin toplum içinde uygulamaları ile ilgili hususlar "âdâb-ı sûfîyye, erkânnâme yahut mi"yar-ı tarîkat" denilen eserlerle anlatılagelmiştir. "Âdâbu"l-Müridîn, İrşâdü"l-Müridîn, Âdâbu"s-Seniyye, Sünen-i Meşâyıh, Behçetü"s- Seniyye, Dürretü"l-Esrar ve Kenzü"l-Feyz gibi sûfî literatürde örnekleri olan âdâb kitaplarında yer alan konular tasavvuf klasiklerinde de ele alınıp işlendiği gibi yine tasavvuf klasiği kabul edilen Risale-i Kuşeyrî, Keşfü"l-Mahcûb, el-Lumâ, Cevâmiü Âdâbi"s-Sûfîyye, Avârifü"l-Maarif, Taarruf gibi daha ziyade Istılahât-ı Sûfîyye veya Tabakât-ı Sûfîyye denilen eserlerin bünyesinde de belli başlıklar altında kısmen veya geniş olarak ele alınmaktadır. Âdâba dair hususlar daha sonraki dönemlerde bilhassa Türk sûfîleri tarafından Mi"yar-ı Tarîkat, Âdâb-ı Tarîkat, Hurde-i Tarîkat, Tarîkatnâme, Usul-i Tarîkat, Erkânnâme gibi isimlerle çeşitli manzum veya mensur eserlerde toplanmıştır. Tarîkat pîrleri, sonra gelen müceddit, mürşit veya halifeler tarafından yazılan, yazdırılan veya derlettirilen bu gibi eserlerin, tasavvuf tarihi incelendiğinde sayı itibariyle hayli çok olduğu görülecektir."[21]

Bu şekilde Bektaşî âdâb ve erkânıyla doğrudan ilgili olarak te"lif edilmiş yazma eserler bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz âdâb ve erkâna ait eserlere şu isimler verilmiştir: Âdâb ve Erkân-ı Bektaşiyye, Âdâb-ı Tarîkat-ı Bektaşiyye, Bektaşî Şeyhancına Ait Bir Risale, Bektaşî Tarîkatine Ait Usûl, Âdâb, Âyinler Mecmuası, BektaşîTarîkatinin Erkânı hakkında Risale, Erkân-ı Bektaşiyye Risalesi, Erkânı Bektaşiyyeye ait Mecmua, Silsilenâme-i Tarîkatnâme-i Bektaşiyye.[22]

Farklı isimler altında yazılmasına rağmen "Bütün Bektaşî erkânnâmeleri özde birdir, detaylarda ufak farklara rastlanılabilir. Bu farklılıklar tercümanlardaki sözlerin veya ayetlerin sıralanışında gözlemlenmektedir."[23] Bu eserler Bektaşî tarîkatının el kitabı hüviyetindedir.

Tarîkatın erkânı, tarîkatın sistemini oluşturan düzeni sağlayan kurallardır. "Erkânnâmeler çeşitli toplumsal olaylar sırasında (doğum, ölüm, sünnet, evlenme, vb. gibi) kurum mensuplarının "nasip alma" (kuruma kabul edilme), "dervişlik, babalık, halifebabalık, dedebabalık" gibi görev alma durumlarında bireylerin görev ve yükümlülüklerini göstermenin yanı–sıra bazı akitleşme (söz verme)leri de içererek bireyin davranışlarına yön verecektir."[24]

Erkânnâmelerde dervişlerin uyacağı kurallar; tavsiyeler, yasaklar, telkinler yer almaktadır. Özelde, derviş için yapılan bu tavsiyeler, genelde herkesin uyması gereken, ideal insan olmanın reçetesidir.

Bektaşî âdâb ve erkân mecmualarında tarîkatla ilgili kavramlar ayet ve hadislerle açıklanır. Zaman zaman manzum bölümlerin de yer aldığı erkânnâmelerde yer yer edebî söyleyişler görülür. Ayrıca tarîkatın ulularının şiir ve sözlerinden örnekler verilir. Bazen diğer tasavvuf büyüklerinin sözleri de erkânnâmelerde yer alır.

[21]Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz, **Tasavvufi Gelenekte Miyârlar ve Karabaş-ı Velî'nin Miyârı**, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, s. 15, 16.
[22] Bu çalışmada "**Bektaşî Tarîkatına Aid usûl Âdâb ve Âyinler Mecmuası**, (Süleymaniye Kütüphanesi, Şemirli İbrahim Hakkı,Nu:1243) ile "**Âdâb u Erkân-ı Bektaşîyye**" (Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, No.7/2.) adlı yazma eserler incelenmiştir.
[23] Dursun Gümüşoğlu, Rıza Yıldırım, **Bektaşî Erkânnâmesi**, Horasan Yayınları, İstanbul 2006, s.33.
[24]Belkıs Temren: **Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 109.

Erkânnâmelerde muhatap, yol ehli olan derviştir. Bazen doğrudan „derviş" hitabıyla bazen de benzer ifadelerle tarîkat mensuplarına tavsiye ve telkinlerde bulunulur. Kökeni Farsça olan derviş kelimesinin sözlük anlamı „fakir"dir. Tasavvuf ehlinin maddîyattan uzak, sade bir hayat tercih etmesi sebebiyle derviş ismi, bu zümre için kullanılmıştır.

Tasavvuf, mensuplarını Allah'a yaklaştırmayı gaye edinen bir anlayıştır. Bu anlayışın kurumsallaşmış şekli olan tarîkatlar ise bir mektep hüviyetindedir. Tarîkata ait erkânnâmeler ise mensupların tabi olacağı eğitim programları ve müfredâtları konumundadır.

Çalışmamızın bu bölümünde, erkânnâmelerin muhteva açısından birbirlerine benzemesi dolayısıyla örneklem olarak düşündüğümüz iki ayrı erkânnâmeden seçtiğimiz bölümlerle Bektaşî anlayışında derviş'te bulunması gereken bazı nitelikleri göstermeye çalışacağız. Erkânnâmede derviş'in nitelikleri „derviş kimdir ?" sorusunun ardından şu şekilde sıralanmaktadır:

"Derviş kimdir? Derviş oldur ki varlığından yok ola, eğer cümle âlem garka varsa hiç vecihle derdi olmaya. Derviş kimdir? Cevap: Varlığından geçip yok menziline gire ve bir anda cümle âlem yok olsa zerre kadar derdi olmaya ve derûnunu depretmeye."[25] Derviş'liğin esası kelimenin de anlamına uygun olarak varlıktan yokluğa geçiştir. Benliğin eritilmesi, dünyevi dertlerden etkilenmemesi tam teslim halidir.

Erkânnâmenin devamında derviş'in nitelikleri şu şekilde sayılmaktadır:

"Derviş'liğin başı nedir ve ayağı nedir? Cevap: İhlastır. Yani her nefis üzerine bend ise ve her ne hizmet edersen varlık getirmeyerek ve imtinan etmeyerek ol nefsi ve hizmeti sırtına getirmektir. Ayağı, varlığı terk edip, yokluk ile dâimâ, makam hizmetinde olmaktır."[26]

Burada varlıktan, benlikten arınmaya vurgu yapılarak işlenen amelin ihlasla değer kazanacağına işaret edilmektedir.

Derviş kelimesini oluşturan Arap harflerine değişik anlamlar yüklenerek de derviş'in nitelikleri özetlenmiştir:

"Derviş lafzı beş harftir. Mânâsı ve rumuzu nedir? Cevap: Derviş'in dalı, dert ehli olup, cismi Hudâ korkusundan zaif ve yüzü sarı olmaya işaret tir. Ve, râ'sı, her ne işlersen Allah için işleyip riyâ etmemeye işaret tir. Vav'ı ve râ'sı yani akrabaları ve dostları terk edip Hak kelâmından gayri kelâm söylemeyip ve düşünmeyip dâimâ Allah'ı zikretmektir. Ve ya'sı, cümle halka yaman sanmamaya işaret tir. Ve şın'ı aşkı Hak'la dâimâ şâd olmaya işaret tir."[27]

Tarîkata giriş'te derviş'in nitelikleri aday kişiye (tâlib) aktarılarak onun psikolojik hazırlığı yapılmaktadır. Bir sonraki aşamada derviş, adım adım ilerleyerek ideal insan (insan-ı kâmil) olma yolunun basamaklarını tırmanmaya başlar:

"İmdi tâcın terkleri on iki olmak oldu ki tâc sahibi olan kimse ol on iki yaramaz huyları terk edip onun mukâbili her birinin yerine melekiyet sıfatlarından birini getirip tahsil-i kemâl etmesine işaret tir. İbtida evvel, on iki yaramaz sıfattan biri cehildir. Bir sâlikin lazımdır ki cahilliğe sebep olan nesneleri terk eyleyip ol sıfat-ı hamîdeden, cahillik mukâbili „ilimdir, yerine onu tahsil eyleyip getire kâle'llâhü Teâlâ şehida'llâhu ennehû lâ ilâhe illâ hüve ve'l-melâiketü ve ulü'l-ilmi kâimen bi'l- kısti[28] ve kâlellâhü Teâlâ Hel yestevi'llezîne ya'lemûne ve'llezine lâ ya'lemûn[29] ve kale

[25] Sırrî Rıfâî Alevî, şeyh Ahmed Bedreddin: Bektaşî **Tarîkatına Aid usûl Âdâb ve Âyinler Mecmuası**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şemsirli İbrahim Hakkı, Nu:1243,v.28b.
[26] Age.,v.30a.
[27] Age.,v.31b.
[28] "Allah'tan başka tanrı bulunmadığına şahit bizzat Allah'tır. Bütün melekler, Hak ve adalatten ayrılmayan ilim adamları da bu gerçeğe, Azîz ve Hakîm Allah'tan başka tanrı olmadığına şahittirler" Ali İmran, 3/18.

Resulu'llahi aleyhisselam Te'alleme'l ilme mine'l mehdî ile'llahdi[30] ve kezâ kâle aleyhi'sselam utlubü'l ilme velev bissîn[31] ve kezâ" kâle aleyhi'sselam El ulemâü verasetü'l-enbiyâ.[32] Ükincisi ma'siyettir yani Allahû Teâlâ'ya ve Resûl'üne âsi olmaktır ne'ûzü bi'llâh-i Teâla her sâlike lazımdır ki günahları terk edip onun mukâbili sıfat-ı hamîdeden taâtdir. Onu tahsil edip Hak Teâlâ ve Resûl'üne mutî ve munkâd olmaktır. Kâle'llahü Teâlâ Etîü'llahe ve etîü'r-resûle ve ulül emri minküm.[33] Üçüncüsü Hevâ-yı nefstir. Her sâlike lazımdır ki nefsi öldürüp hevâları kesip terk eyleye. Onun mukâbili tevbe-i istiğfardır. Ve kale'llahü Teâlâ ve emmâ men hâfe makâme Rabbihi ve nehen nefse ani'l-hevâ fe inne'l-cennete hiye'l-me'vâ[34] Dördüncüsü gaflettir. Bir sâlik lazımdır ki cümle halinde gafletlerini terk eyleye onun mukâbili zikru'llahtır. Dâimâ Hak Teâlâ hazretlerini zikretmektir. Kale'llahü Teâlâ üzkuru'llahe zikren kesîra [35] BeÇinci tamâ'dır. Onun mukâbili kanaâttir. Kâle Resûlullah Salla'llahü aleyhi vese'llem El kanâatü kenzün lâ yefnâ" bir dahi "azze men kânaa zelle men tama'".[36] Altıncısı, muhabbet-i dünyadır. Yani ehl-i dünya kapısına dünya için varmaktır. Onun mukâbili tevekküldür. Dünya muhabbetini terk edip yerine muhabbetu'llah ve muhabbet-i Resûl'ü getirip Hakk'a tevekküldür. Kale'llahü teâlâ ve men yetevekkel ale'llâhi fe hüve hasbühü.[37] Yedincisi, arzu ve hevestir yani dünya mertebelerinden yüce mertebe istemektir. Onun mukâbili zühddür. Lazımdır ki büyüklük muhabbetini zâhidlik eyleye. Kale aleyhisselam ahiru ma harace mines-sıddıkîne hubbu'l-câh[38] Sekizincisi, Çehavettir. Onun mukâbili takvâdır. Kalellahû Teâlâ Ükünne ekremeküm inda'llâhi etkâküm.[39] Dokuzuncusu, kibirdir, onun mukâbili tevâzudur. Kibri terk edip tevâzu sahibi ola. Onuncusu, cevrdir. Yani ehl-i imâna cevr ü cefâ ve zarar etmektir. Onun mukâbili nefydir. Kalellahü Teâlâ Ve'l kâzımîne'l gayze ve'l âfîne ani'nnâsi[40] ve kale aleyhi'sselam Hayru'n-nâsi men yenfau'n-nâse Çerru'n-nâsi men yefirra'nnâse[41] ve kâle men lâ yerhamü'n-nâse lâ yerhamühullâhu[42] Onbirinci, bahl ve aceledir, Onun mukâbili cömertliktir. Hasisliği ve acele etmeği terk edip cömertlik (ede) ve sabreyleye. El musavvir kale'llâhu Teâlâ: Ükünnemâ yüveffe's-sâbirûne ecrehüm bigayri hisâb[43] ve kâle aleyhi'sselam "el'îmânü nisfün nısfün es-sabru ve nısfun eÇükrü.[44] Ve kâle aleyhisselam Lâ yectemeu'Çan el imânu fi kalbi'l-

[29]"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu ?" Zümer, 39/9.

[30]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Ükmi, beÇikten mezara kadar tahsil ediniz." Ancak kaynaklarda geçen rivayet ve anlamı aÇağıdaki gibidir: "BeÇikten mezara kadar ilim talep ediniz."

[31]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Ükim, Çin'de de olsa, tahsil et(mek için yollar aray)ınız." Ancak kaynaklarda geçen rivayetin anlamı aÇağıdaki gibidir: "Ükim, Çin'de de olsa, tahsil et(mek için yollar arayınız."

[32]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Alimler, Peygamberlerin vârisleridir."

[33]"Allah'a itaât edin, Resûl'üne ve sizden olan ulü'l-emre de itaât edin "Nisâ, 4/59.

[34]"Ama kim Rabb'inin divanında durmaktan korkarsa ve nefsini hevâ ve hevese uymaktan dizginlerse onun varacağı yerde cennettir olsa olsa." Nâziât, 79/40, 41.

[35]"Allah'ı çok zikredin O'nu sık sık anın." Ahzâb, 33/41.

[36]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Kanaât, tükenmez bir hazinedir."

[37]"Allah'a dayanıp güvenene Allah kâfidir." Talâk, 65/3

[38]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "(Peygamberlikten sonra gelen) Sıddikiyet makamını ihraz edenlerden bile en son silinecek duygu, makam sevgisidir." Ancak kaynaklarda geçen rivayet ve anlamı aÇağıdaki gibidir: "(Peygamberlikten sonra gelen) Sıddikiyet makamını ihraz edenlerin gönlünden bile en son silinecek duygu, makam sevgisidir." Bu söz, hadis olarak nakledilmemektedir.

[39]"Allah'ın nazarında en değerli en üstün olanınız içinizden takvâda (Allah'ı sayıp haramlardan sakınmada) en ileri olandır." Hucurat, 49/13.

[40]"O müttakîler ki kızdıklarında öfkelerini yutar, insanların kusurlarını affederler." Ali Ükmran, 3/134.

[41]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Ükinsanların en hayırlısı, onlara bir faydası dokunandır. Ükinsanların en Çerlisi de, onlardan kaçmak suretiyle aralarına karıÇmayan ve onlara bir faydası dokunmayan kimsedir." Ancak kaynaklarda geçen rivayet ve anlamı aÇağıdaki gibidir: "Ükinsanların en hayırlısı, onlara bir faydası dokunan kimse (onlar için faydalı olan)dir. Belirtilen metin Çu Çekilde de nakledilmektedir. Ükinsanların en hayırlısı, onlara en fazla faydalı olan kimsedir."

[42]"Ükinsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez."

[43]"Hak yolunda sabredenlerdir ki ücretleri hesapsız bir tarzda ödenir." Zümer, 39/10.

[44]Metnin anlamı Çu Çekildedir: "Ükmân, iki kısımdan müteÇekkildir: Birinci kısım „sabır", ikinci kısım ise „Çükür"dür." Ancak kaynaklarda geçen rivayet ve anlamı aÇağıdaki gibidir: "Ükmân, iki yarım'dan müteÇekkildir. Bir yarısı „Çükür",

mü"minine ebeden zikren[45] kale"s-sabrü miftahül ferec[46] Onikinci, kazâullahdan yüz çevirmektir. Onun mukâbili teslimdir. Lazımdır ki kazâullah geldikçe yüzünü çevirmeyip vesveseleri terk eyleye, kazaya rıza (göstere), belâya sabr (ede) ve nimete şükr eyleye. Kâle"llâhü Teâlâ "Radiya"llahü anhüm ve radû anh"[47] ve kale"llâhü Teâlâ veşkürûli velâ tekfürûn[48] ve kâle"llâhü Teâlâ vele neblüve"nneküm biş"eyi"in mine"l havfi ve"l cûi ve naksin mine"l emvâli ve"l enfüsi ve"s semerât. Vebe"şşi"s-sâbirîn. Ellezine izê esâbethüm musîbetü"n kâlû innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn[49]buyurmaktadır.[50]

Erkânnâmede geçen oniki yaramaz sıfat ve onun yerine dervişlerin sahip olması gereken on iki haslet ayet ve hadisler referans verilerek sunulmuştur. Bu Hacı Bektaş Velî"nin de eserlerinde tercih ettiği bir metottur. Burada ayrıca kişilerdeki olumsuz hasletlerin, hangi olumlu huylar kazanılarak giderileceği belirtilmiş, dervişin motivasyonunu sağlaması için konuyla ilgili ayet ve hadislerden seçmeler verilmiştir.

Tarîkata giren derviş burada ifade edilen olumsuz duygulardan arındıktan sonra tarîkata girmeye ve gelinen mertebenin sembolü olarak tâc giymeye hak kazanacaktır. Kişinin adını kaydetmesiyle birlikte sorumlulukları da paralel olarak artmaktadır:

"Şimdi mâlum ola ki bu on iki yaramaz sıfatları terk edip ve on iki güzel sıfatları tahsil eyleye. (O zaman) Tâc giymeye müstehak olur: „Velâ ilahe illâ"llah" kelimesi on iki huruftur. „Muhammedün Resulu"llah" kelimesi dahi on ikidir. Tâc giyen kimsenin üzerine lazımdır ki kelime-i tevhidi dilinden düşürmeye. Dâimâ zikru"llahtan hâlî olmaya. Hakk"ın zikri, dilinden ve kalbinden yol bulup zikr-i kalbî makamına vasıl olasın. Tâca kemâliyle müstehak ola ve on iki terkli tâc giyenlerin sırrı Hakk"ın zikr-i kalbî makamına erişip vâsıl olduklarına işaarettir."[51],

"Bektaşîlikte mürşid-mürid ilişkisi çerçevesinde hakîkata ulaşmaya tâlip insanlar, manevî bir eğitimden geçmektedirler."[52] Bu eğitim genellikle tasavvufî sohbetlerde soru-cevap metodu şeklinde yapılmaktadır. Aynı özellik erkânnâmelere de yansımış, bilgiler soru cevap metodu ile aktarılmıştır.

Erkânnâmede dervişin nitelikleriyle ilgili hususlar sayılırken tavsiye ya da yasakların on iki sayısınca olması dikkat çekmektedir. Bu formel sayı Bektaşîtarîkatınca da kutsal kabul edilen oniki imama izafeten tercih edilmektedir. Erkânnâmedeki şuifadelerde dervişin on iki unsura bağlı olması tavsiye edilmektedir:

"Ol kim bağlı gerek, evvel, gözü, nâ-mahremden, ikinci, kulağı, yaramaz haberden, üçüncü, dili bağlı gerek şer kelamdan, şirkten ve dördüncü, hatardan, kinden bağlı gerek, beşinci, mekri, altıncı buhlu, yedinci, hırsı bağlı gerek. Sekizinci, kuvvet bendi bağlı gerek, dokuzuncusu, ayıbı,

diğer yarısı ise „sabır"dır." Bazı kaynaklarda da şu şekildedir: "İman, iki yarımdan müteşekkildir. Bir yarısı „sabretme" duygusunda, diğer yarısı ise şükretme"de gizlidir."

[45]Metnin anlamı şu şekildedir: "Bir mü"minin gönlünde, cimrilik ile iman kesinlikle bir arada bulunmaz." Ancak bazı rivayetlerde ise az bir farklılıkla şu şekildedir: "Bir kulun gönlünde, cimrilik ile iman kesinlikle bir arada bulunmaz. (Biri varsa, diğeri yoktur.)"

[46]"Sabretmek, sıkıntıdan kurtulmanın anahtarıdır."

[47]"Allah onlardan razı, onlar da Allah"tan razı oldular." Tevbe, 9/100.

[48]"şükredin bana sakın nankörlük etmeyin " Bakara, 2/152.

[49]"Biz mutlaka sizi biraz korku ile biraz açlık ille yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz. Sen sabredenleri müjdele! Sabırlılar o kimselerdir ki başlarına musibet geldiğinde „biz Allah"a aidiz ve vakti geldiğinde elbette O"na döneceğiz" derler."Bakara, 2/155, 156.

[50] Sırrî Rıfâî Alevî, şeyh Ahmed Bedreddin, Age.,v.28a-29b.

[51] Age.,v. 29b.

[52] Osman Eğri, **Bektaşîlikte Tasavvufî Eğitim**, Horasan Yayınları, İstanbul 2001, s.14.

onuncu, eli bağlı gerektir, uğurluktur. On birinci, ayağı yaramaz işlerden on ikinci, Hak'tan gayrıya gönül bağlı gerek"[53]

Erkânnâmede geçen bir anekdotta "Günlerden bir gün Ammar ibni Yâsîr Hz. Ali'nin huzuruna gelir ve kendisinden sonra onun yolunun kimler aracılığı ile ve nasıl devam edeceğini sorar. Bu bölümde Hz. Şah; tarîkat silsilesinde kimlerin hak olduğunu, yolu kimlerin devam ettireceğini, onların ve onlara tabi olanların özelliklerini, bu kişilerin neye göre hak olduklarını uzun uzun anlatır. "Ya Ammâr mürîdlerim muhiblerim tevellâ ve teberrâmı gözeteler. Hâriciyle ihtilât etmeyeler. Elsizin eteksizin eğrisin doğrultmayalar ve üstâd hakkına riâyet edeler ve üstâddan cân dahi sakınmayalar. Böyle itaât edip yolların arayalar. Yol bilen müridlerime ta'zim edip üstâd gözüyle göreler ve tarîkata ve erkân-ı evliyâdan bir harf öğretenin önüne geçmeyeler."[54]

Kuşağın bağlanması ve açılması ile ilgili şartlar eserde şu şekilde ifade edilmiştir: "Eğer su'âl etseler şöyle kaç nesne ile bağlanır ve kaç nesne ile sakınır? Cevâb: Dört nesne ile evvel göz ile nâ-mahreme bakmamak, ikinci, kulağıyla fuhşiyân ve bühtân işitmemek üçüncü, diliyle herze hezeyân ve gayb söylememek ve dördüncü, arzû-yı hevâ vü heves ve nefisten sakınmaktır. Eğer su'âl etseler şöyle kaç nesne ile açılır? Cevâb üç nesne ile. Evvel irâdetin ayağını Hak yolunda açmak. İkinci bend-i fevtünün açmak, üçüncü nâ-mahreme meyl etmemek. Ve bir kardeşin hakkına tama' etmemek."[55] Kuşağın üç nişanı vardır: Muhabbet, vefa, teslimiyet: "şöyle nedir ve kaç nişanı vardır ? Cevâb üç nişanı vardır. Evvel, muhabbettir. İkinci, vefâdır. Üçüncü teslîmliktir."[56]

Mürşit, dervişin kulağına değişik dualar okur. Bu duâda kulluk ile ilgili hususlar ve manevî hatırlatmalar vardır: "Ey tâlib yalan söyleme, gıybet etme, şehvetperest olma, kibir ve kin tutma, hased eyleme, gördüğün ört görmediğin söyleme, elinle komadığın şeye yapışma, elin ermediği yere el sunma, sözün geçmediği yere söz söyleme, ibret ile bak, hilm ile söyle, küçüğe izzet, büyüğe hürmet eyle, ikrârını sâf eyle, Hakk'ı özünde mevcut bil, her esrâr erenlerde âgâh ol, özünü tarîkatta sâbit kadem eyle, rehberin Muhammed, mürşidin Ali, mezhebin Câ'ferî, gürûhun nâcî, pîrin, Hacı Bektâş Velî'dir."[57]

Bektaşî erkânnâmesi'nde geçen şu ifadeler Bektaşî dervişinden beklenenleri özetlemektedir: "Cenk, cidâl ehli olma, küçüğe izzet et, büyüğe hizmet, ölüye hürmet eyle. Bir kimsenin kusurunu görme, görürsen ört, iyilik eyle, örtemesen eksik eyle dilin ile kalbin ile ört... Su gibi pâk ol, her dem alçağa ak. Eline, beline, diline pâk ol"[58]

"Bektâşi tarîkatına ait âdâb ve erkânı oluşturan kavramlar Bektaşî şairlerince de sıklıkla işlenmiştir. Bu şekilde erkâna ait kavramlar şairlerce yorumlanarak zamanımıza taşınmıştır. Bektaşî şairleri, sûfîlik anlayışına uygun olarak şiirlerini tebliğ aracı olarak kullanmışlardır. Yazılı belgelerin yaygın ve yeterli olmaması sebebiyle bu tarz şiirler ön plana çıkmıştır. Zaman içindeki sosyal problemlerinden dolayı yazılı kültürü zayıf kalan Bektaşîler bu yolla da âdâb ve erkânlarını nesillerden nesillere aktarma imkanı elde etmişlerdir. Tarîkatın temel erkânını oluşturan bu kavramların şiirlerde nasıl yorumlandıkları, Bektaşi şairinin dünyasında ne şekilde tasavvur edildiği, şiir örnekleri incelendiğinde görülmektedir. Bu şekilde Bektaşî tarîkatının âdâb ve erkânına ait unsurların şiirleştirilmiş şekli elde edilecektir. Bu sonuçlar Alevî-Bektaşî toplumu için temeli en eski zamanlara dayanan edebî manzum bir âdâb ve erkânnâme örneği olacaktır."[59]

[53] Age.,v.32a.
[54] Âdâb u Erkân-ı Bektaşiyye: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, No.7/2, v. 7b.
[55] Age, v. 11a.
[56] Age, v. 11b.
[57] Age, v. 15b.
[58] Sırrî Rıfâî Alevî, Şeyh Ahmed Bedreddin: Age.,v. 6a.
[59] Hüseyin Özcan, **Alevi Bektaşî İnancına Bakışlar**, Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007,s.42.

Hacı Bektaş Velî tarafından düzenlenen bu sistemin Bektaşî şairlerince ele alınması öğretinin benimsenmesinin ispatıdır. Çünkü şair, halkın duygu, düşünce ve inanışının seslendiricisi durumundadır. Özellikle halk şairleri bu özellikleriyle bilinir. Şiirlerin sözlü kültürle dilden dile aktarılarak zamanımıza kadar gelmesi halkın kabulünü ve şiirlerin onlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Bektaşilik tarihi süreç içersinde bazı değişimler geçirmiştir. "15. yüzyılın ikinci yarısından ve daha da önemli olarak 17. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşî tarîkatının yapısının çok köklü bir şekilde değişiklik geçirdiği görülmektedir."[60] Bu değişimin tarihi ve sosyal birçok sebebi bulunmaktadır. Osmanlı döneminde ayaklanmalar, yeniçeriliğin kaldırılması Bektaşî tekkelerine olan baskılar sürecini yaşayan Bektaşilik, yakın tarihimize gelindiğinde tekke ve zâviyelerin yasal düzenlemeyle kapatılması, Bektaşî babalarının sürgün edilmesi, harf inkılâbı dolayısıyla Arap harfli eserlerin okunamaması gibi problemlerle karşı karşıya kalmıştır.

Bugün başta Arnavutluk olmak üzere Balkanlarda birçok mensubu bulunan Bektâşiliğin Hacı Bektaş Velî'nin eserleri öncelikli olmak üzere tarîkatın kuralları konumunda olan erkânnâmelerin günümüz harflerine aktarılması, sadeleştirmelerin yapılması ve Arnavutça ile diğer dillere çevrilmesi gerekmektedir. Böylelikle Bektaşilik, pîrinin gösterdiği yolda, kaynaklarına ve aslına uygun bir yapıya kavuşacaktır. Yapılması gereken yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerdeki Bektaşî erkânnâmelerinin nüsha karşılaştırması yoluyla neşredilmesi ve başta mensupları olmak üzere ilgili kişilere ulaştırılmasıdır.

Erkânnâmeler tarandığında bir dervişten beklenen ideal insan olma yolundaki nitelikler ortaya çıkmaktadır. Hacı Bektâş Velî'nin eserlerinde ve erkânnâmelerde dile getirilen bu niteliklerin aynı zamanda bütün insanlar için geçerli olan tavsiyeler olduğu görülmektedir. Buradaki nasihat ve tavsiyelerin toplumun her kesiminden insanlara aktarılması halinde halk eğitimi anlamında olumlu sonuçlar alınabilecektir.

Sonuç olarak bu çalışma ile Hacı Bektaş Velî'nin ve erkânnâmelerin dervişi özelinde insandan beklediklerine dikkat çekilerek Bektaşî tarîkatının eğitim fonksiyonu nazara verilmiştir. Eğitim, "kişilerin davranışlarında, istenilen yönde değişme meydana getirme süreci" olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufun gayesi de "insan-ı kâmil" yetiştirmektir. Başlangıcı itibariyle de bu sistem yüzyıllar boyu devam eden bir birikime sahiptir. Başta eğitimle uğraşan araştırmacılarımız olmak üzere ilgililer, insan eğitimiyle ilgili programlarını oluştururken tarihimizin ve kültürümüzün önemli yapı taşlarını oluşturan bu şahsiyetlerin eserlerini, metotlarını ve tarîkatlar bünyesinde okunan erkâna dair eserleri gözardı etmemelidir.

[60] Suraiya Faroqhi, **Anadolu'da Bektaşîlik**, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s.186.

KAYNAKÇA

AYTAğ Gıyasettin, YILMAZ Hacı, **Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye**, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı BektaĞ Velî AraĞtırma Merkezi Yayınları, Ankara 2004.

Âdâb u Erkân-ı Bektaşîyye: Yapı Kredi Sermet Çifter AraĞtırma Kütüphanesi, No.7/2, Ġstanbul.

CÖMERT Özlem Bayrak, "Hacı BektaĞ Velî"ye Ait Eserlerden hareketle Alevilik ve BektaĞilik Kavramlarının Algılanma Esasları" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S:60 (2011),s.313-334.

DURAN Hamiye, "Yunus"ta Sülûk Sistemi", **Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,** S: 2, (1997), s. 12-16.

EĞRĠOsman, **Bektaşîlikte Tasavvufî Eğitim**, Horasan Yayınları, Ġstanbul 2001,

EĞRĠOsman, **Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşîlik**, Horasan Yayınları, Ġstanbul 2003

ERASLAN Kemal, "Yesevî"nin Fakrnâmesi", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,** Ġstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, S: XXII, Ġstanbul 1977,s.45-120.

FAROQHI Suraiya, **Anadolu'da Bektaşîlik**, Simurg Yayınları, Ġstanbul 2003.

GÖLPINARLI, Abdulbaki, **Yunus Emre**, Ġkbal Kitabevi, Ġstanbul 1936.

GÜMÜğOĞLU Dursun, YILDIRIM Rıza, **Bektaşî Erkânnâmesi**, Horasan Yayınları, Ġstanbul 2006

GÜZEL, Abdurrahman, **Hacı Bektaş Velî El Kitabı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2011

KILIÇ, Filiz-KÖKEL, Coşkun: "BektaĞilik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçakırlar Köyü Örneğinde BektaĞîKültürü" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S: 40 (2006), s. 67-80.

ÖZCAN, Hüseyin, **Hacı Bektaş Velî, Hayatı Eserleri ve Sûfîlik Yolu**, Akademik Eksen Yayınları, Ġstanbul 2009.

ÖZCAN Hüseyin, **Fâtiha Tefsiri**, Ġstanbul 2009.

ÖZCAN Hüseyin, **Alevi Bektaşî İnancına Bakışlar**, Fatih Üniversitesi Yayınları, Ġstanbul 2007

ÖZCAN Nurgül, **Kırk Hadis (Hadis-i Erbaîn)**,Fatih Üniversitesi Yayınları, Ġstanbul 2010.

SIRRÎ Rıfâî Alevî, ğEYH Ahmed Bedreddin, **Bektaşî Tarîkatına Aid usûl Âdâb ve Âyinler Mecmuası**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ġzmirli ĠHakkı, Nu: 1243.

TATCI Mustafa, KURNAZ Cemal, **Tasavvufi Gelenekte Miyârlar ve Karabaş-ı Velî'nin Miyârı,** Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001.

TEMREN Belkıs: **Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**, *Kültür* Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.

YAMAN Mehmet, **Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin Vasiyyetnâmesi** (*Fevaid*), Ayyıldız Yayınevi, Ankara 1994.

YILDIRIM, Suat, **Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali**, Feza Yayınları, Ġstanbul 1998.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1707-1725, TURKEY

EVLİYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNÂME'Sİ IŞIĞINDA PÂREPÂREZÂDE'NİN HASB-İ HÂLİ'NDE GEÇEN RUMELİ ŞEHİRLERİ

Nurgül ÖZCAN[*]

ÖZET

XVI. yüzyılda yaşamış olan Pâre Pârezâde Ahmed Çelebi aslen Bursalı'dır. İyi bir eğitim gördükten sonra müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Şair, kadılık görevinin çoğunu Rumeli'de yapmış, yine bu topraklarda vefat etmiştir. Mezarı, günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunan Tırhala'da Turhan Beyoğlu Ömer Bey Camii'nin bahçesindedir.

Şair, beklediği bir terfinin ya da maaş zammının gerçekleşmemesi sonucunda yirmi dört beyitlik bir mesnevi kaleme almıştır. Bu mesnevide, hayal kırıklığını, kırgınlığını, sade bir Türkçe ve samimi bir üslupla dile getirmiştir.

Meslek hayatının nerdeyse tamamını Rumeli topraklarında geçiren Pâre Pârezâde Ahmed Çelebi, eserinde sadece şahsî duygularını aktarmamış, gezip gördüğü, görev yaptığı Rumeli şehirleri hakkında, gözlem ve tecrübelerini de yansıtmıştır. Metin, şimdi sınırlarımızda bulunmayan pek çok Rumeli şehriyle ilgili tarihi ve kültürel açıdan verdiği önemli bilgiler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Pâre Pârezâde Ahmed Çelebi, Evliya Çelebi Rumeli, Hasb-i hâl, Tırhala.

CITIES OF RUMELIA IN PAREPAREZADE'S HASB-I HAL IN THE LIGHT OF EVLIYA CELEBI'S THE BOOK OF TREVELS

ABSTRACT

Pârepârezâde Ahmed Çelebi, who lived in the 16th century, is originally from Bursa. After getting a good education, he worked as a lecturer and judge. The poet served most of his career as a judge in Rumelia, and also died in this region. His tomb is in the garden of Turhan Bey's son Ömer Bey Mosque, in Tırhala, which is in the borders of Greece today.

When Pârepârezâde couldn't get an expected promotion or pay rise, he wrote a masnavi with 24 verses. In this masnavi, he depicted his disappointment and offense with a simple Turkish and intimate tone.

In this text, Pârepârezâde Ahmed Çelebi, who served nearly his entire career in Rumelia, not only narrated his personal feelings but he also shared his experiences and observations. The text includes a lot of

[*] Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: nozcan@fatih.edu.tr

historical and cultural information about many cities in Rumelia which are not in our borders anymore today.

In this work, the verses in the text are analyzed in a literary sense and the cities of Rumelia which are mentioned in the verses are discussed in terms of their culture, with references to many sources, particularly Evliya Çelebi's *Seyahatname*.

Key Words: Pârepârezâde Ahmed Çelebi, Evliya Çelebi, Rumelia, Hasb-i hal, Tırhala

Pârepârezâde Ahmed Çelebi aslen Bursalıdır. 16. yüzyılda Silivri ve Tırhala'da kadılık görevinde bulunmuştur. Şairin, adının geçtiği dört biyografik kaynakta Bursalı olduğu bilgisi doğrulanmaktadır. Ancak doğum tarihi ile ilgili kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Şair hakkında en detaylı bilgiyi, *Meşâirü'ş-Şuarâ*'da Âşık Çelebi vermiştir. Âşık Çelebi'den öğrendiğimize göre Şair, Bursa'nın Gökdere nahiyesinden olduğunu kendisi söyler: "Burûsalıdır. Mebde' ve menşe'in Silivri kâzısı iken şeh-nâme bahrinde cem' itdügi Tevârih-i Âl-i Osmân'da bu vech ile beyân etmiştir:

Sorarsan ne yirden durur menzilüm
Burûsa'da kandandur âb u gilüm

Halâvetde benzer heman sükkere
Sorar isen adı durur Gökdere"[1]

Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'da İsmâil Beliğ Efendi de Şairin, Bursa'nın Gökdere nahiyesinden olduğunu söyler: "Medîne-i Burûsa'da Gökdere kurbünde vaz'-ı kadem-i mesned-i zuhûr idüp beyne'z-zurefâ Pârepârezâde dinmekle meşhûrdur."[2]

Pârepârezâde, ilim yolunda, Kâdı-asker Fenârî-zâde şâh Muhammed Efendi'den icazet alıp kadı olmuştur. Uzun bir müddet Silivri kadılığı yapmış, daha sonra Tırhala'ya gitmiş ve görevini orada sürdürmüştür.

Pârepârezâde Ahmed Çelebi, kaynaklara göre kanaatkâr ve dürüst bir kişiliğe sahiptir. Sadelik ve tevâzu onun en mühim vasfıdır. Sahip olduğu mal-mülk, devrindeki meslektaşlarına göre çok kısıtlıdır: "Yazın içine bir ak sâde ve kışın bir gök kapama üstine bir Selânik çukası ve başında bir Tonuzlı çalması var idi. Mülk-i ata ve mülk-i kula mâlik olmış değil idi. Hâdimi kazâda muhzır ve mülâzemetde ecîre münhasır idi ve mahkemesinde döşendügi bir hasır idi."[3] Aldığı davalar karşılığında herhangi bir fiyat belirlemez; ne verilirse onu alırdı. Zamanındaki diğer kadıların aksine, mahkemede bulunması zorunlu olan memurdan başka, farklı işlerine bakan hizmetkârları yoktu: "Yanında rüsûm-ı mersûmun hadd-i muayyeni yogidi. Sicill ü hüccet mukâbelesinde bir akça ve iki akça virdüklerin alurdı, dimez idi ki bu az idi, bu çog idi."[4]

Şairin bu sade yaşayışı, tezkirelerdeki şubilgilerden açıkça anlaşılır:

[1] Âşık Çelebi, **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ**, (Haz: Filiz Kılıç), İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2010, s.314.
[2] İsmail Beliğ Efendi**, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân**, Hudavendigar Matbaası, 1287, s.449.
[3] Âşık Çelebi, **age**, s.315.
[4] Âşık Çelebi, **age**, s.315.

"Kudât-ı nahvet-pîşegân-ı zamâne gibi ihtişâm ve libâs-ı fâhire ile müteaddid gulâm istihdâm itmeyüp icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyyede takayyüd-i tâmı ve mahkemesinde muhzırdan gayrı hıdmetkâr u gulâmı yoğ idi."[5]

Kadılık görevini titizlikle icra eden Pârepârezâde, halktan büyük itibar görmüştür. Hatta Rumeli'ye onun gibi özü sözü bir, güvenilir ve kararlı başka bir kadının gelmediği rivayet edilir. Şer'î hükümleri istikametli bir şekilde uygulamasıyla ve basiretiyle, gerek Müslüman, gerek gayr-i Müslim halk arasında şöhret bulmuş,hürmete layık görülmüştür. Görev yaptığı yerlerdeki beyler ve voyvodalar dahi onun karşısında saygı göstermiştir: "Müttifâk bunun üzerinedür ki anun gibi müttakî vü müstakîm kadı vilâyet-i Rûm'a gelmeye ve kuzât içinde nazîri olmaya… nûraniyet-i hakkaniyet ve bereket-i istikamet ile bir mehâbet ü salâbeti var idi ki begler ve voyvodalar hâh-nâhâh emrine fermânber ve yanında her biri bir berg-i terreden kemter idi. Tenfîz-i ahkâm ve tenkîd-i şer'âyi'-i İslâm'da ve kat'-ı kazâya-yı hısâmda seyf-i sârim ve bi'l-cümle küttâb hükmince kâdı vü hâkim idi."[6]

Bu konu hakkında *Sicill-i Osmânî*'de kısa bir nükteye değinilir. Rivayete göre, Pârepârezâde Tırhala'ya gittiğinde şehrin sakinleri yeni kadıyı beklemek için sokaklara dökülmüştür. Gelen kişinin giysilerinin eskiliğine bakan halk, onun kadı olduğuna ihtimal vermez ve kendisinden kadıyı sorarlar. Pârepârezâde, o anda kadıyı soranlara kim olduğunu söylemez. Şairin kadı olduğu, kadı elbisesini giyip davalara bakmaya başlamasıyla anlaşılır: "Rûm'da bunun gibi bir kadı gelmemiştir. Tırhala'ya azimetinde ahâli istikbaline çıktılar. Elbisesi köhne olmakla, kendisinden kadıyı su'âl eylediler. Bu da ,,Evet, geliyor" diye geçip gitti ve mahkemeye yalnızca girdi. Ahâli, hale sonradan vâkıf oldular."[7]

Pârepârezâde ile Bursalı Lâmi'î Çelebi arasında kuvvetli bir dostluk bağı vardır. "Anlaşıldığı kadarı ile iki dost arasındaki teklifsizlik, en mahrem konuları bile kapsar niteliktedir."[8] İki şair zaman zaman mektuplaşarak birbiri ile dertleşir, fikir alışverişinde bulunur.

Lâmi'î Çelebi, aynı zamanda şairin şiir anlayışında da etkili olmuştur. Âşık Çelebi bununla ilgili olarak şunları söyler: "Merhûmun her fende husûsan nazmda medhali var idi. şi'ri şûhu sâde ve hoşâyende vü küşâdedür. Çerâğı Lâmi'î'den yakar, anun muktebis-i pertevi ve anun peyrevidür."[9]

"Silivri kâzîsi iken *Şeh-nâme* tertîb idüp Sultân Süleymân-ı merhûm Alaman diyârın alan u talan idüp halkına el-amân didirdüp döndükde rikâb-ı pâdişâha ithâf kasd itdükde..."[10] ifadelerinden de anlaşılacağı üzere şair, Silivri kadısı iken *Tevârih-i Âl-i Osmân* adıyla bir şehnâme nazmetmiş ve bu eseri Almanya seferi dönüşünde Kanûnî Sultan Süleymân'a sunmuştur. Yaptığımız araştırmalar sonucunda, yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde Pârepârezâde Ahmed Çelebi adına bu isimde bir eserin kaydına rastlanmamıştır.

Pârepârezâde, H.968/M.1560 senesinde vefat etmiştir. Tırhala'da Turhan Bey oğlu Ömer Bey Camii sahasında medfundur.[11] "Medîne-i Tırhala'da kazî iken dâyin-i ecel mütekâzî olup

[5] İsmail Beliğ Efendi, **age**, s.449-450; Kadir Atlansoy, **Bursa Şairleri**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s.294.
[6] Âşık Çelebi, **age**, s.314.
[7] Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmânî**, (Haz: Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Keskin), C.1, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995, s.192.
[8] Güven Kaya, "Eski Türk Edebiyatında Manzum Mektup Türü ve Pâre Pâre Ahmed Çelebi ile Lâmiî Arasında Manzum Mektuplaşma", **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S.32, Erzurum 2007.
[9] Âşık Çelebi, **age**, s.315-316.
[10] Âşık Çelebi, **age**, s.316.
[11] Mehmet Nâil Tuman, **Tuhfe-i Nâilî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri**, (Haz: Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, C.1, s.11.

dokuz yüz altmışsekiz senesinde Cuʻûn-ı hâlî münhasır-ı mâzî oldu."[12] Evliya Çelebi de Tırhala seyahati ile ilgili bölümde Şairin kabrini ziyaret ettiğini söyler. Mezarının Gazi Ömer Bey Camiiʻnin sınırları içinde olduğunu doğrular: "Ve ziyâret-i el-Mevlâ Pârepâre-zâde Ahmed Efendi, Gâzî Ömer Beğ Camiʻinin hareminde medfûndur."[13]

Çalışmamıza konu olan bölüm, Âşık Çelebiʻnin tezkiresinde "Merâtib-i kazâda takdîr teʻehhür idüp yüze tâlib iken pîr bulındukda dimişdür."[14] açıklamasından sonra başlayan, *„müfteʻilün müfteʻilün fâʻilün"* vezniyle kaleme alınmış, yirmi beş beyitlik bir metindir. Tezkirede bu metin, müstakil bir metin midir ya da başka bir metnin içinden bir alıntı mıdır? Bununla ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Pârepârezâde Ahmed Çelebi, söz konusu metinde, beklediği bir terfiin ya da maaş zammının gerçekleşmemesi sonucundaki hayal kırıklığını, kırgınlığını samimi bir üslupla dile getirmiştir. Şair, şiirinde kişisel bir meselesini ifade ettiğinden, halini ahvalini anlattığından, metnin türüne „hasb-i hâl" demeyi uygun gördük.

Pârepârezâde Ahmed Çelebiʻnin hasb-i hâli, mesnevî nazım şekliyle yirmi dört beyit olarak kaleme alınmıştır. Bu beyitlerde, şair hem kendi ruh halini hem de gezip gördüğü şehirlerin coğrafî ve kültürel özelliklerini başarıyla tasvir etmiştir. Mesnevide, klasik Türk edebiyatında muhteva olarak şehirleri ele alan şehrengizler, biladiyeler gibi bir şehrin özellikleri değil farklı farklı şehirlerin özellikleri yansıtılmıştır.

Yirmi dört beyitin ilk üç beyitinde şair, kendisi hakkında bilgi vermiş; son üç beyitinde ise kendi kendine nasihatte bulunmuştur. Diğer beyitlerde Sofya, Üsküp, Ilıca, Kıratova, Samakov, Filibe, Vardar-Yenicesi, Demirhisar, Fener, Karasu, Dimetoka, Hırsova, Niğbolu, Florina, Manastır gibi Rumeli şehirlerinin bazı özelliklerinden bahsetmiş; bu özelliklerden yola çıkarak gerek kendisiyle gerek genel meselelerle ilgili kişisel yorumlarda bulunmuştur. Bursaʻda doğmuş; İstanbulʻda tahsil görüp nerdeyse ömrünün tamamını Rumeliʻye hizmet ederek geçirmiş; yine o topraklarda ruhunu teslim etmiş bir Osmanlı aydınının gözünden, şimdi tamamı sınırlarımız dışında olan bu mekânlar hakkında aktarılanların bu coğrafyalar hakkında yapılacak çalışmalar açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Metin, dil özellikleri açısından oldukça zengindir. Beyitlerde, arkaik kelimeler, deyimler ve halk söyleyişleri başarıyla kullanılmıştır: „Ögünü devşürmek, yiler onar, samur somur, koca kurnaz, yarasına soğan doğramak, kovuk, kuca, artuğı ko vb. Bunun yanında günlük konuşma diline yakın sade, anlaşılır bir üslup da göze çarpmaktadır.

Mesnevide, dikkati çeken bir başka özellik de şairin ahenk unsurları ve edebî sanatlardaki başarısıdır. Pârepârezâde Ahmed Çelebi, gerek ele aldığı mekânların tasvirlerinde, gerek ruh halini ifade ettiği mısralarda, özellikle tevriyeli ve cinaslı anlatımı tercih etmiş; kelime oyunları yaparak pek çok anlamı içi içe kullanmış okuyucusuna zengin bir arka plan kurgulamıştır. Verdiği mesajı teşbih ve mübalağa sanatlarıyla da zenginleştirmiştir. Şair, az sözle çok şey ifade etmiş ve sehl-i mümteniyi ustaca kullanmıştır. Zahirde kolay gibi görülen beyitleri değerlendirmek ve beyitlerde kastedilen anlamı yakalamak için epey çaba göstermek gerekmektedir. Beyitler değerlendirilirken edebi sanatlarla ilgili detaylı bilgi verilecektir.

[12] Nevʻîzâde Âtâyî, **Hadâiku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâik,** (Haz: Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, Ankara 1989, s.20-21.
[13] Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.8, s.94.
[14] Âşık Çelebi, **age**, s.320.

Çalışmamızda, metnin daha iyi anlaşılması için:

1. Beyitin metindeki orijinali ve günümüz nesir cümlesine çevrilmiş hali verilecektir.
2. Beyitte ele alınan şehrin coğrafi özellikleri, günümüzde hangi ülke sınırları içinde olduğu ve anlamla ilgili kültürel-folklorik özellikleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.
3. Aktarılan bilgiler ışığında beyitlerin tahlili yapılacaktır.

Uzun yıllar Rumeli'de kadılık yapan Bursalı Pârepârezâde Ahmed Çelebi, vazifesinde arzu ettiği "yüz akçe" yi alamamış bunun üzerine, muhataplarına olan kırgınlığını sitem dolu beyitlerle dile getirmiştir. Şair, beklediği zammın ya da terfiin gerçekleşmemesinin sebebini ihtiyar oluşuna bağlar. Yüz akçeye talip olduğu için kendine çok öfkelenir, pişmanlığını ağır ifadelerle dile getirir.

1. Gözlik ile görmek uman yüzlügi

   Nç'içün ider ola bu yüzsüzlügi

" (Ey Pârepârezâde) Yüz akçeyi (ancak) gözlük ile görebilen kişi, neden (onu istemek gibi bir) yüzsüzlükte bulunur."

Beyitte, kendini yüzsüz olarak nitelendirirken, yüz akçe yerine kullandığı „yüzlük" kelimesiyle „yüzsüz" kelimesini bağlantılı olarak kullanır. Yüzlük ve yüzsüzlük kelimeleri anlam olarak zıt olarak ele alındığında, bu kullanımdan „Ey yüzsüz! Bu ihtiyar halinle sen kimsin yüz akçe kim" anlamı çıkar. Burada anlatımı güçlendiren diğer bir ibare „n'içün" sorusudur. Şair bununla özeleştiri yapar, pişmanlık duygusunun üzerinde kurduğu baskıyı dile getirir.

2. Her ki yüz için ide yetmişde ceng

   Benzer ana k'öğrene seksende çeng

"(Ey Pârepârezâde) yüz (akçe) için yetmişinde savaşan, sekseninde çeng çalmayı öğrenen kişiye benzer."

Burada hâkim olan düşünce, ihtiyarlık düşüncesidir. Beyitin ağırlık merkezinde yine „yüz" kelimesi vardır. „Yüz" burada hem akçe anlamında, hem de yüz istemek yani lütuf görmek anlamındadır. Beyitte, dikkate alınması gereken diğer bir husus da sayı motifinin ustaca kullanılmış olmasıdır. Şair, „yüz" kelimesinin karşısında yetmiş ve seksen sayılarını, ihtiyarlığının derecesini ifade etmek için mübalağalı bir şekilde ele almıştır. Çeng ve ceng kelimeleri arasındaki münasebet, hem ahenk hem de anlam açısından fevkalade önemlidir. Savaş da musikî de genç yaşlarda başlanılması gereken icraatlardır. Pârepârezâde'nin musikî âleti olarak „çeng" i seçmesi de rastgele değildir. Günümüzdeki „arp"ın atası olarak nitelendirilen çeng, telleri yay şeklindeki ahşap üzerine gerilen bir musikî âletidir. Şair, çengin eğikliği ile ihtiyarlıkta kişinin vücudunun eğilmesi arasında ilgi kurmuştur.

3. Zinde degül ol kişi hod sîndedir

   Altmışile yetmiş arasındadır

"(Ey Pârepârezâde) Altmış ile yetmiş (yaş) arasındaki kişi sağ değildir, (o artık) kabirdedir(ölüme yaklaşmıştır) ihtiyarın ta kendisidir."

İkinci beyitte yaşlılık ile ilgili, „yetmiş ile seksen arası" ifadesini kullanan Pârepârezâde, burada yaşlının altmış ile yetmiş arasında olduğunu söylemektedir. Bu yaşlardaki kişi için „zinde degül ol kişi hod sîndedir" der. Zinde ve sînde kelimelerinin oluşturduğu ahenk beyite hem sanat açısından renk katmış hem de başından beri şairin ruhuna hâkim olan çelişkiyi ön plana çıkarmıştır.

şair burada; bir insanın en zor kabullendiği durumlardan biri olan „yaşlılık" gerçeğini trajik bir şekilde kendine itiraf etmektedir.

Şair, buraya kadar, başına gelenler karşısında gururunun nasıl incindiğini, ihtiyarlık duygusuyla yüzleşmesi sonucundaki can acısını anlatmaktadır. Sonraki beyitlerde ise, kırgınlığını ifade etmek için farklı bir yol kullanır. Tayin ve terfi için gönlünden geçirdiği ama besbelli ki kadılığını elde edemediği şehirlerin isimlerini bir bir zikreder. Kendini karşısına alır, talip olduğu şehirlerin aslında talip olunmaması gereken mekânlar olduğunu anlatarak bir nevî kendini iknâya çalışır. Metinde, verilmek istenen mesaj, bir şehrin özelliklerinden yola çıkılarak verilmiştir. Beyitlerin arka planını anlamak için, söz konusu şehirlerin, coğrafi özelliklerini, o dönemdeki sosyo-kültürel durumlarını bilmek gerekmektedir.

Metni değerlendirirken anlatılanların daha iyi anlaşılması için; konu edilen şehirlerin günümüzde hangi ülke sınırları içinde olduğu hakkında bilgi verilecek, kısaca coğrafi özellikleri değerlendirilecek, şaire yakın bir dönemde yaşadığı için, adı geçen şehirlerle ilgili olarak -buraları gezip gören ve buralarla ilgili gözlemlerini aktaran- Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'ndeki bilgilere başvurulacaktır.

4. Ömr sarayında çoğalsa kovuk

   Sofya hevâsı ola gâyet sovuk

"(Ey Pârepârezâde) Ömür sarayında oyuklar çoğaldığında insana Sofya'nın havası gayet soğuk gelir."

Şair, insan ömrünü bir saraya, ihtiyarlıkla ortaya çıkan değişiklikleri, arızaları da o sarayın duvarlarında oluşan oyuklara, yarıklara benzetir. Sofya şehrinin havasının soğuk olduğunu, ihtiyar bir bedenin Sofya'nın soğuğuna dayanamayacağını söyler. Günümüzde Bulgaristan'ın başkenti olan Sofya, yakınındaki Vitoşa Dağı'ndan dolayı bölgedeki diğer şehirlerden daha soğuk bir iklime sahiptir: "Balkan yarımadasında etrafı dağlarla çevrili Sofya ovasının güney kısmında Vitoşa (Vitoş) Dağı eteklerinde denizden yaklaşık 550m yükseklikte yer alır."[15] Hal-i hazırda, Bulgaristan'ın en gelişmiş kayak merkezleri, bu bölgede bulunmaktadır. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'de; Osmanlıda, önemli bir merkez olan Sofya hakkında geniş bilgi vermiştir: "şehr-i Sofya…kûh-ı Vitoş dâmeninde Korubağları nâm ğemezâtın zeylinde bir düz fezâda vâkî' olmuş bender şehr-i levender-i belde-i mu'azzamdır. Batı ve şimâl tarafı bir sahrâ-yı hâsılistân gül-i gülistân, ma'mûr (u) âbâdân fezâ-yı ihtimândır…"[16] Evliya Çelebi, Sofya'nın havasının civardaki şehirlere göre daha soğuk olduğunu destekler. şehrin dört tarafında yirmiden fazla mesire yeri olduğundan, yaz mevsiminde çevre illerdeki halkın Vitoş dağına serinlemeye geldiğinden bahseder.[17] "Ammâ hâlâ bu Rumeli seyahatinde manzurumuz olan yaylag-ı kûh-ı bâlâ bu cebel-i ra'nâ Vitoş dağıdır kim Sofya şehrinden bir günde yetmiş aded yârân-ı hem-dem ile mâh-ı temmûzda âbâdân olduğu mahalde çıkup haymelerimiz kurup zevk u sâfâya meşgûl olup seyr (u) temâşâsına mukayyed olduk. Evvelâ bunun zirve-i a'lâsında Selânik ve Kavala ve Serez ve Zehinden ve'l-hâsıl cümle Rûmeli şehirlerinden niçe kere yüz bin koyun yaylaya çıkup yedi ay safâ ederler."[18]

[15] Orhan şahin, "Sofya" **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, C.37, s.344.
[16] Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, C.3, s. 222.
[17] İsmet Parmaksızoğlu, **Seyahatnâme (Rumeli, Solkol ve Edirne)**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 221.
[18] Evliya Çelebi; **age**, C.3, s. 228.

5. Saç agarıp oldu sakal üstübî

   Kangı gözünle göresin Üsküb'ü

"(Ey Pârepârezâde) Saçların ağardı, sakalın üstübü (gibi bembeyaz) oldu, sen Üsküb'ü hangi gözünle göreceksin?"

Günümüzde Makedonya'nın başkenti olan Üsküp, Vardar nehrinin kıyısında kurulmuş tarihi bir şehirdir. Evliya Çelebi Üsküp için: "Nehr-i Vardar-ı azîm içinden cereyân edüp bu şehrin yemîn ü yesârında bir vâsi' musattah çemenzâr ve gül (ü) gülistân ve bâğ u bostânlı zemîn-i çemenistânın Tiran bayırları cânibi ki nehr-i Vardar'ın semt-i garbında ve kal'a olduğu bayırlar üzre niçe bin kârgir imârât-ı garâibler ile âreste ve binâ-yı müzeyyenler ile pîrâte olmuş bir sevâd-ı mu'azzamdır kim zeyn olup durur."[19] der.

Pârepârezâde, artık gözlerinin eskisi gibi görmemesinden, saçlarının ve sakallarının ağarmasından şikâyet etmektedir. Üstübü, beyaz renkli, uzun lifli pamuk ipliğine verilen isimdir. Evliya Çelebi, tarihte „üstübü bükücüler" diye bir esnaf gurubunun varlığından bahseder. Şâir, burada sakalının bembeyaz olduğunu üstübüye teşbih ederek anlatmıştır. Üstübü ile Üsküb kelimeleri arasındaki seslerin çoğunun ortak olması, beyitteki ahenge katkı sağlamıştır. Şairin, kelimeleri, ele aldığı şehrin sosyal hayattaki özelliğiyle bağlantılı seçtiği düşünülürse „üstübü" ile Üsküp arasındaki münasebetin ne olduğuna bakmak gerekir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda, tarihi kaynaklarda ne ticarî ne de kültürel açıdan Üsküp ile üstübü arasında somut bir sonuca ulaşılamamıştır. Üstübü, tekstil ve dokumacılık sektörü dışında köftecilikte de kullanılmaktadır. Köfteci esnafı, köfte ızgarasını üstübü tabir edilen pamuklu liflerle yağlamaktadır. Geçmişten bu yana Üsküp mutfağında köftenin önemli bir yeri olduğu düşünülürse, Pârepârezâde'nin Üsküb ile üstübüyü –belki- bundan dolayı birlikte kullandığı sonucuna varılabilir. Şair, beyitte kendisiyle dalga geçiyor. Tûl-ı emel beslemenin manasızlığını anlatıyor.

6. Hîç ola mı küngü sovumış kocâ

   Ilıca havzında güzeller kuca

"(Ey Pârepârezâde) küngü soğumuş bir ihtiyarın Ilıca havuzunda güzelleri kucaklaması, hiç uygun olur mu?"

Ilıca, kaplıca anlamına gelen bir kelimedir. Farklı coğrafyalarda kaplıca bulunan mekânlara şehir ya da kasaba ismi olarak Ilıca adı verildiği görülmektedir. Burada adı geçen Ilıca yüksek ihtimal, Sofya yakınındaki Köstendil Ilıcası'dır. Samiha Ayverdi; Köstendil ile ilgili olarak şehrin ismi hakkında şu bilgileri verir: "Kim der ki yörük aşiretleri arasında ılıca anlamına gelen "kösten" kelimesi, buraya getirilip yerleştirilen yörükler tarafından sıcak su kaynaklarının çokluğundan dolayı şehre konulmuş isim olsun."[20] Evliya Çelebi, Sofya'yı anlatırken Sofya yakınlarında beş ılıcanın varlığından bahseder. Bunlardan dördü, Yahudi, Hıristiyan, Rum, Ermeni, Latin ve Bulgarlara aittir. Beşincisi ise Müslümanlarındır. Çelebi, burası hakkında ayrıntılı bilgi verir: "Beşinci Ilıca-i kebîr tâ şehrin ayne'l-fi'linde vâkî' olup bir kubbe-i azîm câmekânı vardır. Bin aded âdem alur ortasında havz (u) şadırvanı var, andan içeri bir kubbe-i azîmi var kim âdem birbirin güç ile teşhîs eder. Kubbenin cânib-i erba'asında altı aded kemerler vardır. Her kemer altında birer Hanefî kurnaları kol kalınlığı suları cereyan etmededir..." [21] Ilıcanın tüm özellikleri uzun uzun anlatıldıktan sonra Ilıca içindeki havuzun özellikleri tasvir edilir. Bu havuza olan rağbet

[19] Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Yücel Dağlı, İbrahim Sezgin, Seyit Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.5, s. 296.
[20] Samiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları,** Kubbealtı Neşriyatı İstanbul 1999, s.176.
[21] Evliya Çelebi, **age**, C.3, s.225.

dikkat çekicidir. *Seyahatnâme*'deki ifadeler, Pârepârezâde'nin, kocamış birinin Ilıcadaki güzelleri kucaklayamayacağını, söyleyerek hayıflanmasını açıklar niteliktedir. "Bu havz içinde cümle âgıkân-ı sâdıkân, müşâkân-ı ma'şûka ve yârân-ı bâ-safâlarıyla koç-kucag olup mâlik-i bahr gibi şınâverlük edüp kimi perendebâzlık, kimi rakkâslık edüp el ele verüp semâ' ederler."[22]

Küng, pişmiş topraktan ya da çimentodan yapılan borulara verilen isimdir. Tarihi hamamlarda sıcak su sevkiyatı künklerle yapılırdı. "Su, ısıtma ve aydınlatma sistemine ait terrakotta (pişmiş toprak) künkler, hamamlarda kullanılan yapı malzemeleri arasında yer alır"[23]dı. Şair, burada "küngü soğumuş koca" tabiriyle kendisinin, eski heyecanını ve cinsel gücünü yitirmiş bir ihtiyar olduğunu ima ediyor. Burada da ironik bir üslup dikkat çekmektedir.

7. Katı hazer eyle ki Kıratova

Ola gümüş tepsiyi oddan tava

"(Ey Pârepârezâde) Kıratova şehrinden çok sakın çünkü (Kıratova) gümüş tepsiyi ateşten tavaya dönüştürür."

Şair, burada Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir şehir olan Kıratova şehrinin pek çok özelliğine dikkat çeker. Bu özelliklere işaret ederken de kelime oyunlarına başvurur. Beyiti anlamak için önce Kıratova şehrinin özelliklerini bilmek gerekir.

Kıratova, günümüzde Makedonya'nın kuzeydoğusundadır. Sönmüş bir volkanın kraterinde kurulmuş olan şehir, tarihte zengin maden ocaklarıyla şöhret bulmuştur. Sultan I. Murad, Kosova savaşı sonrası Kıratova'nın, altın ve gümüş madenleri açısından ne kadar zengin olduğunu görür ve burada bir darphane yapılmasını emreder. Böylece Kıratova'daki darphanenin temelleri atılır. Kıratova, Osmanlı imparatorluğunun sonuna kadar bu özelliğiyle anılmıştır. Evliya Çelebi, Kıratova hakkında şunları söyler: "…Bu şehrin dağlarında nühâs-ı hâlis ve fizza-i muhlis var kim yedişer kol kalın tamar düzmüş ve fizza-i sâfî çıkar zîr-i zemînden şöb (ü) rûz mücrimler ve mu'af-ı müsellem gümüşhâne re'âyâları bakır ve gümüşlerin cevherin ihrâc edüp emîne teslîm ederler hâlâ derûn-ı şehirde mâ-tekaddem olan darbhânesi durur…"[24] ayrıca *Seyahatnâme*'den, halkın bu madenleri işlediği bunlardan ev ve süs eşyaları yapıp sattığı, bundan kazanç sağladığı da anlaşılmaktadır. "…cümle üç yüz elli dükkânları var. Her esnâf mevcûddur, ammâ kazancılar çârşûsı gâyet müzeyyen sûk-ı sultânîdir. Bu şehirde nühâs mâdeni olmağ ile bunda işlenen nühâs âvânî Bosna ve Kastamonu ve Küre şehrinde ve Tokat kal'asında işlenmez. Hattâ müşebbek şamdân ve buhûrdân ve fânûs ve leğenler ve gûnâ-gûn münakkaş sürâhî ve ibrikler işlenir kim sîm-i hâlisden ancak işlenir üstâd ları vardır."[25]

Kıratova şehri ile ilgili bilgilerden sonra Pârepârezâde'nin mısralarındaki anlam daha iyi anlaşılmaktadır. Şair, Kıratova şehrinden çok sakınması gerektiği konusunda kendini uyarır. Çünkü yanardağ kenarında kurulmuş olan bu şehirde gümüş ateşle eritilir para olur, ateşle işlenir eşya olur. Her iki işlemde de doğal bir maden olan gümüş, para ve eşya gibi insanı yozlaştıracak iki meta'a dönüşür

Bütün bunlar birleştirildiğinde, Pârepârezâde'nin uyarısı anlam kazanır. Şair, kendine "Kıratova'yı istemekten sakın! Bu şehre talip olmak ateşle oynamaya benzer. Kıratova'da işlenen gümüşten, basılan paradan ibret al, burada değişen madenler gibi sen de değişebilirsin, özünü

[22] Evliya Çelebi, **age**, C.3, s.225.
[23] Kader Reyhan ve Başak Şekoğlu, **Osmanlı Dönemi Bir Grup Hamam Yapısında Malzeme Kullanımı**, Bildiriler Kitabı, 2. Ulusal Yapı Malzemesi Kongresi ve Sergisi, 3-17 Ekim 2004, İTÜ Taşkışla, İstanbul, s.482-493.
[24] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.302
[25] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.302

yitirebilirsin" ikazını yapar. „Oddan tava" tabiri de zaten insana cehennem azabını çağrıştırmaktadır.

8. Devgürögün söyleme samur somur

   Dögme Samakov diyü sovuk demür

"(Ey Pârepârezâde) Aklını başına al saçma sapan konuşma. Samakov diye soğuk demir(i) döğme."

Bugün Bulgaristan'da özellikle ünlü bir kayak merkezi olarak tanınan Samakov, Sofya yakınlarında Rila ve Vitoşa dağları arasında kurulmuş turistik bir şehirdir. Osmanlı'da ise Samakov deyince akla demir madenleri gelir. Tarihi belgelerde "bölgenin meskûn olduğunu, daha sonraları ise önemli demir yataklarının mevcudiyetini ve demir üretiminin çok ileri derece geliştiği"[26] kayıtlıdır. Evliya Çelebi, Samakov ile ilgili şunları söyler: " …İki yüz kırk aded dükkânları var, ammâ bezzâzistânı yokdur ve her ehl-i hirefden bulunur, ammâ demircisi gâyet çokdur. Ve her hânedânlarda birer âb-ı hayât suların sârîsi mukarrerdir, ammâ suları memdûh degüldür, zîrâ suları demir ma'deni hâsıl olan dağlardan tulû' etdiğinden bî-fâide suyu vardır… Ve âb u hevâsı gâyet mürtefî zemîn olmağile kışı gâyetü'l-gâye şedîd olup dağları yaylağ-ı azîmdir… "[27]

Bu beyitte Pârepârezâde; "aklını başına topla, saçma sapan konuşma" gibi ifadelerle adeta kendini azarlar. Çünkü ona göre, vazife için Samakov şehrini istemek de akıl kârı değildir. Hele hele bunu dile getirmek, saçmalığın ta kendisidir. Samakov'a talip olmak, „soğuk demir dövmek" deyimi kadar çetin bir iştir, yani imkânsızdır. Demircilik gibi sert bir işin yapıldığı, havasının da demiri gibi soğuk olduğu Samakov'a, ihtiyar birinin dayanması ise söz konusu olamaz.

9. Gözlerinin yaşın idersen Meriç

   Filibe'ye akmaz emek çekme hîç

"(Ey Pârepârezâde) Hiç (boşuna) emek çekme, gözlerinden Meriç (ırmağı) kadar yaş döksen de Filibe'ye akmaz."

Osmanlı'da Balkanların önemli kültür ve ticaret merkezlerinden biri olan Filibe, günümüzde Bulgaristan sınırları içindedir. "Trakya ovasında Meriç nehrinin iki yakasında kurulmuştur."[28] Evliyâ Çelebi, eserinde Filibe'ye geniş yer ayırmış şehrin coğrafi, kültürel, etnik yapısı hakkında detaylı bilgi vermiştir. şehrin ulemasından, ileri gelenlerinden, Meriç ırmağı yakınında bulunan mesiregâhlardan, hanlardan, hamamlardan bahsetmiştir: *"Evsâf-ı imâristân-ı şehr-i Filibe"* başlığındaki bölümde, Filibe'nin Meriç nehri ile olan yakınlığından bahseder.[29] *"Evsaf-ı nehr-i azîm"* başlığında ise Meriç için "Filibe şehri içinden güzer edüp, Edirne kurbunda Koca Mustafa Paşa cisrinden geçüp…….nehr-i Tunca ve nehr-i Arda'ya mahlût olup üç nehr-i azîm bir olup kal'a-i Enez altında deryâ-misâlbahr-i Rûm'a mahlût olur"der.

Pârepârezâde'ye göre, Filibe'de bulunmak ya da oraya ulaşmak kolay değildir. şair, duygularını mübalağa sanatı yaparak dile getirmiştir. Ona göre, bir insan Meriç nehri kadar ağlasa da feryadı Filibe şehrine, o şehirle ilgili idarecilere ulaşamaz, oradan murad almak kolay değildir.

10. Gerçi gidersin Yenice'ye be-cid

    Korkum odur virmeye Vardar geçid

[26] Machiel Kiel, "Samakov", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, C. 36, s.62.
[27] Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.6, s. 67.
[28] Machiel Kiel, "Filibe", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C.13, s.79.
[29] Evliya Çelebi, **age**, C.3, s.216.

"*(Ey Pârepârezâde) Gerçi Yenice'ye gidersin ama korkarım ki Vardar sana geçit vermez."*

Yunanistan sınırları içinde bulunan Vardar Yenicesi'nin günümüzdeki adı Gianitza'dır. Tarihte, "Haylî, Hayretî, Usûlî, Sırrî, Günâhî, Ukâhî, Âgehî, Yûsuf-ı Sîneçâk, Garîbî, Râzî, Derûnî"[30] gibi divan şairlerinin yetiştiği önemli bir kültür merkezidir.

Evliya Çelebi, Vardar Yenicesi için "…iki kal'a mâbeyninde bir vâsi' dereli ve depeli ve bayırlı yerde cümle on yedi aded mahallât-ı ma'mûreli bir şehirdir…"[31] der.

Pârepârezâde'ye göre Vardar Yenicesi'ne gitmek de kolay değildir. Çünkü inişli yokuşlu bir coğrafyaya sahip olan bu şehrin önünde Vardar gibi büyük bir engel vardır.

11. Anca hevâ'î atasın çerh-vâr

Kapu açınca san Demürhisâr

"(Ey Pârepârezâde) Demirhisar sana kapısını açıncaya kadar gökyüzü gibi havai fişek atma hevesinden vazgeçmen lazım"

Demirhisar, "Yunanistan Makedonya'sında Serez'in kuzeybatı tarafında küçük bir kasaba olup 1383'ten 1912'ye kadar kaldığı Osmanlı idâresi altında bir kaza merkezi olarak önem kazanmıştır."[32] Yunanlılar buraya, *"Sidero Kastron"* yani *"demir kale"* derler.

Evliya Çelebi Demirhisar hakkında fazla bilgi vermemiştir. Sadece Demirhisar'ın kalesinden bahsetmiştir.

Beyitte, ,,kapı" kelimesi Demirhisar kalesinden dolayı kullanılmış olabilir. Eğer Demirhisar kendisine kapılarını açarsa, gökyüzü nasıl kendindeki fazlalıkları olumsuzlukları atıyorsa, o da olumsuz arzularından, taleplerinden vazgeçeceğini vaʻd ediyor. Şair, beyitte kendini gökyüzüne benzetiyor. Güçlük ve zorluğun sembolü, demir; mücadele ve engelin sembolü hisar gibi iki kelimenin birleşmesinden oluşan Demirhisar ismi, yine bu şehre ulaşmanın zorluğunu hissettirmektedir.

12. Oldı sana bengî hayâli Fenâr

Sîne-i sûzânun anunçün yanar

"(Ey Pârepârezâde), Fener, senin için bir esrarkeşin hayali olduğundan dolayı ateşli sînen (böyle) yanmaktadır."

Bugün, Yunanistan'da Larissa adını almış olan Fenâr, Osmanlıda YeniŞehir veya YeniŞehr-i Fenar olarak da anılmaktaydı. Resmî kayıtlarda Yunanistan ile yapılan mübadele öncesinde Fenâr (Fener) şehrinde Türk nüfusun hayli fazla olduğu kayıtlıdır. Molla Fenârî'nin ataları, 19. yüzyılda yaşamış divan şairi YeniŞehirli Avni Bey, matbaanın kurulmasına fetva veren Şeyhülislam Fazıl Abdullah Efendi Fenerlidir.

Evliya Çelebi, Fener şehrinin bakımlı bir kasaba olduğunu söyler. Şehir, Fener ismini Fatih zamanında almıştır. Çapulcular şehre zarar verince halk Fatih'e şikâyette bulunur. Fatih de bunun üzerine bir kale yaptırır içine muhafızlar koydurur. Haydutlar Fener'e gelince bu kaleden muhafızlar top tüfek atar, kulelerin tepesinden fanuslar yakardı. Yakın çevreden bunu görenler kalede fener yanıyor gibi görürdü. Bundan dolayı şehrin adının Fener olduğu; Rum nüfusun Müslüman nüfusa göre fazla olduğu ve halkının misafiri çok sevmediği rivayet edilirmiş.[33]

[30] Mustafa Şen, **Ötelerden Bir Ses,** Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 73.
[31] Evliya Çelebi, **age**, C.8, s. 76.
[32] Machiel Kiel, "Demirhisar" **İslam Ansiklopedisi,** C. 9, İstanbul 1994, s.151.
[33] Şemsi Parmaksızoğlu, **age**, s.299.

Beyitte, sîne-i sûzân ve yanmak fiili Fenâr kelimesi ile bağlantılı kullanılmıştır. Şair, Fener kelimesiyle kelime oyunu yaparak içindeki ıstırabı dile getirmiştir. Pârepârezâde, esrar hayalinin kendisine Fener'i çağrıştırdığını söylüyor. Evliya Çelebi, Fener şehrinde, boza, şarap ve rakı gibi keyif verici maddelerin meşhur olduğundan bahsediyor. Beyitin birinci mısrasında kullanılan „hayâli fenâr" tabiri de metne farklı bir zenginlik katmıştır. Hayâli fenâr "Fânûs-ı hayâl ya da hayal feneri bir tür eğlenceli oyuncaktır. Eskiden panayırlarda, pazar yerlerinde ve dükkanlarda kullanılan bu aydınlatma aracı, üzerine değişik şekiller, resimler ve yazılar yazılmış ham ipekten bir fanustur. İçerisinde yanan mum alevinin titreşimleriyle ipek üzerindeki şekiller büyüyerek gölge halinde etrafa yansır."[34] Şair, bundan yola çıkarak Fener'de görev yapmanın kendisi için ancak bir hayalden ibaret olduğunu ima etmektedir.

13. Karasu'yu gözleyerek su-be-su

Âhir iner gözlerine kara su

"(Ey Pârepârezâde) Her yerde (her zaman)Karasu'yu gözleye gözleye sonunda gözlerine karasu iner."

Yunanistan sınırları içinde bulunan Yenice-Karasu (Yenisea) "14. yüzyılda Gazi Evrenos Bey tarafından fethedilmiştir. İskeçe'ye 13 km. uzaklıkta, Karasu nehrinin yanında bulunmaktadır. Fetihden hemen sonra Anadolu'dan getirilen Müslümanlar tarafından merkez yapılan bölge, 19. Yüzyılda İskeçe'den demiryolu geçmesiyle önemini yitirmiştir. İskeçe büyüyerek ilçe merkezi olmuş, Yenice-Karasu İskeçe'ye bağlanmıştır."[35]

Evliya Çelebi; Karasu'nun adının neden Karasu olduğunu şöyle bir sebebe bağlar: "Bu mahal Dobruca içinde olup, susuz mahal olmağıla her sene Tuna nehri tuğyânından azmaklar kalup suları kara olduğundan Karasu derler"[36]

Beyitte „Karasu" kelimesi cinaslı kullanılmıştır. Pârepârezâde, aynı zamanda Karasu nehri kenarında kurulmuş olan şehrin coğrafi özelliklerinden yola çıkarak kendi ruhsal portresini çizmektedir. „Karasu, su, su-be-su, kara su" kelimeleri hepsi su ile ilgilidir. Bu kelimelerin tamamı, şairin Karasu'yu gözlerken ne kadar gözyaşı döktüğüne işaret eder. Şair, o kadar ağlamıştır ki ağlamaktan gözlerine karasu inmiş, zarar görmüştür. „Gözlerine karasu inmek" deyimi ile aynı zamanda Karasu şehrinin hayalinin, her zaman şairin gözlerinin önünde olduğu anlatılır.

14. Dimetoka diye çok itme figân

Kişinin ol rîşine doğrar soğan

"(Ey Pârepârezâde) Dimetoka için çok feryad etme, (çünkü) Dimetoka insanın yarasına soğan doğrar."

Yunanistan topraklarında "Trakya bölgesinde bir kasaba olan Dimetoka, Kızıl-Deli çayının Meriç nehrine karıştığı yerin yanındadır. Türk sınırına 5 km. mesafede, Edirne'nin uzak bir mahallesi gibidir."[37]

[34] Ömür Ceylan, "Tavus ile Camus: Gaybi'nin Bir Deveran Gazeli ve şerhi", **I. Uluslararası Sunullah-ı Gaybi Sempozyumu**, 3-5 Haziran 2005, Kütahya, Önce Ağaç Vardı, İstanbul 2005, s. 59-68**.**

[35] Berrin Yapar, **Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitâbeler (Dedeağaç, Dimetoka,İskeçe, Gümülcine, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu)**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 346.

[36] Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankopf), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, C.9, s. 209.

[37] Besim Darkot, "Dimetoka", **İslâm Ansiklopedisi**, M.E.B. Yayını, C.3, s. 589

Evliya Çelebi Dimetoka'yı şöyle tasvir eder: "Bâğ u bâğçesinde çok reyhân-ı hoş-bû üzümü ve tekkesinin ayvası memdûhdur, ammâ kırmızı la'l-gûn Dimetoka bardağı ve kâseleri ve çanakları ve ibrikleri meşhûr-ı âfâkdır…çömlekçi ve bardakçı dükkânları iki yüzden çokdur…Ve âb u hevâsı gâyet latîf olduğundan mahbûb ve mahbûbesi nâzük-endâm ve sîm-bedendir.[38] Ayrıca şehirde, o dönemde on bir mescit, dört medrese, beş tekke, beş sıbyan mektebi, iki aşevi, iki kervansaray ve üç tane hamam bulunduğunu söyler. Maalesef, "savaş sırasında Dimetoka'da bulunan eserler, mezarlıklar tahrip edilmiştir. Savaş sonrasında Dimetoka'da birçok Türk yapısından sadece Çelebi Sultan Mehmed Camii ve Doğan Bey Camii kalmıştır."[39] Şehir, Alevi-Bektaşi tarihi açısından da önemli mekânlardan biridir. Alevi-Bektaşi kültürünün tarihinde önemli mekânlardan biri olan Kızıl Veli Sultan Zaviyesi, Dimetoka'dır.

Pârepârezâde, Dimetoka için "insanın yarasına soğan" doğrar deyimini kullanır. Bu deyim iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, "Ey Pâre Pârezâde, Dimetoka için boşuna feryad etme! Soğan yaraya değince nasıl insanın canını yakıyorsa, Dimetoka arzusu da senin canını yakar, çok üzülürsün" anlamındadır. İkincisinde ise zahiren olumsuz gibi görülen „yaraya soğan doğramak" deyimi tamamen olumlu anlamda kullanılmıştır. Eskiden beri soğan yaraların, özellikle iltihaplı yaraların tedavisinde kullanılmaktadır. Tarihi kaynaklarda, soğanın savaşlarda yaralanan askerlerin yarasının ilerlememesi için tedavi amaçlı kullanıldığı da kayıtlıdır. Bugün bile halk, alternatif tıp olarak soğanı doğrayıp ezerek yaralanmalarda kullanmaktadır. Şair, Dimetoka yaraya soğan doğrar derken gizli bir şekilde, aslında Dimetoka benim derdime şifa olacak yerdir îmasını yapmaktadır. Peki, beyitte neden soğan ve Dimetoka birlikte kullanılmıştır? Bunun cevabını Dimetoka ile ilgili belgelerde bulmak mümkündür. Eski tahrir defterlerinde, Dimetoka'daki soğan üretiminin önemi ile ilgili kayıtlar vardır. "Sebze bağı-ı dâhilinde; kelemiye (lahana), piyaz (soğan), sîr (sarmısak) ve giyah gibi ürünler kaydedilmiştir."[40]

15. Ol ki Gelibolu'yu eyler talep
Yüzi gözi turşisatar ne aceb

"(Ey Pârepârezâde) Gelibolu'yu kim talep ederse, onun yüzü gözü turşu satar. Bu ne acayip bir iştir."

Şair, Gelibolu'ya olumlu bir nazarla yaklaşır, orayı istemeyenlere, Gelibolu'nun ismi geçince yüzünü ekşitenlere anlam veremez. Bu duruma çok şaşırdığını ima eder. „Yüzü gözü turşu satar" deyiminin, şairin psikolojisini ve bu durum karşısındaki şaşkınlığını yansıtması yönüyle, metne ustaca yerleştirildiği görülmektedir.

Gelibolu şehrinin ve yarımadanın adının "gemi şehri, güzel şehir" yahut "Galyalılar'ın şehri" anlamındaki Kallipolis veya Galli-polis'ten geldiği belirtilir. Ancak bu adın menşei hakkında kesin bilgi yoktur. Şehir, XIV. yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeye yönelik akınlarda bulunan Türkmen beylikleri tarafından Gelibolu adıyla anılmıştır. Aydınoğullan tarihini ihtiva eden Düstûrnâme'de "Gelibolı" şeklinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Kemal-paşazâde Gelibolu'nun adı ve kuruluşu hakkında bilgi verirken buranın asıl adının "Kalipoli" olduğu, "poli'nin Rumca şehir, "Kali'nin ise Bolayır tekfurunun kızının isminden geldiği söylentisine yer verir.[41] Gelibolu hakkında detaylı bilgi veren Evliya Çelebi ise Gelibolu isminin nereden geldiğini kendi üslubuna göre izah eder. Çelebi, şehrin isminin, bazılarına göre „kili bol", bazılarına göre „gülü bol", bazılarına göre de çamuru bol anlamına gelen „gili bol"dan gelmektedir.[42]

[38] Evliya Çelebi, **age**, C.8, s. 33.
[39] Berrin Yapar; **agt**, s.18.
[40] Ömer Çam, **TD 54 Numaralı Tahrîr Defterine (H.976/M.1568) Göre Dimetoka Kazası,** Gazi Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s.110
[41] Feridun Emecen: "**Gelibolu**" , TDV **İslâm Ansiklopedisi**, C.14, İstanbul 1996.
[42] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.161.

16. Kime safâ himmet ederse Baba

Hırsova'dan Niğbolu'ya sapa

"(Ey Pârepârezâde) baba kime manevî yardımda bulunursa, (o kişi) Hırsova'dan Niğbolu'ya gider."

Hırsova ve Niğbolu da günümüzde Bulgaristan sınırları içindedir.

Hırsova, Bulgaristan'da Silistre yakınlarında bir yerleşim merkezidir. Şehir, Osmanlıda Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı kale ile tanınırdı. Bu kale ile ilgili Evliya Çelebi şu bilgileri verir: "Nehr-i Tuna kenarında böyle âlî serâmed kal'anın biri dahi Niğbolu kal'ası ve biri Budin Kal'ası ve biri Üstürgon kal'ası ve biri buna karîb Vişegrad kal'asıdır kim gayrı kaya üzre sarp kayalar yokdur, lâkin bu Hırsova anlardan daha sarptır." Hırsova şehrinin özellikleri ile ilgili "…üç aded hânları var, ammâ çârşûyı bâzârı azdır. Ve âb (u) havâsı hûbdur ve gulâmları ve nisvânları mahbûbdur ve re'âyâsı cümle Eflâk ve Boğdan ve Bulgar ve cânib-i kıblesinde bâğları bâğçeleri bî-hisâbdır."[43]

Niğbolu da Hırsova gibi kalesi ile şöhret bulmuş bir şehirdir. Tarihte Yıldırım Beyazıt komutasında gerçekleşen Niğbolu Zaferi bu topraklarda gerçekleşmiştir. Evliya Çelebi Niğbolu Kalesi için şöyle der: "Bu kal'a cümle yigirmi altı kuledir ve iki kapudur. Biri cânib-i şarka mekşûf çârşûkapusudur. Çıkı kat demür bâbı kavîdür. Kapu kulesi içinde bir mescidi var pencereleri cihân-nümâdur.Ve bu kapu dibinde bir demür pencere vardur. Bârân-ı rahmet oldukda cümle kal'anun seylâbı bu penceredn taşra cereyân eder. Ve bir kal'a kapusu dahi cânib-i garba nâzırdur. Kal'a içindeki yukaru çârşûya çıkar. Bu kapunun iç yüzündezindân-ı medyûn u kâtildir. Bu kapu mâbeyninde bir tuc âdem pençesi vardur. Sâlsâl'ın elciği imişacâ'îb büyük pençedir. Ve yine bu aralıkda at geymleri bu dahi iki kat bâb-ı cedîddir. Cümle kal'a neferâtları bunda dîdebânlık ederler. Dizdâr bu kal'ada sâkin olup her şeb tabl-hâne çalınup pâsbânlar Allah yekdür yek deyu feryâd ederler. Zîrâ eflâk Serhâddidür. Husûsan Tuna Nehri uz olduğu mahalde cümle ibâdullah zî-kıymet eşyaların aşağı şehirden kal'aya korlar. Ta bu mertebe serhâddir düşman ile beynlerinde ancak nehr-i Tuna vardır ve bu kal'a içre cümle altı yüz hânedir. Cümle kâr-ı kadîm kiremit ile mestûr beyt-i ma'mûrlardır."[44]

Bu kalenin yanında Alevî-Bektâşî kültüründe önemli bir isim olan Ali Koç Baba'nın Türbesi vardır. "Ali Koç Baba'nın 14. yy.da yaşamış bir eren olduğu ve Seyit Ali Sultan'ın oğlu olduğu görüşleri, araştırmalarda öne çıkmaktadır. Ali Koç Baba Tekkesi, Bulgaristan'da Niğbolu(Nikopol) Kalesi'nin yanındadır. Burası hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Hristiyanlar burada Çar Şişman şişmanın yattığını ileri sürmekte, Müslümanlar ise Ali Koç Baba Tekkesi olarak kabul etmektedirler."[45]

Yukarıdaki bilgiler sonucunda; beyitte, baba diye bahsedilen kişinin Ali Koç Baba olduğu anlaşılır. Şair Hırsova'yı ve Niğbolu'yu yine tevriyeli kullanmıştır. Niğbolu'da türbesi olan Ali Koç Baba'dan himmet alan kişinin yolu Hırsova'dan ayrılır Niğbolu'ya sapar. Yani manevi himmet alan kişihırs duygusundan arınır, himmet ile mânevî bolluğa erişir. Niğbolu kelimesinin Arap harfleriyle yazılışı düşünülürse, iyi güzel anlamına gelen „nîk" kelimesiyle hırs kelimesi arasında da kelime oyunu yapılmıştır.

17. Tut ki Filorina'nın akçası çok

Ola n'idelüm ki filorisi yok

[43] Evliya Çelebi, age, C.5, s.118.
[44] Evliya Çelebi, age, C.3, s.182.
[45] Refik Engin, "Bir Madalyon Bir Tarih Ali Koç Baba ve Yaşayan Erkânı", **Hacı Bektaş Velî Dergisi,** Ankara 2004, Sayı 31.

"(Ey Pârepârezâde) filorisi olmadıktan sonra farz et ki akçası çok olmuş, neye yarar.)"

Yunanistan'ın batı Makedonya'sında olan Filorina'nın Osmanlı zamanındaki diğer adı Cuma'dır.

Filori, akçe, beyaz gümüşten imal edilen Osmanlı parasıdır. İlk defa İtalya'nın Floransa şehrinde basılan altın paraya verilen isimdir. "Florin, Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar Flori adıyla Osmanlılar'da en çok kullanılan altın para durumundaydı daha sonra flori, Osmanlılar tarafından altın para karşılığı olarak hem kendi bastıkları hem de Avrupa menşeli olanlar için kullanılmaya başlanmıştır."[46] "II. Murat döneminde 36 akçe olan filori altını, Fatih'in son zamanlarına doğru 46-47 akçeye, 1497'de 55 akçeye yükselmiştir. I.Selim ve Kanunî döneminde sultanî ve filorinin değeri 55 akçe olarak sabit kılınmıştır."[47]

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'de şehrin adını Cuma olarak değil Filorina olarak ele almıştır. Filorina şehrinin özelliklerini anlatacağı bölüme, „filorinin kaynağı Filorina Kasabası" anlamına gelen "Evsâf-ı kân-ı Filoriyye, ya'nî kasaba-i Filorina" başlığını koymuştur. Çelebi burada Florina hakkında şu bilgileri verir : "Ve cümle on yedi mihrâbdır. Üç aded dârü't-tedrîsi âlimânı vardır ve bir aded tekye-i Halvetîsi var ammâ aceb han-kâh-ı hazret-i Alî'dir ve Alî Dede nâmıyla meşhûr şehr-i pür-nûr ehl-i hâl kimesnedir… Ve cümle yüz aded dükkânlardır her esnâf metâ'ı bulunur ammâ bezzâzistânı yokdur, lâkin bâğ u bâğçesi çokdur memdûhâtından bunun dahî kebâbı meşhûrdur ve ak kenârlı gömlek bezi dahî memdûhdur.[48]

Pârepârezâde'ye göre, Filorina'nın parası ne kadar çok olursa olsun altından yapılan filori kadar değerli değildir. Paranın değeri düşük olan bu şehirde görev yapmak istemenin de anlamı yoktur. Beyitte, altın ve gümüş arasında maddî manevî bir karşılaştırma yapılmaktadır. Gümüşün, değersizliği altının da değeri temsil ettiği düşünülürse; bu şehirde kazanılan paranın insana huzur getirmeyeceği anlamını çıkarmak da mümkündür.

Beyitte Florina ve filori kelimesi bir arada kullanılarak kelime oyunu yapılmıştır.

18. Anca ciger etdi Manastır rîş

Deyr-i belâdır sakın olma keşiş

"(Ey Pârepârezâde) onca (kişinin) ciğerini yaralayan Manastır (bir) belâ kilisesidir,(sakın orada) keşiş olma."

Manastır, "Makedonya'nın güneybatısında Pelister dağı eteğinde denizden 590-680 m yükseklikte kurulmuştur. Vardar ırmağının kollarından Karasu'ya dökülen Drahor çayı kıyısında bulunur. Şehrin ismi Rumca Manastrion, Ulahça Toli-Manastır, Sırpça Bitolj, Bulgarca ve Makedonca Bitola'dır."[49]

Evliya Çelebi, Manastır için; "Bir şehr-i azîmdir kim on yerden ağaç ve kârgîr cisirler ile geçilir şehr-i kebîrdir. Cânib-i erba'ası ve şehir içi niçe bin dıraht-i kebirler ile zeyn olmuş bir hıyâbân-ı Rûm içinde kalmış dırahtistânlı şehirdir. Bir âdem tâ şehir içine girmeyince hıyâbândan şehri göremez. Tâ bu mertebe koyah u sâyedâr şehirdir."[50] der.

[46] M. Lutfullah Karaman, "Filori", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C.13,s. 106.
[47] Ruhi Özcan, "Osmanlı Devleti\'nde Yapılan Sikke Tashihleri", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S.17, Konya 2005, s.237-266.
[48] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.310.
[49] Kristaq Prifti, "Manastır", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, C.27, s. 563.
[50] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.307.

Manastır Şehrinin kurulduğu yerde tarihte pek çok kilise kalıntısı olduğu için Şehre bu isim verilmiştir. Rivayete göre Drahor suyunun sağ tarafında kırk bir, sol tarafında yirmi dokuz kilise varmış.

Klasik edebiyatta, sevgilisine ulaşamayan aşığın ciğeri ayrılık acısından dolayı yaralıdır. Pârepârezâde için de Manastır Şehri aşığının ciğerini yaralayan, ulaşılamayan bir sevgiliye benzer. Manastırların şehirden uzakta dağların yükseklerinde kurulması da bu anlamla uygunluk arz eder. Beyitte, Manastır Şehri için „deyr-i belâ" benzetmesi yapılmıştır. Şâire göre, Manastır Şehri bir belâ kilisesidir. Orada bir keşiş gibi vazife almaktan sakınmak gerekir. Belâ kelimesi edebiyatımızda genellikle tevriyeli kullanılan kelimelerden biridir. Pârepârezâde, bir yandan Manastır'a deyr-i belâ derken, diğer yandan aslında orada vazifeye evet diyerek bu konudaki arzusunu hissettirmektedir.

Evliya Çelebi, Manastır'ı anlatırken "Arnabûd eşkıyaları çokdur."[51] der. Manastır Şehrinde küçümsenmeyecek bir Arnavut nüfusun yaşadığı ele alındığında, Pârepârezâde'nin ciğer ile Manastır'ı bilinçli olarak birlikte kullandığı ortaya çıkar. Çünkü, Arnavut mutfağında ciğer önemli bir yere sahiptir.

19. Gerçi ümîd atına urdun kefe
    Menzil ala mı ki ırakdır Kefe

"(Ey Pârepârezâde) ümit atına kefe vurdun ama, Kefe (şehri) çok uzaktadır (bu at oraya kadar)nasıl ilerleyecek."[52]

20. Ol ki Gelibolu'yu eyler talep
    Yüzi gözi turşı satar ne aceb

"(Ey Pârepârezâde) Gelibolu'yu talep eden kişinin yüzünün gözünün turşu satması ne şaşılacak bir şeydir."

Şâir, Gelibolu'da görev yapmak isteyen bir kişinin memnun olmamasını anlayamaz. Bu ifadelerden şairin Gelibolu'ya olumlu bir nazarla baktığı anlaşılmaktadır.

"Şehrin ve yarımadanın adının "gemi şehri, güzel şehir" yahut "Galyalılar'ın şehri" anlamındaki Kallipolis veya Galli-polis'ten geldiği belirtilir. Ancak bu adın menşei hakkında kesin bilgi yoktur. Şehir, XIV. yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeye yönelik akınlarda bulunan Türkmen beylikleri tarafından Gelibolu adıyla anılmıştır. Aydınoğullan tarihini ihtiva eden Düstûrnâme'üe "Gelibolı" şeklinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Kemal-paşazâde Gelibolu'nun adı ve kuruluşuhakkında bilgi verirken buranın asıl adının "Kalipoli" olduğu, "poli'nin Rumca şehir, "Kali'nin ise Bolayır tekfurunun kızının isminden geldiği söylentisine yer verir."[53]

Gelibolu'nun özelliklerini detaylı bir şekilde anlatan Evliya Çelebi, kendi üslubuna göre Gelibolu isminin nerden geldiği konusundaki rivayetleri sıralar. Çelebi'ye göre şehir adını, bazılarına göre „kili bol", bazılarına gör „gülü bol, bazılarına göre de çamuru bol anlamına gelen „gili bol"dan gelmiştir. [54]

Pârepârezâde, bundan sonraki iki beyitte nazarını Rumeli'den İstanbul'a çevirir:

21. Ditreyüp el olıcak ayak sakat

[51] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.309.
[52] „Kefe" vilayeti şimdi Rumeli'de kabul edilmediğinden bu beyit tahlil edilmemiştir.
[53] Feridun Emecen: "Gelibolu" , **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.14, İstanbul 1996.
[54] Evliya Çelebi, **age**, C.5, s.161.

Fikr-i Galata ola gayet galat

"(Ey Pârepârezâde) eller titreyip, ayaklar sakatlandığı vakit Galata'yı düşünmek ne kadar yanlış (bir şeydir)."

Galata ve galat kelimesini cinaslı kullanan şair, zikrettiği Rumeli şehirlerinden sonra nazarını İstanbul'a çevirir. Galata, tarihin her döneminde eğlence hayatının merkezi olarak metinlere yansımıştır. Pârepârezâde, ihtiyarlık belirtilerinin tamamını üzerinde taşıyan birinin Galata gibi bir mekanı düşünmesinin ne kadar abes olduğunu, söyler. İstanbul'un da kendine uzaklığını hissettirir.

22. Hazret-i Eyyub er ocağıdur

Kim görür anı kim İrem bağıdur

"İrem bağına benzeyen Eyyub Sultan gerçek bir er ocağıdır. Orayı görmek herkesin kârı değildir."

Şaire göre, Rumeli'de bile arzu ettiği payeye ulaşamayan biri için İstanbul sadece bir hayalden ibarettir. Bir insan ne kadar hizmet ederse etsin, ihtiyarlayıp elden ayaktan düştüğünde dünya gözüyle ne İstanbul'u görebilir ne de imparatorluğun merkezindeki yetkililere sesini duyurabilir. Hal böyle olunca da kişiye düşen, şikâyet etmeyi bırakıp elindekine razı olmaktır.

Kim bilir, âhir ömründe Rumeli'de aradığını bulamayan Pârepârezâde, gözünü memleketin başkentine çevirir. Bir an orada görev yapmayı içinden geçirir. Galata'dan sonra Eyub'u zikreder. Eyub ona göre bir İrem bağı gibi ulaşılması imkansız bir hayal gibidir.

23. Hak ne nasîb eyler ise râzı ol

Hâkim-i bi'l-Hak o durur kâzî ol

"(Ey Pârepârezâde) Gerçek Hak sahibi ve hakîm, kadı olan sadece Allah'tır. Hak ne nasip ederse sen hakkına razı ol."

24. Artugı ko hemân eksilmesün

Biçile on arası kesilmesün

"Daha fazla konuşma ki elinde olanı da kaybetme. Şu anda aldığın beş ile on arasındaki (maaşın) da kesilmesin."

Pârepârezâde, başına gelenleri kabullendiğini, hakkına razı olduğunu söyler ama mesnevisinin son beyitini yine serzenişle bitirir:

25. Gerçi bu yolda koca kurnaz çok

Bencileyin bir yiler onmaz yok

"Bu yolda kocamış kurnaz pek çok kişi var ama benim gibi çok uğraşıp da eline geçemeyen biri yok."

Sonuç

Pârepârezâde Ahmed Çelebi, iyi bir eğitim gördükten sonra müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş önemli bir şairdir. Tevâzusuyla, ilmiyle, vazifesinde gösterdiği hassasiyetle çevresinde itibar görmüş örnek bir şahsiyettir. Şairin adının, başta Âşık Çelebi'nin *Meşâirü'ş-Şu'arâsı* olmak üzere pek çok biyografik kaynakta geçmesi, döneminde tanınmış, önemli bir kişi olduğunu göstermektedir. Pârepârezâde Ahmed Çelebi hakkında en geniş bilgiyi Âşık Çelebi

vermiştir. Âşık Çelebi, onun hakkında sadece bilgi vermekle kalmamış, şiirlerinden örnekler de sunmuştur. Bu örnekler arasında; Pârepârezâde'nin Kânûnî'ye sunduğu *Tevârih-i Âl-i Osmân*'dan kısa bir bölüm, şairin yakın dostu Lâmi'î Çelebi'ye yazdığı manzum mektup, bir gazeli, maaşında beklediği artışı gerçekleşmeyince öfke ve kırgınlıkla kaleme aldığı yirmi dört beyitlik bir mesnevisi vardır.

Çalışmamızda ele aldığımız bu yirmi dört beyit, sadece edebî açıdan değil, o dönemin sosyo-kültürel yönleri ile ilgili önemli bilgiler içermesi bakımından da önemlidir. Meslek hayatının nerdeyse tamamını Rumeli topraklarında geçiren Pârepârezâde Ahmed Çelebi, bu beyitlerde yalnız şahsî duygularını aktarmamış, duygularının yanında gezip gördüğü, görev yaptığı ya da yapmak istediği şehirler hakkında gözlem ve tecrübelerini de aktarmıştır. şairin, şimdi sınırlarımızda bulunmayan bu şehirlerle ilgili verdiği bilgiler, hem tarih bilimi hem de folklor araştırmaları açısından fevkalade değerlidir.

Pârepârezâde Ahmed Çelebi, mesnevisini deyimler ve halk söyleyişleri ile zenginleştirmiş, edebî sanatları yoğun kullanmasına rağmen eserinde sade açık, anlaşılır bir Türkçe kullanmıştır. Yirmi dört beyitte kullanılan kelime kadrosunun nerdeyse tamamı günlük konuşma dilinden oluşturmuştur. Beyitlerde, edebi sanatları, ahenk unsurlarını ve kelime oyunlarını başarıyla kullanan şair, bununla hem kendi başarısını hem de Türkçenin zenginliğini ortaya koymuştur. Pârepârezâde, bu kelime kadrosuyla, divan şiirinde, özellikle sosyal meselelerin anlatıldığı metinlerde açık ve anlaşılır bir dil kullanıldığını bir kez daha göstermiştir. Osmanlı'da birer kültür merkezi olan Rumeli şehirlerinin 16. yüzyıldaki durumu hakkında dolaylı olarak kısa bilgiler vermiştir.

şuara tezkirelerinin, sadece edebiyatımız ve edebiyat tarihimiz açısından değil, kaleme alındıkları dönemi yansıtmaları münasebetiyle; hem kültürel hem de tarihi açıdan önemli birer kaynak ve belge olduğu görülmektedir. Tezkirelerle ilgili yapılacak akademik çalışmalar kültür tarihimizle ilgili yeni bilgilerin ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

Âşık Çelebi, **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ**, (Haz: Filiz Kılıç), İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2010.

ATLANSOY Kadir, **Bursa Şairleri**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.

AYVERDİ Samiha, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları,** Kubbealtı Neşriyatı İstanbul 1999.

ÇAM Ömer, **TD 54 Numaralı Tahrîr Defterine (H.976/M.1568) Göre Dimetoka Kazası,** Gazi Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.

DARKOT Besim, "Dimetoka", **İslâm Ansiklopedisi**, M.E.B. Yayını, İstanbul 1950, C.3.

EMECEN Feridun, "Gelibolu" , **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996,C.14.

ENGİN Refik, "Bir Madalyon Bir Tarih Ali Koç Baba ve Yağcıyan Erkânı", **Hacı Bektaş Velî Dergisi**, Ankara 2004, Sayı 31.

Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, C.3.

Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Yücel Dağlı, İbrahim Sezgin, Seyit Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.5.

Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.6.

Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, (Haz: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, C.8.

Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**, (Haz: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankopf), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, C.9.

İSEN Mustafa, **Ötelerden Bir Ses,** Akçağ Yayınları, Ankara 1997

İsmail Beliğ Efendi**, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân u Vefeyât-ı Dânişverân**, Hudavendigar Matbaası, Bursa 1884.

KARAMAN M. Lutfullah, "Filori", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C.13

KAYA Güven, "Eski Türk Edebiyatında Manzum Mektup Türü ve Pâre Pâre Ahmed Çelebi ile Lâmiî Arasında Manzum MektuplaÇma", **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S.32, Erzurum 2007.

KIEL Machiel, "Demirhisar" **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, C. 9.

KIEL Machiel, "Filibe", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C.13.

KIEL Machiel, "Samakov " **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, C. 36

Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmânî**, (Haz: Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Keskin), C. 1, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995.

Nev'îzâde Âtâyî, **Hadâiku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâik,** (Haz: Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, Ankara 1989.

CEYLAN Ömür, "Tavus İle Camus: Gaybi'nin Bir Deveran Gazeli ve Şerhi", **I. Uluslararası Sunullah-ı Gaybi Sempozyumu**, 3-5 Haziran, Kütahya, Önce AÇık Vardı, İstanbul 2005**.**

ÖZCAN Ruhi, "Osmanlı Devleti\'nde Yapılan Sikke Tashihleri", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S.17, Konya 2005.

PARMAKSIZOĞLU İsmet, **Seyahatnâme (Rumeli, Solkol ve Edirne)**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.

PRIFTI Kristaq, "Manastır", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, C.27

REYHAN Kader ve İPEKOĞLU BaÇak, **Osmanlı Dönemi Bir Grup Hamam Yapısında Malzeme Kullanımı**, Bildiriler Kitabı, 2. Ulusal Yapı Malzemesi Kongresi ve Sergisi, 3-17 Ekim 2004, İTÜ TaÇkÇıla, İstanbul.

ġAHĠN Ġlhan, "Sofya" **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 2009, C.37.

TUMAN Mehmet Nâil, **Tuhfe-i Nâilî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri**, (Haz: Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim büro Yayınları, Ankara 2001Bizim Büro Yayınları, C.1. Ankara 2001.

YAPAR Berrin, **Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitâbeler (Dedeağaç, Dimetoka, İskeçe, Gümülcine, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu)**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Ġstanbul 2007.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1727-1735, TURKEY

HASAN HÜSEYİN KORKMAZGİL'İN ŞİİRİNE DİL KULLANIMLARI AÇISINDAN BİR BAKIŞ

Hakan ÖZDEMİR[*]

ÖZET

Her sanatçı gibi şair de verdiği eserle, yani şiirleriyle ölümsüzlüğü hedefler. Bunu yaparken iki temelden hareket eder: Birincisi "işlediği konu", ikincisi ise "ele aldığı konuyu işleyiş şeklidir". Alanında yetkin çalışmalara konu olmuş bu birinci başlığa, yine bu eserlerden faydalanarak çalışmada kısaca değinilecektir. Asıl üzerinde durulacak başlığı ise "Sunuluş" olarak da adlandırılabilecek "konunun ele alınış şekli" oluşturacaktır. Bu çalışmada, dil biliminin ele aldığı anlam olayları içinde benzetme, aktarma, karşıtlama ve alışılmamış bağdaştırmalar gibi konular üzerinden Şair Hasan Hüseyin Korkmazgil'in şiirine dil bilimsel bir bakış getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hasan Hüseyin Korkmazgil, sunuluş, benzetme, karşıtlama, anlam bilimi.

IN TERMS OF LINGUISTIC UTILIZATION TO HASAN HÜSEYİN KORKMAZGİL'S POETRY

ABSTRACT

Like every artist poet aims at immortality with his works. While doing this, poet acts in two fundamentally: First his subject, second functioning form of matter. The first topic which is dealed in competent work will be discussed shortly. The topic which is the main focus on is functioning form of matter can be named as "presentation" indeed. In this study, a linguistic point of view of the poet's poetry will be studied.

Key words: Hasan Hüseyin Korkmazgil, presentation, smile, antonymous, semantics.

Giriş

Şiir, edebiyat sanatının en eski dönemlerinden bu yana bilinen kurallar ve alışkanlıklar bütünüdür. Bilindiği gibi edebiyat tarihimizde divan şiirinin katı kurallarının etkisi uzunca bir dönemi içine alır. Bu tür şiir biçiminden, geçen yüzyılın başlarında yavaş yavaş kopmalar başlamıştır. Bu değişiklikler bazen görünüşe ilişkindir bazen dilbilgisi yapılarındaki yeni kullanımlardır bazen de yeni anlatım biçimlerini denemedir. Bu tür yenilikler yeni bakış açısı, estetik kaygılar, simgeleştirmeler şiirsel anlatımı zenginleştirmiştir (Geniş bilgi için *bk*. Günay 2007, 291 ve ötesi). Korkmazgil de şiirinde yeni bakış açıları taşıması, yeni estetik kaygılar

[*] Yrd. Doç. Dr., Giresun Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozdemirhn@yahoo.com

gütmesi ve sık sık simgeleştirmelere yer vermesiyle son dönem şiirinin önemli isimleri arasında sayılabilir.

Günay'ın, Korkmazgil'in içinde bulunduğu son döneme ait çok genel değerlendirmeleri ışığı altında, şairin kaleme aldığı şiirlerde işlenen konuların da büyük bir çeşitlilik gösterdiğini kaydetmek yerinde olacaktır. Şairin sevgiliye duyulan sevdayı dile getirdiği aşk şiirleri gibi tabiata, Anadolu'ya duyduğu sevgiyi dile getirdiği şiirleri vardır. Bu bireysel şiirlerinin yanında Anadolu'nun antik yönünü vurguladığı şiirleri ile buradaki medeniyet anlayışından hareketle haksızlık, adaletsizlik, emperyalizm ve eşitsizliğe karşı çıktığı ve manzum eserlerinin ana gövdesini oluşturan toplumcu şiirleri de bulunmaktadır (Geniş bilgi için *bk.* Türk 2010, 251-524). Bu kısa bilgiden sonra şairin şiirde başvurduğu dil kullanımları şöyle sıralanabilir:

1. Sapmalar

M.Ö IV. yüzyılda Aristoteles'in ünlü *Poetica*'sında yeni türetilmiş, uzatılmış, kısaltılmış ya da değiştirilmiş sözcüklere değindiği bilinmektedir. Bugün de bu kavramın **sapma** (İng. deviation) adı altında kaynaklarda işlendiği (Aksan 2005a, 131), sözcüksel, biçim bilimsel, anlam bilimsel, sessel yani bölge ağızlarına özgü kullanımlar şeklinde sapmalara şiir dilinde rastlanıldığı söylenebilir (Aksan 2006, 166-183; ayrıca *bk.* Özünlü 1982, 77-85; Günay 2007, 294-306).

Korkmazgil'in şiirlerine geçmeden önce konuyu daha önce yayımlanmış kaynaklardan yararlanarak birkaç örnekle daha somut hâle getirmek faydalı olacaktır. Böylece bu yeni türetmelerin, sözcüğün bünyesindeki kısaltmaların, uzatmaların ya da değiştirmelerin kısaca sapmaların ne suretle meydana geldiği belirlenmiş olur:

"Her kime kim dervişlik bağışlana

Kalpı gide pâk ola *gümüşlene*

Nefesinden müşk ile anber düte

Budağundan il ü şar *yemişlene*

Cümle şair dost bağçesi bülbülü

Yunus Emre anda *dürraçlana*"[1] (Aksan 2005b, 162)

Yunus'un burada kullandığı ve *gümüş, yemiş, dürraç* sözcüklerinden türettiği *gümüşlenmek, yemişlenmek, dürraçlanmak* fiilleri kendisine özgü buluşlardır. Kişinin dervişlikle temizleneceği gümüş madenine dönüşüp değerinin artacağını *gümüşlenmek* fiiliyle; ülke ve kentin yemişlere kavuşacağını ağaca özgü *yemişlenmek* fiiliyle; kendisinin de bu manzara karşısında sülün cinsinden *dürraç* kuşuna benzeyeceğini *dürraçlanmak* fiiliyle anlatmıştır. Kendisinden önce kullanım alanına çıkmamış bu fiillerle Yunus Emre, *sapma*ya örnek olabilecek kendine özgü bir kullanımı yakalamıştır (Aksan 2005a, 133-134; ayrıca *bk.* Aksan 2005b, 162-170; Aksan 2006, 166-183; Aksan 2009, 184-189). Zamanının dilinde var olmayan bu kullanımların şiire ne tür bir derinlik kattığını gördükten sonra Korkmazgil'in şiirindeki sözcüksel sapmalara veya yeni buluşlara değinilebilir.

"*toprakları denizleri insanları ingilizlemek*" (Korkmazgil 1996, 12) dizesinde *ingilizlemek* şeklinde ortaya çıkan kullanımda sözcüğe olumsuz bir anlam yüklendiği şairin emperyalizm karşısındaki tutumundan hareketle söylenebilir. Yazı dilinde var olmayan bu kullanım, şairin ilgi çeken bir buluşu olarak kaydedilebilir.

[1] Yunus Emre'den verilen bu örnekle konuya tarihî bir boyut katmak amacı güdülmemiştir. Bu örneğe, sadece konuya denk düştüğü için yer verilmiştir.

Benzeri bir tutumu Ortadoğu'da bir aymazlık içinde olanların develeri üzerinden dile getiren şairin burada *geviş getirmek* yerine *geviş* ismini, işteş çatılı fiillere analoji yoluyla, fiil gibi kullanması *gevişirken* sözcüğünün yapısında yine belirlenebilir:

"*sakalları incili hümanizma satıcıları*

hacının develeri gevişirken ay altında ortadoğu'da" (Korkmazgil 1996, 18)

Şiirde herhangi bir ölçü derdi olmayan şairin bu kullanımı bilerek, isteyerek yaptığına bir delil de ağız söz varlığında, sözcüğe bu anlamda rastlanılamamış olunmasıdır (TDK 1993, 2012-2013).

Sözcüksel sapmaya bir başka örnek, "*kalırız birşeylerde ve kimbilir tanrımsılarda*" (Korkmazgil 1996, 46) dizesinde *tanrımsı* kullanımında ortaya çıkmaktadır. Tanrıyı andıran, ona benzeyen gibi anlamlara gelebilecek bu kullanım, yine şairin kendine özgü söz varlığı içinde ölçünlü dilden sapmaya örnek olarak kaydedilebilir.

Son olarak yazımsal sapmalar da şöyle gerçekleşmektedir: "*elektıronik müzikli bir hicazkâr ud*" (Korkmazgil 1996, 19) dizesinde *elektıronik* sözcüğünün yazımında *t* ile *r* harfleri arasında olmaması gereken *ı* harfinin araya girdiği görülmektedir. Bu şekilde yazım kurallarından uzaklaşarak, söyleyiş ve sesletim özelliklerine uygun bir şekilde kayıtlara geçen bu sözcükteki tutuma, *vaşington*, *notrdam*, *viyetnam*, *nevyork, adenover almanyasına* gibi yer ve şahıs adlarının yazımı da eklenebilir. Sözcüklerin yazımında sesletim özelliklerinin ön plana çıkarılması bir tarafa, büyük harfin kullanılması gereken bu gibi yerlerde şairin kurala uymaması, imlâ açısından üzerinde durulmaya değer bir başka konuyu oluşturmaktadır (Geniş bilgi için *bk.* Kaplan 1984, 250-251; farklı örnekler için *bk*. Günay 2007, 300-304).

2. Alışılmamış Bağdaştırmalar

Alışılmamış bağdaştırmalar, "anlam belirleyicileri arasında uyum olmayan, kimi zaman bir somut kavramla bir soyut kavramı bir araya getiren, ancak yarattıkları yepyeni tasarımlar ve duygu değerleriyle dinleyen/okuyanda, ilk anda yarattığı irkilmeden sonra etkili olan sözcük birleşimleri ve dilde yerleşik olmayan kalıplar" şeklinde bir tanıma konu olabilir (Aksan 2005a, 104, ayrıca *bk.* Karaca 2005, 219-236; Günay 2007, 296-299). Cemal Süreya'dan bir örnekle konu şöylece somutlaştırılabilir:

"*Biliyorsun ben hangi şehirdeysem*

Yalnızlığın başkenti orası" (Aksan 2006, 161)

Dizelerde "*yalnızlığın başkenti* tamlamasında *başkent* sözcüğünün göndergesel anlamı değil, güçlülük, büyüklük, önemli olma gibi değişik anlam özelliklerinden yararlanılarak şairin duyduğu yalnızlık daha derin, daha etkileyici yolda anlatılmıştır" (Aksan 2006, 161). Buradaki orijinallik ise bu kullanımın ölçünlü veya günlük konuşma dili için yeni ve bir o kadar da ilgi çekici olmasıdır denebilir. Bu kısa tanım ve örnekten sonra şair Korkmazgil'in şiirlerinden derlenen örnekler üzerinde durulabilir:

"*ve çetelerin sipsivri uykusuzluğu*" (Korkmazgil 1996, 9) dizesinde geçen *sipsivri uykusuzluk* şeklindeki sıfat tamlamasında *uykusuzluk* kavramındaki rahatsız edicilik, *sipsivri* sıfatıyla en üst dereceye taşınır. Yukarıda gösterildiği gibi, *sivri* sıfatının pekiştirilmiş şekli olan *sipsivri* sıfatı, genellikle *sipsivri kalem, sipsivri çivi* veya *sipsivri demir* örneklerinde olduğu gibi somut kullanımlara sahiptir. Bu sıfatın genişletildiği *sivri* sözcüğüne değişmeceli olarak *sivri dilli, sivri akıllı, sivri zekâ* gibi kullanımlarda da rastlanmaktadır. Bu kullanımlara bakarak analoji yoluyla kurulmuş gibi gözüken *sipsivri uykusuzluk* kullanımı dil için yenidir denebilir. Yukarıda da

ifade edildiği üzere şairin bu aykırı kullanışla *uykusuzluk* kavramındaki rahatsız ediciliği en üst düzeye taşımaya çalıştığı söylenebilir.

Alışılmamış bağdaştırmalara bir başka örnek "*o bezirgân mutluluk balık tutar şimdi mor kuytularda*" (Korkmazgil 1996, 14) dizesinde görülür. *Bezirgân mutluluk* ve *mor kuytularda* kullanımları ile yine ilgi çekici bir anlatıma ulaşıldığı söylenebilir. Okuyucuya ilk anda garip gelen *bezirgân* ve *mutluluk* bağdaştırması ile *mor* ve *kuytu* bağdaştırmaları alışılmış yapılar değildir. Bu anlamda şairin bu yapılarla okuyucunun zihninde gerçek hayatın ötesinde bir imge oluşturmayı hedeflediğini ileri sürmenin çok da yanlış bir kanaat olmayacağı ifade edilebilir.

Bununla aynı karakteri taşıyan bir başka örneğe "a*kdeniz'de mor bir deniz burjuva gitarlarında*" (Korkmazgil 1996, 15) dizesinde rastlanır. *Mor bir deniz* örneğinde yine denizin sıfatı olarak mor renginin kullanılması, okuyucu/dinleyen için alışılmamıştır, denebilir. Aynı söyleşin Nazım Hikmet'in *Bahri Hazer* şiirinde "*Ordu ordu köpüklü mor dalgalar koşuyordu*;" (Nâzım Hikmet 2005, 30) şeklinde görülmesi dikkat çekicidir (Nazım Hikmet'in 70'li yıllardaki toplumcu şairlerin üzerindeki etkisi için *bk.* Tanyol 1998, 236). Buradan hareketle bu örneğin, yukarıdaki tutumun şairce devam ettirildiğini göstermesi bakımından önemli olduğu ileri sürülebilir.

Yine ilgi çekici bir diğer örneğe "*en hırçın yıldızları en uysal kavaklara işlemek yaprak yaprak*" (Korkmazgil 1996, 35) dizesinde rastlanır. Bir çeşit aktarmadan yararlanarak oluşturulmuş *hırçın yıldız* ve *uysal kavak* kullanımları da alışılmış bağdaştırmalar sayılmazlar. Şair bu bağdaştırmalarla yine etkileyici bir söyleyişi hedeflemiştir.

Son bir örneğe de "*bir dilim güneş koyup bir dilim yoksul sevince*" (Korkmazgil 1996, 35) dizesinde rastlanır. *Dilim* sıfatı da miktar bildirirken burada biri soyut diğeri somut iki tamlamada kullanılmıştır. Her ikisi de alışılmamış olan bu bağdaştırmaların da şairin kullandığı ve anlatımına renk katan önemli buluşlar olduğu ifade edilmelidir.

3. Benzetme

Alışılmamış bağdaştırmaları şiirine farklı bir renk katmak için kullandığını belirttikten sonra benzetme ve bununla ilgili örnekler şöyledir: "Bir nesnenin, bir olayın ya da durumun özelliğini anlatabilmek için insanoğlu, her dilde benzetme'lerden (smile) yararlanır. Böylece, niteliği belirlenmek istenen şey, bir başka nesneye dayanılarak, onunla benzerliği ortaya konarak daha canlı, daha güçlü bir biçimde söze dönüştürülmüş olur" (Aksan 2004, 43; ayrıca *bk.* Dilçin 2000, 405-412). Korkmazgil de şiirde çokça kullanılan benzetmeye sıklıkla başvurmuştur. *Gibi* edatı kullanılarak yapılan benzetmelerde şu dizelerdeki örnekler dikkat çekmektedir:

"*yaşıyorduk yağmurda yaprak gibi her zerremizde*" (Korkmazgil 1996, 34) dizesinde *yaprak gibi*; "*eski bir türkü gibi bakışlarından belli*" (Korkmazgil 1996, 46) dizesinde *eski bir türkü gibi;* "*sıcak ve kıvrak bir şarkı gibi düşünürüz / atlantikaşırı bağımsızlığı*" (Korkmazgil 1996, 48) dizesinde *sıcak ve kıvrak bir şarkı gibi*; "*acıların şâhı gibi gelin üstüme*" (Korkmazgil 1996, 54) dizesinde *acıların şâhı gibi*; "*yeşil bir yaprak gibi yüreği / koparıp ateşe atmak*" (Korkmazgil 1996, 56) dizesinde *yeşil bir yaprak gibi* benzetmeli anlatımlarında *gibi* benzetme edatı kullanılmıştır.

Dikkat çekici bir başka benzetme ise *sanki* edatıyla gerçekleştirilmiştir:

"*sanki akşam kızıltısı eriyip / sanki sönüp uzaklarda çığlıklar / sanki biten bir aşktı gidişleri ... birdenbire ottum sanki / kuştum böcektim balıktım sanki*" (Korkmazgil 1975, 31). Bu örneklerdeki *sanki* edatının kullanımının da en az *gibi* edatı kadar başarılı olduğu ileri sürülebilir.

4.Tekrarlar

Kafiyeye ve ölçüye önem vermeyen şairin şiirlerinde aliterasyon denilen ses tekrarlarının, ön yineleme denilen anaphora ve art yineleme denilen epiphoranın şairin şiirlerinde önemli bir yere sahip olduğu ve önemli bir yapı unsuru olarak öncelikli olarak ele alınması gerektiği söylenebilir (Geniş bilgi için *bk.* Günay 2007, 316-317).

Anaphora ve *epiphora*nın her ikisine şairin şu dizelerinde birlikte rastlanılması ilgi çekicidir:

"ve bir somun ekmek kaldırımlarda

ve bir garip hamal kaldırımlarda

ve bir vatanölüsü kaldırımlarda" (Korkmazgil 1996, 20)

Kutsal kitapların *ve*'li cümle kuruluşlarını anımsatan bu yapı şairin ilgi çeken anlatımları arasında yerini almıştır. Bu tarzın Türk şiirinde Nazım Hikmet tarafından da çokça kullanıldığını burada ifade etmek faydalı olacaktır (Aksan 2009, 181-182).

Epiphoraya ve son dizesinde tekrara dikkat çekilebilecek dizeleri şu şekildedir:

"biri memet

öbürü memet

,arayerde bu kan nedir

dost dost dost'" (Korkmazgil 1996, 34)

Bir başka anaphora *yekinir yürür* sözcükleriyle sağlanmış dizeleri, yine şu şekilde geçmektedir:

"yekinir yürür orman

yekinir yürür toprak

yekinir yürür kalabalıklar" (Korkmazgil 1996, 9)

Şairin şiire ahenk katmak, anlatımı kuvvetlendirmek, söyleyişi belirgin kılmak gibi amaçlarla yöneldiği anlaşılan tekrarları diğer dil kullanımları gibi başarıyla uyguladığı, vurgulanması gereken bir özelliği olarak kaydedilmelidir.

5. Deyim Kullanımı

Tekrarlar ve ses yinelemelerinden sonra önemli bir başka konu olan günlük konuşma dilinin olanaklarından yararlanmaya örnek olarak şairin şiirde deyim kullanması da dikkati çeker. Şair şiirinde sadece kendi buluşlarına yer vermez. Günlük konuşma dilinin bütün imkânlarından ve özellikle deyim gibi kalıplaşmış ifadelerden de sıklıkla yararlanır. Onun kullandığı sayısız deyim arasında *ekmek kapısı, burnundan getirmek, kan tutmak* gibileri ilgi çekicidir.

Ekmek kapısı deyiminin geçtiği dizesi şöyledir:

"etekleriz de kodaman soyguncuları ekmek kapılarında

gözümüz gibi koruyup kolladığımız devletin silâhını" (Korkmazgil 1996, 25)

Bir başka deyim de "*kantutar beni yoksa – kantutmak diye bir şey"* (Korkmazgil 1996, 45) dizesindeki *kan tutmak*'tır. Hem çekimli durumu hem de mastar kullanımı bir yinelemeyi de beraberinde getirmiştir. Böylece şairin ilgi çekici bir anlatım yakaladığı söylenebilir.

Şu örnekte ise bu kullanımlardan farklı bir kullanım dikkati çekmekte ve *bıçak kemiğe dayanmak* deyiminin değiştirilerek *bıçak kemiğe değmediği* (Korkmazgil 1996, 26) şeklindeki kullanımı bir bakıma ölçünlü dilden sapma olarak da değerlendirilebilir.

Son olarak *burnundan getirmek* deyiminin geçtiği "*adamı tutup götürüyorlar/geceyi burnundan getiriyorlar*" (Korkmazgil 1996, 47) dizesinde yine etkileyici anlatım bir deyimle sağlanmaya çalışılmıştır.

6. Deyim Aktarması

Dil kullanımlarını daha somut bir hâle getirmek için, anlam olayları içinde önemli bir konuma sahip olan aktarmaya ve dizenin içinde yer alan imgeye bir örnek ise şöyledir: Şairin "*ben ki yalınayak bastım kızgın dişlerine açlığın*" (Korkmazgil 1996, 78) dizesinde görülen ve somutlaştırma şeklinde gerçekleşen deyim aktarmasının anlatıma nasıl bir renk ve derinlik kattığı ortadadır. Soyut bir kavram olan "*açlık*", "*kızgın dişler*" anlatımıyla ete kemiğe bürünmekte, müşahhas bir varlık olarak şair tarafından okuyucunun karşısına çıkarılmaktadır. Aktarmalar, insandan doğaya, doğadan insana olabildiği gibi doğadan doğaya veya burada karşımıza çıktığı suretle somut olanla soyutu ifade gibi şekillere girebilir (Geniş bilgi için *bk*. Filizok 2001, 118-125). Bunun yanında imgeler dünyasına da aynı dizenin ne tür bir zenginlik kattığı yine dikkatlere sunulması gereken ayrı bir özellik olarak ortada durmaktadır. Bir yandan aşağılanan açlığın adeta yerdeki resmi zihinlere çizilirken, bir yandan da "*yalınayak*" anlatımıyla açlık karşısında duyulan acizliğin ve ona mahkûmiyetin canlandırıldığı bir sahneyi, dize bu imgeyle içinde barındırmaktadır.

Bir yönüyle kişileştirme olarak da ele alınabilecek başka bir örnek şu şekilde incelenebilir:

"*iri bir çizme gibi balkanlar'a basarken faşizm*" (Korkmazgil 1996, 78)

Bir benzetme yardımıyla somutlaştırılan faşizmin yaptıklarının anlatıldığı bu dizedeki deyim aktarması da yukarıda örneklendirilen dizeyle somutlaştırma yönüyle paralellik sağlar.

Yine şu örnekteki aktarma ise insanın bir davranış şekli üzerinden gerçekleşmiştir. *Aşk* ve *yoksulluk* yukarıda olduğu gibi somutlaştırılarak deyim aktarmasına bir başka örneğin verildiği söylenebilir:

"*daldırdım ellerimi dağ sularına otlara dikenlere aşka ve yoksulluğa*" (Korkmazgil 1975, 17)

Dizede *dağ sular*ından sonra *otlar* ve *dikenler*le okuyucu/dinleyicinin zihni, takip eden soyut kavramlara hazırlanmıştır. Nasıl su gibi somut bir nesneye el daldırılıyorsa şairin de *aşk* ve *yoksulluk* gibi kavramlara elini daldırmak suretiyle bunları somut âlemin sınırlarının içine çektiği ifade edilebilir.

Doğadan doğaya şeklindeki deyim aktarmasına bir başka örnek, içinde Kore ve Hiroşima gibi ad aktarmalarının da geçtiği şu dizelerde görülür:

"*kore bir kan lekesidir*

akşamlarımızda sızlayan

bir kopuk koldur hiroşima

uçaklar geçtikçe çırpınan" (Korkmazgil 1996, 58).

Burada "*uçaklar geçtikçe çırpınan, sızlayan, kopuk bir kol*" imgesinin Hiroşima'yla ve "*kan lekesi*" imgesinin de Kore'yle eşleştirilmesiyle oluşan deyim aktarması yoluyla anlatıma ne denli bir derinlik ve kesiflik katıldığı, buradaki büyük acının nasıl dile getirildiği oldukça açıktır.

Benzetmenin ileri aşaması olarak kaydedilebilecek deyim aktarmasına son bir örnek şairin şu dizesinde *iri kuşlar* üzerinden *şarkıları*na bakışında görülebilir:

"*benim bütün şarkılarım iri kuşlardır al ve şafakleyin*" (Korkmazgil 1996, 9)

Dizede olduğu gibi şairin şiirinde oldukça zengin çeşitlerine rastlanan deyim aktarmaları kullanım sıklığı açısından önemli bir yere sahiptir.

7. Kişileştirme

Deyim aktarmasının bir çeşidi olan *kişileştirmeye* birçok örnekte rastlanır. İnsana ait nitelikler, davranışlar ve hareketlerin doğadaki nesneler için kullanılması, insan dışı varlıkların da *kişileştirilmesi* söz konusudur (Aksan 2005, 149-150). Korkmazgil de deyim aktarmasının bu çeşidine *dağları* nitelerken şu dizede yer vermiştir:

"*aşamazken kel dağları kel dağları düşlerde bile*" (Korkmazgil 1996, 39)

Bir başka kişileştirme *zenci* sözcüğü üzerinden şu şekilde yapılmıştır:

"*biz ki bir vaşington sineği kondurup bir zenci dağa*"(Korkmazgil 1996, 48)

İçinde alışılmamış bağdaştırmaların da bulunduğu ve kişileştirmenin soyut *sabır* kavramına uygulandığı bir başka örnek oldukça ilgi çekicidir:

"*sen, korkak sabır!*

sen, renksiz umut!

sen, yönsüz öfke!

defolun!" (Korkmazgil 1975, 15)

Gecikmek eylemi üzerinden gerçekleştirilmiş şu kişileştirmede, dikkat çeken başka bir imgeye ulaşılmıştır, denebilir:

"*halep pazarlarından gecikmiş bir ikindi*" (Korkmazgil 1996, 13)

Şairin imgelem dünyasında deyim aktarmasının özellikle de kişileştirmenin önemli bir yer tuttuğunu belirttikten sonra rastlanılan ilgi çekici diğer kişileştirme örnekleri şu şekilde sıralanabilir:

"*kalçaları*, *kadın pazarlarının-yok başka*" (Korkmazgil 1996, 16),

"*yıldız kaymaları* ***masallar getirirken*** *gecelerime*" (Korkmazgil 1996, 31),

"*hiç* ***yalan söylemedi*** *kalın çizgilerle* ***sususu*** *yoksulluğun*" (Korkmazgil 1996, 40) dizeleri hep bu kişileştirmeye örnek olarak gösterilebilir.

8. Karşıtlamalar

Son olarak *karşıtlamalar* denilen zıt anlamlı unsurların bir arada kullanılmasına değinilebilir. Karşıtlama olarak da adlandırılan birbirine zıt anlamlı unsurların kullanımı diğer örneklerde olduğu gibi şair Korkmazgil'de de bir konuda anlatımı güçlendirici, kuvvetlendirici bir yol oluşturmak için okuyucunun karşısına çıkmaktadır (Geniş bilgi için *bk.* Dilçin 1992, 30-49; Dilçin 2000, 449-451; Aksan 2006, 113-118).

"*en hırçın yıldızları en uysal kavaklara işlemek yaprak yaprak*" (Korkmazgil 1996, 35) dizesinde hırçın ve uysal zıtlığı görülürken şu örnekte birbirini takip eden dizelerde hem *yoksul-zengin* hem de *sıcak-soğuk* zıtlıklarına rastlanır.

"***yoksuldu zengindi*** *kıraldı soytarıydı*

soğuktu sıcaktı *ılımandı of*" (Korkmazgil 1996, 46)

Sonuç

Anlam olayları ve şiire ait özelliklerin şiirde yadırganmayacak bir biçimde işlenmesi şüphesiz şairin üzerine yüklenen zor bir ödevdir. Korkmazgil'in şiirinde de okuyucunun karşısına çıkan bu usta işi kullanımlar, onun bu görevin üstesinden ustalıkla geldiğinin bir göstergesidir.

Yukarıdan beri üzerinde durulan bu dil kullanımları şairin dili ne denli işlediğinin de bir göstergesidir. Hem halk kültürü hem aldığı eğitim hem de beslendiği kültür ortamı bu dil kullanımlarını zenginleştirmiştir. Şairin bu ve buna benzer ustaca anlatımları yukarıda bir kısmından bahsedilen dilbilimsel yöntem açısından incelenmeye değer bir konu oluşturmuştur denilebilir.

KAYNAKÇA

AKSAN Doğan, *Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözülmeleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2004.

AKSAN Doğan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 2005a.

AKSAN Doğan, *Halk Şiirimizin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2005b.

AKSAN Doğan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili (Dilbilim Açısından Bakış)*, Engin Yayınevi, Ankara, 2006.

AKSAN Doğan, *Nazım Hikmet Şiirinin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2009.

DİLÇİN Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 517, Ankara, 2000.

DİLÇİN Cem, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Temmuz 1992, C: 1992/II, S: 487, s. 30-49.

FİLİZOK Rıza, *Anlam Analizine Giriş*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayın No: 115, İzmir, 2001.

GÜNAY Doğan, *Metin Bilgisi*, Multilingual Yayınları, İstanbul, 2007.

KAPLAN Mehmet, *Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1984.

KARACA Alâattin, *İkinci Yeni Poetikası*, Hece Yayınları, Ankara, 2005.

KORKMAZGİL Hasan Hüseyin, *Ağlasun Ayşafağı*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

KORKMAZGİL Hasan Hüseyin, *Kızılırmak*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996.

NÂZIM HİKMET, *835 Satır Şiirler 1,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

ÖZÜNLÜ Ünsal. "Şiir Dilinde Sapmalar", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Ağustos 1982, C: XLV, S: 368, s. 77-85.

TANYOL Tuğrul, "İkinci Yeni ve Ötesi", *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Edebiyatçılar Derneği Yayınları, Ankara, 1998, s. 231-238.

TDK, *Derleme Sözlüğü VI G*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları Sayı: 211/6, Ankara, 1993.

TÜRK Hatem, (Basılmamış Doktora Tezi) *Hasan Hüseyin Korkmazgil'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum, 2010.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1737-1750, TURKEY

FUZÛLÎ'NİN "YÜCELDÜN KABRÜM EY BÎDERDLER SENG-İ MELÂMETDEN" MATLA'LI GAZELİNİN DÜŞÜNCE ALANI MERKEZLİ (DAM) METİN ÇÖZÜMLEME YÖNTEMİNE GÖRE ŞERHİ

Mehmet ÖZDEMİR[*]

ÖZET

Fuzûlî'nin gazelleri üzerine akademik anlamda Ali Nihat Tarlan'dan beri şerhler yapılmaktadır. Bu şerhler klasik usulden modern yöntemlere doğru bir seyir izlemektedir. Her yaklaşım kuşkusuz yeni bir bakış açısıyla Fuzûlî'nin şiirlerindeki anlam derinliğine yeni pencereler açmaktadır. Bu bağlamda klasik metinleri çözümlemede yeni bir teori olan Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme (DAM) yönteminin önerdiği ufuktan Fuzûlî şiirlerine bakmak yeni anlam katmanlarının farkına varmak açısından ilgi çekici olacaktır. Bu bakış açısı göz önünde bulundurularak Fuzûlî'nin "Yüceldün kabrüm ey bîderdler seng-i melâmetden" matla'lı gazeli DAM metin çözümleme yönteminden hareketle şerh edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fuzûlî, gazel, şerh, şerh yöntemi.

FUZULİ'S COMMENTARY ACCORDING TO METHOD OF DÜŞÜNCE ALANI MERKEZLİ (DAM) METİN ÇÖZÜMLEME OF THE FIRST COUPLET OF GHAZAL "YÜCELDÜN KABRÜM EY BÎDERDLER SENG-I MELÂMETDEN"

ABSTRACT

Fuzuli's Commertaries have been made academically on the ghazals since Ali Nihat Tarlan. These commentaries follow a course from classical to modern ways. Every approach undoubtly open new windows into the depths of meaning of Fuzuli's poems with a new point of view. Thus, taking a look at Fuzuli's poems from the horizon suggested by the method of düşünce Alanı Merkezli (Dam) Metin Çözümleme, a new theory of analyzing classical texts shall be interesting in terms of realizing the new sememic stratums. Considering this point of view, we are going to try to comment on Fuzuli's ghazal with the first couplet ""Yüceldün kabrüm ey bîderdler seng-i melâmetden" based on the method of Dam Metin Çözümleme.

Key Words: Fuzuli, ghazal, commentary, method of comment

[*] Sinop Üniversitesi Türk Dili Okutmanı. El-mek: mrymmhmt1451@hotmail.com

Giriş

Klasik devir şiir metinlerini açıklamak için geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmıştır. Bu alanda yapılan her şerh çalışması, söz konusu edebî metinlerin anlaşılması ve anlam derinliğinin keşfedilmesi açısından son derece önemlidir. Geleneksel yöntemden modern yöntemlere doğru bir gelişim çizgisi izleyen metin şerhinde her yaklaşımın temel amacı eldeki metni en iyi şekilde çözümlemek ve metnin iletisini en doğru şekliyle algılamaktır. Doç. Dr. Ziya Avşar'ın bu amaçla geliştirdiği *Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi* (DAM) de klasik şiiri anlama ve yorumlamada yeni bir yaklaşım olarak dikkati çekmektedir[1]. Anlamsal boyuta yönelerek metnin iletisini çözmeyi amaçlaması yönüyle DAM, geleneksel şerh yöntemine benzemektedir. Fakat metni bir bütün olarak değerlendirip bütünü anlamak ve anlatmak için anlamlar hiyerarşisi oluşturarak çözümlemesi yönüyle geleneksel yöntemden ayrılmaktadır. DAM'ın anlamlar hiyerarşisinin en üst kademesinde, bir metnin anlam temeli ve var oluş sebebi olan *Temel Düşünce Alanı* (TDA) bulunmaktadır. Sanatkâr, oluşturduğu sanat eserine kendi damgasını vurmak için TDA'yı kullanır. Muhatabına iletmek istediği mesajı, birikimlerini kullanarak oluşturduğu TDA vasıtasıyla aktarır (Avşar 2009: 13). Dolayısıyla bir metinde temel düşünce alanının anlaşılması demek, sanatkârın kendini gerçekleştirme maksadının da anlaşılması demektir. Bir metinde temel düşünce alanının anlaşılması için ikinci kademe olarak *Yardımcı Düşünce Alanları* (YDA)na ihtiyaç vardır. Temel düşünce alanını bir bütün olarak kabul edersek yardımcı düşünce alanları da bu bütünü oluşturan parçalar olarak kabul edilebilir. Yorumcu da bu parçalardan, YDA'dan hareketle bütünde, yani TDA'da gizlenen anlamları bulur. Temel veya yardımcı düşünce alanları tek bir kavram veya kelimeden oluşabileceği gibi, birden fazla kavram veya kelimenin belirli kurallar dâhilinde birleşerek *Bileşik Düşünce Alanları*nı (BDA) meydana getirmesiyle de oluşabilir (Avşar 2009: 14). Bileşik düşünce alanları çözümlenirken kavramlar ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilerek tek bir sonuca bağlanabilir. Buraya kadar bahsettiğimiz düşünce alanlarının en küçük yapı taşı olarak karşımıza *Düşünce Birimleri* (DB) çıkmaktadır. Düşünce birimleri de bir araya gelerek bileşik, yardımcı ve temel düşünce alanlarını meydana getirir.

Edebî metinlerde yer alan düşünce alanları birbirine çok yakın, hatta iç içe olabilir. Genellikle beyit ve dörtlük esasına dayanan, az sözle çok şey anlatmayı amaçlayan ve sembolik bir anlatımı olan bu tarz metinlere *Düşünce Alanı Yoğun Dokulu Metinler* (YDM) adı verilir. Bunun yanı sıra edebî metinlerde temel ve yardımcı düşünce alanları birbirine uzak olursa *Düşünce Alanı Seyrek Dokulu Metinler* (SDM) ortaya çıkar. Bu tür metinlerde çok sözle az şey anlatmak amaçlanır. Destan, mesnevi, hikâye ve roman çok sözle az şeyin anlatıldığı seyrek dokulu metinlere örnektir (Avşar 2009: 15). Bir metin, seyrek dokulu da olsa yoğun dokulu da olsa yorum aşamasında bir değerlendirme dizgesine ihtiyaç duyar. Edebî metinde yer alan düşünce alanlarının önce ayrı ayrı sonra birbirleriyle ilişkileri bağlamında değerlendirilmesi sonucu oluşturulan ve yorum sırasını gösteren taslağa *Değerlendirme Dizgesi* (DD) adı verilir. Bu dizge, metnin yorumu esnasında, ele alınan kavramların önem derecesine göre yoruma dâhil olması ve yorum alanının belirlenmesi anlamına gelir. Çünkü bir metin yorumlanırken yorumcunun keyfî davranması söz konusu değildir. Yaptığı yorumları daima metne dayandırmalı ve yorumlarının ölçülebilir olmasını sağlamalıdır. Değerlendirme dizgesi sayesinde çizilen sınırlara *Yorumlama Alanı* (YA) denir (Avşar 2009: 15). Yorumlama alanı ne kadar iyi belirlenirse yapılan yorum o kadar isabetli olur. Yorumlama alanının sınırları iyi belirlenmezse yorumcu, yorum alanının dışına çıkar. Dolayısıyla bu tür yorumlar, metinle bağını koparır ve ölçülebilirliğini kaybeder (Avşar 2009: 15). Yorumcunun düştüğü bu hataya *Yorum Sapması* (YS) adı verilir. Bu hataya düşmemek için yorumcu, söz okunu hedefin ne ilerisine ne de gerisine atmalıdır. Yani metne yapılan yorumun

[1] Doç. Dr. Ziya Avşar bu yöntemi, 13 Şubat 2009 tarihinde düzenlenen III. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına)'nda *"Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi ve Revânî'nin Bir Gazelinin Bu Yönteme Göre Şerhi"* başlıklı bildirisiyle ilim âlemine tanıtmıştır.

gereğinden fazla veya az olması, yorum sapması olarak kabul edilir. Bu bağlamda yorum sapmasına düşmemek için kelimelerin yüklendiği anlamları eksiksiz olarak belirlemek gerekir. Herhangi bir kelime başlangıçta tek bir varlık veya kavramı karşılamak üzere ortaya çıkar. Fakat tarihî seyir içinde bu kelime, başka anlamlar kazanarak farklı bir varlık, durum veya kavramı karşılar duruma gelebilir. Edebî metinlerde genellikle bileşik halde bulunan kelimelerin, ortaya çıkışlarından bu yana kazandıkları anlamı araştırma işine *Kelime Bilgisi* denir (Avşar 2009: 16).

Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi hakkında verilen bu bilgiden hareketle Fuzûlî'nin *"Yüceldün kabrüm ey bîderdler seng-i melâmetden"* matla'lı gazeli incelenerek söz konusu gazelde yer alan yeni anlam katmanları bulunmaya çalışılacaktır.

Gazel

. - - - - / . - - - - / . - - - - / . - - - -

Yüceldün kabrüm ey bîderdler seng-i melâmetden

Ki ma'lûm ola derd ehline kabrüm ol alâmetden

Ey aşk derdi çekmeyenler, melâmet taşlarını atarak mezarımı yükseltin ki bu alamet sayesinde mezarım âşıklara malum olsun.

Bu gazelde temel ve yardımcı düşünce alanları birbirine çok yakın olduğu için düşünce alanı yoğun dokulu bir metinle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Burada temel düşünce alanı *seng-i melâmet* bileşik düşünce alanıdır. Beytin tamamında görülen *yüceldün, kabrüm, bîderd, ma'lûm ola, derd ehli, alâmet* gibi düşünce birimleri *seng-i melâmet* bileşik düşünce alanıyla doğrudan ilişkilidir. Bundan dolayı beyit ele alınırken temel düşünce alanından hareketle, yardımcı düşünce alanlarını da içine alan bir yorum yapılmaya çalışılacaktır. Bu beyitte yer alan temel ve yardımcı düşünce alanları şu şekilde belirlenebilir:

Temel düşünce alanı: seng-i melâmet delaletiyle tasavvuf düşünce alanıdır.

Yardımcı düşünce alanları: yüceldün, kabrüm, bîderdler, malum ola, derd ehline, ol alâmetden

Temel ve yardımcı düşünce alanları belirlendikten sonra elde edilen verileri yorumlarken izlenecek değerlendirme dizgesi de ortaya çıkmış olur. Böylece beytin yorumu yapılırken hareket edilmesi gereken nokta, yani değerlendirme dizgesinin ilk aşaması, belirlenmiştir: *seng-i melâmet*.

Seng-i melâmet=melâmet taşı temel düşünce alanı, melâmet ve seng kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir bileşik olduğu için iki ayrı düşünce alanını bir araya getirir. Melâmet düşünce birimi, anlamı itibarıyla tasavvuf düşünce alanıyla ilgilidir. Kınama, azarlama, çıkışma anlamına gelen melâmet düşünce birimi, beyitteki ifadesiyle söylenecek olursa *derd ehli* (âşık)yle ilgilidir. Çünkü âşık, melâmet taşlarına hedef teşkil ediyorsa yaşadığı aşk derdinden dolayı toplumda kınanmış olmalıdır. Bu düşünceden hareketle insanların kınamasına sebep olan aşkın, melâmet düşünce birimi münasebetiyle tasavvufî nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın bu aşka ulaşabilmesi için tenden, bedenî arzulardan sıyrılması ve nefsine hâkim olması gerekir. Tasavvufta ilahî aşka yönelen ve insan-ı kâmil olmak isteyen kişi için, ilk aşamadır gönülden masivayı temizlemek. Bu aşamada âşık kibir, riya, gurur, nefis gibi kendini dünyaya bağlayan şeylerle mücadele etmek zorundadır.

Kulun masivadan ümidini kesip tamamen Allah'a yönelmesini amaçlayan yöntemlerden biri de melâmettir. Melâmet ehli gerçek aşka ulaşabilmek için kendini halkın gözünde kötü gösterir,

herkesin beğenme ve saygısı yerine hor görmesini ister. Böylece âşık, daha hayatta iken dünyaya ait arzularından kurtulur, yani *ölmeden önce ölür*. Ama burada görülüyor ki melâmet taşları âşığın kabrine atılmaktadır. Buna göre aşkderdini aşkâr etmeden kabre götüren bir âşıktan bahsedildiği söylenebilir ki bu tavır, melâmet ehlinin en önemli özelliklerinden biri olan gizlilik kavramına işarettir. Tören ve ibadetlerini gizli bir şekilde yapan Melamiler, kendi aralarında şeyhlerinin bildirdiği işaretler vasıtasıyla anlaşırlar ki bu işaretleri de herkesin anlaması mümkün değildir (Çağatay 1997: 61). Söz konusu işaretler ancak *ehline malum*dur. Aynı zamanda Melamilerin, sırlarını kimseye bildirmemeye özen göstererek kabre götürmelerine bir gönderme vardır. Âşık, bedenen öldükten sonra kabrine atılan melâmet taşları onun bu sırrına şahitlik eder. Kabrin üstüne yığılan melâmet taşları ne kadar çok olursa çekilen aşkderdi ve hakikat yolunda kat edilen mesafe o kadar fazla olur. Kabristanda bulunan âşığın kabri, melâmet taşları sayesinde yükselerek belirgin bir hale gelir ki bu, maddî anlamda bir yücelmedir. Bunun yanı sıra söz konusu melâmet taşları aşk derdinin büyüklüğüne işaret ettiği için manevî bir yücelmeyi de anlatır. Dünyada benliği öldüren, halkın sevgi ve saygısını önemsemeyen, kendini herkesten aşağı gören, dünya malına önem vermeyen âşığın gönlü Allah aşkıyla dolar. Öldükten sonra da olsa melâmete uğradığı için manevi mertebelerin en yücesine ulaşır ve ilahî nura kavuşur.

Burada yer alan yücelme düşüncesinin Türk mitolojisindeki "oba kültürü" ile ilişkili olduğu da düşünülebilir. Türk obaları ibadet etmek için, taşların yığılmasıyla yapılan küçük bir tepecik halindedir. Bunun yanı sıra Türkler, geçmişten günümüze makam ve türbeler ile mezarlar için yapılan ev, barklara da büyük önem vermişler ve mezarları bir tepecik halinde yüceltmiş ve yükseltmişlerdir (Ögel 2006: 423-428). Üstü çok eski bir Türk geleneği olan mezarın yüceltilmesi, burada da açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü melâmet taşları vasıtasıyla yapılan yüceltme sonunda söz konusu mezar küçük bir tepecik halini alacaktır. Atılan taşlar ne kadar çok olursa mezar da o kadar yüceltilmiş olur.

Seng=taş düşünce birimi divan şiirinde atma, kırma, vurma gibi eylemlerle birlikte kullanılır (Pala 1995: 277). Bu düşünce birimi söz ile ilişkisi münasebetiyle burada yer aldığı için kınama, azarlama sözleri taşa benzetilmiştir. Taş gibi bir gönle sahip olan sevgili, âşığa kınama taşlarının gelmesine sebep olur. Eğer bu taşlar âşık hayatta iken atılırsa hedef âşığın gönlü olur, öldükten sonra atılırsa mezarı olur. Bu beyitte melâmet taşlarının ölümden sonra atılacağı bildirildiği için hedef tahtası, âşığın kenarı taşlarla çevrilmiş olan mezarıdır. Aşk derdine düşenler, melâmet taşlarının yığıldığı kabirde, gerçek aşka ulaşmış bir dert ehlinin olduğunu anlayarak orada bulunan âşığı kendilerine örnek alırlar ve orayı sürekli ziyaret ederler. Diğer taraftan *bîderdler* de kınama taşı atmak için âşığın kabrini ziyaret ederler. Kabristan ziyaretlerinin dinî bayramlarda ve özel günlerde yapıldığı ve bu zamanlar haricinde kabristana pek gidilmediği düşünülürse ölüm aynı zamanda bir unutuluştur. Bu nisyan denizine düşmek istemeyen âşık, aşk derdi çekmeyenlere seslenir ve onlardan melâmet taşlarını öldükten sonra da atmaya devam etmelerini ister. Bu sayede âşık, hem unutulmayacağını hem de öldükten sonra değerinin anlaşılacağını ifade etmiş olur.

Buraya kadar söylenenlerden hareketle şairin birinci beyitte bir kabristan ziyareti manzarası çizdiği ifade edilebilir. Buna göre gerçek âşık öldükten sonra, derdi olmayanlar kınama taşlarını atmak için, dert ehli de kabirde yatan âşığı kendilerine örnek alıp onun seviyesine ulaşmak için söz konusu kabri ziyarete gideceklerdir. Dolayısıyla hem derdi olmayanlar hem de dert ehli tarafından ziyaret edilen, etrafında sürekli insanların bulunduğu bir kabir göz önünde canlandırılmış olur.

Mezarum üzre koyman mil eger kûyunda cân virsem
Koyun bir sâye düşsün kabrüme ol serv-kâmetden

Eğer sevgilinin semtinde can verirsem mezarımın üzerine mil (mezar taşı) koyma işinden vazgeçin ki o servi boyludan mezarıma bir gölge düşsün.

İnsana ölümün ne zaman geleceği belli olmaz, fakat belirli bir yaştan sonra insanlar ölümü düşünmeye başlar. Eğer kişi ölümünün yaklaştığını hissediyorsa yakınlarına yapılmasını istediği şeyleri vasiyet eder. Mallarının ne şekilde paylaşılacağı, selayı kimin vereceği, tabutunun yanında kimin yürüyeceği, mezarının yeri ve şekli, mezar taşına yazılacaklar vasiyetin belli başlı konularıdır. Bu beyitte şair *mil, sâye, serv-kâmet* yardımcı düşünce alanları vasıtasıyla mezarının nasıl olması gerektiği konusunda vasiyetini bildirmektedir. *Mil, sâye, serv-kâmet* yardımcı düşünce birimleri *mezar-kabir* kelimeleriyle doğrudan ilişkili olarak kullanıldığı için, beytin temel düşünce alanı mezar delaletiyle ölümdür. Dolayısıyla değerlendirme dizgesinde ilk sırayı alacaktır.

Mezar, Arapça bir kelime olup ziyaret yeri anlamına gelir. Bu anlamın yanı sıra ölünün gömüldüğü yer anlamına gelen ve yine Arapça bir sözcük olan kabir de mezarla aynı anlamda kullanılmaktadır. Mezar sözcüğünün Türkçedeki karşılığı ise sin olarak geçmektedir. Ölen kişinin sığacağı genişlikte ve derinlikte hazırlanan mezarların belli olması ve çiğnenmemesi için üstü toprakla bir karışkadar veya biraz daha fazla yükseltilir (şener 2001: 35). Daha çok toprak üstünde kalan yapısıyla önem taşıyan mezarların ziyaret edilebilmeleri için üzerinde yerini ve kime ait olduğunu belirleyen bir alametin bulunması gerekir. Bu sebeple mezarların baş ve ayak uçlarına şahide veya mezar taşıadı verilen taşların dikilmesi İslam'ın ilk dönemlerinden beri devam eden bir gelenektir (Demir 2004: 519). şahide taşlarına, işaret anlamına gelen *mil* de denmektedir. Eskiden büyük posta yollarında mesafeyi göstermek için dikilen taşlara işaret, alamet manasına mil adı verilirmiş (Onay 2000: 328)[2]. Söz konusu mezar taşlarının gül, lale, karanfil, sümbül, servi, asma sarılmışservi gibi çeşitli motiflerle süslendiği, taşın üst kısmına da besmelenin yanı sıra "hû, hüve'l-bâkî, hüve'l-hayyu'l-bâkî" gibi yalnız Allah'ın ebedî ve her zaman diri olduğuna işaret eden ibarelerin yazıldığı düşünülünce şairin vasiyeti daha iyi anlaşılır. şairin vasiyeti, o serv-kâmetin semtinde ölürse mezarına herhangi bir taşın dikilmemesidir. Çünkü üzerinde çeşitli motiflerin bulunduğu bir taşyerine servi boylunun gölgesi âşığın kabrine şahide olur. Dolayısıyla yaşarken kavuşamadığı saadete öldükten sonra kavuşur

Serv-kâmet bileşik düşünce birimi iki ayrı düşünce alanını bir araya getirmektedir. Servi sözcüğü, ilk olarak gülistan düşünce alanını çağrıştırır. Sevgiliye ait güzellik unsurları genelde gülistan düşünce alanının birimlerine teşbih edilir. Söz konusu bahçede âşığın gözyaşlarını temsil eden bir akarsu, âşığı temsil eden bülbül, sevgilinin güzellik unsurlarını karşılayan çiçekler vardır. Gülistan bahar gelince rengârenk olur, süslenir, bezenir. Serviye benzeyen boyuyla sevgilinin seyran yeri olan böyle bir bahçe, bahar gelince âşığın mutluluk kaynağı olur. Gülistan düşünce alanında değerlendirilen servi, boyun düzgünlüğü ve endam açısından düşünülürse kâmet düşünce birimiyle birlikte sevgili düşünce alanını gösterir.

Genellikle mezarlıkta bulunması sebebiyle servi, tasavvuf düşünce alanında da değerlendirilebilir. Servi, çam türünden, meyvesi olmayan bir süs ağacıdır ve dört mevsim yeşil kalma özelliğine sahiptir. Bu ağacın mezarlıklarda bulunmasının temel nedeni, rüzgârda sallanırken *Hu* (Allah) sesini çıkarmasıdır. Bu ağacın Allah'ı zikrettiği ve ölüler için bir bağışlanma vesilesi olduğu düşünülür (Pala 1995: 477-478). Kabre ağaç dikmenin sevap olduğuna ve dikilen ağacın, ruhun çektiği azabın hafiflemesine vesile olacağına dair hadisler bulunmaktadır. Kabir başına dikilen servi, çıkardığı *Hu* sesinden dolayı *"Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ı tespih etmektedir, o öyle güçlü, öyle hikmet sahibidir."* şeklinde olan Hadid suresinin 1. ayetine işaret eder. Servi ağacı dalsız budaksız, düz bir şekle sahip olması yönüyle elif harfine benzetilir. Elif, hem Arap alfabesinde ilk harftir hem de ebced hesabıyla bir sayısının, yani vahdetin karşılığıdır.

[2] Söz konusu eserde "Mil" maddesinin sonunda, Mehmet Fuat Köprülü'nün bu kelime için yaptığı açıklama verilmişir. Biz de burada, Köprülü'nün yaptığı açıklamayı esas aldık.

Burada serv-kâmet bileşik düşünce birimi tasavvuf düşünce alanında ele alınırsa "servi boy"un elif harfine benzerliği ön plana çıkar. Şairin mezarının da Arap alfabesinde bulunan *he* (ه) harfine benzediği düşünülürse servinin gölgesi mezarın üzerine düştüğünde *ah* mazmunu ortaya çıkar. Ah çekmenin en önemli sebebi âşığın sevgiliye kavuşamaması ve onun hasretini çekmesidir. Ah ateşi âşığın ağzından çıktıktan sonra göğe doğru yükselir ve Allah katına ulaşır. Böylece şair, birinci beyitte dile getirdiği *yücelme* arzusunu burada da devam ettirmiş olur. Birinci beyitte görülen kabristan manzarası burada da devam etmektedir. Buna ilave edilebilecek bir diğer nokta da vasiyettir. Şair, iki beyitte de kendisi öldükten sonra neler yapılması gerektiğine dair vasiyetini bildiriyor. Görülüyor ki, vasiyeti yazdıran ölüm yakınlığını hissetme düşüncesi, şairi derinden etkilemiştir.

Gören sâatde ol kâmet kıyâmın kıymadum câna

Kıyâmet hem gele kurtulmayam ben bu nedâmetden

Sevgilinin ayağa kalktığını gördüğüm zaman canıma kıymadım. Kıyamet gelene kadar ben bu pişmanlıktan kurtulmayayım.

Beytin temel düşünce alanı *kıyâmet*tir. Kâmet, kıyâm, cana kıymak, nedâmet düşünce birimleri de yardımcı düşünce alanını oluşturmaktadır. Burada parçadan bütüne doğru bir yol izlenerek *kıyâmet* kavramına ulaşılacağı için değerlendirme dizgesine yardımcı düşünce alanında bulunan düşünce birimleriyle başlanacaktır. Buna göre değerlendirme dizgesi şu şekilde ifade edilebilir: *kâmet*, *kıyâm*, *cana kıymak*, *nedâmet* ve *kıyâmet*.

Kâmet düşünce birimi, sevgili düşünce alanına aittir ve kıyâm ile bileşik düşünce alanını oluşturur. Çünkü burada kıyâm halinde bir kâmetten bahsedilmektedir. Kâmetin kıyâm etmesi, sevgilinin ayağa kalkması anlamındadır. Divan şiirinde sevgilinin ayağa kalkması, yürümesi fitne ve kargaşa çıkarır (Pala 1995: 94). Bu durum kıyametin küçük alametlerinden biridir. Âşık, sevgilinin ayağa kalktığını kolay kolay göremez. Gördüğünde ise elinde bulunan tek nakdini onun yolunda harcayarak, yani canına kıyarak sevgilinin aşkını satın almak ister. Canını sevgiliye kurban etmekten hiç çekinmez, bin canı olsa hepsini onun uğrunda feda eder. Çünkü can gitmeyince canan ele girmez. Yunus Emre, bu konuda şöyle söyler:

Sen canından geçmedin cânân arzu kılursun

Belden zünnâr kesmedin imân arzu kılursun[3]

Fakat şair, sevgilinin kıyamını gördüğü halde canına kıymamıştır, yani bu dünyadan geçerek nefsini öldürmemiştir ve bundan dolayı da pişmanlık içindedir. Can burada kesreti, bir diğer deyişle varlık âlemiyle ilişkilendirilen nefsi temsil etmektedir. Nefis, *"İnsanın iç âlemi hakkında kullanılır. Ruh ile nefs aynı şeydir. Ancak insan iyi şeylere yönelince ruh; dünya işlerine ve kötü şeylere yönelince de nefis adını alır. Tasavvufta da nefis, kulun kötü vasıfları, yerilen huy ve amelleri yerinde kullanılır."* (Pala 1995: 425) Âşığın yapması gereken şey aslında son derece açıktır: Kâmet kıyamını gördüğünde süflî olanı terk edip ulvî olana yönelerek insan-ı kâmil mertebesine yükselmeye çalışmaktır. Bunun için de nefis yedi aşamadan geçirilir: Birinci aşama, insanı etkisi altına alarak istediği biçimde yönlendiren ve kötülüğe sevk eden *nefs-i emmâre*dir. İkinci aşama, yaptıklarından dolayı insanı kınayan ve pişman olarak hayra yönlendiren *nefs-i levvâme*dir. Üçüncü aşama, ilâhî ilhamlara mazhar olarak kötülüklerden arınmış olan *nefs-i mülhime*dir. Dördüncü aşama, nûrun nereden geldiğini idrak eden ve kötülüklerden uzaklaşan *nefs-*

[3] Yunus Emre Divanı'nın Latin harflerine aktarımı Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatçı tarafından yapılmış ve T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı E-kitap Projesi kapsamında Giriş ve Metin başlıklarıyla yayımlanmıştır. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128453/h/giris.pdf,http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128452/h/metin.pdf, s. 207. (Tarih: 17.01.2012, saat: 13.18)

*i mutamainne*dir. Beşinci aşama, Allah'tan razı olan ve âlemle alakası kalmayan *nefs-i radiye*dir. Altıncı aşama, Allah'ın kendisinden hoşnut olduğu ve gayb sırlarına vakıf olan *nefs-i mardiye*dir. Yedinci ve son aşama da insanı, kâmil hale getiren ve kötülüklerden tamamen arınmış olan *nefs-i kâmile*dir (Avşar 2011: 19; Pala 1995: 425-426). Âşık bu aşamaları geçebilmek için mücahede etmelidir. İkinci mısrada yer alan *nedâmet* sözcüğü, âşığın bir mücahede içinde olduğunu ve nefs-i emmare aşamasını geçtiğini düşündürmektedir.

Kıyamet, âlemin sona ermesi ve yeniden dirilmek anlamına gelir. İnsan öldükten sonra ruhu, insanın dünyadaki yaşantısına göre iyi veya kötü bir yaşantıyla kabirde mahşer gününe kadar bekler. Hz. Peygamber, *"Her kul öldüğü hal (amel) üzere diriltilir."* (İmam Nevevî 2008: 152) buyurmuştur. Buna aynı zamanda küçük kıyamet (kıyamet-i suğra) adı verilir. Şairin bu hadise telmihte bulunduğunu düşünürsek pişmanlığının sebebi de ortaya çıkar. Âşık, sevgilinin kıyam etmesi ile can verseydi büyük kıyamette de aynı hal üzerine diriltilecek, yani sevgilinin kıyamını tekrar görebilecekti. Bu durum, âşık için bulunmaz bir nimettir. Dünyanın düzeninin bozulup yıkılması ve İsrafil'in sûra üflemesiyle başlayan ve bütün varlıkların mahşer yerinde toplanmasıyla meydana gelen duruma da büyük kıyamet adı verilir. Sâat, kıyâm, kıyâmet gibi tenasüp ilgisiyle bir araya gelen sözcükler burada kıyâmet gününü ifade etmek için kullanılmıştır.

Kıyâmetde hesâbı olmayanlardandur ol gâfil

Ki fark eyler firâkın şâmını subh-ı kıyâmetden

Ayrılık gecesiyle kıyamet sabahının farklı olduğunu düşünen o gafil, kıyamette hesap sorulmayanlardandır.

Beytin temel düşünce alanı *gafil*dir. Yardımcı düşünce alanı ise *kıyâmet*, *hesâb*, *firâkın şâmı*, *subh-ı kıyâmet*. Bu beyitte temel düşünce alanı *gafil* olduğu ve anlam onun üzerine kurulduğu için değerlendirme dizgesi oluşturulurken bu kavram ilk sırada ele alınacaktır. Buna göre değerlendirme dizgesi şu şekilde kurulabilir: *gâfil*, *kıyâmet*, *hesâb*, *firâkın şâmı* (ayrılık gecesi), *subh-ı kıyâmet* (kıyamet sabahı).

Gafil düşünce birimi, kıyametle ilişkilendirilerek kullanıldığı için tasavvufî düşünce alanıyla ilgilidir. Kur'an-ı Kerim (A'râf, 179)'de gafiller şu şekilde tanımlanmaktadır: *"Ant olsun ki cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvan gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir."* şairin, gafil sözcüğünü iki anlamda kullandığı düşünülebilir: ahiretten gafil olanlar, dünyadan gafil olanlar. Dünya hayatına rıza gösterip onunla yetinen, Allah'a kavuşmayı beklemeyenler ve Allah'ın ayetlerinden gafil olanların, yaptıkları yüzünden cehenneme gönderileceği Kur'an (Yunus, 7-8.)'da bildirilmektedir. Onlar öyle bir gaflettedirler ki kıyamet günü Hakk'ın huzuruna gideceklerini ve orada kendilerine hesap sorulacağını düşünmezler. "*Kıyâmetde hesâbı olmayanlardandur*" derken şair, gafillerin kıyamet gününde hesaba çekilmeyeceklerini düşündüklerini anlatmak ister. Dolayısıyla onlar, içinde yaşadıkları dünyayı daimi ikametgâh zannederler, dünya bağları, geldikleri yeri ve elest bezminde verdikleri sözü unutmalarına sebep olmuştur. Böyle bir durumda onlardan, ayrılığı bir ölüm, yani kıyamet olarak değerlendirmeleri beklenemez. Gaflette olan kişi nefsinin arzularına uyar, zamanını boşa geçirir, önemli bir şeyin önemini kavrayamaz. Gafil insanlar derin bir uykudadır ve onların kalpleri mühürlüdür. Bu mührün açılması ancak zikre mülazemetle mümkündür. Yani çevresine baktığında gördüğü her şeyde daima Hakk'ı hatırlamak ve anmaktır (Gazâlî 2001: 116).

Bu beyitte gafil sözcüğü, hem birinci dize hem de ikinci dize ile anlamca ilgili olacak şekilde kullanıldığı için sihr-i helal sanatı yapılmıştır. İkinci dizede ayrılık gecesiyle kıyamet sabahının farksız olduğunu anlayan kişi için de gafil ifadesi kullanılmıştır. Bu fark edişi onun arif, âşık

olduğunu gösterir ki arif olan kişi dünyaya gafildir. Dünyadan gafil olmak, aslında gafil olmamak anlamına gelir. Çünkü âşık, kalbini, gözünü, kulağını dünyaya kapattığı için gafil gibi görünmesine rağmen gerçekte gafil değildir. Gerçek âşıklar, yani bu dünyada Allah'a iman edip doğru yoldan ayrılmayanlar, imanlarından dolayı hidayete erecekler, cennete gideceklerdir. Onlar hesap gününde "*Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemin*" diyerek Allah'a şükredeceklerdir. Şöyle bu fark edişlerinden dolayı da arifler, kıyamette hesabı olmayanlardandır. Ayrıca burada *gafil ol* ifadesi, emir cümlesi olarak düşünülürse *"Bu dünyadan gafil ol ki kıyamette hesabın olmasın."* anlamına gelecek şekilde de değerlendirilebilir.

İkinci dizede *"Ki fark eyler fîrâkın şâmını subh-ı kıyâmetden"* ifadesi ile Kur'an-ı Kerim'in Kıyamet suresi 28. ayeti işaret edilmektedir. Söz konusu ayet-i kerimede, ahireti bırakıp sonunu düşünmeden dünyaya sevgi besleyen kişi *"Ve o zaman (bunun) tam bir ayrılış olduğunu sezer, anlar."* buyrulmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki beyitte sözü edilen gafil, dünyaya gönül veren kişidir. Şöyle o kişi gaflette olduğunu kıyamet sabahında anlayacak ve bu gafletten uyanarak gönül verdiği dünyasından, nimetlerinden ayrılacaktır. O kişi için kıyamet sabahı, *elfirak* diyeceği andır. Kıyamet günü sûra üflendiğinde bütün varlıkların dehşete kapılacağı, kâinatın altüst olacağı, her tarafın sularla kaplanacağı ve bütün canlıların ölüp tekrar dirileceği bildirilmektedir. Allah bütün ruhları çağırdığında iman edenlerin ruhları nûr içinde, şirk ehlinin ruhları da zulumât içinde gelir. Çünkü iman edenler için yaşadıkları dünya karanlık bir mahpestir. Onlar kıyamet sabahında Allah'ın nuruyla aydınlanırlar. Ünkâr edenler ise içinde bulunduklarını zannettikleri aydınlıktan çıkarılarak karanlığa atılırlar. Onlar ebediyen cehennemde, yani karanlıkta kalacaklardır (Bakara, 257). Bundan dolayı beyitte ayrılık gece, yani *ez-zulumât*; kıyamet sabah, yani *ve'n-nûr* olarak değerlendirilmiştir ki böylece kıyamet sabahında inananlar ile inanmayanların hali anlatılmış olur.

Beşerî anlamda düşünüldüğünde âşık için ayrılığın ölümden farkı yoktur. Herkesin kendi ölümü kıyamet olarak değerlendirildiğine göre sevgiliden ayrılmak da âşık için bir kıyamettir. Ayrılık düşünce birimi sevgili düşünce alanına ait bir kavramdır. Divan şiirinde sevgili de beşerî ve ilâhî boyutuyla ele alınmıştır. Beşerî boyutta şairin, ayrılığı kıyamet sabahına benzetmesi aşkının büyüklüğü ile ilgilidir. Âşık, sevgiliyi görmek için daima onun semtinin etrafında dolaşır, ayağının bastığı yerleri öpmek, o toprağı gözüne sürme yapmak için uğraşır. Akşam olup herkes gibi sevgili de evine çekilince âşık bütün ümitlerini kaybeder ve ayrılık derdiyle yanmaya başlar.

Gece ise kozmik düşünce alanına ait bir kavramdır. Dünya doğal hareketi icabı hem kendi etrafında hem de Güneş etrafında döner. Bu dönüşün sonucu olarak da gece ve gündüz ortaya çıkar. Gece, bir güneşe benzetilen sevgilinin, âşığın dünyasını aydınlatmadığı zaman dilimidir. Güneş ışınlarının dünyayı aydınlattığı zaman dilimi ise gündüzdür. Sevgiliyi görmese bile onu görme ihtimali âşığın dünyasını aydınlatır. Söz konusu ihtimal âşığın gönlüne doğan güneş ışınları gibidir. Her ayrılık gecesinde âşığın gönlü yanıp tutuşacağı, depremlerle sarsılıp darmadağın olacağı için kıyametin diğer adıdır ayrılık. Ayrılık gecesinin ardından gelen yeni gün, âşık için sevgiliyi görme umudunun canlanmasıdır. Şöyle bu durum kıyamet gününde insanın, önce ölmesine sonra dirilmesine benzer. Gerçek âşıklar dünya hayatını bir ayrılık olarak değerlendirirler. Bu dünyada bulunduğu sürece âşık, aslına kavuşacağı zamanı bekler. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

Herkesî kû dûr mand ez asl-ı hîş

Bâz cûyed rüzgâr-ı vasl-ı hîş

(Asıl yurdundan uzak düşen biri

Kavuşma gününü bekler, geri) (Avşar 2011: 37)

Kavuşma zamanından habersiz bir şekilde yaşadığı ayrılığın farkında olmayanlar, kendini dünya hayatına kaptırmış ve kalpleri mühürlenmiş olan gafillerdir.

Tarîk-i sabr u tedbîr-i selâmet lezzetin bilmem

Bana aşku melâmet yeg gelür sabr u selâmetden

Sabır ve selamete ulaşmak için girilen yolun lezzetlerini bilmem. Aşk ve melamet, bana sabır ve selametten daha üstündür.

Beyte genel olarak bakıldığında şairin tercihinin aşkolduğunu görülür. Bununla beraber *ve* bağlacının eş değerdeki kavramları bağladığı düşünülürse *aşk* ve *melâmet* kavramlarının beytin temel düşünce alanını oluşturduğu söylenebilir. *Tarik-i sabr*, *tedbir-i selamet lezzeti* bileşik düşünce birimleri de yardımcı düşünce alanını oluşturur. Şairin tercihi aşkve melâmet olduğuna göre bu kavramların âşık için ne ifade ettiğini belirlemek gerekecektir. Dolayısıyla değerlendirme dizgesi şu şekilde oluşturulabilir: *aşk*, *melâmet*, *sabır*, *selâmet*.

Şiddetli sevgi anlamına gelen, hem beşerî hem de ilahî bir niteliği olan aşk, divan edebiyatının belkemiğidir. Divan edebiyatında aşk, geçici bir hevesten hastalık derecesine kadar hemen her boyutta karşımıza çıkabilir. Yalnız âşıklığın da belirli kuralları vardır. Genellikle aşkın kaynağı olarak *"Âşık olup da aşkını gizlemekle beraber iffetini muhafaza ederek ölen, şehittir."* hadisi gösterilmektedir (Pala 1995: 53-54). Aşk, âşığı ölüme götürecek kadar şiddetlidir ve âşığın canının aşkkarşısında bir değeri yoktur. Çünkü âşığın canı, sevgilinin aşkını kazanmak için uğruna harcanabilecek tek sermayedir. Yeri geldiğinde bu sermayeyi harcamaktan çekinmeyen âşık, içinde bulunduğu durumdan da hiçbir zaman şikâyet etmez, aşkderdinden kurtulmak istemez. Yaşadığı süre boyunca aşkateşi, âşığın ömür ipini yakıp bitirecektir. Zaten aşk, ateşten gömleği giyerek ömür boyu yanmayı göze almaktır. Aşkta lezzet almak yoktur; üzüntü, gam, keder, dert vardır. İnsanın dünyada olan konukluğu süresince meşakkat içinde olacağı Kur'an (Beled, 4)'da bildirilmektedir. Gerçek âşık da dert çekmekle aslına kavuşacağını düşündüğü için derdinin azalmasını hiçbir zaman istemez. Fuzûlî de bazı beyitlerinde bu durumu dile getirir:

Aşk derdiyle hoşem el çek ilâcımdan tabîb

Kılma dermân kim helâkim zehri dermânındadır (Tarlan 1998: 244)

Burada şair, vuslatı engelleyeceği düşüncesiyle çektiği aşkderdine tabibin derman bulmasını istemez.

Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ meni

Bir dem belâ-yı aşkdan etme cüdâ meni (Büyük Türk Klasikleri 2004: 357)[4]

Burada da aşkderdiyle yaşamak istediğini, ondan uzak kalmak istemediğini ifade eder. Çünkü âşıkta dert ne kadar çok olursa vuslat o kadar yakın demektir. Bu dünyada çekilen dertler bir arınma vesilesidir. Âşık bu vesile ile benliğini öldürür ve dünya alakalarından kurtularak fenafillâha erer. Bu meşakkatli yolda âşık, sevgilinin varlığında kendini yok eder, sadece sevgili kalır ve her şey ondan ibaret olur. Bu aynı zamanda melâmet ehlinin yoludur ki bu yola giren için Allah'tan başka hiçbir varlık veya kavram yoktur.

Âşığın amacı, bu dünyayı en iyi şekilde değerlendirip cennete ve cennet lezzetlerine kavuşmak değil, yaratıcıya kavuşmaktır. Yani burada şair bir tercih yaparak önceliğini belirler ve sabrın sonunda ereceği selamet lezzeti yerine aşkve melâmeti ister. Allah, Kurân-ı Kerim'in birçok yerinde sabredilmesi gerektiğini ve sabredenlerin sonunda selamete ereceğini bildirir. Sabır, başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikâyet etmemek, yakınmamak demektir. Gerçek âşık, aşkderdine uğramıştır, fakat bu durum onun için bir musibet, sıkıntı verici bir şey değildir. Dolayısıyla sabretmesini gerektirecek bir durum yoktur ortada. Âşığın istediği tek şey

[4] Bu gazel, Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde Mecnûn dilinden söylenmiştir.

Çükketmek ve aÇkderdinin artmasını dilemektir. Çünkü Çükkün, eldeki nimetin devamlı olmasına ve artmasına vesile olacağı Kur'an-ı Kerim'de bildirilmektedir. Buna bağlı olarak da âÇık Çükkettiği sürece, kendisine ihsan edilen nimet, yani aÇkderdi eksilmeyecek, hatta artacaktır.

AÇk derdiyle kendinden geçen âÇığın iradesi elden gider. Sabır ise iradeye ihtiyaç duyar. İradesi elden giden âÇık da sabır yerine aÇkve melâmeti tercih ederek fenafillâha ulaÇmak ister. Çünkü ruhu, varlık âleminden fena âlemine ulaÇtıran yol, halkın insan hakkındaki melâmeti, kınamasıdır. Bu yola giren âÇık, varlık âleminden kendini soyutlayarak halkın beğenmesine, saygısına değer vermez ve *"halkın itibar göstermesinin iki saat"* olduğunu bilir (AvÇar 2011: 30). Bu melâmet âÇığa, sevgilinin kıskançlığı sayesinde nasip olur. Melâmete ulaÇmadan önce âÇık, her yönüyle halk âlemine bağlı olduğu için sevgiliden çok uzaktadır. Sevgili kıskançlık kılıcını çeker ve âÇığın halk âlemiyle olan bütün bağlarını birer birer keser. Bu vesile ile de âÇık halk âleminden, yani maddeden uzaklaÇarak manaya yaklaÇır. Yalnızlık anlamına gelen bu uzaklaÇmada artık âÇık, sadece sevgiliyle meÇgul olmaya baÇlar. Kıskançlık kılıcı aynı zamanda âÇığın kendisiyle olan bağını da koparark benliğini öldürür ve onu maÇukluk mertebesine yükseltir. ÂÇık bu mertebeyi de aÇtıktan sonra tevhit makamına yükselecektir ki bu makam aÇkın kemalinin kemalidir. Bu münasebetle âÇık, aÇkve melâmeti ister, harici Çeylerle ilgilenmez.

Tabîat inhirâfın gör hevâ-yı aÇkdan tende

Ğâc it düÇmeden sâkî mîzâcum istikâmetden

(Ey) sâkî, aşk arzusundan dolayı tenimdeki doğal hâlin bozulmasını gör de tabiatım iyice bozulmadan bana ilaç ver.

Bu beytin temel düÇünce alanı *hevâ-yı aşk=aşk arzusu*dur. Yalnız burada aÇkarzusu var, fakat aÇkyoktur. Bundan dolayı bedenin ilk halinde, yaradılıÇında bir bozulma, yani hastalık hali meydana gelmiÇtir. Bu hastalık halinden kurtulmak için âÇığın ilaca, aÇkÇarabına ihtiyacı vardır. Beytin geneline bakıldığında birinci mısrada bir hastalıktan, ikinci mısrada ise bu hastalığın çaresinden bahsedilmektedir. Buna göre yardımcı düÇünce alanı da Çu Çekilde oluÇur *tendeki tabiat inhirâfı*, *ilaç*, *sâkî*, *mizaç*, *istikâmet*. Doktorların hastaya bir ilaç verebilmesi için öncelikle hastalığı teÇhis etmesi gerekir. Hastalık teÇhis edildikten sonra hastaya, söz konusu hastalığı iyileÇtirecek en iyi ilaç verilir. Bu çerçevede düÇünüldüğünde değerlendirme dizgesi kendiliğinden ortaya çıkar: *tendeki tabiat inhirâfı*, *gör*, *sâkî*, *ilaç*, *istikâmet*.

Beytin dıÇanlamına bakılırsa hevâ-yı aÇktemel düÇünce alanı dolayısıyla âÇığın doğal halleri ortaya çıkar. Sevgiliden lütuf bekleyen ve bunun için her türlü eziyete katlanan âÇığın her günü üzüntüyle geçer. AkÇamdan sabaha kanlı gözyaÇı döker. Bu durum onun sararıp solmasına, boyunun bükülmesine, güçsüz ve zayıf bir hal almasına ve sonuç olarak hastalanmasına neden olur. ÂÇığın elif harfine benzeyen boyu, aÇkhastalığından dolayı eğilir ve dal (د) harfine döner. Üçük mısradaki *tabiat inhirafı* yardımcı düÇünce alanı bu değiÇimi ifade eder. Çünkü insanın yaradılıÇında böyle bir eğrilik söz konusu değildir. ÇÜnÇe bu sebeple âÇığın tabiatında, aÇkarzusundan dolayı bir inhiraf meydana gelmiÇtir. Bunu düzeltmenin çaresi de diğer yardımcı düÇünce alanı sâki ve onun sunacağı ilaç, yani ÇarapTır.

DıÇanlamıyla sâki, bir mecliste içki dağıtan kiÇidir ve içki âleminin en önemli unsurudur. Sâki, güzelliği, bulunduğu meclisi Çenlendirmesi dolayısıyla âÇık için sevgiliden farksızdır. Şarap ise içki meclislerinin vazgeçilmez unsurudur ki lezzeti ve sarhoÇedici özelliğiyle ön plana çıkar. Şarabın bağımlısı olan âÇığın ÇarapsTz kalması düÇünülemez. Yalnız sâkinin sunduğu Çarabı elde etmek için nakde ihtiyaç vardır. Fakat âÇığın elindeki tek nakit, hiçbir değeri olmayan canıdır. Değersiz canıyla çok değerli bir Çeyi almak istediği, elinde verecek baÇka bir Çeyi bulunmadığı için bir dilenci gibi sâkinin karÇısında iki büklüm olmuÇtur. Eğer sâki lütfeder de Çarabı verirse âÇık

daha fazla eğilip bükülmeyecek, istikâmetten düşmeyecektir. Şarabı doğrularak içmek durumunda olduğu için de istikâmete kavuşacaktır.

Sâki, ilahî aşkın göstereni olarak alınırsa bu beyitte namazın iki rüknü ortaya çıkar. Âşığın tabiatı inhirafa uğramadan elif harfi gibi dümdüzdür ki namazda kıyam rüknünü temsil eder. Daha sonra âşığın tabiatında bir değişme, bozulma meydana gelir ve elif harfi bükülerek dal harfine dönüşür. Böylece namazın bir diğer rüknü olan rükûya varılmış olur. Bundan sonra da secde gelir ki kul ile Allah arasında hiçbir vasıtanın bulunmadığı ve kulun Allah'a en yakın olduğu aşamadır. Bu aşama tam bir teslimiyeti, gurur ve kibirden arınmayı, istikamete kavuşmayı temsil eder.

Beyitte yer alan hevâ-yı aşk temel düşünce alanı, bileşik düşünce alanından oluşmaktadır. Hevâ düşünce birimi heves, sevgi, arzu, istek, hoşlanma demektir. Nefsin, tabiatı gereği, kendiliğinden hoşuna giden şeylere yönelmesi anlamına da gelir. Heva ve hevesine uymak insanı doğru yoldan çıkarır, dünya nimetlerine bağlar. Âşığın bu bağlardan kurtulabilmesi için fıtratında bulunan gerçek aşka ihtiyacı vardır. Gerçek aşk, nefsi terbiye ederek insanın ahlakını güzelleştirir. Âşığın gönlüne düşen bu ateş, ilahî sevgiden gayrı ne varsa yok eder. Hak âşığı olan kişi istikâmet üzeredir; sözü, işi, düşüncesi doğrudur. Burada şair de istikâmet üzere olmayı ve Ezel Sâkisi tarafından beden kadehine aşk şarabının dökülmesini ister. Aşk ateşini ezelden beri ruhunda taşıyan insanın yapması gereken şey, bu ateşi ortaya çıkarmaktır. Yalnız bu ortaya çıkış bir anda gerçekleşmez. Bunun için âşığın belirli aşamaları geçmesi gerekir. İlk mertebede, insan ruhunda aşk alevlenmemiş ve ruh maddî âlemden kurtulamamıştır. Bundan dolayı da insan bu kademede âşık olarak adlandırılmaz. İkinci mertebede, insan ruhu varlık âleminden sıyrılarak ruhanî âleme doğru yükselmeye başlar ve âşıklık vasfını kazanır. Üçüncü aşamada âşık, kendi benliğinden kurtularak tamamen sevgiliye yönelir ve maşukluk mertebesine ulaşır. Dördüncü mertebede, maşukluk mertebesini aşan âşık tevhit makamına ulaşır. Bu makam aşkın kemalinin kemalidir.

Şairin bu beyitte aşk kelimesinin sırlarını açıkladığı görülmektedir. Bu kelime Arap alfabesiyle yazıldığında ilk harf *ayın*dır. Arapçada *ayın* göz anlamına gelir ve aşkın başlangıcı, görme eylemidir. İlk mısrada geçen *gör* eylemi aşkın başlangıcını anlatır. Aşk başladıktan sonra ruhta dolu dolu aşk şarabı içme arzusu ortaya çıkar ki ikinci harf olan *şın* şarabı işaret tir. İkinci mısrada kullanılan *ilaç* sözcüğü aşk şarabı yerine kullanılmıştır. Çünkü aşk derdiyle yanıp tutuşan bir aşk hastasının tek ilacı aşk şarabıdır. Aşk şarabını içen âşık, kendi benliğini öldürerek sevgilide dirilir ki bunu da kıyam anlamını işaret eden *kaf* harfi karşılar. İkinci mısrada yer alan *istikâmet* sözcüğünün kökü *kıyam* olması münasebetiyle *kaf* harfi söz konusu anlamı karşılar.

Âşığın tek isteği daima istikâmet üzere olmaktır. Bu beyitte şair, istikâmet üzere olmayı Allah'tan niyaz ediyor. Çünkü Hakk'a ulaşmak için istikâmetten başka yol yoktur. Yalnız makamların en yücesi olan istikâmet üzere kalmak son derece zordur. Ezel Sâkisi'nin ilacı, yani aşk şarabı olmadan müstakim (istikâmette olan) olmak mümkün değildir. Mümin olan kişi namaz kılarken her kıyamında Fatiha suresini okuyarak *"Bizi doğru yola, yani sırat-ı müstakime ulaştır."* diye Allah'a yalvarır. Çünkü Allah aşk gönle düşerse o gönülde masivaya ait hiçbir şey kalmaz. Böyle bir durumda âşık *"La mevcude illallah"* diyerek Allah'tan başka bir varlık tanımaz.

Fuzûlî geç selâmet köşesinden sabr kûyundan

Ferâgat olmayan yerde sefer yegdür ikâmetden

(Ey) Fuzûlî, selamet köşesinden ve sabır semtinden vazgeç. Huzurun olmadığı yerde ikâmet etmektense oradan ayrılmak daha iyidir.

Bu beyitte birden fazla temel düşünce alanı bulunmaktadır. Birinci mısrada yer alan *geç* düşünce birimi ile ikinci mısrada yer alan *ferâgat* düşünce birimleri beytin temel düşünce alanlarıdır. *Selâmet köşesi* ve *sabr kûyu* bileşik düşünce alanları *geç* düşünce biriminin yardımcı

düşünce alanlarını meydana getirmektedir. *Sefer* ve *ikâmet* düşünce birimleri ise *ferâgat* düşünce biriminin yardımcı düşünce alanlarıdır. Selâmet kûşesi ve sabr kûyu bileşik düşünce alanları âşığın geçmesi, ferâgat etmesi gereken kavramlardır. Bu kavramlardan âşığın neden ferâgat etmesi gerektiği üzerinde durulacağı için değerlendirme dizgesinin başında selâmet kûşesi ve sabr kûyu bileşik düşünce alanları bulunacaktır. Bu düşünce alanları başa alındıktan sonra değerlendirme dizgesi şu şekilde kurulur: *selâmet kûşesi*, *sabr kûyu*, *geç*, *ferâgat*, *sefer*, *ikâmet*.

Selâmet kûşesi bileşik düşünce alanı soyut ve somut iki düşünce alanını bir araya getirmektedir. Selâmet, dünyevi huzur, refah anlamına gelir. Huzur, dinginliği ve durgunluğu ifade eder. Somut olan kûşe kavramı da kuytu, tenha, ücra yer anlamına gelmektedir. Birlikte düşünüldüğünde selâmet kûşesi, kişinin huzur içinde oturduğu, sakin bir yer olarak anlaşılır. Âşığın amacı ise aşk yolunda daima ilerlemek ve varabileceği en yüksek mertebeye ulaşmaktır. Selâmet kûşesinde veya sabır kûyunda duracak, eğlenecek olursa yolundan geri kalır, vuslat uzar da uzar. Dolayısıyla âşığın istediği şey durgunluk değil, yaratıcıya doğru yolculuktur.

Sabr kûyu tamlamasında da soyut ve somut iki düşünce alanı bir araya gelmiştir. Sabır kavramı da bir durgunluğu ifade etmektedir. Çünkü sabretmek, başa gelen sıkıntılara dayanmak, tahammül göstermek anlamındadır. Âşık sabrederek durağanlaşmaz, şükrederek derdinin artmasını ister. Âşığın hallerinde karar söz konusu değildir, o her zaman bîkarardır. Burada sabır sözcüğünün kûy sözcüğüyle tamlama oluşturması da son derece anlamlıdır. Sevgilinin evinin bulunduğu yer, mahalle, semt anlamına gelerek sevgili düşünce alanına giren kûy, şehre nispetle daha sakin, daha az kişinin yaşadığı bir yerdir. İkâmetin az olması sebebiyle kûy, sakin, rahat bir yer olarak algılanır. Bu sükûnet, âşığın istediği hallerden değildir. Bundan dolayı âşık, kendisine huzur, durgunluk veren bu mekândan vazgeçmelidir ve daima seyir halinde olmalıdır. Huzur, durgunluk, rahat gibi kavramlar insan ruhuna bir lezzet verir. Âşık bu lezzetlerden ferâgat ederek her zaman gerçek aşkı, mülk âleminden melekût âlemine sefer etmeyi yeğler. Bu tür lezzetler dünya nimetleridir ki âşık bu nimetleri gönlünden atmalıdır. Bütün dünya nimetleri hîn-i seferde zaten bırakılacaktır. Dolayısıyla kalıcı olmayan lezzetlere bağlanıp kalmanın anlamı yoktur. Önemli olan bu dünyada değil, Allah katında muteber olmaktır.

Sefer sözcüğü, âşığın yapması gereken işin zorluğunu açıkça anlatmaktadır. Eskiler bu konuda *"Sefer mihnettir."* demişlerdir. Çünkü sefer, kısa bir mesafeye gidiş değildir. Bir yolculuğun sefer olabilmesi uzun süreli bir gidişin söz konusu olması gerekir. Bir savaşa gidişte sefer sözcüğüyle karşılanmaktadır. Çünkü savaşa giden insanın dönüş zamanı belli değildir, hatta hiç dönmeyebilir. Bunun yanı sıra ölüm de bu dünyadan ahrete yapılan bir seferdir. Yahya Kemal'in meşhur "*Sessiz Gemi*" şiiri bu seferi çok güzel anlatır. Bunlara ilave olarak insan gönlünün Allah'a yönelmesi, ibret almak maksadıyla gezip dolaşma da sefer sözcüğüyle karşılanmaktadır. Âşığın aşk derdinden kurtulmak için yapması gereken şey, süflî olandan ulvî olana doğru sefere çıkmaktır. Nedim'in dediği gibi aşkın artmasından kurtuluş ya tahammül ya seferdir:

N'ola gitse kendüden hayretle cân-ı nâsabûr

Ya seferdir ya tahammül çünkü aşkın çâresi (Nedîm 1338-1340: 357)

Bu manevî seferin de çeşitli kademeleri, zorlukları vardır: Birinci aşama, Allah'a doğru yolculuk anlamına gelen seyr ilallah; ikinci aşama, ilmî bir hareket olan ve ilâhî ilme ulaşmayı ifade eden seyr fillah; üçüncü aşama, sâlikin ehadiyete nail olarak Allah'la olan seyri, seyr maallah ve son aşama kâmillik mertebesine ulaşarak irşat maksadıyla halka dönüş anlamına gelen seyr anillah'tır (Öz 2001: 172-173). Âşık sürekli bir yükseliş, Hakk'a doğru sefer etmeyi istediği için bir yerde oturma, yerleşme anlamına gelen ikâmet yerine seferi tercih eder.

Sonuç

Düşünce alanı merkezli metin çözümleme yöntemiyle Fuzûlî'nin *"Yüceldün kabrüm ey bîderdler seng-i melâmetden"* matla'lı gazelini değerlendirilmeye çalışıldı. Bu çalışmanın yapılmasındaki amaç, geleneksel veya modern yöntemlerin yanlış olduğunu söylemek değil, yeni bir yöntem olan düşünce alanı merkezli metin çözümlemenin yorumcuya sağladığı kolaylıklara ve metnin anlaşılmasına yapacağı katkılara dikkat çekmektir.

Geleneksel şerhe yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilecek bu yöntem, yorumcunun beyitlerin anlam yükünü çeken temel düşünce birimlerine yönelmesini sağlamaktadır. Yani beyti yorumlarken tali unsurlar üzerinde değil, ana unsurlar üzerinde durulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Tali unsurları da ana unsurlarla ilişkisi bağlamında değerlendirmek gerekir ki isabetli bir yorum ortaya çıksın. Bu yöntemde yer alan temel ve yardımcı düşünce alanları yorumcuya bu anlamda bir kolaylık sağlamaktadır.

Burada ele alınan gazel daha önce Ali Nihat Tarlan tarafından geleneksel yöntemle *"Fuzûlî Divanı Şerhi"*nde yorumlanmıştır. Söz konusu yorumda beyitler, belirli kavramlar üzerinden hareket edilerek açıklanmıştır. Aynı gazel bu yöntemle incelendiğinde Ali Nihat Tarlan'ın yaptığı yorumun anlam dünyası bakımından daha da genişlediği, zenginleştiği görüldü. Dolayısıyla bu durum, geleneksel yöntemi göz önünde bulundurarak modern yöntemle yapılan şerh çalışmalarının eldeki metni anlamada yorumcuya yeni bir ufuk açtığını göstermektedir.

İnsan zihnindeki düşünceler, edebî ortama aktarılırken genellikle belirli bir düzen bulunur. Yardımcı unsurdan ana unsura doğru bir sıralama izleyen bu kurulum, düzyazıda kurallı cümle diye adlandırılır. Fakat edebî eserde estetik kaygılar, üslup, vezin vb. sebeplerden dolayı ifadeler kurallı olarak kurulmayabilir. Bu durum, söz konusu cümlelerde bir kuralın olmadığını göstermez. Öğe bu kuralı bulmak metni ele alan yorumcunun görevidir. Düşünce alanı merkezli metin çözümleme yönteminde yer alan değerlendirme dizgesi, sanatçının metinde oluşturduğu anlamlar hiyerarşisini bulmada yorumcuya kolaylık sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

AVŞAR Ziya, *"Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi ve Revânî'nin Bir Gazelinin Bu Yönteme Göre Şerhi"*, **III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına), Kayseri, 13 Şubat 2009, Bildiriler,** Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2009, s. 12-30.

AVŞAR Ziya, **Aşk Meclisi**, Kün Yayıncılık, Yozgat 2011.

Büyük Türk Klasikleri, *"Fuzûlî",* C. 3, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 308-377.

CEBECİOĞLU Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

ÇAĞATAY Neşet, **Bir Türk Kurumu Olan Ahilik**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.

DEMİR Mustafa, "Mezarlık", **İslam Ansiklopedisi**, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 519-521.

DEVELLİOĞLU Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, Ankara 1999.

EN-NEDVÎ Abdü'l-Bârî, **Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat**, (Çev.: Mustafa Ateş), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

GÖLPINARLI Abdülbaki, **100 Soruda Tasavvuf**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969.

GÖLPINARLI Abdülbaki, **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, Ünkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.

İMAM NEVEVÎ, **Riyâzü's-Sâlihîn**, (Çev.: M. Yaşar Kandemir-İsmail Lütfi Çakan, Recep Küçük), Erkam Yayınları, İstanbul 2008.

ÖZ Mahir, **Tasavvuf**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

KILIÇ Atabey, *"Geleneksel Şerh ve Modern Metin İncelemelerine Eleştirel Bir Bakış: Metotlar, Çalışmalar, Beklentiler"*, **III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına), Kayseri, 13 Şubat 2009, Bildiriler**, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2009, s. 239-246.

Nedîm, **Nedîm Divânı**, (Nşr. leri: Ekbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin, Sadakat Kütüphanesi Sahibi Mustafa), Ekdam Matbaası, İstanbul 1338-1340.

ONAY Ahmet Talat, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2000.

ÖGEL Baheddin, **Türk Mitolojisi II**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, C. 1-4, MEB Yayınları, İstanbul 2000.

PALA İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

PÜRCEVADİ Nasrullah, **Can Esintisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1999.

şENER Mehmet, "Kabir", **İslam Ansiklopedisi**, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 35-37.

TARLAN Ali Nihat, **Fuzûlî Divanı Şerhi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

ULUDAĞ Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

YAZIR Elmalılı Muhammed Hamdi, **Bilgisayar Hatlı Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali**, (Sadeleştirenler: Yakup Çiçek, Necat Kahraman), Temel Neşriyat, 2000.

Yunus Emre, **Yunus Emre Divanı**, Haz.: Mustafa Tatçı, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128453/h/giris.pdf, (ET: 17.01.2012).

Yunus Emre, **Yunus Emre Divanı**, Haz.: Mustafa Tatçı, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128452/h/metin.pdf, (ET: 17.01.2012).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1751-1765, TURKEY

TÜRKİYE TÜRKÇESİ DOĞU GRUBU AĞIZLARINDA ŞİMDİKİ ZAMAN EKLERİ

Fatih ÖZEK[*]

ÖZET

Şimdiki zaman kipi fiilin gösterdiği oluş ve kılışın içinde bulunulan zamanda başladığını bildirir. Şimdiki zaman biçimleri Türkçenin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli eklerle gösterilmiştir. Doğu grubu ağızlarında da şimdiki zamanı ifade etmek için çeşitli ekler kullanılmaktadır. Bu eklerin bir kısmı ölçünlü dildeki şekillerle aynıdır. Ancak büyük bir bölümü ise ölçünlü dilden farklıdır. Bu bağlamda çalışmamız, Doğu grubu ağızlarında kullanılan şimdiki zaman eklerini tespit etmeyi, tespit edilen eklerin genel Türkçe ile ilgisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şimdiki zaman eki, Türkiye Türkçesi ağızları, Doğu grubu ağızları, şekil bilgisi

THE CONTINUOUS TENSE SUFFIXES IN THE TURKEY-TURKISH EAST GROUP DIALECTS

ABSTRACT

The mode of continuous tense indicates the beginning of the occurences, given by a verb. Various suffixes has been used for continuous tense since the earliest period of Turkic. To indicate continuous tense, different suffixes is being used in the Turkey-Turkish East Group Dialects. Some of which is the same with the ones in the substandart language. But most of them is different from the substandart Turkish. In this context, our study aims to identify these suffixes and the relation between general Turkish the suffixes, used for continuous tense in east Turkish dialects.

Key Words: Continuous tense suffixes, Turkey-Turkish dialects, East Group Dialects, morphology

[*] Yrd. Doç. Dr., Fırat Ü. Güsani ve Sos. Bil. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozekfatih@gmail.com

Bu çalışma Leylâ Karahan'ın Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması[1] adlı eserinde sınırlarını çizdiği Doğu Grubu ağız bölgesini kapsamaktadır[2].

şimdiki zaman kipi fiilin gösterdiği oluş ve kılışın içinde bulunulan zamanda başladığını gösterir. Bu ek hem şekil hem zaman ifade eden eklerden biridir. şekil eki olarak bildirme, zaman eki olarak da şimdiki zaman ifade eder.

şimdiki zaman kavramı Türkçenin ilk yazılı belgelerinden itibaren Türkçenin tüm dönemlerinde farklı birçok ekle ifade edilmiştir. Eski Türkçe (ET) döneminde şimdiki zaman için özel bir ek kullanılmamış, geniş zaman eki olan –r/-Ir/-Ar eki hem geniş zamanı hem şimdiki zamanı bazen de gelecek zamanı ifade etmiştir[3]. Bu dönemde işlek olmamakla beraber –yur/-yür eki de şimdiki zaman işleviyle kullanılmıştır.

Karahanlı ve Harezm Türkçesi döneminde de şimdiki zaman ifadesi ET'de olduğu gibi çoğunlukla geniş zaman ekiyle karşılanmıştır. Karahanlı Türkçesinde şimdiki zamanı ifade etmek için ayrıca –a, -e ve –may,-mey ekleri mevcuttur. Harezm Türkçesinde de geniş zaman ekleri dışında şimdiki zaman eki olarak ET'de de kullanılmış olan –yur, -yür eki kullanılmıştır[4].

Eski Anadolu Türkçesi (EAT) döneminde –r,-Ir,-Ar geniş zaman ekleri daha önceki dönemlerde olduğu gibi şimdiki zaman ve geniş zaman işlevleriyle kullanılmış olmakla beraber, -makta, -mekte ; -a, -e ; -ga, -ge ekleri hususi olarak şimdiki zamanı ifade etmiştir. EAT'nin ilk dönemlerinde az sayıdaki örnekte zarf-fiil eki yardımıyla birleşerek fiil olarak kullanılan –a yorur yapısı, 16. yüzyıldan itibaren ekleşmeye başlayarak –yor<-yorı<-yorır şekilleriyle ve gelişimiyle günümüz Türkiye Türkçesine (TT) kadar gelmiştir[5].

Çağdaş Türk lehçelerinde kullanılan şimdiki zaman ekleri çeşitlidir[6]. Konuyla ilgisi bakımından bu lehçelerden sadece Azerbaycan ve Türkmen Türkçelerinde kullanılan şimdiki zaman eklerine değinilecektir. Azerbaycan Türkçesinde şimdiki zaman eki ET'de olduğu gibi geniş zaman ekiyle karşılanmıştır. "Bu sahada şimdiki zaman için ayrı bir ek ortaya çıkmamış, geniş zaman ekleri geniş zamana ve şimdiki zamana taksim edilmiştir. Dar ünlülü (-ır,-ir,-ur,-ür) şekiller şimdiki zaman, geniş ünlülü (-ar,-er) şekiller ise TT'deki geniş zaman karşılığı olarak gelecek zamana taksim edilmiştir[7]. Gramer kitaplarında böyle bir ayrımdan bahsedilse de Vahit Türk, geniş ünlülü şekiller ile dar ünlülü şekiller arasında tam bir ayrım olmadığını, yer yer birbirlerinin yerlerine kullanıldıklarını belirtmiştir[8]. Türkmen Türkçesinde şimdiki zaman eki yardımcı fiillerle kurulmuş yapılar hariç (-p duur, -p otır, -p yatır, -p yöör) –yaar,-yeer ve /r/ ünsüzü düşmüş -yaa,-yee'dir[9].

[1] Leylâ Karahan, **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması,** TDK Yay., Ankara 1996

[2] Leylâ Karahan'ın dört alt gruba ayırmış olduğu ağızlar şunlardır: Ağrı, Artvin Merkez, şavşat (Artvin), Ardanuç (Artvin), Yusufeli (Artvin), Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Hakkâri, Kars, Mardin, Muş, Siirt, Tunceli, Urfa (Birecik ve Halfeti hariç), Van ağızları.

[3] A.Von Gabain, **Eski Türkçenin Grameri,** TDK Yay.; Ankara 1988, s.80

[4] Vahit Türk, "Türkçede şimdiki Zaman Kavramı, Çekimleri ve Ekleri", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 10, Haziran 1999, s. 10-11

[5] bk. Tuncer Gülensoy, "Anadolu Ağızlarında şimdiki Zaman Eki", Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağandan ayrı basım, Ankara 1995, s.283

[6] bkz. Vahit Türk, agm.

[7] Vahit Türk, **agm**., s.24

[8] Vahit Türk, **agm**., s.24

[9] Mehmet Kara, **Türkmence,** Akçağ Yay.; Ankara 2001, s.47-48

Türkiye Türkçesi Doğu Grubu Ağızlarında Şimdiki Zaman Ekleri

Doğu grubu ağızlarında şimdiki zamanı ifade eden çok sayıda ek kullanılmaktadır. Bu ekler kaynaklarına göre şöyle gruplandırabilir:

1. –yor grubu şimdiki zaman ekleri
2. –r/-Ir grubu şimdiki zaman ekleri
3. –Ar grubu şimdiki zaman ekleri
4. –yer grubu şimdiki zaman ekleri
5. –yUr grubu şimdiki zaman ekleri

1. –yor grubu şimdiki zaman ekleri

-yor şimdiki zaman eki TT ağızlarının tamamında görülmektedir. Ancak bunlardan bazıları kullanıldıkları bölge ağızlarında aslî şimdiki zaman ekidir, bazıları ise ölçünlü dilin etkisiyle ağızlara yerleşmiş şekillerdir. Doğu grubu ağızlarında görülen –yor eki ve –yor ekinden gelişmiş şimdiki zaman ekleri aslî şimdiki zaman eki olmayıp daha ziyade ölçünlü dilin etkisiyle şehir ve ilçe merkezlerinde kullanılan eklerdir.

1.1. -yor

diyor (El. 211-LX/31); oluyor (El. 210-LX-11); yaşıyorum (Van, VMA 12.25); ohiyorum (Van, VMA 29.93); yèniyordum (Bing./Karlıova, BKA I.A.2); çıhıyor (Bing./Karlıova, BKA II.A.55); oliyor (Erz./Tortum, EGA 07 015 03/4)

1.2. –yo<-yor

Ek bünyesindeki akıcı /r/ ünsüzünün düşmesiyle oluşmuş şekillerdir: geliyolar (El.175-XLIII/10); biliyolar (Bing./Karlıova, BKA III/10); toplıyoler (Bing./Karlıova, BKA XIII/6); uyanıyo (Gümş./Torul, GKTA 17/24)

1.3. –yör<yor

/y/ ünsüzünün etkisiyle ek ünlüsü incelmiştir. Gümüşhane ili Kelkit ve Torul ilçelerinde rastlanan bir ektir: kapaniyör (Gümş./Torul, GKTA 20/20); diyör (Gümş./Kelkit, GKTA 49/23)

2. –Ar grubu şimdiki zaman ekleri

Azerbaycan Türkçesinde –Ir eki şimdiki zamanı ifade ederken, -Ar şekli geniş zamanı ifade etmektedir[10]. Türkiye Türkçesinde böyle bir ayrım olmaksızın daha ziyade tek heceli fiil kök veya gövdelerine getirilen geniş zaman ekidir[11]. Doğu grubu ağızlarında kimi örneklerinde ek ünlüsü kapılı è olarak, yaygın bir şekilde şimdiki zaman işleviyle kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda geniş zamanın her zamanı içine alan, fiilin her zaman ortaya çıktığını ve çıkacağını[12] ifade eden geniş kullanımından etkisi büyüktür.

2.1. –ar/-er/-èr

[10] Yavuz Kartallıoğlu, Hüseyin Yıldırım, "Azerbaycan Türkçesi", **Türk Lehçeleri Grameri** (Editör Prof. Dr. A. Bican Ercilasun), Akçağ Yay., Ankara 2007, s. 208
[11] Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi,** Bayrak Yay., İstanbul 1993, s. 276
[12] Muharrem Ergin age., s.274

çiharūk (Erzc./Kemah ErzcYA 3.19.14); çıhardar (Kars/Arpaçay, AKD s.47); gazanėr (Erzc./Tercan ErzcYA 6/7/24); götürėr (Bing. BMA I/26); getirėr (Bing. BMA I/24); baherler (Bing. BMA I/32); soyílmėr (Van, VMA 36/32); otırėr (Bing./Karlıova, BKA XII/67); alėruh; ohėruh (Erz./Oltu, EGA s.354); ėderem (Erz./Tortum, EGA 07 024 01/ 14); baGėrim (Erz./Gıpir, EGA s.354); görerim (Erz./Humut, EGA s.353) gelerdi (Kars/Arpaçay, AKD s.53); toPlėr (Tun./Pertek, TPHYA XLIII/2); sorėrsız (Tun./Hozat, TPHYA VI/1)

2.2. -ėy<-±<-ėr

Erzincan Kemah ve Refahiye ilçeleri ağızlarında 3. tekil Gahıs kullanımlarında tespit edilen bir ektir. GeliGiminin ėy<-±<-ėr Geklinde olduğunu kanaatindeyiz. "Uzun ünlülerin kendilerinden önce ya da sonra ikinci bir ünlü türetmek suretiyle ikizleGmeleri birçok dilde görülen doğal bir geliGmedir"[13]. Türkçede uzun ünlülerin /y/ ile ikizleGtiği birçok örnek mevcuttur:

Tkm güyç "güç"< *küç; Tkm diy- "de-"<*tį-; Karag. tayG"taG"<*tāG;Kırg., Kzk. kıymıl "hareket"<*kīmıl

yapėy (Erzc./Kemah ErzcYA s.166); gorhėy (Erzc./Refahiye Erzc.YA 4/11/48); yapmėy (Erzc./Kemah Erzc.YA 3/26/23)

3. –r/-Ir grubu şimdiki zaman ekleri.

Doğu grubu ağızlarında kullanılan aslî Gimdiki zaman eklerindendir. Bu kullanımı geniG zaman eklerinin tarihi süreç içinde Gimdiki zaman iGleviyle kullanılmasına ve Azerbaycan Türkçesinin Doğu grubu ağızları üzerindeki etkisine bağlamaktayız. Doğu grubu ağızlarında kullanılan –r/-Ir grubu Gimdiki zaman ekleri Gunlardır:

3.1. –r

bilmirem (Bing. BMA I.8); dersin (Bing., BMA, II/C/95); bilmir (Bing./Karlıova, BKYA X A-91); ėtmir (El./Ağın, KBAYA XLVII-14); ķorhir (Bit./Adilcevaz VGKHA 7/165); bilmirem (Bit./Adilcevaz VGKHA 1/78)

3.2. -ır/-ir/-ur/-ür

gėdir (El./Ağın, KBAYA XLVII/17); düGir (El. /Ağın, KBAYA XLVII/30); olir (Erzc./Tercan ErzcYA 6/1/12); gidir (Erzc./Tercan ErzcYA 6/2/40); yeyir (Erzc./Çayırlı ErzcYA 5/17/9); bahir (Bing. BMA V/68); çekirler (Bing. BMA I./30); bahiram (Bit./Adilcevaz VGKHA I/27); tutiram (Bit./Adilcevaz VGKHA 7/108); sevürem (Van/ErciG VGKHA 18/9); hahliyabülürsen (Bit./Adilcevaz VGKHA 2/57); yapirem (Van, VMA 34/7); görirem (Van, VMA, 45/74); edirler (Bing./Karlıova, BKA B/XI/35); olir (Bing./Karlıova, BKA IV/A/3); aliram, gelirem; (Erz./Tortum, EGA s. 353); alirih (Erz./Karasu, EGA s. 354); yoğurir (Kars, DGAT, s.147); içirdi (Kars/Arpaçay, AKD s.41)

3.3. –ıl<-ır

3. çoğul Gahıs eki almıG yapılarda gerileyici benzeGme ile oluGmuG Gekillerdir: geliller (Bit./Adilcevaz VGKHA I/ 93); içiller (Bit./Adilcevaz, VGKHA I/129); alillar (Erz./Aras, EGA s.357); geliller (Erz./Karasu, EGA s.358); bahiller (Van, VMA, 51/59)

3.4. –ı/-i<ır/-ir

bahi (El. /Keban KBAYA VIII-8); oli (El./Keban, KBAYA I-7); bili (Diy. DMA I-131); ; atisan (Diy. DMA XLVII-3); sorisan (Urfa, UMA 20/5); vurilar (Urfa, UMA 27/5); ohısan (Erzc.

[13] Talat Tekin, **Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler,** Türk Dilleri AraGırma Dizisi 13, Simurg Yay., Ankara 1995, s. 123

ErzcYA s.165); sevisen (Erzc. ErzcYA s.165); vuruli (Bing. BMA I.39); düĞi (Bing. BMA VIII.39.370); ali (Tun./Hozat, TPHYAXIII/10); gidisin (Tun./Hozat, TPHYA XIII/71); ölçi (Bit./Adilcevaz, VGKHA 2/42); ķahi (Bit./Adilcevaz, VGKHA 1/45); baħılar (Van/ErciĞ,VGKHA 13/165)

3.5. į<ir

ķaçį (Urfa UMA 2/40); gelįsen (Erzc./ ErzcYA s.165); gelįük (Erzc./ ErzcYA s.167); durįyam (Van VMA 2/50); duramį (Van, VMA 2/34); biĞį (Van, VMA 33/49); gülįler (GümĞ./Torul, GKTA 17/82); açįler (GümĞ./Kelkit, GKTA 45/24); gatįm (Kars, DĠAT s. 152); atį (MuĞ MMA /XXIII/17); evlendirį (MuĞ MMA/XIII/48)

3.6. –ıy/-iy/-uy/-üy<-ī/-į/-ū/-ǖ<-ir/-ir/-ur/-ür

–ıy/-iy/-uy/-üy ekleri -ir/-ir/-ur/-ür eklerinden geliĞmiĞtir. GeliĞmi –Iy<-ī/-į/-ū/-ǖ<-Ir Ğeklindedir. Ekin oluĞumu –ėy ekinde olduğu gibi uzun ünlünün /y/ yarı ünlüsünü türeterek ikizleĞmesiyle oluĞmuĞtur: biliyem (Diy., DMA XXV-58); dėyiyem (Diy. DMA XXXV-27); aliyim (Diy./ÇüngüĞ, DÇÇA 18.11); soyiysın (Diy./ÇüngüĞ, DÇÇA 14.5); baħiyam (Urfa/UMA 17.10); yapiyam (Urfa/ UMA 25.5) ġaçiy (Erzc./Refahiye ErzYA 4/15/34); biliy (Erzc./Refahiye ErzYA 4/19/14); yaħiyler (El. Keban KBAYA XXIII-22); taniydi (Tun./Pertek, TPHYA I/118); olüy (El. ELA XXIII/3); ġoyuylar (El. ELA XXVIII/12); içiyem (Van, VMA 1/69); uzanįyem (Van, VMA 1/69)

4. –yer grubu şimdiki zaman ekleri

Ek, Diyarbakır ÇüngüĞ, Çermik; Erzincan Kemah, Refahiye; Artvin Ardanuç; Bingöl Karlıova; GümüĞhane Torul, Kelkit; Tunceli Pertek ağızlarında görülmektedir. Türkmen Türkçesindeki –yaar/-yeer ve /r/ ünsüzü düĞmüĞ–yaa/-yee Ğimdiki zaman ekleriyle Ğekil ve iĞlev olarak paralellik göstermektedir. KarĞılaĞtırmalı Türk Lehçeleri Grameri-I adlı eserde Kozan, Kadirli, Gaziantep, KahramanmaraĞ Türkmenlerinde bu ekin görüldüğünü ve Türkmen yazı dilindeki –yaar/-yeer ile aynı olduğu belirtilmektedir[14]. Doğu grubu ağızlarında görülen –yer ekinin, -yor ekindeki ünlünün düzleĞmesi ile değil; müstakil bir ek olarak, Türkmen Türkçesinde hâlen kullanılan –yeer ve yee ekiyle aynı iĞleve sahip bir ek olduğu kanaatindeyiz.

4.1 -yer/-yėr

geliyerlár (Diy./Çermik, DÇÇA 6/8); vėrmiyerlár (Diy./ÇüngüĞ, DÇÇA 8/29); oluyėr (Erzc./Kemah ErzcYA 3/14/19); sawuĞuyėr (Erzc./Kemah ErzcYA 3/36/75); geçiyer (Art./Ardanuç, AAYA VIII/13); añnıyer (Art./Ardanuç, AAYA VIII/9); otırmıyėr (Bing./Karlıova, BKA XII/67); göriyerim (GümĞ./Torul, GKTA 4/9); diyer (GümĞ./Kelkit, GKTA 29/27);

4.2 -ye/-yė<-yer/-yėr

ķoĞeyelár (Diy./Çermik, DÇÇA 6/6); geliyė (Erzc./Refahiye ErzcYA 4/6/1); yatıyė (Erzc./Refahiye ErzcYA 4/17/13); variyelar (Art./Ardanuç, VIII/19); variye (Art./Ardanuç, AAYA IX/7); gidiyė Tun./Pertek, TPHYA IV/2)

4.3. -yėl/-yel<yer

vereyėller (Erzc./Kemah ErzcYA 3.20.8); yapėyėller (Erzc./Kemah ErzcYA 3.20.8); ekiyeller (Art./Ardanuç, AAYA s.42); ohumiyellar (Art./Ardanuç, AAYA s.42)

5. –yUr grubu şimdiki zaman ekleri

[14] **Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I, Filler, Basit Çekimler,** TDK Yay.; Ankara 2006 s. 242

-yUr eki Türkçenin belli dönemlerinde şimdiki zaman eki olarak kullanılmıştır. İlk olarak Göktürk ve Uygur dönemi metinlerinde rastlanılmaktadır: "Anta kalmış yir sayu kop toru ölü *yorıyur* ertig" (KT G 9); "Bu yürtünçüde asıg tusu kılı *yorıyur*" (Kuanşiim Pusar)[15]; "Yilig esinig basutçu işbulub ökliyür bediyür…"(M. 41-37)[16]

Harezm Türkçesi döneminde de ek görülmektedir: "Sücüg til birle mini oldayursen" (KHş, 2173); "Niçe bu dünya ḳadġusun yiyürsen"(KHş, 1955)

Codex Cumanicus'da da yür(i)- şekli mevcuttur[17].

Necmettin Hacıeminoğlu Kutb'un Hüsrev ü Şirini ve Dil Hususiyetleri adlı eserinde, bu ekin geniş zaman ekinden ayrı bir ek olduğunu ifade etmiştir. Farklı bir ek olduğunu da şu tespitiyle dile getirir: *"Metinlerde geçen örneklerin büyük çoğunluğunda –ur/-ür eki münhasıran ünsüzle biten fiil köklerine gelmekte. –r eki de ünlü ile biten fiil köklerine gelmektedir. Fakat elimizdeki örneklerin yirmi sekiz tanesinde fiil kökü ünlü ile bittiği halde, geniş zaman eki –r değil, -ur/-ür'dür ve araya bir /y/ bağlayıcı ünsüzü girmiştir"*[18]. Ayrıca aşağıda da bahsedileceği gibi Codex Cumanicus'da da bu tür kullanımların olmasını da göz önüne alarak geniş zaman ekinden farklı yür(i)-/yur(ı)- menşeli bir ek olarak değerlendirmiştir. Ali Fehmi Karamanoğlu –yur/-yür ekinin görüldüğü örneklerden hareketle, ET'de aynı anlam ve kullanışta iki fiilin varlığını (yor(u)- ve yür(i)-) kabul etmektedir. Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri adlı eserde *"öyle anlaşılıyor ki bir yandan fiilin ET'deki yor(ı)-/-yor(u)- şekli devam ederken bir yandan da tarihi Kıpçakçada aynı fiilin incelmiş ve daralmış yür(i)- biçimi ortaya çıkmıştır. Nitekim -yor biçimi bugünkü Türkiye Türkçesinde, -yür/-cür/-jür biçimi bugünkü Kıpçak lehçelerinde devam etmektedir."*[19] açıklaması yapılmaktadır. Doğu grubu ağızlarında kullanılan –yUr asli şimdiki zaman eki ve –yUr'dan gelişmiş –yır/-yir; -yı/-yi şekillerini de bu açıdan bugün TT'de kullanılan –yor ekinden gelişmiş bir şekil olarak değil; ilk yazılı belgelerimizden itibaren yorı- fiilinden ayrı olarak gelişmiş yür(i)-, yür(ü)- fiillerinin eklenmesiyle meydana gelen bir şekil olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. –yUr ekinin Doğu grubu ağızlarındaki görüntüsü şu şekildedir:

5.1.-yur/-yür

Derlediğimiz metinlerde Gümüşhane Torul ve Kelkit ilçelerinde tespit edilen bir ektir: gidiyür (GümŞ/Torul, GKTA 10/29); yaziyür (GümŞ/Torul, GKTA 17/10); diyür (GümŞ/Kelkit, GKTA 29/23)

5.2.-yır/-yir<-yur/-yür

yiyir (Erzc./Kemah ErzcYA 3.19.16); gediyir (Erzc./Kemah ErzcYA 3.36.58); diyir (Erzc./Tercan ErzcYA 6.1.15); sıhıliyir (Erzc./Çayırlı ErzcYA 5.21.23); tanıyiram (Van/ErciŞ VGKHA 15.78); bekliyirem (Bitlis/Ahlat VGKHA 25.306); ağliyir (Bitlis/Adilcevaz VGKHA 1.3); kesiyir (GümŞ/Torul, GKTA 19/37); geliyir (GümŞ/Kelkit, GKTA 29/8); oḥiyir (Erz./Şenkaya, EÖA s. 357); eyliyir (Kars, DİAT, s.45); aḥsıyır (Kars/Arpaçay, AKD s.49); diyiruḥ (MuŞ MMA XIV/21); deyir (MuŞ MMA XIII/54)

5.3.-yı/-yi<-yır/-yir<-yur/-yür

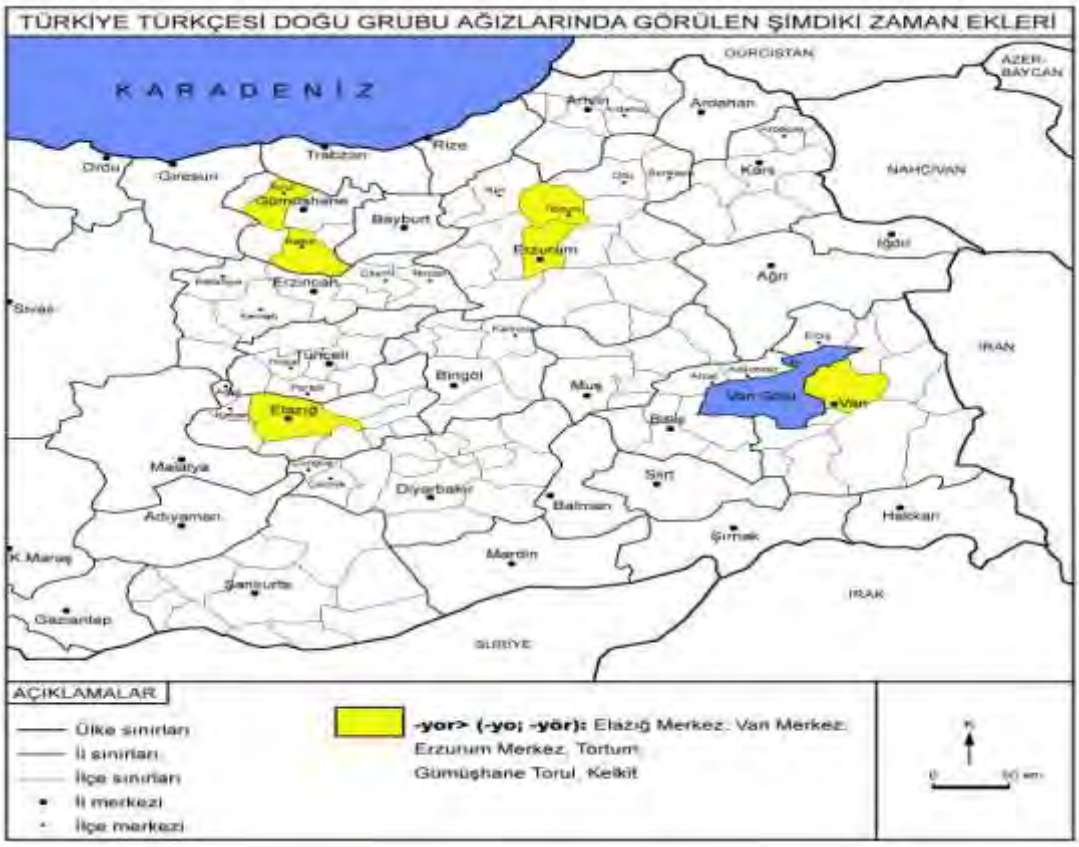
şızıyi (Erzc./Refahiye ErzcYA 4.6.107); çıḥıyi (Erzc./Refahiye ErzcYA 4.20.30); biçiyi (Erzc./Kemah ErzcYA 3.13.14); anlamayi (GümŞ/Torul, GKTA 16/23); söyleyi (GümŞ/Kelkit, GKTA 29/79); geliyi (Erz./Şenkaya, EÖA s. 357)

[15] **Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I, Filler, Basit Çekimler,** TDK Yay.; Ankara 2006 s. 238
[16] Vahit Türk, **agm**. s.13
[17] **Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I, Filler, Basit Çekimler,** TDK Yay.; Ankara 2006 s. 239
[18] M. Necmettin Hacıeminoğlu, **Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri,** TDK Yay.; Ankara 2000, s. 135
[19] **Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I, Filler, Basit Çekimler,** TDK Yay.; Ankara 2006 s. 239

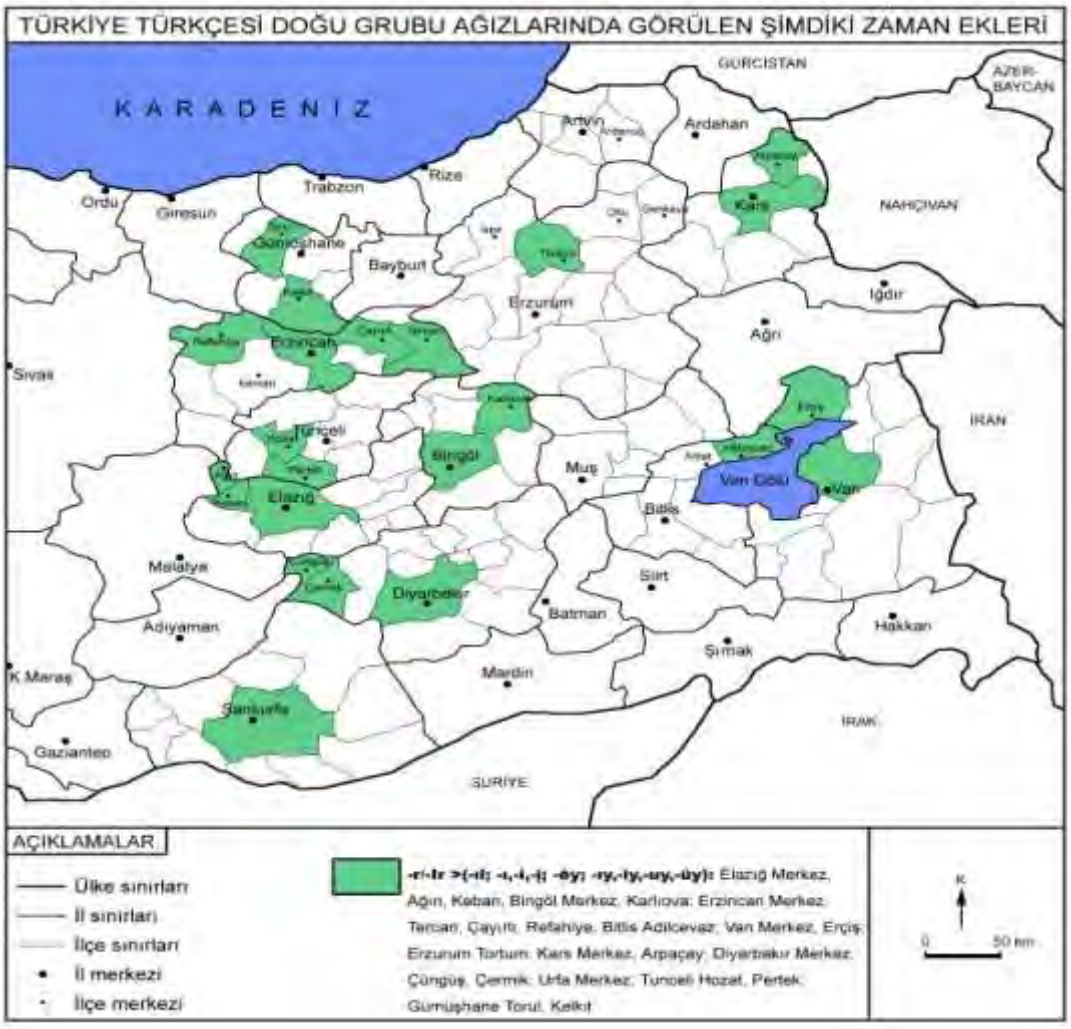
Tablo.1 Ekler ve Görüldüğü Ağızlar

-yor> (-yo; -yör)	Elazığ Merkez; Van Merkez; Erzurum Merkez, Erzurum Tortum; GümüÇhane Torul, Kelkit (Bkz. Harita 1)
-r/-Ir >(-ıl; -ı,-i,-į; -ė́y; -ıy,-iy,-uy,-üy)	Elazığ Merkez, Ağın, Keban, Bingöl Merkez, Karlıova; Erzincan Merkez, Tercan, Çayırlı, Refahiye; Bitlis Adilcevaz; Van Merkez, ErçiÇ;Erzurum Tortum, Karasu; Kars Merkez, Arpaçay; Diyarbakır Merkez, ÇüngüÇ,Çermik; Urfa Merkez; Tunceli Hozat, Pertek; GümüÇhane Torul, Kelkit (Bkz. Harita 2)
-Ar	Erzincan Kemah, Tercan; Kars Arpaçay; Bingöl Merkez, Karlıova; Van Merkez; Erzurum Oltu, Humut, Ġ̇spir, Tortum (Bkz. Harita 3)
-yer >(-yė́r; -ye,-yė́)	Diyarbakır Çermik, ÇüngüÇ;Erzincan Kemah, Refahiye; Artvin Ardanuç; Bingöl Karlıova; GümüÇhane Torul, Kelkit; Tunceli Pertek (Bkz. Harita 4)
-yUr >(-yır,-yir; -yı,-yi)	Erzincan Kemah, Tercan, Çayırlı Refahiye; GümüÇhane Torul, Kelkit; Van ErciÇ;Bitlis Ahlat; Erzurum ġenkaya; Kars Merkez, Arpaçay; MuÇMerkez (Bkz. Harita 5)

Haritalar



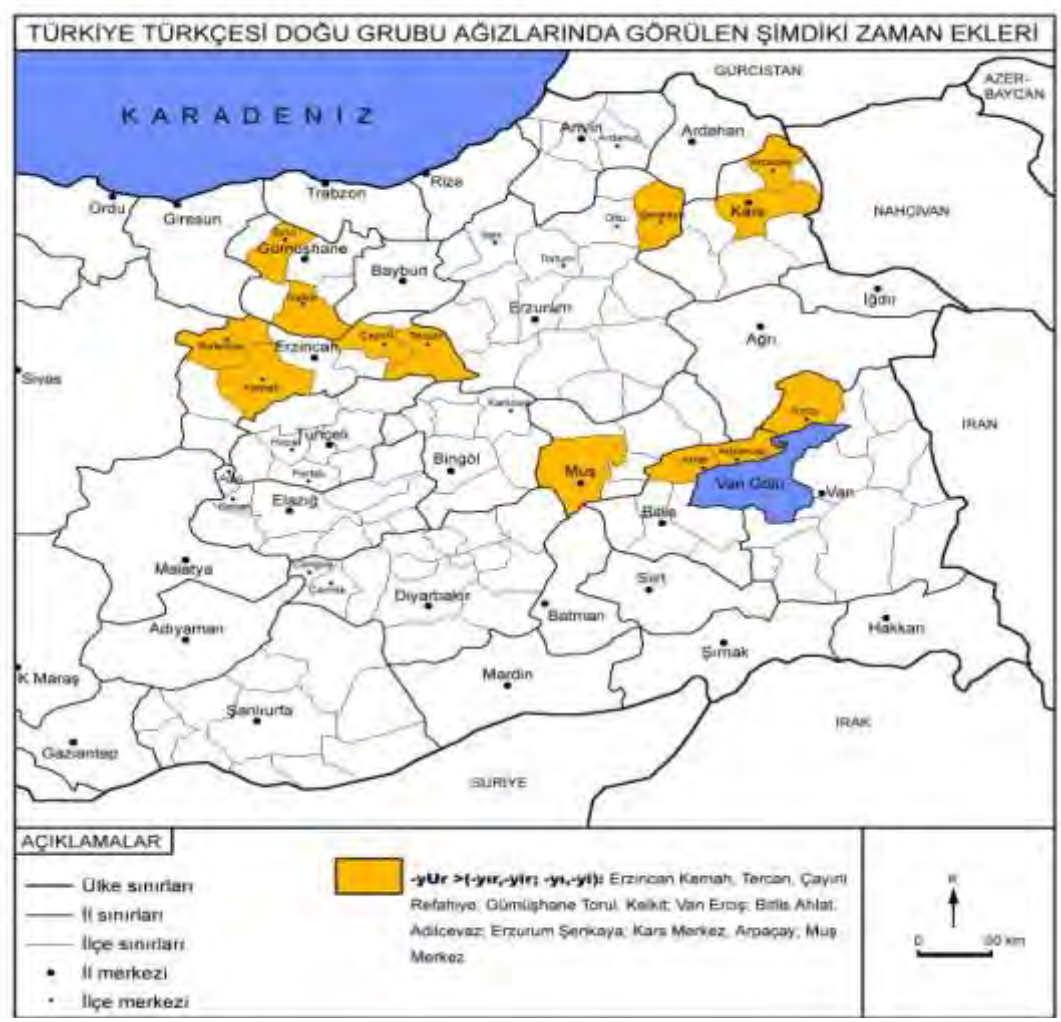
Harita 1. –yor grubu şimdiki zaman eklerinin görüldüğü ağızlar



Harita 2. –-r/-Ir grubu şimdiki zaman eklerinin görüldüğü ağızlar

Harita 3. –Ar grubu şimdiki zaman eklerinin görüldüğü ağızlar

Harita 4. –yer grubu şimdiki zaman eklerinin görüldüğü ağızlar



Harita 5. –yUr grubu şimdiki zaman eklerinin görüldüğü ağızlar

Sonuç

Doğu grubu ağızlarında aslî Çimdiki zaman ekleri –r/-Ir/ grubu, -Ar grubu, -yUr grubu ve –yer grubu Çimdiki zaman ekleridir. –yor grubu Çimdiki zaman ekleri Doğu grubu ağızları için aslî olmayıp ölçünlü dilin etkisiyle ağızlara yerleÇmiÇtir. Dolayısıyla –yo/-yō ve yör ekleri dıÇında bu bölge ağızlarında –yor ekinden geliÇmiÇ Çimdiki zaman eki yoktur.

–r/-Ir grubu Çimdiki zaman ekleri tarihi süreçte ve bugün Azerbaycan Türkçesinde görülen Çimdiki zaman ekleriyle aynıdır. –Ar grubu Çimdiki zaman ekleri, -Ar geniÇ zaman eklerinin Çimdiki zamanı ifadesiyle kullanılmasıyla oluÇmuÇtur. –yer grubu Çimdiki zaman ekleri Türkmen Türkçesinde varlığını sürdüren Çimdiki zaman ekleriyle aynı iÇlevdedir. –yUr grubu Çimdiki zaman ekleri de yor(u)- fiilinin değil, yur(ı)-/yür(i)- fiilinin devamıdır.

KISALTMALAR

age. : Adı geçen eser
AKD :Arpaçay Köylerinden Derlemeler
Artv. :Artvin
AYA :Ardanuç ve Yöresi Ağızları
Bing. : Bingöl
Bit. : Bitlis
Bkz. : Bakınız
BMA : Bingöl Merkez Ğçe Ağzı
BMKA : Bingöl Merkez Ğçe ve Köyleri Ağızları
ÇÇYA : Diyarbakır Ğli Çermik ve ÇüngüÇYöresi Ağızları
ÇPHYA : ÇemiÇgezek, Pertek ve Hozat Yöresi Ağızları
DA : Diyarbakır Ağzı
DĞAT : Doğu Ğlerimiz Ağızlarından Toplamalar
DÇÇA : Diyarbakır ili ÇüngüÇve Çermik Yöresi Ağzı
Diy. : Diyarbakır
DMA :Diyarbakır Merkez Ağzı
DTCF : Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi
EĞA : Erzurum Ğli Ağızları
ELA :Elazığ Ğli Ağızları
El. : Elazığ
Enst. : Enstitü
Erz. : Erzurum
Erzc. : Erzincan
ErzcYA : Erzincan ve Yöresi Ağızları
F.Ü. : Fırat Üniversitesi
G :Güney
Karag. :Karagas
KBAYA :Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları
KHğ :Kutb'un Hüsrev ü ğirin'i
KT :Köl Tigin Abidesi
MMA :MuÇMerkez Ağzı
M. :Maytrisimit
Özb. :Özbek

TDK	:Türk Dil Kurumu
TKYA	:Torul ve Kelkit Yöresi Ağızları
TPHYA	:Tunceli Pertek, Hozat Yöresi Ağızları
Tkm	:Türkmen
Tun.	:Tunceli
UMA	:Urfa Merkez Ağzı
Üniv.	: Üniversite
VGKHA	: Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları
VMA	: Van Merkez Ağzı

KAYNAKÇA

AKÇAN, Murat, **Torul ve Kelkit Yöresi Ağızları** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniv., Sosyal Bilimler Enst., Ankara 1999

BURAN, Ahmet, **Keban, Baskil, Ağın Yöresi Ağızları**, TDK Yay., Ankara 1997

CAFEROĞLU, Ahmet, **Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar**, TDK Yay., Ankara 1995

ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, Bayrak Yay., İstanbul 1993

ERTEN, Münir, **Diyarbakır Ağzı**, TDK Yay., Ankara 1994

HACIEMİNOĞLU, M. Necmettin, **Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri**; TDK Yay.; Ankara 2000

GABAIN, A.Von, **Eski Türkçesinin Grameri**, TDK Yay., Ankara 1988

GEMALMAZ Efrasiyap, **Erzurum İli Ağızları** (İnceleme-Metinler-Sözlük), TDK Yay., Ankara 1995

GÖNEN, Mehmet Emin, **Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniv., Sosyal Bilimler Enst., Diyarbakır 2003

GÜLENSOY, Tuncer *"Anadolu Ağızlarında Şimdiki Zaman Eki"*, Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağandan ayrı basım, Ankara 1995

KARAHAN, Leylâ, **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması**, TDK Yay., Ankara 1996

Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I, Filler, Basit Çekimler, TDK Yay.; Ankara 2006

KARTALLIOĞLU, Y.; YILDIRIM H.; "Azerbaycan Türkçesi", **Türk Lehçeleri Grameri** (Editör Prof. Dr. A. Bican Ercilasun), Akçağ Yay., Ankara 2007, s.171-230

KÜÇÜKER, Paki, **Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağızları** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), F.Ü. Sosyal Bilimler Enst., Elazığ 1988

ÖZÇELİK, S., BOZ, E., **Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı**, TDK Yay., Ankara 2001

ÖZÇELİK, Sadettin, **Urfa Merkez Ağzı**, Ankara 1997

ÖZKAN, İbrahim Ethem, **Ardanuç ve Yöresi Ağızları** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv., Sosyal Bilimler Enst., Kayseri 1996

ÖZMEN, Şeyda, **Muş-Merkez Ağzı** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), F.Ü. Sosyal Bilimler Enst., Elazığ 2007

SAĞIR, Mukim, **Erzincan ve Yöresi Ağızları**, TDK Yay., Ankara 1995

TEKİN, Talat, **Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler**, Türk Dilleri Araştırma Dizisi 13, Simurg Yay., Ankara1995

TOSUN, İbrahim, **Çemişgezek, Pertek ve Hozat Yöresi Ağızları** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), F.Ü. Sosyal Bilimler Enst., Elazığ 1996

TÜRK, Vahit, "*Türkçede Şimdiki Zaman Kavramı, Çekimleri ve Ekleri*", Türk Dünyası Araştırmaları, S. 10, Haziran 1999.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1767-1779 , TURKEY

NERGİSÎ'NİN MEŞÂKKU'L-'UŞŞÂK'INDAKİ BİR HİKÂYEYİ TAHLİL DENEMESİ

Nazmi ÖZEROL[*]

ÖZET

Bu çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde genel anlamda hikâye ve Klâsik Türk hikâyeciliği hakkında bilgi verilerek Nergisî'nin bu gelenekteki öneminden ve Meşâkku'l-'uşşâk adlı eserinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde hikâyenin özeti verilmiş, ikinci bölümde muhteva unsurları kapsamında; olay, anlatıcı ve bakış açısı, zaman, mekân, şahıs kadrosu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde anlatım teknikleri incelemesi yapılarak tasvir ve diyaloglar üzerinde durulmuş, dördüncü bölümde hikâyenin dil ve üslup incelemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nergisî, Meşâkku'l-'uşşâk, hikâye, tahlil.

AN ANALYSIS ABOUT A STORY IN NERGISÎ'S MEŞÂKKU'L-'UŞŞÂK

ABSTRACT

This study consists of the introduction and four parts. In the introduction part, there is information about storytelling in general and the Classical Turkish storytelling; and Nergisî's importance in storytelling tradition and his book Meşâkku'l-'uşşâk have been mentioned. There is the summary of the story in the first part. Including content elements; the story, narrator, perspective, time, place, people are in the second part. Portraits and dialogues have been emphasized in the third part together with the analysis of narrating techniques and there is the analysis of the language of the story and storytelling mode in the fourth part.

Key Words: Nergisî, Meşâkku'l-'uşşâk, story, analysis.

Giriş

Klâsik Türk edebiyatında hikâye, en geniş ifadesiyle "bir olayın anlatımı" şeklinde düşünülmüş, manzum ya da mensur bir olayı anlatan tarih, masal, efsane, latife, destan, menkıbe vs. gibi tahkiye esasına dayanan bütün eserler, hikâye olarak adlandırılmıştır (Kavruk 1998, 7; Tural 1991, 34). Konunun ve ibret alınacak dersin önem kazandığı geleneksel hikâyede esas amaç, okuyucu eğitmek, ona belli bir mesaj vermektir.

Geleneksel tahkiyeli eserlerde gerçeklik duygusunun zayıf kaldığı, yaşanan hayatın başarılı yansıtılmadığı, kahramanların psikolojik dünyalarının derinlemesine tahlil edilmediği, zaman ve

[*] Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: nazmiozerol@hotmail.com

mekân unsurunun soyut bırakıldığı; mekânın sembolik yapı içinde ve genellikle sadece isim olarak geçtiği mekâna ait unsurların ayrıntılarıyla aksettirilmediği, tasvirlerin dekoratif bir unsur olmaktan öteye geçemediği, genelde belirli tipler çerçevesinde iyilerle kötülerin mücadelesine yer verildiği görülür (bkz. Gariper 2005, 57). Bununla birlikte dil ve ifade bakımından bu hikâyeler, genelde sade bir dille ve halkın anlayabileceği bir tarzda kaleme alınmış, süslü nesir pek fazla kullanılmamıştır; fakat itibar gören, bir sanat eseri olarak kabul edilen, asıl hikâyeler de süslü nesirle yazılmış hikâyelerdir (Kavruk 1998, 6-9).

Klâsik nesir ve hikâye denince akla XVII. asrın ilk yarısından başlayarak, eski nesrin en kuvvetli üstadı sıfatı ile şöhreti asırlarca devam etmiş olan Nergisî (Ayan vd. 1987, 345) gelir. Öyle ki Nergisî'den sonraki Türk şâir ve tezkirecileri herhangi bir nesir yazarının imzasını değerlendirirken üstat sembolü veya kıyas unsuru olarak Arap veya Fars inşa ustası yerine Nergisî ve Veysî'yi kullanırlar (Coşkun 2004, 555).

Bilindiği gibi Nergisî'nin en önemli eseri, beş mensur eserden oluşan "Hamse"sidir. Eser, Türk edebiyatındaki tek mensur hamse örneğidir. Nergisî'nin Hamse'si içinde yer alan Meşâkku'l-‚ışşâk, hem dil-üslûp hem de muhteva bakımından Klâsik nesir ve hikâye geleneği içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Süslü nesirle kaleme alınmış olan Meşâkku'l-‚ışşâk, aşk konusunu işleyen mensur on telif hikâyeden oluşur (Selçuk 2009, 5).

17. yüzyılda yerli unsurlarla donatılmış birçok telif mensur eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde artık, doğaüstü şahıslara, olaylara fazla yer verilmemekte; konular güncel hayattan, sıradan olaylardan seçilmektedir (Kavruk 2006, 307). Meşâkku'l-‚ışşâk dönemin bu özelliklerini yansıtan en özgün eserlerden biridir. Nergisî, bu eserinde Klâsik hikâyelerimizde sıkça işlenen, Arap ve İran edebiyatından alınmış konular yerine, Osmanlı coğrafyasında yaşanmış olaylara yer vermektedir. Yazar, dibâcede eserinde yer alan aşk eksenli olayların kurmaca değil gerçek olduğunu vurgular. Bu özelliği ile eserdeki hikâyeler, edebiyatımızdaki realist hikâyelerin ilk örnekleri sayılır. Meşâkku'l-‚ışşâk'ta Nergisî'nin kadılık yaptığı Saraybosna'nın yanı sıra; İstanbul, Edirne, Ankara gibi Osmanlı coğrafyasından mekânlar yer alır. Dönemin eğlence merkezleri, ticaret hayatı, şehir hayatı; giyim-kuşam, meslekler canlı bir biçimde yansıtılır. Meşâkku'l-‚ışşak'ta yer alan bütün hikâyelerde işlenen ana konu aşktır. Yer yer Klâsik şiirdeki ile örtüşen bu aşk, yazıldığı dönemin sosyal hayatını yansıtan özelliği ve olayların gerçekliğiyle öne çıkar (Selçuk 2009, 7).

Nergisî, Klâsik edebiyatın temel düşünce yapısını oluşturan aşk düşüncesini Meşâkku'l-‚ışşâk'ta birbirinden bağımsız on hikâyede işlemiştir. Nergisî, eserine hikâyelerin başkahramanı çile çeken âşıklar olduğu için *Meşâkku'l-‚ışşâk* (Âşıkların sıkıntıları) adını vermiştir.

Bu makalede, Meşâkku'l-‚ışşâk'tan bahseden eserlerin[1] Nergisî'nin bizzat kendi başından geçen bir aşk hadisesini anlattığını söylediği hikâyenin tahlili yapılacaktır. Tahlilde materyal öğeleri kapsamında muhteva, estetik öğeler kapsamında da anlatım teknikleri, dil ve üslûp özellikleri üzerinde durulacaktır (Akbayır 2007, 314).

I. Hikâyenin Özeti

Hikâyenin kahramanı müderrislik makamına yükselmiş, mutlu hayat süren biridir. Kahraman, gönlünü meşgul, kendisini huzursuz eden bir aşk da yaşamış değildir. Fakat bir gün hayatını altüst edecek olan bir aşka tutulur. Âşık olduğu kişi, yaşlı bir ciltçinin yanında çalışan, güzelliğiyle pek çok kişiyi etkilemiş bir çıraktır.

[1] bk. Hasan Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler*, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 72; A. Atilla Şentürk; Ahmet Kartal, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 2006, s. 416; Namık Açıkgöz, "Nesir (Orta Klasik Dönem)", *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi*, Ankara 2004, s. 416-417.

İçine düştüğü sıkıntılardan kurtulmak isteyen âşık, gurbete çıkar. Bir müddet üzüntü ve sıkıntı içerisinde dolaşır. Ayrılığın aşk derdine derman olmadığını anlayınca tekrar memleketine döner. Âşık, ziyaretine gelen dostlarından gittikten sonra olup bitenler hakkında bilgi ister. Bu aşktan habersiz eski bir dostu, sözü ciltçi çırağının güzelliğine getirir. Onun daha da güzelleşmiş olduğundan bahseder. Bunu duyan âşığın derdi bir kat daha artar, sevdiğini görme arzusuyla sabaha kadar sıkıntı içerisinde bekler.

Âşığın sabahleyin ilk işi ciltçi dükkânına varmak olur. Bir köşede oturup dört gözle sevdiğinin yolunu gözler. Bir zaman sonra, aklını başından alan sevgilisinin salına salına geldiğini görür. Uzun zamandır görmediği sevgilinin güzelliğiyle âdeta kendinden geçer.

Hayatı darmadağın olan âşık; işini gücünü, dostlarıyla sohbeti bırakıp bütün zamanını sevdiğini görmeye harcar. Sabah erkenden dükkânın önüne gidip gözyaşları içinde sevgilinin gelişini seyreder; akşam da gözden kaybolana kadar onu takip eder, sonra gözyaşları içinde evinin yolunu tutar.

Aşk derdiyle perişan olan âşık, bu sırrını kimseye açmaz. Perişan hâlini gören dostları, âşığın hâline üzülüp, derdini öğrenip derman bulmaya çalışır. Bu durum yaklaşık üç ay sürer.

Bir gün âşık, bütün dostların bir arada bulunduğu bir meclise davet edilir. Meclistekiler eğlenirken âşık da perişan bir hâlde âh edip durmaktadır. Durumun farkına varan ziyafet sahibi, uzun bir uğraştan sonra âşığın derdini öğrenir. Dostlarının vasıtasıyla âşık, sevdiği ile konuşur; birkaç gün sonra cesaretini toplayıp sevdiğini evine davet eder. Henüz hiçbir şeyin farkında olmayan ciltçi çırağı bu teklifi kabul eder. Yanına birkaç arkadaşını da alan çırak, âşığın evine varır. Yeme içme faslının sonuna doğru âşık, sevdiğine derdini açar ve can alıcı ifadelerle, aşkını dile getirir. Sevgilisi, bu durum karşısında sinirlenir ve bir daha böyle bir teklifte bulunmaması hususunda âşığı uyarır.

Âşık eskisi gibi gündüz sevgilisini seyredip teselli bulur, gece de ayrılık derdiyle ıstırap çekmeye devam eder. Bir gün, uzun müddet beklediği halde sevdiğini göremez. Köşe bucak her tarafa bakar fakat çıraktan bir haber alamaz, onun başkasına gönül vermiş olabileceğini düşünür ve canına kıymaya karar verir. Meyhaneye gider ve fazla miktarda içki siparişi vererek evinin yolunu tutar.

Meyhaneci, sipariş edilen içkinin çok fazla olmasından kuşkulanır, ölüme sebep olup cezalandırılma korkusuyla durumu âşığın arkadaşlarına bildirir. Arkadaşları da birkaç içki testisini alıp âşığın evine varırlar. Arkadaşları, hem içip hem de arkadaşlarını teselli etmeye çalışırlar. Canına kıymanın mümkün olmayacağını anlayan âşık, can ve gönülden Allah'a yalvarır, sevgilisinin gelmesini diler. Yarım saat kadar sonra bir hizmetçisi âşığa, kapıda kendisini görmek isteyen biri olduğunu söyler. Gelenin sevgilisi olduğunu gören âşık, düşe kalka sevgilinin eteğine yapışır, sevinç gözyaşları döker. Sevgilisi, kendisine hizmetçi olmak için geldiğini söyler. Âşık, önce bunu şaka sanır, gerçek olduğunu anlayınca şaşkına döner.

Âşıkla sevgilisini işret meclisinde birlikte görenler, gerçeği öğrenince hayretler içerisinde kalırlar. Yazar, sevgilinin işret meclisindeki âşığın yanına gelip hizmetkârlığını kabullenmesi gibi ender bir olayı, samimi aşkın gücüne bağlar.

II. Muhteva

1. Olay Örgüsü

Anlatma esasına bağlı edebî türler, her şeyden önce itibarî bir vak'aya ihtiyaç gösterir ve özellikle hikâye ve roman gibi türlerde vak'a asıl unsurdur (Aktaş 1991, 47). Hikâyede yer alan olay/ olayların sıralanış ve düzenleniş sistemi ise olay örgüsünü oluşturmaktadır (Çetin 2005, 187).

Bu bölümde olayları başlatma, entrikayı başlatma, olayı sonlandırma, olay unsurunun kaynağı ve nitelikleri üzerinde durulacaktır.

Kurgusal eserlerde olaylar, genelde üç şekilde başlatılır: Baştan, ortadan ve sondan (Çetin 2005, 190-192). Aşk merkezli bu hikâyede olay dizisi klâsik anlatılarda olduğu gibi; giriş, gelişme ve sonuç biçiminde ilerlemektedir. Hikâyede, olay en başından itibaren alınmış, sebep-sonuç ilişkisi içinde olay zincirinin halkaları birbirine bağlanmış ve olay tek zincir hâlinde verilmiştir.

Anlatılarda olay örgüsünü hareketlendirecek, mevcut durumun dengesini bozacak, değiştirecek bazen de tümden ortadan kaldıracak çeşitli gerilim unsurlarına yer verilir (Kıran vd. 2003, 49). Okuyucuyu merak, korku, heyecan ve sıkıntı içinde bırakarak anlatının sürükleyiciliğini sağlayan bu ruhsal gerginlik hâli çatışma ve düğümlerle sağlanmaktadır (Çetin 2005, 201).

Hikâyedeki gerilim unsurları şöyle sıralanabilir. Uzun zamandır sevgilisini görmemiş olan âşığın gece boyu ıstırap çektikten sonra sabahleyin nasıl bir yol izleyeceği, aşkını anlatmak için sevdiğini evine çağıran âşığın sevgiliye derdini nasıl anlatacağı, çaresiz kalıp aşırı içki içerek ölmek isteyen âşığın ne yapacağı, bütün varlığıyla sevgilisinin gelmesini dileyen âşığın kapısının bir müddet sonra çalınması üzerine gelenin kim olabileceği okuyucuyu merak ve dikkate sevk eden gerilim unsurlarıdır.

Geleneksel kurguda sonuç bölümünde düğüm çözülür, olaylar, kişiler belli bir sonuca dayandırılır ve anlatı daha çok sonuyla akılda kalır. Okuyucunun zihninde soru işareti kalmaz (Çetin 2005, 206). Başlangıç durumuna dönüş mutlu son, şaşırtıcı son, umutsuz acıklı son, acıklı ama mutlu son, devamı olan son gibi çeşitli bitiş türlerinden bahsedilebilir (Çetin 2005, 206; Kıran vd. 2003, 52-53).

Hikâyede, sevgilisinin olumsuz tepkisiyle karşılaşan âşık, ona kavuşmak için gönülden yakarışlarda bulunur. Nihayet sevgili, âşığının ayağına kadar gelir ve mutlu son gerçekleşir: *"... zihî kâdir-i ber-kemâl ki bî-çâre ʼâşık-ı âşüfte hâle hüzn ü melâl-ı dûrî müşerref-i merg-i zarûrî itmiş iken bir lahza ʼizz-i teşrîf-i yârânla ʼazîz-i Mısr itdüginden gayrı cenâb-ı cânânuñ ihtiyarı züll-i hizmetkârî itmesi dâhil-i hadd-i istihâle iken kalb-i ser-keş ol hâle dahı imâlede lutf-ı ʼamîmîn havâle kılup bî-renciş-i bâzû-yı taleb murâd-bahş-ı ʼâşık-ı sâde-nakş olduğı garâyib-i nâdirül-vukû'dandır.*[2] (150b-8/13)

Kurmaca anlatıları gerçekmiş gibi gösterebilmek ve okuru bu gerçeklik konusunda ikna edebilmek için çeşitli yollar denenir. Dış dünya gerçekliğine sıkça yapılan göndermeler, yazarların eserlerin başında yaptıkları uyarılar bu yöntemlerden bazılarıdır (bkz. Kıran vd. 2003, 143). Nergisî, dibâcede eserini aşk belası çekenlerin garip ve hayret verici halleri üzerine kurduğunu söyler. Hikâyelerdeki sıra dışı olayların bazılarına bizzat şahit olduğunu söyleyen Nergisî, bazılarını da sözüne güvenilir kişilerden duyduğunu belirtir: *"...belâ-keşân-ı ʼaşk-ı hûş-güdâz-ı tâkat-fersâdan sudûr iden hâlât-ı garîbe-i hayret-engízüñ bi-tarîki'l-tesâmu,, ev ʼalâ vechi'l-mu'âyene (işitme yoluyla veya bizzat görerek) karîn-i rütbe-i tahkîk-i ü rehin-i derece-i tasdîk olanların bu tarz-ı yârân-pesend üzre sebt-i sahâyıf-ı tertîb idüp Meşâkku'l-ʼuşşâk nâmiyle tesmîye revâ görildi.*" (Selçuk 2009, 50).

2. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Anlatıcı, kurgusal bir metnin en temel figürüdür (Demir 1995, 20). Dolayısıyla anlatıcı, anlatma esasına bağlı metinlerde, yazarın sözünü teslim ettiği kurmaca bir varlıktır. Yine anlatıcı ile ilgili olan bakış açısı da "… vak'a zincirinin ve bu zincirin meydana gelmesinde kullanılan

[2] Bu çalışmadaki alıntılar, Bahir Selçuk tarafından hazırlanan "Nergisî, Meşâkku'l-Uşşâk (İnceleme Metin), Salkımsöğüt Yay. , Erzurum: 2009 adlı eserden yapılmıştır.

mekân, zaman, şahıs kadrosu gibi unsurların kim tarafından görüldüğü, idrak edildiği ve kim tarafından, kime nakledilmekte olduğu sorularına verilen cevap"tır (Aktaş 1991, 84).

Nergisî'nin bizzat kendi başından geçen bir olayı anlattığı hikâye olarak kabul edilen bu hikâye, kahraman anlatıcı tarafından anlatılmaktadır. Yazar ve anlatıcının örtüştüğü (Kıran vd. 2003, 96) bu hikâyenin yarısından itibaren kahraman anlatıcı, yerini yazar anlatıcıya terk etmektedir. Birden fazla anlatıcı tipinden dolayı bu hikâye "çoğul anlatıcı"lı (Çetin 2005, 113) bir hikâye özelliği taşır. İyelik eklerinden de anlaşılacağı üzere olay, hikâyenin baş kişisi olan âşık (yazar) ağzından anlatılmaktadır: "*Bî-bâk-rev-i şehr-i âzâdîvü hoş-nişîn-i hıyâbân-ı dîl-şâdî olup ne gerdenümde kayd-ı kâkül-i semen-bûyân ne cân u tenümde ,alaka-i mihr-i meh-rûyân, ne başumda sevdâ-yı zülf-i pîç-der-pîç, ne sînemde gavgâ-yı dehr-i hîç-der-hîç, ne dîdemde âb-ı eşk-i hasret, ne gönlümde tâb-ı derd ü mihnet var idi*."(143a-3/7)

Hikâyede kahraman anlatıcı, yazar anlatıcıya dönüşmekte, olay 3. tekil kişiye nispet edilmektedir. Anlatıcıdaki değişmelere karşın hikâyedeki çeşitli göndermeler (Yazarın müderrislik yapmış olması: " … *menâsıb-ı rif'at-fezây-ı ,Osmâniyye'den neyl-i rütbe-i tedrîs ile beyne'l emsâl mübtehic ü kâm-rân idüm*.") (142a-20/21) anlatıcı ile yazarı örtüştürmektedir.

Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir. Bu hikâyede olay Nergisî'nin başından geçmiş gibi görünse de aynı hikâye Nihâlistân'da başkasının başından geçmiş gibi anlatılmaktadır (bkz. Çaldak 2004, 160). Nergisî, kendi yaşamından izler taşıyan bu hikâyeyi kendinden uzaklaştırmak, nesnelleştirmek istemiş ve bu nedenle de olayı başkasının başından geçmiş gibi anlatmış olabilir.

3. Zaman

Klâsik anlatıda gerçeklik boyutu ihmal edilen zaman kavramı sonraki dönemlerde işlevsel bir konuma yükselmiştir. Geleneksel anlatıda, kurgusal zamanla dış dünyadaki zaman kavramı arasındaki bağ çok kuvvetli değildir; zaman, mekanik ve soyut bir biçimde eserlere yansır. Hikâye'de zaman kavramının bazı yönleri ile Klâsik anlatılardan ayrıldığı görülür. Meşâkku'l-,uşşâk'taki bu hikâyede zaman kavramı nesnel zaman, vak'a zamanı, anlatma zamanı şeklinde ele alınabilir (Çetin 2005, 127).

Kozmik zaman, fiziksel zaman, takvime bağlı zaman, gerçek zaman olarak da bilinen nesnel zaman, anlatının dışında yer alan herkesin paylaştığı ortak zaman dilimidir (Çetin 2005, 127-128). Nergisî'nin anlattığı bu hikâye bizzat başından geçmiş olduğuna göre, hikâyenin nesnel zamanın 17. yüzyılın ilk yarısı olduğu söylenebilir.

Öykü zamanı, anlatıda olayların geçtiği zaman dilimi. Vak'a zamanı, nesnel zamanın tamamını kapsamaz; sadece olayların geçtiği zaman dilimini ifade eder (Çetin 2005, 129). Hikâyede vak'a zamanı içerisinde değerlendirilebilecek "saat, gün, sabah, akşam, gece, ay" çeşitli zaman birimleri vardır. Hikâyenin bir yerinde âşığın üç ay boyunca perişan bir hâlde çaresizce dolaştığından bahsedilir: "*El-hâsıl* ***üç şehr-i kâmil*** *bu hâl üzre evkât-ı ,azîzesi güzerân idüp…"*(145b-3/4)

Hikâyede dış dünyadaki zamana ilişkin göndergesel kavramlar, olayların gerçeklik boyutuna ve inandırıcılığına katkıda bulunur; fakat bunun yanında bazen belirsizlik ifade eden zaman unsurlarına da rastlanır: bir gün, bir nice gün, karar verdiği saat… Anlatıda geçen olayların öğrenilip aktarıldığı, hikâyenin yazıldığı zamanı ifade eden anlatma zamanı iki şekilde ortaya çıkar: Anında aktarma ve sonradan aktarma (Çetin 2005, 131). Yazarın yaşadığı dönemde veya yakın dönemde yaşanmış olayların esas alınarak yazıldığı Meşâkku'l-,uşşâk'ın anlatma zamanı H.1030/ M.1625'tir. (Selçuk 2009, 59). Nergisî, aşk odaklı önemli hadiselerle ilgili görüp işittiklerini "sonradan aktarma" yöntemiyle kaleme almıştır. Nergisî, bunu yaparken anlatma zamanında bir sanatçı bakış açısıyla nesnel zaman ve vak'a zamanlarında değişiklikler yapmıştır.

4. Mekân

Anlatma esasına bağlı metinlerin asıl unsurlarından biri de mekândır. Klâsik anlatıda soyut bir özellik arz eden mekân, roman türünün gelişimi ile birlikte dış dünyadaki mekân olgusuyla örtüşmeye başlar.

Anlatıda mekân; olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak, atmosfer yaratmak amacıyla yer alır (Tekin 2004, 128). Hikâyede mekân unsuru, daha çok çevreyi tanıtmak, kahramanların sosyal hayatını yansıtmak için kullanılmıştır. Gösterme tekniğinden çok anlatma tekniğinin kullanıldığı hikâyede, mekân ve mekân tasvirleri, modern anlatılardaki gibi genel olarak işlevsel bir özellik taşımaz. Fakat mekân, mesnevi ve halk hikâyelerindeki gibi tamamen soyut, insan-mekân ilişkisinin olmadığı bir görünümde değildir. Kahramanların ait oldukları sosyal tabaka, mekân ve mevki ile mekân arasında sıkı bağlantılar kurulmuştur. Hikâyede müderrislik yapan âşığın, ciltçi çırağına gönlünü kaptırması, işini gücünü, dostlarıyla sohbeti bırakıp bütün zamanını onun çalıştığı ciltçi dükkânının önünde geçirmesi bunun somut örneğidir.

Hikâyede mekân, olay örgüsünün teşekkülünde belirgin bir rol oynamaktadır. Seven veya sevilenin yer değiştirmesinde mekânın engelleyici ya da birleştirici özelliği dikkat çekmektedir. Mekân, bu özelliği ile bazen kaçış ve huzur bulma; bazen de hâline, olanlara razı olma göstergesi olur. Hikâyede âşık, bulunduğu şehirden aşk derdinden kurtulma ümidiyle ayrılır; fakat duygularına galip gelemez ve bir müddet sonra sevgilinin bulunduğu diyara geri döner: *"Bir zamân na'ra-zenân, câme-derân, nâle-künân, pîrâmen-gerd-i beyâbân u rû-be-reh-i cengelistân olup bi'l-âhire derd-i bî-pâyân-ı ʻaşkda dermân bulmayup hezâr âh ü zâr ile tekrâr âheng-i rücûʻ-ı diyâr-ı yâr idüp…"* (143b-15/18)

Geniş mekân, dış mekân olarak bilinen açık mekân, olayların gerçekleştiği "köy, kasaba, şehir, ülke, ova, deniz, dağ" gibi açık alanları karşılamaktadır (Çetin 2005, 134). Hikâyede açık mekân olarak değerlendirilecek mekânlar "ülkeler" (Rum, Acem): "*Ya sabr u yâ sefer diyü ne Rûm ne ʻAcem kaldı / Tolaşdum rub'-ı meskûnı hemân mülkʻ-i ʻadem kaldı"* (143b-14/15) beyitte görüldüğü üzere yazar rubʻ-ı meskûn (dünyanın kara kıtalarından oluşan dörtte birlik kısmı) ifadesiyle belirsiz genel mekânlardan da bahseder.

Dar mekân, iç mekân isimleriyle de bilinen kapalı mekân ev, oda gibi yerleri ifade etmektedir. Hikâyede yer alan kapalı mekânlar, dışarıdan gözlemleyen anlatıcının bakış açısı ile yansıtılmıştır. Bu mekânların biçimsel özellikleri, tezyinat ve teşrifatı hakkında bilgi edinmemiz mümkün değildir. Hikâyede bir ciltçi çırağına gönül veren âşık, zamanın çoğunu çırağın çalıştığı cilthanenin civarında sevdiğini gözlemlemekle geçirse de cilthane ve cilthanenin bulunduğu çarşıya ait tasvirlere yer verilmez: *"… fi'l-hâl taraf-ı dükkân-ı cüvâna şitâbân revân olup…"* (144b-1)

5. Şahıs Kadrosu

Anlatma esasına bağlı klâsik metinlerin en önemli unsuru şahıs kadrosudur. Yazarın muhayyile gücü ve yazma yeteneğiyle aslına benzer bir biçimde oluşturulan kurgusal dünyada, başlıca ilgi odağı kişidir. Çünkü diğer öğeler, kişilerde vardır ve kurmaca dünya, şahıslarla bir anlam ve işlev kazanır. Bir anlatıyı başlatmak için bir, iki ya da üç kahraman yeter. Hemen kahramanın bir portresi çizilir ya da göndermelere başvurulabilir (Tekin 2004, 70; Kıran vd. 2003, 48). Hikâyede olay örgüsünde varlığı en fazla hissedilen başkahramanla ilgili bilgiler, hikâyenin hemen başında açıklama yöntemiyle olumlu ya da olumsuz bir biçimde blok hâlinde verilir. Böylece "okuyucunun, karakteri bir anda ve derinlemesine tanıması sağlanır" (Tekin 2004, 81). Romandan önceki dönemlere ait destan, halk hikâyesi, mesnevi gibi anlatı türlerinde kahramanlar nitelik ve fiilleri itibariyle beşerî olmaktan çok menkabevî veya allegorik bir özellik arz ederlerdi (bkz. Tekin 2004, 72).

Klâsik tahkiye geleneği içerisinde yer alan bu hikâyede kahramanlar olayların yaşanmış olduğu dönemi temsil eden ve genellikle olağanüstülük özelliğinden arındırılmış kişilerdir. Hikâyenin şahıs kadrosu dış dünyadan alınmış gerçek kişilerden oluşur; fakat bu kahramanların kurgu dünyasına aktarılırken değişim ve dönüşüme uğradıkları da inkâr edilemez bir gerçektir. Cinsiyetleri, yaşları, mensup oldukları sosyal tabaka ile anlatı dünyasındaki kahramanlarla dış dünyadaki bireyler arasında örtüşme oldukça fazladır. Bu yönüyle hikâye, geleneksel tahkiyeli eserlerden ayrılır.

Hikâyedeki olay örgüsü, aşk üzerine kuruludur. Aşk temalı anlatılarda şahıs kadrosunun en başında âşık/seven (erkek) ve sevilen/ maşûk (kadın) gelir. Fakat Divan edebiyatında sevgiliden kastedilenin kadın mı ya da erkek mi olduğu eskiden beri tartışılan bir konu olmuştur. Bu hikâyede de -o zamanki toplumsal yapı düşünüldüğünde- âşığın, sevdiğini evine davet edebilmesi, sevgilinin arkadaşlarını alıp âşığın evine gelmesi, âşığın sevgisini dile getirdikten sonra gördüğü şiddetli tepki, maşûğun erkek olduğunu gösterir. Bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Aşkı sadece karşı cinse duyulan ilgi olarak yorumlamak, bizi dar kalıplara hapsedebilir. Buradaki aşkın "eş cinsellik" tabiriyle ifade edilmesi kolaycı bir yaklaşım olur. Divan edebiyatında manzum veya mensur eserlerde karşılaştığımız kimilerine göre ideal, kimilerine göre sapkınlık olan bu aşkla ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. [3]

Klâsik gelenekte sıkça karşılaştığımız bu aşkın dış dünyayla, yani toplumsal gerçeklikle ilgisi oldukça derin ve sistemli bir araştırma gerektirmektedir. Burada hikâyedeki kişilerin cinsiyeti ilgili söylenebilecek en net ifade -en azından metin boyutundan anlaşıldığı kadarıyla- seven ve sevilenin de erkek olduğudur. Ancak hikâyenin hiçbir yerinde bu aşkların cinsellik yönüne değinilmemiş olması, âşığın maşûktan yaşça büyük olması, âşığın tavırlarına karşı maşûğun tepkisi, hikâyede konu olan bu aşkın yaygın olmadığını, bu tür bir aşk ilişkisinin hoş karşılanmadığını, cinsellikten ziyade güzelliğe duyulan bir aşkı yansıttığı söylenebilir (Selçuk 2009, 67).

Olay ağırlıklı bu hikâyede şahıs kadrosu sınırlıdır. Klâsik şiirdeki gibi, sahnede özellikle âşık ve maşûk vardır. Fakat genelde sahneye hâkim olan kahraman âşıktır. Klâsik şiirde olduğu gibi hikâyede âşık sürekli "çile çeken, garip tavırlar sergileyen, çaresiz, deli…" gibi sıfatlarla tavsif edilir; fakat âşık kişiliğine ve o anki psikolojisine uygun bir biçimde tamlamalarla somutlaştırılır: "*‚âşık-ı dil-dâde, ‚aşık-ı şeydâ, ‚âşık-ı sîne-çâk, ‚âşık-ı zâr u bî-karâr, ‚âşık-ı bî-tâb, ‚âşık-ı dîvâne-meşreb yâdgâr-ı ‚âlem-i ateh,,âşık-ı bî-nevâ* "

Hikâyede âşık, genelde olumlu bir biçimde tasvir edilir. Âşık, sevdiği için ölümü seve seve göze almıştır. Sevdiği tarafından reddedilen âşık, uzun müddet ayrılık derdiyle perişan olmuş, hatta intihar etmeyi düşünmüş; fakat arkadaşları tarafından engellenmiştir: "*…hakka bugün likâ-yı dil-berden mahrûm olmağla gayetde bî-ser ü sâmân-ı felâketdür. Bu hâletde isti'mâl-ı ‚araka müsâ'de nâ-münâsibdür. Muhtemel ki helâka mufzî ola. Revâ budur ki yanına varup tarîka-i gam-güsârîden çâre-perdâz-ı tesliyet olavuz…"* (148b-12/14)

Hikâyede yer alan sevgili (ciltçi çırağı) tipi Klâsik şiirin sevgili tipi ile örtüşmektedir. Aşka düşen âşık, derbeder bir hayat sürerken sahne gerisindeki sevgili, olup bitenden habersiz bir biçimde olağan hayatına devam etmektedir. Sevgili rolündeki kişi özellikle güzelliğiyle boy gösterir. Yazar, sevgili tipini hep olumlu bir bakış açısıyla ele almıştır: "*yâr-ı vefâdar, cenâb-ı cânân, yâr-ı melek-hisâl, yâr-ı mihrbân-ı gül-endâm, ol perî-rûy-ı âdemî-zâd…"*. Bununla birlikte sevgili, bütün gayretlerine rağmen âşığa yüz vermez, ondan yüz çevirir; sonunda âşığın gönülden yakarışları neticesi kendi arzusuyla âşığın yanına gelir: *" Birûn-ı hânede sizüñle mülâkât olmağa*

[3] Mehmet Kaplan, "Divan Şiirinde Kadın Aşkı Yok mudur?" *Boğaziçi*, S.34, Nisan 1985, s.7; Tunca Kortantamer, "17. Yüzyıl Şairi Atâyî'nin Hamsesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü "*Eski Türk Edebiyatı-Makaleler*, Ankara 1993, s. 133-134; Cihan Okuyucu, "Klâsik Edebiyat: Türk Kültürü İçindeki Yeri, Kaynakları, Oluşumu, Sanat ve Estetik Anlayışı", *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi*, C. 4, Ankara 2004, s. 291-292.

râgıb vardur. Cây-ı tevekkuf degül mahall-i ‚aceledür, diyüp işâret-numây-ı ber-hîz ü be-y-â oldı. ‚Âşık-ı bî-nevâ eger-çi dil-ber-i ser-keş-nihâdı zûr-ı teveccüh ile ihzâr itdüm, hemân ser-i kûya karîb oldı, geldi, mülâhazasında idi …"(149a-23/25)

Hikâyede çok belirgin olmasa da seven-sevilen arasındaki konumları itibari ile dikkat çeken yardımcı şahıslar da vardır. Âşığın hâline acıyan, sıkıntılarını gidermeye çalışan kişiler, hikâyede olumlu bir bakış açısıyla ele alınmışlardır. Bu kişiler genellikle soyuttur, yalnızca düşünceleri ile olay örgüsü içinde varlıkları hissedilir: "*Ahbâb, harîfüñ bu tavr-ı bî-hıredânesin görüp kimi ‚âlâyim-i sevdâ vü cünûn ve kimi âsâr-ı sihr ü füsûndur, diyüp zu'mlarınca her biri birer tarîkle müheyyâ-sâz-ı esbâb-ı devâ ve çâre-perdâz-ı mühimmât-ı ‚ilâc u şifâ olurlar."* (145a-25;145b-1/2), "*…dûstân-ı samîmî-i kadîmîden*…"(146a-19)

Hikâyede olay örgüsü çerçevesinde ele alınabilecek hususlardan biri de hâl değişimi ve arayış yolculuğu kalıbıdır (bkz. Çetin 2005, 194-195). Kahramanın yaşadığı güçlü bir olay etkisiyle (aşk) kişilik değişimine uğraması, yine bu olay sebebiyle arayış yolculuğuna çıkması oldukça belirgindir. Hikâyede yer alan kahramanın hâl değişimi ve "isteme, ayrılış, mücadele, buluş ve dönüş unsurları" (Çetin 2005, 195) ile ifade edilen arayış yolculuğu olay örgüsü içerisinde devam eder: "Âşık, bir ciltçi çırağına âşık olur. İçine düştüğü ruh hâlinden kurtulmak için bulunduğu yeri terk eder. Fakat iradesini elinden alan aşkına yenik düşer, tekrar memleketine döner. Uzun müddet kimseye bir şey söylemeden sıkıntı çeker, sonunda aşkını sevdiğine açar. Fakat sevdiği genç, âşığın bu tavrına öfkelenir, bir müddet ortalıktan kaybolur. Sevdiğini göremeyen âşık, sonunda onun başkasıyla olabileceği izlenimine kapılır ve intihar etmek ister; arkadaşlarının engellemeleri sonucu bunu gerçekleştiremez. Bütün varlığıyla istediği sevgilisi kendi ayağına kadar gelir ve âşık dileğine kavuşur.

III. Anlatım Teknikleri

1. Tasvirler

Bir anlatıda hareketlerin, olayların, nesnelerin, mekânın, şahısların sunumu söz konusudur. Tasvir, anlatının kurmaca dünyasında yer alan kişi, zaman, olay, mekân gibi unsurları sanatın yararlandığı imkânlardan yararlanarak görünür kılmaktadır (Tekin 2004, 200). Anlatma yönteminin hâkim olduğu hikâyede tasvir, Nergisî'nin üslûp özelliğini de yansıtır. Nergisî, edebî sanatların gücünden istifa ederek özellikle hikâyenin başında mecaz ağırlıklı tasvirlere başvurmuştur. Bu tasvirlerde mekân ve başkahraman mübalağalı bir biçimde bazı belirgin özellikleri ile resmedilir. Hikâyede yer alan ikinci dereceden kahramanlar da genellikle sıfatlardan oluşmuş zincirleme tamlamalarla tasvir edilir.

Nergisî'nin tasvir ettiği varlık/nesne mübalağa, teşbih, istiare sanatlarının etkisiyle öznellik arz eder; okuyanın zihninde somut bir imgeden ziyade renkli ve soyut çağrışımlar oluşturur. Hikâyedeki tasvirler kişi, mekân, eşya tasvirleri şeklinde ele alınabilir. Mekân ve eşya tasvirlerine çok az rastlansa da kişilerle ilgili tasvirler sıkça görülür. Nergisî, tasvirleri yerli yerinde kullanır, olay örgüsü içerisindeki değerine göre tasvirler artar veya azalır.

Yazarın taraflı bir bakış açısıyla ele alıp tasvir ettiği kahramanlar, olay örgüsü ile ilgisi, bağlantısı nispetinde tasvir edilir. Hikâyenin baş kişisi olan âşığın bakış açısını yansıtan tasvir, uzun zamandır sevdiğini görmemiş âşığın psikolojisini de yansıtmaktadır: "*Başındaki destâr-ı perîşan-ı kevr ü mutallâ-kenarı ser-i serv üzre meh-i tâbâna, egnindeki kabâ-yı vâlâ-tıraz-ı dil-keş-endâmı dûş-ı havrâda istebrak-ı cinâna, ol miyân-ı hasreten li'l-‚uşşâkı ihâta kılan kemer-bend-i zer-nişânı pâsbân-ı genc-i nihân olmış ejdehâ-yı pîçâna, miyân bendinden âvihte olan yek-âvîz-i hûn-rîzi kenâr-ı keh-keşânda necm-i gîsûdâr-ı fitne-nişâna, gîsû vân-ı ‚âkil-bend- i,âkl-rübâsı gülsitân-ı hüsn ü cemâl içre bülbül-i cân-âver-i ef'î-i helâhil-feşâna, müjgânları kîş-i pür-nâvek-i*

ebrûvân-kemâna, gabgab-ı mevzûnı sîb-i cinâna, dehân-ı gül-gûnı cevher-i câna beñzer."(144b-5/12)

Hikâyede, mekânla ilgili bölümde söylenildiği üzere ayrıntılı bir çevre ve mekân tasviri yoktur. Eşya ve eşyaya yönelik tasvirlere de pek rastlanmaz.

2. Diyaloglar

Dış dünya gerçekliğini olabildiğince yansıtma gayesi güden modern anlatıda kahramanların konuşmaları önemli yer tutar. Konuşma dilinin tabiîliğini ve canlılığını yansıtabilmek için diyalog tekniğine başvurulur. Hemen her hikâyede kişilerin konuşmaları, düşünceleri diyalog tekniği ile yansıtılmaya çalışılır. Fakat sanatlı bir dille kaleme alınmış olan bu hikâyede kahramanların konuşmaları, yine konuşmacılara atfedilen manzum ifadeler ve uzun konuşmalar, konuşma dilinden ziyade yazı dilinin ağırlığını hissettirir.

Hikâyede âşık, bir türlü derdini açamadığı sevgilisini bir vesileyle evine davet eder. Evinde bütün cesaretini toplayıp derdini açar, sevgilisinin kendisini kabullenmesini ister:"*Benüm izzetlü sultânum tekellüf ber-taraf, murâd-ı hâtır-ı nâ-şâdum budur ki cümle cihândan, peder ü mâder-i mihrbândan şîrâze-i ,alâkayı güsiste kılup müddet-i ,ömr-i azîzimüz bir yerde biraderâne güzâr için vücûh-ı kesb ü kârumuza ri'âyet-i şart-ı müşâtara üzre sûretâ sen bañа hizmetkâr, ma'nîde ben sultânıma bende vü cenâb-ı kerimüñ hünkâr olasın…"* (147b- 1/5)

Âşığın oldukça uzun konuşması ve ardından muhatabı olan sevgili rolündeki ciltçi çırağının cevabı gerçeklik ve tabiîliği yansıtmaktan uzaktır: *"… Ben bu vechle şehryâr-ı diyâr-ı hüsn ü cemâl olup ,amme-i efrâd-ı benî âdemî bendegân-ı dergâh-ı letâfetüm ve cümlesi rûy-ı dilden heva-hâh-ı hizmetüm iken sañа münkâd u râm olup resm-i ,abîd ü hüddâm üzre ikdâm-ı hizmete kıyâm vâdisini ihtiyâra ikdâm ne bî-meze bir teklîf ve ne sevdâ-yı ham olur. Bu kâr-ı nâ-be-hencâruñ husûlı mevkûf-ı mülâkât-ı kürre-i ,arz u cirm-i semâ ve bu vechle âyîn-bend-i ihtilât olmak menût-ı mümâzece-i âteş ü mâdur…"* (147b 14/19)

Konuşmalardan hareketle kahramanların dil ve bilgi düzeyini anlamak mümkün değildir. Buna rağmen hikâyede yer yer konuşma dilini çağrıştıran diyaloglar da yer alır.

Nergisî, kahramanların konuşmalarını yansıttıktan sonra genellikle " *diyüp* " zarf-fiili ile düz anlatıma devam eder: *"ziyâfetden murâd ikrâm-ı hâtır-ı yârân iken bu vechle madde-i tekdîr olıcak nedâmetden gayrı nesi müfîd olur.*" *diyüp meclisiyân-ı piyâle-keşden istiksâf-ı sebeb-i âh u nâle ve beyân-ı dâ,iye-i ıztrâbı zimmet-i yârâna havâle kıldı*." (145b-19/22).

IV. Dil ve Üslûp

Nergisî'nin sanat ve maharetini gösterme gayesi ile kaleme aldığı Meşâkku'l-,uşşâk'ın belirgin vasfı, dış yapıyı oluşturan dilsel öğelerdir. Tahlilini yapmaya çalıştığımız hikâye; seciler, paralel söyleyişler, bağlaçlar ve fiilimsilerle uzayan cümleler, zincirleme tamlamalar, edebî sanat ve mecazlarla estetik bir bütünlük kazanmıştır. Nergisî, dilin göndergesel işlevinden değil, sanatsal işlevinden faydalanır ve çoğu zaman anlamı unutturacak derecede sanatlı söyleyişe başvurur. Kelimelerin yaygın olmayan anlamlarını; tamlamalarla yüklü, bağlaçlarla uzatılmış cümleleri kullanır. Kelimelerin ses ve anlam değerlerinden ve seciden hareketle nesri nazma yaklaştırır (Selçuk 2009, 84).

Hikâyede sanatlı nesirle yazılmış bütün eserlerde olduğu gibi, Türkçeden ziyade Arapça, Farsça kelime ve kavramlar ağırlıktadır. Nergisî, geleneksel kültür anlayışı çerçevesinde Arapça ve Farsçadan alınan kelimeleri, Türkçenin zengin bir anlatım imkânı olarak kabul eder (bkz. Çaldak 2004, 214). Hikâyede fiiller, fiilimsiler, bazı edatlar ve yaygın çekim ekleri dışında Türkçe unsurlar oldukça azdır.

Hikâyede isim ve isim soylu kelimelerin çoğu Arapça ve Farsçadır. İsim çekim ekleri de yoğun olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Eski Anadolu Türkçesine ait gramatikal bir unsur olan sıfır akuzatifin (III. tekil şahısta belirtme ekinin kullanılmaması) yaygın olarak kullanıldığı görülür: sabr u karârın, mücellidlik san,atın, tavr-ı bî-hıredânesin… Hikâyede tasvirlere sıkça başvurulduğundan farklı şekillerde yapılmış pek çok sıfat kullanılmıştır. Türkçe işaret sıfatları "bu, ol, o, şol" sayı sıfatları "bir, iki, üç, dört, elli" , belirsizlik sıfatı "ba'zı, her" hikâyede yer alan nadir Türkçe sıfatlardandır. Bunun yanında "yek, du, se, çâr, isneyn, erba'în." gibi Arapça ve Farsça sayı sıfatlarına rastlanır. Niteleme sıfatı olarak da hemen hiç Türkçe kelime olmamasına rağmen Arapça, Farsça " *garîb, mağrûr, münâsib, nâb, pûşîde, revân, saht, siyâh, nîk, zerd*" gibi pek çok sıfat kullanılmıştır. Yine "*derdnâk, niyâzmend, sitîzekâr, bî-bâk, bî-çâre , nâ-murâd*" gibi Farsça çeşitli eklerle türetilmiş sıfatlara da bolca yer verilmiştir. Hikâyede sıkça kullanılan sıfat çeşitlerinden biri de "*kemer-beste, cihân-bân, dil-dâde, hayret-engiz, kâm-bahş, hayret-fezâ , ,aşk-fersâ* " gibi Farsça "vasf-ı terkibî"lerdir. Farsça birleşik sıfatlar da "*meh-rû, âhû-nigâh, şîr-dil, cânâne sıfat, zerrîne-şukka, vâlâ-tırâz, perî-peyker*" hikâyede sıkça kullanılmıştır. Arapça " *izafet-i lafziye*" adı verilen "*sabâhu'l-hayr, bedî'ü'l-insicâm, sâhibü'l-vak'a* " gibi sıfatlar da hikâye de çokça kullanılmıştır. Hikâyede Türkçe belirtme ve niteleme sıfatlarına nadir olarak rastlansa da "-an " ekiyle türetilmiş sıfat-fiillere sıkça rastlanır. Bu sıfat-fiillerin de daha çok Arapça, Farsça tamlamalar arasında kullanılmış olduğu görülür: "*tâlib-i teşerrüf olan cenâb-ı cânân-ı dîrîne, ma'nâsından bahredâr olan yârân-ı sühan- perverden…*"

Hikâyede şahıs ve dönüşlülük zamirleri (ben, sen, ol, biz, siz, onlar; kendi) yalın hâlde ve ek almış şekilleriyle kullanılmıştır. "ol" şahıs zamiri hâl ekleriyle "ana, anı, andan, anda" şeklinde çok kullanılan dönüşlülük zamiri "kendi/kendü'nün de "kendüyi, kendüye, kendülere" şeklinde çekimlenmiştir. Hikâyede "dün, bugün, sonra, gice" gibi sınırlı sayıdaki Türkçe zaman zarfına karşın daha çok "*,akîbet, ba,d, ba,d-ez-în, fi'l-hâl, gâhî, hâlâ* " gibi Arapça ve Farsça zarflar kullanılmıştır. Hikâyede "*keşân keşân, nâzân nâzân, mahza, ma'hen…*" gibi Arapça ve Farsça hâl zarfları da çokça kullanılmıştır. Türkçe hâl zarfları pek kullanılmamış olsa da, cümleler arasında irtibatı sağlayan nadir Türkçe unsurlardan biri olan zarf-fiiller sıkça kullanılmıştır: diyüp, idüp, idicek, olup, itdükde…

Hikâyede Osmanlı Türkçesindeki "ammâ, belki, çünkü, dahı, de, gâh… gâh, ne… ne, lâkin, ve (u / ü / vu/ vü) yâ, yâhûd, zîrâ " gibi bağlaçların hemen hepsine örnek vardır. " gibi, içün, ile, kadar, üzere" hikâyede sıkça yer alan edatlardandır. Hikâyenin kelime dünyasının çok az bir kısmını oluşturan Türkçe kelimelerin ekserisi fiil, yardımcı fiil ve fiilimsilerdir. Buna rağmen çekimli fiillerin azlığı dikkat çeker. Çünkü fiilimsilerle birbirine bağlanan oldukça uzun cümlelerin yüklemi ya bir isimdir ya da birleşik fiildir. Hikâyede çekimli fiile kurulmuş cümlelere *("…beyaz olmış görilürdi, gül-gûn-ı cevher-i câna beñzer, girih-bend-i istihkâm olmış idi…")* az rastlanır.

Sanatsal nesrin karakteristik özelliklerinden birisi olan terkiplerin her çeşidine hikâyede rastlanır. Tamlamalar üzerine kurulu cümlelerin anlam ve ses boyutu, isim ve sıfat tamlamalarıyla zenginleşir. Nergisî'nin üslûbunun can alıcı noktasını zengin tamlamalar oluşturuyor denebilir. İsim ve sıfat tamlamaları çoğu zaman iç içe geçerek uzun kelime grupları oluşturur: şeydâ-revişân-ı âlüfte-meşreb, faslu'r-rebî-i şebâb-ı cüvânî, karârgâh-ı dilber-i câdû-nigâh, kevkebe-i şehr-yâr-ı nehâr, pirâmen-i şem'-i murassa,-legen-i ,âlem-efrûz-ı kasâvet-sûz-ı bâde…

Hikâyede farklı yapılardaki cümleleri barındıran karma cümleler ağırlıktadır. Tek bir yargı bildiren basit cümle sayısı yok denecek kadar azdır. Basit cümleler de kendisinden önceki veya sonraki cümlenin anlamını tamamlar niteliktedir. Sıralı, bağlı ve birleşik cümlelerle kurulmuş uzun cümleler genellikle hacimli bir paragraf oluşturur:

"Ol gice bu hâlet üzre devr itdi. " (146a-14) (basit cümle)

"Lutf u ihsân eyle, ben nâ-tüvânı ağlatma." (147a-22/23) (sıralı cümle)

"Zinhâr u hezâr zinhâr bir dahı bu eser-i mâlîhulyâ-yı bî-cürm-i mâ'ĩnâyı ihtâr-ı tefekkür-gâh eyleme **ki** zuhûr-ı âsâr-ı firâk-ı ebedîye bâ'ĩs ü bâdî **olur**. " (147b-19/21) (ki'li birleşik cümle)

"Bu kâr-ı nâ-be-hencâruñ husûlı mevkûf-ı mülâkât-ı kürre-i ,arz u cirm-i semâ ve bu vechle âyîn-bend-i ihtilât **olmak** menût-ı âteş ü **mâdur.** " (147b-18/19) (girişik birleşik cümle)

"Mey-hâneci fakîr bu vehm ü bîm ile imtisâl-ı emr-i ,âşıkda endîşenâk-ı tereddüd **olup** mastaba-i meykede de hem-kadehân-ı dîrîn-i ,âşıkdan bir iki zarîfe müsâdif **oldı ve** " hâliyâ yârânuñuzdan fülân kes ki mübtelâ-yı ,aşk-ı **fülândur**, Mecnûnâne-şitâb ile ser-kûy-ı mugândan güzâr idüp hilâf-ı âde ,arak ihzârın irâde kıldı, me-bâdâ galebe-i sevdâ-yı ,aşk ile mürtekib-i ihlâk-ı vücûd **olup** ba'dehu sebû-yı nedâmet u kedûyı melâmet bizüm ser-i bî- devletimüzde şikest **ola**. " **diyü** takrîr-i müdde'â **itdükde** yârân-ı sâgar- âşâm peyâm-ı bâde-fürûşdan te'sîr-pezîr-i tahayyür **olup** "hakka bugün likâ-yı dil-berden mahrûm **olmagla** gayetde bî-ser ü sâmân-ı **felâketdür**, bu hâletde istimâl-ı ,araka müsâ'de nâ-**münâsibdür**…" **diyüp**…(148b-5/13) (bağlaçlı, sıralı, girişik ve iç içe birleşik cümlelerden oluşan karma cümle)

Hikâyede zengin ve sanatlı bir dil vardır. Şiirsel unsurlarla bezenmiş olan eserde, edebî sanatların çoğuna örnek bulmak mümkündür. Hikâyede yer alan "seci, teşbih ve mübalağa" Nergisî'nin özgün üslûbunu ortaya koyma bakımından önem taşır. Hikâyede özellikle secili cümlelerde ses uyumunun yanında çoğu kez söz diziminde de bir paralellik görülür. Böylece akıcı ve zengin bir söyleyiş temin edilir:

"Bî-bâk-rev-i şehr-i **âzâdî** vü hoş-nişîn-i hıyâbân-ı dil-şâdî olup ne **gerdenümde** kayd-ı kâkül-i semen-bûyân, ne cân u **tenümde** ,alaka-i mihr-i meh-**rûyân**, ne başumda sevdâ-yı zülf-i **piç-der-piç**, ne sînemde gavgâ-yı dehr-i **hîç-der-hîç**, ne dîdemde âb-ı eşk-i **hasret**, ne gönlümde tâb-ı derd ü **mihnet** var idi." (143a-4/7)

"Bir zaman na'ra-**zenân,** câme-**derân**, nâle-**künân** pîrâmen- gerd-i beyabân u rû-be-reh-i **cengelistan** olup bi'l-âhire derd-i bî- pâyân-ı ,aşkda **dermân** bulmayup haz**âr** âh u z**âr** ile tekr**âr** âheng-i rücû,-ı diy**âr**-ı y**âr** idüp…" (143b-15/18)

Nergisî, anlam sanatlarından en fazla "teşbih ve mübalağa"ya başvurur. Bunun yanında " telmih, istiare, tezat" da sık kullanılan sanatlardandır:

"... hezerân âşüfte-hâl-i der-be-derüñ **kitâb-ı vücûd**ını **cendere-i mihnete** komış ve zer-mühre-i mihr ile tabak-ı tâb u tâkatlerin muhterik itmiş idi." (143b-5/6) (teşbih)

"Bir vechle nice mâh u sâl beste-i fitrâk-ı zülf-i ,anberin-kemendi oldı ki **hezâr Rüstem-i dâstan zûr-pençe-i tedbîr ile tahlîse imkân** bulmaya." (143a-13/15) (mübalağa)

"… hem-sohbetân-ı **Zelîhâ** gibi dehşet-i tahayyürden kef-i idrâklerin kârd-ı ta,accüb ile bürîd ve rîze rîze itmek makamına vardılar." (150b-7/8) (telmih)

"Bu suz u güdâza bâ,is olan **âteş-pârenüñ** nâm u nişânın beyân eyle ..." (146a-2) (istiare)

"… sûreta sen baña **hizmetkâr**, ma,nîde ben sultânuma **bende** vü cenab-ı kerimüñ hünkâr olasın." (147b-4/5) (tezat)

Sonuç

Sanatlı nesrin önemli temsilcilerinden biri olan Nergisî'nin sanat gücünü gösteren en önemli eserlerinden biri Meşâkku'l-,uşşâk'tır. Yer yer manzum metinlerin de bulunduğu eserde aşk konulu on hikâye bulunmaktadır.

Nergisî, eserinin dibâce kısmında bu aşk hikâyelerinin bazılarına şahit olduğunu bazılarını da güvenilir kişilerden duyduğunu belirtir. Tahlilini yapmaya çalıştığımız hikâye ise Nergisî'nin ifadesiyle bizzat kendi başından geçmiştir. Hikâyenin özellikle içerik bakımından klâsik tarzdaki aşk hikâyelerinden ayrıldığı görülür. Hikâyede yerli, mahallî unsurlara, güncel hayata, sıradan olaylara yer verilmiştir. Hikâye; konu, zaman, mekân ve olay kahramanları ile yerlidir. Bu yönüyle hikâye, edebiyatımızdaki realist hikâyelerin ilk örnekleri arasında yer alır; ancak hikâyede dile getirilen aşk ve eserin hikâye tekniği, ağır dil ve sanatlı üslûptan dolayı ikinci plânda kalmıştır.

Hikâyede sevgilinin kadın olmadığı görülür. Yazarın, Meşakku'l-uşşâk'ın dibâce kısmında garip aşk hikâyelerinden bahsedeceğini söylemesi, hikâyede cinselliği çağrıştıracak ifadelerin bulunmaması, âşık ile sevgili arasındaki yaş farkı, sevgilinin âşığa göstermiş olduğu tepki, hikâyede cinsellikten çok güzelliğe duyulan ifadelere yer verilse bile, bu tarz bir aşkın toplum tarafından onaylanmadığını göstermektedir.

Hikâyede sanatlı bir dil kullanılmış, Türkçeden ziyade Arapça, Farsça kelime ve kavramlara ağırlık verilmiştir. Nergisî, özellikle secili ve paralel söyleyişlerle, bağlaçlar ve fiilimsilerle, uzayan cümlelerle, zincirleme tamlamalarla ahenkli bir üslûp oluşturmuştur.

Hikâye, üslûp özellikleri ve klâsik hikâyelerimizde sıkça işlenen aşk konusunu gerçekçi bir bakış açısıyla ele almasıyla, yerlilik ve yaşanmışlık boyutuyla, mensur hikâyeciliğimizde önemli bir yere sahiptir.

KAYNAKÇA

AÇIKGÖZ Namık (2004). " Nesir (Orta Klâsik Dönem)", **Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi**, C.5, Ankara: AKMB Yayınları.

AKBAYIR Sıddık (2007). **Eğitim Fakülteleri İçin Cümle ve Metin Bilgisi,** 5. Baskı, Ankara: Pegem A Yayıncılık.

AKTAŞ Şerif (1991). **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

AYAN Hüseyin; Burmaoğlu, H. Bilen; Ayan, Gönül; Bakırcıoğlu N. Ziya (1987). " XVII. Yüzyıl Divan Nesri", **Büyük Türk Klâsikleri** C.5, İstanbul: Ötüken - Söğüt Yayıncılık.

COŞKUN Menderes (2004). "Nesir (Son Klâsik Dönem); **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi**, C.5, Ankara: AKMB Yayınları.

ÇALDAK Süleyman (2004). **Nergisî ve Nihâlistân'ı** (İnceleme-Metin), Malatya: Serhat Yayınları.

ÇETİN Nurullah (2005). **Roman Çözümleme Yöntemi**, 3. Baskı, Ankara: Öncü Kitap.

DEMİR, Yavuz (1995). **İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

GARİPER Cafer (2005). " Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri", **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı**, (Editör Ramazan KORKMAZ), 2.Baskı, Ankara: Grafiker Yayıncılık.

KAPLAN Mehmet (1985). " Divan Şiirinde Kadın Aşkı Yok mudur?" **Boğaziçi**, S.34, Nisan 1985.

KAVRUK Hasan (1998). **Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler**, İstanbul: MEB Yayınları.

KAVRUK Hasan (2006). "Orta Klâsik Dönem Mensur Hikâyeler", **Türk Edebiyatı Tarihi**, C.2, İstanbul: KTB Yayınları.

KIRAN Ayşe; Kıran, Zeynel (2003). **Yazınsal Okuma Süreçleri**, 2. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

KORTANTAMER Tunca (1993). "17.Yüzyıl Şairi Atâyî'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü" , **Eski Türk Edebiyatı-Makaleler**, Ankara: Akçağ Yayınları, s.133- 134.

OKUYUCU Cihan (2004). " Klâsik Edebiyat: Türk Kültürü İçindeki Yeri, Kaynakları, Oluşumu, Sanat ve Estetik Anlayışı" **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi**, C.4, Ankara: AKMB Yayınları.

SELÇUK Bahir (2009). **Nergisî, Meşâkku'l-Uşşâk (İnceleme-Metin)**, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

ŞENTÜRK A. Atilla; KARTAL, Ahmet (2006). **Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TEKİN Mehmet (2004). **Roman Sanatı (Romanın Unsurları),** İstanbul: Ötüken Nesriyat.

TURAL Sadık (1991). **Zamanın Elinden Tutmak**, 2. Baskı, Ankara: Ecdad Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1781-1792, TURKEY

KIPÇAK TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ KİTÂBÜ'L-HAYL'IN YAZMALARINDA KARIŞIK DİL ÖZELLİKLERİNİN GÖRÜNÜMÜ

Can ÖZGÜR[*]

ÖZET

Kitabü'l – Hayl atçılık – veteriner hekimliği konusunda Türkçe yazılmış en eski eserlerden birisidir. Bu çalışmada Kitabü'l – Hayl'ın yazmalarında geçen karışık (Oğuz – Kıpçak) dil özellikleri konusu ünlü değişmeleri ve ünsüz değişmeleri başlıkları altında ele alınıp incelenmektedir. Ünlü değişmelerinden 8; ünsüz değişmelerinden 13 tanesi tespit edilmiştir. Böylece Kıpçak Türkçesi ile yazılmış Kitabü'l – Hayl'ın yazmalarında karışık dil özelliklerinin görünümü karşılıklı olarak ortaya çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kitabü'l – Hayl, ünlü değişmeleri, ünsüz değişmeler

ABSTRACT COMPLEX LANGUAGES FEATURES VIEWS IN KİTÂBÜ'L-HAYL'S MANUSCRIPTS WHICH WRITTEN BY KIPÇAK LANGUAGE

ABSTRACT

Kitabü'l – Hayl is one of the most archaic work about the horsemanship – veterinary medicine. In this study, complex languages (Oğuz – Kıpçak) features subject which sight in Kitabü'l – Hayl's manuscripts is handled and examined under the heading vowel and consonant changes. 8 of vowel changes; 13 of consonant changes have been identified. Consequently, appeared reciprocally complex languages features views in Kitabü'l – Hayl's manuscripts.

Key Words: Kitabü'l – Hayl, vowel changes, consonant changes

Giriş

Memlûk Kıpçakçası 13-15. yüzyıllar arasında Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Memlûk Devletinin yönetici ve asker sınıfının konuştuğu ve yazdığı Türk çivesinin adıdır. Memlûk Kıpçakçasıyla sözlük ve gramerler, dinî eserler, edebî eser (Gülistan Tercümesi) ve okçuluk, atçılık kitapları yazılmıştır. (Eckmann 1996; Karamanlıoğlu 1994; Öztopçu 2002; Ercilasun 2004; Öztopçu 2007).

Bu eserlerden birisi de Kitâbü'l-Hayl'dır. Atçılık ve veteriner hekimliği konusunda Türkçe yazılmış en eski eserlerden birisidir. Eserin biri İstanbul, diğeri Paris'te olmak üzere iki yazma

[*] Doç. Dr., ESOGÜ Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kipcakistan1@hotmail.com

nüshası vardır. KH'ın yazmaları karışık (Oğuz-Kıpçak) dil özelliklerini bir arada bulundurmaktadır. Karışık dillilik bir eser içerisinde karışık yani (ikili-çoklu) lehçe özelliklerinin bir arada bulunmasıdır. J. Eckmann İstanbul yazmasının Kıpçak Türkçesinin baskın olduğu karışık dille, Paris yazmasının ise Oğuz (Türkmen) Türkçesinin baskın olduğu karışık dille yazıldığına kısaca temas etmiştir (Eckmann 1996: 53, 54).

Paris yazmasının tıpkıbasım, transkripsiyonlu metni, tercüme ve gramatikal indeksi 2002 yılında Can Özgür tarafından yayımlanmıştır. Yazar, 2003 yılında aynı kitaba dil incelemesi de ilave ederek ikinci baskısını çıkarmıştır (Özgür 2003). İstanbul yazmasının ilmî yayınları Öztopçu (1993) ve Delice (2003) tarafından yapılmıştır.

Hazırlanan bu incelemede daha önce işlenmeyen bir konu, her iki yazmada geçen (Oğuz-Kıpçak) dil özellikleri karşılaştırılmıştır. Bunun için yazmalar gerek kendi içinde gerekse karşılıklı olarak taranmıştır. Toplanan veriler makale kapsamında fonetik yönden ele alınmıştır. Kıpçak sahasında yazılmış eserlerin genel dil özellikleri temel alınarak, ünlü değişmeleri ve ünsüz değişmeleri başlıkları altında farklılıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Ünlü Değişmeleri

Araştırmada KH'ın iki yazmasında geçen (Kıpçak-Oğuz) karışık dil özelliklerine ait kelime ve şekiller bire bir karşılaştırılmıştır. Bununla ilgili yazmaların kendi içinde geçen ikili şekillerde geçtikleri yerler yanlarında belirtilmiştir. Karşılıklı olarak geçen şekillerde ise sol yandaki örnekler İstanbul yazmasında geçen örneği sağ yanda verilen örnekler ise aynı kelimenin Paris yazmasındaki karşılığını göstermektedir. İstanbul yazmasındaki kelime ve şekillerin Paris yazmasındaki karşılıklarında Paris yazmasındaki yaprak ve satır numaraları verilmiştir. Bazen de kelime ve şekiller önemine göre sayı olarak ifade edilmiştir.

1.1. Ünlü Düzleşmesi

1.1.1. –u–>–ı–

Her iki metinde karşılıklı geçen şekiller şöyledir: **aru: arı (66a/9, 71a/8); burun: burın** „evvel, önce" **(74b/7)**; **bınduk: bındık** „fındık" **(73b/4)**.

İstanbul yazmasında aynı kelimenin iki örneği de **bınduk (77a/7, 97a/1)** şeklinde geçerken Paris yazmasındaki diğer örnek **bınduk (92b/5)** şeklindedir.

1. 2. Ünlü Yuvarlaklaşması

1. 2. 1. –ı–>-u-;

oḳıġanda	**oḳuġanda (66a/2)**
oḳımaḳ	**oḳumak (85a/3, 85b/3)**

1. 2. 2. –i–>–ü–;

İstanbul ve Paris yazmasında **yöri-~ yörü-, yörit-~yörüt-** şekilleri karışık olarak geçmektedir.

çiprek	**çüprek (91a/6)**
yörimek	**yörümek (93b/6, 93b/6, 97b/8)**

yöritmek **yörütmek (98a/9)**

1. 2. 3. –ı>–u

İstanbul Yazması: **çiprek** „bez parçası, paçavra" **(95b/6)**; **çüprek (95a/8)**; **çüpreke (85b/7)**. Her iki metinde karşılıklı olarak çoğunlukla örnekler geçmektedir.

sarı **saru (68a/5)**

1.2.4. a->u-

Tek bir kelimede örneği geçmektedir. Karşılıklı olarak: **aḫ aḫ** „atın öksürürken çıkardığı ses": **uḫ uḫ (80a/4).**

1.2.5. –e–>–ö–

Karşılıklı olarak **gevdesin: gövdesin (90b/3)** kelimesinde görülmektedir.

1.3. Ünlü Daralması

1.3.1. –a–>–ı–

Karşılıklı metinde tek bir kelimede örneği geçmektedir. **taraḳlu: tıraḳalu (64b/8); taraḳlu: tarıḳalu (69b/13)**.

1.4. Ünlü Genişlemesi

1.4.1. i->e-/ -i->-e-

Memlûk Kıpçak sahasında yazılmış eserler kelime başı ve ilk hecede görülen **e/i** probleminde daha çok **/i/** tarafındadır. KH'ün her iki yazması da karışık diyalektle yazılmıştır. Yazmalara bakıldığında **/e/** ile yazılmış kelimelerin daha fazla olduğu görülmektedir. İstanbul yazmasında Paris yazmasına göre **/i/**'li şekiller biraz daha fazladır. Paris yazmasında ikili şekil bulunmamaktadır. İstanbul yazmasında ise birkaç kelimede ikili şekle rastlanmaktadır.

it- (tüm örnekler) **edip (85a/6)**

kiyik (69b/3) **keyikge (72a/2)**

kiz (86a/9) **kez (diğer tüm örnekler)**

Paris yazmasında **it-** fiili tüm çekimli şekillerinde **/i/** ile gösterilmektedir. Buna karşılık **kiyik** ve **kiz** şeklinde İstanbul yazmasında geçen kelimeler **/e/** iledir. Her iki yazmada karşılıklı olarak geçen şekiller:

bişinçi **beşinci (91b/5)**

edip **idip (80b/6)**

1.5. Ünlü Düşmesi

İstanbul yazmasında geçen iki kelimenin Paris yazmasındaki karşılıklarında ünlü düşmesi olayı görülmektedir.

ḳayıtmak **ḳaytmaḳ (93b/8)**

yügürük **yügrük (64b/9)**

Karşılıklı alarak iki metinde vurgusuz orta hece vokalinin düşen- düşmeyen birkaç örneği bulunmaktadır.

aġrı **aġırı (83a/2)**

burunı **burnı (87b/8)**

yaġnı **yaġını (92a/8)**

1.6. Ünlü Türemesi

Ünlü türemesi olayı Türkçeye daha çok yabancı dilden geçen kelimelerde görülmektedir. KH'ın İstanbul yazmasında geçen bazı Arapça kökenli kelimelerin Paris yazmasındaki karşılıklarında **/-ı-/** ünlüsü türemektedir.

'aybdan **'ayıbdan (73a/3)**

'ayblu **'ayıblu (70b/5, 73b/2)**

'aybsuz **'ayıbsuz (96b/4)**

faśl **faśıl (78b/9)**

ĥayr **ĥayır (63b/9)**

śabr **śabır (89a/3)**

2. Ünsüz Değişmeleri

2.1. Tonlulaşma

2.1.1. t->d-

Kelime başında **t->d-** tonlulaşması Batı (Oğuz) Türkçesini diğer Türk lehçelerinden ayıran en önemli ses değişmesidir. KH'ın İstanbul yazması **t-'**li ve **d-'**li geçen kelimeler bakımından karışık bir görünüm göstermektedir. Yalnız **t-** ünsüzüyle geçen kelimeler daha çoğunluktadır. Değişik gramer şekillerinde farklı kelimelere ait birçok ikili örneğe rastlanmaktadır.

t'aşaḳ (4 tane) **daşaḳ (1 tane)**

tegin (1 tane) **degin (2 tane)**

dek (1 tane) **teginç (1 tane)**

deginç (4 tane) **degenç (1 tane)**

tegül (1 tane) **degül (2 tane)**

tepren- (3 tane) **depren- (1 tane)**

tepret- (5 tane) **depret- (1 tane)**

teri (2 tane) **deri (1 tane)**

ti- (2 tane) **di- (diğer tüm örnekler)**

tile- (2 tane) **dile- (1 tane)**

tiş (20 tane)	**diş (7 tane)**	
tişleyiçi (1 tane)	**dişleyici (2 tane)**	**dişler (2 tane)**
tiz (2 tane)	**diz (2 tane)**	
tök- (5 tane)	**dök- (4 tane)**	
turur (19 tane)	**durur (5 tane)**	
tut- (3 tane)	**dut- (4 tane)**	
tutağ (1 tane)	**dudaḳ (3 tane)**	
tutul- (2 tane)	**dutul- (1 tane)**	
türlü (3 tane)	**dürlü (1 tane)**	
tüş- (5 tane)	**düş- (6 tane)**	
tütünle- (1 tane)	**dütünle- (1 tane)**	
tüz (3 tane)	**tüz (9 tane)**	

Paris yazmasında daha az ikili örnek görülmektedir.

taşaḳ (3 tane)	**daşaḳ (2 tane)**
tay (1 tane)	**day (1 tane)**
tırnaḳ (1 tane)	**dırnaḳ (13 tane)**
ti- (yok)	**di- (tüm örnekler)**
tiş (yok)	**diş (tüm örnekler)**
tiz (3 tane)	**diz (1 tane)**
tur- (2 tane)	**dur- (diğer tüm örnekler)**
tut- (1 tane)	**dut- (6 tane)**
tutaḳ (1 tane)	**dudaḳ (2 tane)**
tüş- (yok)	**düş- (tüm örnekler)**

Her iki metne karşılıklı olarak bakıldığında KH'ın İstanbul yazmasında kelime başında **t-** ile geçen kelimelerin Paris yazmasında **d-** şeklinde tonlulaşarak geliştiği görülmektedir. Bununla ilgili **70** civarındaki farklı şekillere ait tüm örneklerde bu değişme tespit edilmektedir.

tar	**dar (97b/8)**
terisi	**derisi (71a/6)**
tepmek	**depmek (67b/4)**
turur	**durur (15 tane)**
tururlar	**dururlar (68a/8, 65a/9)**

vs. gibi.

Tersi yönde ise yalnız iki örnek geçmektedir.

dudaḳları **tutaḳları (71a/2)**

daġ idip **taġ idip (84a/3)**

2.1.2 –t–>–d–

Đstanbul yazmasında iki kelimede ikili örnek görülmektedir.

butı (76a/6) **budı (3 tane)** **budında (81b/1)**

ısıtıp (86b/5) **ısıdup (96a/8)**

Paris yazmasında aynı örneklerin görünümü ise Çöyledir:

butı (2 tane) **budı (2 tane)** **budında (1 tane)**

ısıtıp (1 tane) **ısıdıp (1 tane)**

KarĢılıklı olarak ise yalnız ters yönde bir örnek geçmektedir.

budı **butı (71b/2)**

2.1.3. k->g-

KH'in Đstanbul yazmasında kelime baĢında **t-** ile geçen kelimeler Paris yazmasında **d-** olarak geçmektedir. Aynı zamanda Đstanbul yazmasında bazı kelimelerin yazımında **g-** ünsüzünü **k-** ünsüzünden ayırmak için kef harfinin altına üç nokta konulmuĢtur.

naĝehān (68b/3) **öĝrenür (98b/5)** gibi.

Bunlara bağlı olarak iki yazma üzerinde karĢılıklı olarak Oğuzcaya ait diğer bir önemli özellik olan **k->g-**'nin de olması gerektiğini söylenebilir. Paris yazması üzerinde yapılan kitap çalıĢmasında OğuzcalaĢma dikkate alınsa da Genel Türkiye Türkçesinde **k-** ünsüzünü koruyan kelimeleri **k-** diğerlerinin **g-** ile gösterilmesi tercih edilmiĢtir.

Đki yazmada karĢılıklı olarak:

kerek **gerek**

kötür- **götür-**

kibi **gibi**

kişi **kişi**

küçlü **güçlü**

kirpük **kirpük** gibi.

2.1.4. –ḳ–>–ġ–

Đstanbul yazmasında tek bir kelimenin çekimli Çekillerinde **-ḳ-** ünsüzü iki ünlü arasında tonlulaĢmaktadır.

çaḳır (88b/6, 89a/5, 96a/7) **çaġırdan (89a/1, 92b/6, 93a/2)** **çaġırı (89b/4)**

Paris yazmasındaki karĢılıklarında tonlulaĢma görülmemektedir. Bununla ilgili karĢılıklı olarak Şu örnekler geçmektedir.

aḳı **aġı (67a/2)**

ayaḳı **ayaġı (67b/3, 69a/2, 70a/2,79b/7,80a/8)**

ayaḳını **ayaġını(80b/6, 97a/3)**

daşaḳı **daşaġı (71a/5)**

ḳulaḳı **ḳulaġı (68a/7, 71a/2, 80a/1)**

ḳulaḳın **ḳulaġın (79b/2)**

ḳulaḳına **ḳulaġına (85a/2, 85b/4, 85b/4)**

tırnaḳı **dırnaġı (71a/5)**

yumurtḳa **yumurtġa (72a/8)**

Ters yönde ise karşılıklı olarak yalnız iki örnek bulunmaktadır.

ḳayġular **ḳayḳu (77b/1)**

ḳıçġırup **ḳıçḳırıp (85b/3)**

2.1.5. –ç–>–c–

KH'ın İstanbul yazmasında Paris yazmasına göre **/ç/** ünsüzü ile yazılmış kelimeler daha çok geçmektedir. İki metinde de **/ç/** ünsüzünün **/c/** ile yazılmış örnekleri bulunmaktadır. Karşılıklı olarak geçen şu şekillerde **t->d-** değişmesine paralel olarak **-ç->-c-** değişmesi tespit edilmektedir.

ançılayın **ancılayın (82a/4)**

baḳıçaḳ **baḳıcaġaz (66b/8)**

bişinçi **beşinci (91b/5)**

dördünçi **dördünci (96b/6)**

dörtinçi **dördünci (91b/5)**

ikinçi **ikinci (91a/8, 94a/8)**

kiçe **gice (90b/8)**

onunçu **onuncı (75a/9)**

tilinçe **dilince (65b/3, 65b/7)**

üçünçi **üçünci (81a/9, 94a/9, 96b/5)**

yaşayınçaḳ **yaşayıcaḳ (74b/5)**

yiriyinçek **yöriyicek (69a/2)**

yöriyiçegez **yöriyicek (69a/4)**

İstanbul yazmasında aşağıdaki kelime tek örneğin dışında daima **çim** harfi ile yazılmıştır.

niçe (diğer tüm örnekler) **nice (77b/2)**

Bu kelime Paris yazmasında tüm örneklerde **cim** harfi ile geçmektedir.

2.2. Süreklileşme/Akıcılaşma

b->m-

Kıpçak Türkçesiyle yazılmış eserlerin diğer bir özelliği sekunder **/m-/** sesi tarafında olmasıdır. İstanbul yazmasında bazı kelimelerde ikili şekiller görülmektedir.

bin- (yok)	**min- (tüm örnekler)**
munuñ (81a/6)	**bu (diğer tüm örnekler)**
beñzer (67a/9, 76a/9)	**mengzer (69b/3)**
beñzeyip (77a/3)	**mengzeyip (79a/3)**

Paris yazmasında:

bin- (2 tane)	**min- (değişik gramer şekillerinde 11 tane)**
beñzer (2 tane)	**meñzer (1 tane)**

İstanbul yazmasında geçen 2 örneğin Paris yazmasındaki karşılıklarında **m->b-** değişmesi görülmektedir.

mengzeyip	**beñzeyüp (75a/8)**
munuñ	**bunuñ (77a/7)**

Tersi yönde ise örnek geçmemektedir.

2.3. Sızıcılaşma

2.3.1. b->v-

İstanbul ve Paris yazması kelime başı **b-> v-** gelişmesi bakımından farklılık göstermemektedir. Her iki metinde de karşılıklı geçen örnekler birbirinin aynısıdır.

bar- (yok)	**bar- (yok)**
varur (2 tane)	**varur (2 tane)**
vir- (yok)	**vir- (yok)**
birdi	**birdi (65b/6)**
birip	**birip (95a/7)**

2.3.2. –ķ–>–ĥ–

İstanbul yazmasında sızıcılaşma ile ilgili şu örnekler bulunmaktadır.

aķar (93a/6) **aĥar (84a/5)**

yoḳaru, yoḳarısında, yoḳarıdan, yoḳarıdaĥı (tek örnek)

Paris yazmasında: **aĥsar (tek örnek) aḳsar (yok) yoḳaru** kelimesi ise yalnız tek örnekte **yoĥaru** şeklindedir.

Karşılıklı olarak:

aḳsar	**aĥsar (79b/9)**
yoḳarudan	**yoĥarudan (74a/2)**

Ters yönde iki örnek bulunmaktadır.

yoḳardaĥı	**yoḳarudaġı (75b/6)**
aşaġadaĥı	**aşaġadaḳı (75b/5)**

2.4. Ünsüz düşmesi

2.4.1 b->ø

Her iki metinde de **b-** sesi çoğunlukla kendini muhafaza etmektedir. İstanbul yazmasında **bol-** fiilinin 8 değişik gramer kullanılışında **b-** sesi düşmektedir. **olan (74b/5, 74b/7); olduḳları içün (68b/7); olġan (74b/8); olıçaḳ (75a/7); olmaġa (98a/6); olmasa (99a/3); olmış (94a/6); olup (73b/9).**

Paris yazmasında 9 kere düştüğü görülmektedir. **ola (91b/4); olduḳları içün (65b/4); olmaġa (94a/4); olmaġay (67b/2); olmasa (70a/4, 95a/2); olmış (89b/4); olsa (72a/7); olup (70a/4, 73b/3); olur (71b/3).**

İstanbul yazmasında **bol-** fiiliyle geçen bazı gramer şekillerinin Paris yazmasındaki karşılıklarında **b-** sesi düşmektedir. Tersi yönde örneğe ise rastlanılmamaktadır.

bol	**ol (71b/4)**
bolġay	**ola (91b/4)**
bolmasa	**olmasa (70a/4)**
bolsa	**olsa (72a/7)**
bolup	**olup (73b/3)**

Ünsüz düşmesine ait karşılıklı olarak şuörnekler geçmektedir.

2.4.2. y-> ø

yıraḳ	**ıraḳ (80b/6)**
yinçükinde	**inçükinde (79a/8)**
yiti	**iti (67a/5)**

2.4.3. –r-> ø

birle	**bile (84a/4)**

2.4.4. -g-> ø

ilgerü **ilerü (95b/8)**

2.4.5. –ġ> ø

aruġ **arı (68a/1)**

2.5. Ünsüz İkizleşmesi

Aslı **apaḳ** „bembeyaz" olan kelime ünsüz ikizleşmesiyle **appaḳ (79a/6)** şeklinde İstanbul yazmasında geçmektedir. Paris yazmasında ise **apaḳ (75b/2)** şeklindedir.

2.6. Hece Düşmesi (haplologie)

KH'in her iki yazmasında karşılıklı olarak geçen örneklere bakıldığında hece düşmesi olayının İstanbul yazmasında yoğun bir şekilde görüldüğü tespit edilmektedir. Karşılıklı geçen şekillerde Paris yazmasında birkaç istisna dışında hece düşmesine rastlanmamaktadır.

andan durur **andandur (64a/1)**

andandur **andan durur (70a/6)**

atdur **at durur (71b/8-9)**

budur **bu durur (85b/8)**

dertdür **renc durur (80a/9)**

oldur **ol durur (72a/2, 76b/2, 77a/6, 78a/4, 79a/8,79b/9, 80b/4, 80b/9, 81a/2, 81b/9, 86a/4, 87b/7, 89b/6, 90b/2, 91a/9, 97b/5)** vs gibi.

2.7. ĝ->g-

İstanbul yazmasında bazı kelimelerde **g-** sesini **k-** sesinden ayırmak için üç noktalı kef işareti kullanılmıştır. Paris yazmasında böyle bir ayrım ve işaret yoktur.

ĝerek **gerek (85a/5, 85b/5, 89b/6)**

ĝün **gün(86b/4)**

naĝehān **nāgāh (65b/2)**

öĝrenür **ögrenur (94b/3)**

öĝretmek **ögretmek (97a/1)**

2.8. ng> ñ

İstanbul yazmasında birkaç örnekte **damak nazal n** sesi **nun+kef** ile yazılmıştır. Paris yazmasında **nun+kef** ile yazılmış tek bir kelime örneği geçmektedir. İstanbul yazması ile Paris yazmasında karşılıklı olarak **ng> ñ** değişmesi görülmektedir.

Karşılıklı olarak farklılık gösteren şekiller şunlardır:

ingsek	**(Paris'te yok)**
mengzeyip	**beñzeyüp (75a/8)**
mengzer	**meñzer (67a/1)**
tengri	**teñri (64a/2, 65b/5)**
yüngül	**yengül (69a/2)**

Sonuç

KH'ın yazmaları gerek kendi içinde gerekse karşılıklı olarak birçok karışık (Oğuz-Kıpçak) dil özelliği barındırmaktadır. Fonetik yönden yapılan karşılaştırmada ünlü değişmelerinden 8, ünsüz değişmelerinden 13 tanesi tespit edilmiştir.

Eldeki verilere göre şunlar ifade edilebilir:

1. KH'ın İstanbul ve Paris yazmalarında kelime başı ve ilk hecede **/e/** ile yazılmış kelimeler daha fazladır. İstanbul yazmasında Paris yazmasına göre **/i/** ile yazılmış kelime ve şekiller biraz daha fazladır. Yalnız İstanbul yazmasında ikili şekillere rastlanmaktadır.

2. İstanbul yazmasında **bol-** fiiliyle geçen yalnız 5 örneğin Paris yazmasındaki karşılıklarında **b-** sesi düşmektedir.

3. İstanbul yazmasında geçen yalnız 2 örneğin Paris yazmasındaki karşılıklarında b->m- değişmesi görülmektedir.

4. İstanbul yazmasında bazı kelimelerde **g** sesi için **üç noktalı kef** kullanılmış, birkaç kelimede ise **damak n se**si **nun+kef** ile yazılmıştır.

5. Paris yazmasında **–ķ–>–ġ–** tonlulaşması ve ünsüz düşmesi olayıyla daha yoğun olarak karşılaşılmaktadır.

6. Birkaç istisna dışında İstanbul yazmasına göre Paris yazmasında hece düşmesi olayına rastlanmamaktadır.

7. Karışık dil özellikleri bakımından en çarpıcı nokta, hem **t-** ile hem **d-** ile yazılmış kelime ve şekillerin bir arada bulunmasıdır. Her iki yazmada da **t-** ve **d-** ile yazılmış birçok ikili şekil bulunmaktadır. İstanbul yazmasında Paris yazmasına göre **t-** ünsüzüyle geçen kelimeler çoğunluktadır. Aynı şekilde İstanbul yazmasında daha fazla ikili örnek vardır. İstanbul yazmasında **t-** ile geçen kelime ve şekillerin Paris yazmasında karşılıkları **d-** şeklinde yumuşayarak gelişme göstermiştir. Bu gelişme Paris yazmasını İstanbul yazmasından ayıran en büyük fonetik farklılıktır.

KAYNAKÇA

DELİCE H. İbrahim (2003). **Hulasa Okçuluk ve Atçılık,** İstanbul: Kitabevi (Bayrak Matbaası).

ECKMANN J. (1996). **Harezm, Kıpçak, Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar,** (Haz. O. Fikri Sertkaya), Ankara: TDK Yayınları.

ERCİLASUN Ahmet B. (2004). **Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi**, Ankara: Akçağ yayınları.

(İstanbul Yazması). Bayezid Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Bölümü, No: 3176, 66b-102b.

KARAMANLIOĞLU F. Ali (1994). **Kıpçak Türkçesi Grameri**, Ankara:TDK Yayınları.

ÖZGÜR Can (2003). **Kitâbü'l-Hayl (Memlûk Kıpçakçasıyla Yazılmış İlk Türk At ve Atçılık Eserinin Paris Yazması),** GeniÇletilmiÇ2. Baskı, Ġstanbul: Çantay (Basımevi).

ÖZTOPÇU KurtuluÇ(1993). "A Fourteenth- Century Mamluk Kipchak Treatise on Veterinary Sciences: Kitâb fî-Riyâzeti'l-Hayl", **Türklük Bilgisi Araştırmaları,** 17, 153-170.

ÖZTOPÇU KurtuluÇ(2002). **Kitāb Fī 'İlm An-Nuşşāb**, Ġstanbul: ġafak Ofset.

ÖZTOPÇU KurtuluÇ(2007). ,,Kısa Memlûk Kıpcakçası Grameri'', **Türk Dilleri Araştırmaları**, Cilt 17, 249-282.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1793-1802, TURKEY

ÖNYARGININ GERÇEĞE KURGUSAL YOLCULUĞU: SHAKESPEARE'İN ESERLERİNDE İSLAM ANLAYIŞI

A. Serdar ÖZTÜRK[*]

ÖZET

Batı edebiyatının önemli yazarı Shakespeare eserlerinde İslâm'ı önyargıları ile ele almıştır. Shakespeare'in İslâm anlayışında göze çarpan özellikler, gerçekten uzak, gözlemden yoksun, araştırılmamış ve bilgiye dayanmamış olmasıdır. Oryantalistlerin asırlardır yaptığı gibi, Shakespeare de eserlerindeki marjinalleri ikili karşıtlık ilkesine göre değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerde, batılılara ait normlar üstün tutulurken, marjinallerin değerleri yok sayılmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda, Shakespeare de İslâm'a ait her şeyi ya aşağılamış ya da yok saymıştır. Shakespeare'in İslam'a düşmanca yaklaşımını eserlerinde görmek mümkündür.

Anahtar Kavramlar: Shakespeare, İslam, Oryantalizm, Batı, Önyargı

THE FICTIONAL JOURNEY OF PREJUDICE TO REALITY: THE CONCEPTION OF ISLAM IN SHAKESPEARE'S PLAYS

ABSTRACT

The important author of western literature, Shakespeare, deals İslam with his prejudices in his literary works. The conspicuous features of Shakespeare's concept of Islam are lack of reality, observation, research and knowledge. Shakespeare assesses the marginals in his works according to binary opposition principle as the oriantalists do for centuries. In this assessment, the western values are accepted superior and the values of marginals are disregarded. For the porpose of these idea, Shakespeare disregards or degrades every kind of values of Islam. It is possible too see Shakespeare's antagonistic approach in his works.

Key Words: Shakespeare, Islam, Orientalism, West, Prejudice

William Shakespeare (1564-1616), Batı edebiyat geleneğinin merkezinde yer alan kanon ve klasik eserlerin en önemli yazarları (Bloom 1994: 4) arasında gösterilmektedir. Kanon ve klasik eser olarak dünyaya tanıtılan Shakespeare"in eserleri bazı milletler ve dinler için gerçekle ilgisi olmayan çeşitli önyargılar ihtiva etmektedir. Gerçekten uzak, gözlemden yoksun, araştırılmamış ve bilgiye dayanmayan bu tür önyargılar, Batı dünyasının tüm dünyaya dayattığı kültür emperyalizmi ile birleşerek özellikle Türkler ve İslâm dini için çok olumsuz yargıların oluşmasına neden

[*] Doç. Dr., Uluslararası Saraybosna Ü. Sanat ve Sos. Bil. Fak. İngiliz Dili ve Ed. Böl. El-mek: aozturk@ius.edu.ba

olmuştur ve halen olmaya devam etmektedir. Ömründe hiç Müslüman görmemiş veya İslâm'ı kaynağından okumayan bazı kişiler, genelde müslümanları veya İslâm'ı Shakespeare'in eserleri ile tanımaktadırlar. Çünkü, Shakespeare'in eserleri tüm dünyada geniş ölçüde okunmakta, sahneye konulmakta veya film olarak gösterilmektedir. Shakespeare'in İslâm anlayışı tamamen önyargılarana dayanandığından, bu kişilerin İslâm ve Müslümanlar hakkındaki anlayışları bu önyargıların üzerine bina olmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu tür önyargıların hakikatle ilişkisini şöyle değerlendirir: "Halbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez" (53: 28). Hakikat ile zanın veya Kur'anın ifadesi ile „batılın" (17: 81)[1] mücadelesi asırlar boyunca devam etmektedir. Bu mücadele tamamen birbirlerinden farklı iki kaynak ile yapılmaktadır. Birinci kaynağı vahiyden kaynaklanan akide veya inanç eksenine oturan Kur'an-ı Kerim oluşturmaktadır. İkinci kaynak ise insan aklının ürünü olan ve ideolojinin belirlediği Batı klasik eserleri ve kanonlarıdır.

Batı kanonlarının bu bağlamda işlevini vurgulamak, konunun hassasiyeti açısından önem teşkil etmektedir. Kanon ne demektir? Kanon terimi "başlangıçta dinsel bir terim olarak İncil" için kullanılmış, daha sonra seküler eserler için kullanılan bir terim olmuştur" (Öztürk 2010: 138). Kanon kelimesinin seküler eserler için ilk kez kullanılmaya başlanması ile ilgili elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır (Jusdanis 1998: 83). Bu terimi *Oxford İngilizce Sözlüğü* şöyle tanımlar: "Hristiyan kilisesinin gerçek ve vahiy ürünü olduğunu kabul ettiği kutsal metinleri içeren derleme ya da liste. Ayrıca kutsal kitaplardan oluşan her türlü bölüm. Seküler bir yazarın otantik olduğu kabul edilen yazıları" (2011: 74). Kanon ve klasik eser arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu iki terim eş anlamda kullanılsalar bile aralarında ufak ta olsa farklar bulunmaktadır. Kanon, klasik eserlerin daha ileri boyutunu ve aynı zamanda dinsel hüviyete kavuşmuş durmunu oluşturmaktadır. Frank Kermode ve Gregory Jusdanis bu ilişkiyi aynı doğrultuda izah etmektedirler. Jusdanis bu ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: "Bu terime [klasik] hangi özgül anlam yüklenirse yüklensin, terimin kanon oluşumun ayrılmaz bir parçası olduğu açıktır. Klasikler okunur, övülür, ve taklit edilir. Yalnızca kanonlaşmakla kalmaz ve aynı zamanda kendi küçük geleneklerini oluşturur ve böylece hem tek tek metinler olarak hem de birbirleri ile bağlantılı metinler hayatta kalmayı güvence altına alırlar" (1998: 88). Kermode ise, "kanondaki söylemler kendi tarihlerine ait belgelerin, düşüncelerin ve ideolojilerin de muhafazasına yardımcı olurlar" (1983:167) der. Bir eserin, bir milletin farklı aşamalar ve mekanlar içerisinde kanona dönüşmesinin arkasında ideolojinin güçlü bir payı vardır. Bu kanonlar belli bir ideolojiye hizmet etmek için oluşturulurlar, ve hatta eleştirinin rolü ile hizmet ettikleri ideolojinin en önemli destekcisi durumuna dönüşürler.

Batı kanonunun merkezine konumlandırılan "Shakespeare'in eserleri katmanlaşmış bir sistemin ulusal ve dinsel kimliklerinin yerine geçerek Batı ulusal kültürünün ve özellikle Anglo-Sakson kültürünün oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır" (Öztürk 2010:139). Bu eserler, devletin kanunları ve kilisenin inançlarından daha çok, toplumları hikâyeler ve dil aracı ile organik bir bağ oluşturmalarına neden olmuşlardır. Shakespeare'in eserleri hem ulusal kimliği temsil etmektedir hem de bu kimliğin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Kanonlar, Gregory Jusdanis'in ileri sürdüğü gibi "Milletlerin tarihini anadilde kaydetmektedir" (1998: 79). Bu tarihin kişiler üzrinde daha etkili ve daha ikna edici bir işlevi bulunmaktadır. Bu nedenle, kanonlar kimliklerin çözülmesini önlerken, diğer kimlikler hakkında hatalı ve yanlış önyargıların oluşmasına sebeb olmuşlardır. Bu düşünceler, Shakespeare'in eserleri ve bu eserlerin etkileri ele alındığında bizlere somut deliller sunmaktadır. Bu somut deliller bilimden, tarafsızlıktan ve vicdandan uzak olmasına karşın, ideolojisinin arkasındaki her türlü güçle beslenerek hem kendi toplumlarına hem de diğer toplumlara dolaylı veya dolaysız olarak dayatılır. Bu proje batının eğitim sisteminin bir parçası

[1] İsra Suresi 81. Ayet: Yine de ki: Hak geldi; bâtıl yıkılıp gitti. Zaten bâtıl yıkılmaya mahkûmdur.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Edebiyatın temel işlevi saf bir eğlendirme ve bilgi verme değil, aynı zamanda kendi kültürünü ve değerlerini pekiştirmek ve diğer kültürleri ve değerleri de yermek veya yok saymaktır.

Kanonlar sadece edebî değerleriyle ele alınmaz. Bu eserler neredeyse "kutsal metinleri tefsir eden hahamlara ait bir yorum ve spekülasyon istinası" (Jusdanis 1998: 89) olarak ele alınır. Sadece Shakespeare'in eserleri değil, kanona dahil edilen her türlü eser neredeyse vahiy ürünü dinsel metinlerin konumuna yükseltilir. Gregory Jusdanis kanonları değerlendirme işinde dine gönderme yapmanın tesadüf olmadığını, "zira modern edebiyat kanonu ile Tevrat ve İncil arasında birçok çarpıcı ortak nokta" (1998: 3) olduğunu iddia eder. Jusdanis bu ortak noktaları şöyle açıklamaktadır: "Kanon millî kültürlerin oluşumunda ne kadar vaz geçilmez bir öneme sahipse, dinsel geleneklerin oluşumunda da o kadar vaz geçilmez bir öneme sahiptir. Edebiyat kanonunun kökeni İncil olmasa da bu kanon kesinlikle onun kalıbına göre biçimlendirilmiştir, çünkü dinsel kanon edebiyat çalışmaları içersinde hiyeyarşiler oluşturmakta model işlevi görmüştür (Jusdanis 1998: 83). Kanonların dinsel bir boyutta ele alınması kendi uluslarının geleceği açısından bazı avantajlar sağlamakla birlikte, kanonlarda yer alan marjinaller arasında aşılması imkânsız setler oluşturmaktadır. Tevrat veya İncil melek/şeytan ikili karşıtlığı içersinde insanı değerlendirir. Başka bir ifade ile, kutsal metinlere göre insan ya şeytanın ya da meleğin nitelikleri ile ele alınmaktadır. Dinsel niteliğe büründürülmüş Shakespeare'in eserlerindeki marjinallerin özellikle de Müslümanların konumu ne durumdadır?

Kanonun merkezine konumlandırılan Shakespeare'in eserlerinde kişiler ikili karşıtlık ilkesine göre iki tip insana indirgenmiş durumdadır. Başka bir ifade ile, dinsel yöntem derecesinde incelenen kanonlarda temel olarak iki türlü insan bulunmaktadır. Birinci insan tipi Tevrat veya İncilin melek olarak gördüğü kişiler Avrupalı, Hristiyan ve beyaz insandır. Elbette şeytan olarak görülen kişiler de ikili karşıtlığın diğer tarafında bulunan marjinal gruplar, Yahudiler ve özellikle de Müslümanlardır[2]. Shakespeare'in eserleri batı kanonunun merkezine yerleştirildiğinden dinsel bir etki ile ele alınmaktadır. Bu dinsel etki nedeniyle Shakespeare'in eserlerindeki marjinallerin ve özellikle de Müslümanların olumsuz değerlendirilmesini hafifletmek veya ortadan kaldırmak mevcut durumda imkânsız görünmektedir. Bu olumsuz değerlendirmeler en büyük zararı da Müslümanlara vermektedir. Çünkü, Shakespeare'in eserlerinde marjinal olarak yer alan Müslümanlar için kullanılan ifade ve düşüncelerin yansımaları Kitab-ı Mukaddesteki hükümlere eş işlev görmektedir. Bu ifadeler ve düşünceler, Shakespeare'in marjinal gruplar ve özellikle de Müslüman için olumsuz önyargıların oluşmasında son derece etkili olmuştur. Hakim ideoloji ile desteklenmiş edebiyat eleştirisi alanında söz sahibi batılıların normları, beğenileri ve ölçütleri her zaman ön planda olurken, bu alanda söz sahibi olamayan Müslümanlar, ne yazık ki batılıların bilinçli olarak olumsuz önyargılarının kurbanı olmuş durumdadırlar.

Orta Çağdan 18. yüzyıla kadar, batı dünyasında bazı meşhur yazarlar ve oryantalistler, İslâm ile ilgili yazılarından kaynaklanan bir takım önyargıların oluşmasına neden olmuşlardır. Bu kişileri Edward Said şöyle sıralar: Ludovico Ariosto, John Milton, Christopher Marlowe, Torquato Tasso, William Shakespeare, Miguel de Cervantes, ve *Chanson de Ronald* ve *Poema del Cid* yazarları (1994: 63). Bu yazarların eserleri diğer dillere çevrilerek tüm dünyada geniş okuyucu kitlelerine ulaşmıştır. Bu eserler bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak çeşitli önyargıların oluşmasına neden olmuşlardır. Bu önyargılardan en çok muzdarip olan Müslüman Türklerdir. Shakespeare eserlerinde kullandığı „Türk", „Tatar", „Arap", „Osmanlı" ve „Müslüman" kelimelerini neredeyse hep aynı anlamda yani eş anlamlı kullanmıştır. Bu kavramlar arasında oldukça farklar olmasına rağmen, batılıların kanonun merkezine yerleştirdiği Shakespeare, maalesef bu farkı

[2] Shakespeare'in sadece *The Merchant of Venice* adlı eserindeki Shylock karakteri tüm dünyada bir Yahudi önyargısının oluşmasına neden olacak kadar etkili olmuştur.

bilecek donanıma sahip değildir. 15, 16, ve 17. yüzyılllarda Osmanlı Devleti‟nin Batı dünyası için bir tehdit haline geldiği tarihi bir gerçektir. Bu tehdit karşısında birlik oluşturmak adına Batı dünyası Müslümanlar için gerçekten uzak bir çok faraziyeler ileri sürmüştür. Bu dönemlerde Protestanlığın lideri Martin Luther (1483-1546) Avrupa için Müslüman Türk tehlikesine dikkat çeker. Luther Müslüman Türkleri "hristiyanları uyandırmak için Tanrı‟nın yolladığı veba" (İnalcık 1970: 329) olarak niteler. Aynı dönemde yazılmış bir dua kitabında "Tanrı‟ya insanları Papadan ve Müslüman Türk dehşetinden koruması için" (Lewis 74) dualar edilir. İngiliz yazar Francis Bacon(1561-1626) ünlü kitabı *Denemeler'*de Müslüman Türkleri „acımak bilmeyen bir millet", „ahlâkı, edebiyatı, sanatı, bilimi olmayan insanlar" ve „bir kelime ile insanlığın yüz karası" olarak değerlendirir (1939: 41-48). Yine bu dönemlerde Avrupanın çeşitli ülkelerinde Hazreti Muhammed‟in yalancı peygamber olduğuna dair „Sahte Peygamber" (Impostor Prophet) adlı sayısız oyunlar yazılmıştır. Bu oyunlar arasında en çok bilinen eseri Fransız Filozof Voltaire (1694-1778) *Muhammet Peygamber veya Bağnazlık (Mahomet the Prophet or Fanaticism)* başlığı altında yazmıştır. Bu kitabı yazan Voltaire‟e, Papa Benedict XIV memnuniyetini bildirmek için bir kutlama mesajı bile göndermiştir (Bucaille 2002: 118).

Batılı filozofların, yazarların ve oryantalistlerin İslâm ile bilgileri ve algıları oldukça sığ kalmıştır. Geçmişten günümüze, Batılı müsteşrikler İslâm‟ı başlıca dört özelliği ile ele almışlardır. İslâm, din olarak hayatın her alanını kapsarken ve gündelik her türlü konuya cevap verirken[3], batılılar maalesef bu gerçeği göz ardı ederek İslâm‟ı dört konuya indirgemişlerdir. Bu değişmez dört konu şunlardır: "Bağnazlık, kadercilik, sahtecilik [yalancılık] ve çok eşlilik" (Pasquier 2006: 5). Bu bağlamda Batı dünyasında yazılan oyunların ortak teması, Hz. Muhammed‟in yalancı biri olarak peygamberlik iddia etmesidir. Dolayısı ile batılılar, Müslümanları yalancı bir peygamberin takipçileri olarak yalan bir dünyada, yalan içersinde yaşadıklarına inanırlar. Bu inanışa Shakespeare‟in *Othello* adlı oyununda, satır aralarında rastlamak mümkündür. Iago‟yu iftira ile suçlayan Desdemona‟ya Iago şu cevabı verir:

DESDEMONA: O, fie upon thee, slanderer!
IAGO: Nay, it is true, or else I am a Turk:

DESDEMONA: Yazıklar olsun sana, iftiracı!
IAGO: Dediğim pekala doğrudur, eğer yalansa Türk olayım:
(II i).

Daha önce de ifade edildiği gibi Shakespeare „Türk", „Arap", „Tatar", „Osmanlı" ve „Müslüman" kelimelerini eş anlamda kullanmaktadır. Bu bağlamda, Iago sözünü ispat etme çabasını, yaşadığı toplumda en aşağılık bir nitelik kabul edilen Müslüman Türk olma şartına bağlamaktadır. Batı dünyasının kendi değerlerini norm kabul ederek ötekileri ele alma sürecinde yaptıkları değerlendirmeleri ikili karşıtlık üzerine kurma alışkanlığı vardır. Bu ikili karşıtlık içersinde her zaman kendi değerlerini üstün tutma ve üstün görme varsayımını asla göz ardı etmezler. İslâm ile yalan arasında organik bir bağ kuran bu kurmaca ideoloji, İslâm‟ın yalan hakkındaki hükmünü asla dikkate almamamaktadır. Kur‟andaki sayısız ayet ve hadislerin yanında fıkıh alimlerinin yalanla ilgili hükmü bu kurmaca algıya iyi bir cevap teşkil etmektedir. İslâm fıkhına göre, İslâm‟da büyük günahların başında şirkten sonra, yalan söylemek, yalan yere yemin etmek, yalan şahitlikte bulunmak ve iftira etmek gelmektedir. Kısacası İslâm, yalan konusunda çok hassastır ve yalandan kaçınılması özenle vurgulanır. Kur‟andaki şu ayet, "Kahrolsun o yalancılara" (Zariyat:10), yalancının bizzat Yaratıcı tarafından lanetlendiğini göstermektedir. Tüm bunları göz ardı eden batılı müsteşrikler İslâm‟ı ve Müslümanları geçmişten gününmüze yalancılıkla itham etmeyi sürdürmüşlerdir. Yukarıda *Othello*‟dan alınan diyalog, Batılıların Müslüman Türklerle ilgili

[3] Yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki; onlar da sizin gibi bir ümmet olmasınlar. Biz, kitabta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra onlar Rabblarına toplanırlar (En‟am 38).

algısının en bariz örneklerinden bir tanesidir. Bu diyalag dolaylı olarak Hazreti Muhammed'in yalancı peygamberliğine kinayenin yanında, Müslümanların da sahte bir peygamberin çağrısına teslim olmalarına bir imadır. Batılı müsteşriklerin bu iddialarına Kur'an şöyle cevap vermektedir: "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Resulullah'ı) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar (En'am 20).

Batılıların İslâm algısı ile benzer bir önyargı, Hazreti Muhammed'in vahyi diğer resuller gibi Cebrail'den değil de bir güvercinden aldığına dair ifadedir. Shakespeare'in tarihsel oyunu *Kral Henry* (*King Henry*) I. bölümde, Fransız Kralı Charles şöyle bir soru sorarak Peygamberimizin tebliğini hafife alarak, onun risaletini kabul etmediğini ima etmeye çalışır:

CHARLES, KING OF FRANCE: Was Mahomet inspired with a dove?

CHARLES, FRANSA KRALI: Muhammed'e bir güvercin mi vahyetti?
(I ii).

Yahudiler Hazreti İsa'nın risaletini ve uluhiyyetini kabul etmemektedirler. Hristiyanlar Hazreti Musa'nın risaletini kabul etmekle birlikte Hazreti İsa'nın nebi değil tanrının oğlu olduğuna inanmaktadırlar. İslâm ise Hazreti İsa'nın uluhhiyetini kesin bir dille reddeder: "Ey kitab ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında ancak doğru olanı söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, Meryem'e atmış olduğu kelimesi ve O'ndan bir ruhtur" (Nisa 171). İslâm hem Hazreti Musa'yı hem de Hazreti İsa'yı peygamber olarak kabul ederek aralarında herhangi bir ayrıma gitmez: "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. „Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır" dediler" (Bakara 285). Yukarıda *Kral Henry* I. bölümden yapılan iktibas, yalnızca Hazreti Muhammed'in risaletine bir ret değil, aynı zamanda bu iddianın bir kuş tarafından yapıldığı ifade edilerek, onun nübüvvetini alaya almaktadır. Batılıların bu tutumu sadece kendilerinden olmayanların din anlayışı ile sınırlı kalmayıp, oryantalist bir proje olarak „ötekilerin" her türlü değerlerine uygulanmıştır.

Shakespeare, Müslümanların din anlayışları ile ilgili en aşağılayıcı nitelemelerinden bir tanesini yine *Othello*'da yapar. Kavgaya tutuşan insanları ayırmak için Othello kalabalığa şöyle bağırır:

OTHELLO: Are we turned Turks, and to ourselves do that Which Heaven hath forbid the Ottomities?

OTHELLO: Türke mi döndük? Tanrının Osmanlılara bile yasakladığını biz kendi kendimize yapıyoruz
(II iii).

Hristiyanlık öğretisine göre kavga etmek yasak edilmiştir[4]. Bu eylem sadece Hristiyanlara değil aynı zamanda putperest veya sapkın kabul ettikleri Müslümanlara bile yasak edilmiştir. Othello'nun böyle bir bağlamda kullandığı ifadeler, Batı dünyasında İslâm ile ilgili anlayışının ne kadar olumsuz anlamlar taşıdığını gözler önüne sermektedir. İslâm'ın batılılar gözünde bu denli olumsuz anlamı ve çağrışımları, o dönemde İslâm'ın Hıristiyanlık için bir tehdit oluşturmasına bağlanabilir. Ancak Roger Du Pasquier'in batılıların İslâm anlayışı ile ilgili ilginç bir tespiti vardır. Pasquier, Batılıların İslâm'a bu denli husumetlerini anlayamadığını belirttikten sonra şöyle devam eder: "İslâm diğer dinler Yahudilik ve Hristiyanlık ile aynı İbrahimî kaynaktan beslendiğinden aralarında bir takım benzerlikler bulunmaktadır. Fakat batılılar Hinduizm ve Budizm gibi

[4] Ama kavgalar doğurduğunu bilerek akılsız ve bilgisizce tartışmaları reddet. Ve Rab'bin kulunun kavga etmemesi gerek Timoteus 2: 23-24).

aralarında hiç bir ortak nokta bulunmayan Asya dinlerine gösterdikleri anlayışı ve yakınlığı maalesef İslâm'a göstermemektedirler" (Pasquier 2006: 7). Bu alıntılardan da anlaşıldığı üzere, Shakespeare'in yaşadığı dönemde Batılılar, Müslümanları „Deccal' gibi veya „Ye'cüc ve Mecüc'[5] gibi tüm insanlığı tehdit eden insanlıktan çıkmış canavarlar olarak tahayyül etmektedirler.

İslâm, Hristyan ve Yahudiler için „Ehli Kitap' tabirini kullanarak diğer dinlerle bu dinleri kesin çizgilerle ayırmaktadır. İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik aynı kaynaklı yani vahiy kaynaklı dinlerdir. Kur'anda "diğer müşriklere nazaran Ehli Kitap'a daha ayrıcalıklı bir yaklaşım tarzı izlendiği göze çarpar" (Gündüz 1998: 110). Kur'an Ehli Kitap'ın yiyeceklerinin Müslümanlara helal olduğunu beyan eder[6]. Fakat İslâm bu dinlerin tahrif olduğunu beyan eder. Batılılar kaynak gerçeğini her zaman göz ardı etmişlerdir. Shakespeare bile bazı eserlerinde İslâm ile paganizmi veya küfrü aynı anlamda veya beraberce kullanmaktadır. Bu kullanım *Üçüncü Richard* ve *İkinci Richard* adlı tarihi oyununlarda iki kez tekrarlanmıştır:

GLOUCESTER: What, think you we are Turks or infidels?

GLOUCESTER: Ya! Bizi kafir veya Türk mü sanıyorsunuz?
(*Üçüncü Richard* III v).

BISHOP OF CARLISLE: Peace shall go sleep with Turks and infidels.

CARLISLE PİSKOPOSU: Huzur Türklerle ve kafirlerle birlikte uykuda.
(*İkinci Richard* IV i).

Bu tür ifadelerin aynı anlamda kullanılması tesadüfi değildir. Bu kullanımlarından da anlaşılacağı gibi Shakespeare İslâm ile paganizm arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadır. İslâm, temel ilkesini puta tapmayı reddetme düşüncesine bina etmesine rağmen, Shakespeare doğal objelere ve suretlere tapınma şeklinde kendini gösteren dinsel sistemler ile İslâm'ı aynı kefeye koymaktadır. „Küfür' sözcüğü terim olarak hem İslâmi kaynaklarda hem de Yahudi-Hristiyanlık kaynaklarında „iman'ın zıddı, başka bir ifade ile imansızlık olarak kabul edilir. Yani Yaratıcının varlığını ve birliğini, peygamberlik kurumunu ve peygamberleri, din gününü ve ahireti inkâr etmek, bütün bunlara inanmamak küfür kapsamının içersine girer. Bu genel tanım ölçü alındığında, Yahudi-Hristiyanlık bakış açısı ile İslâm'ı küfür ile birlikte değerlendirmek kaba cehaletin bir göstergesidir.

Shakespear, Türklerin dini İslâm'ı putperest bir kategoriye indirme alışkanlığını, karakterlerin yemin etmeleri ve önemli sözler verme durumunda da kullanmıştır. Shakespeare'in karakterleri sözlerinde durma şartını, en aşağılık değer kabul edilen Türk ve Müslüman olmaya bağlamaktadırlar. Hamlet, içinde bulunduğu tahammül edilemez durumu arkadaşı Horatio'ya anlatırken Müslüman ve Türk olması pahasına kararlı adımlar atacağına dair sözler verir:

HAMLET: If the rest of my fortunes turn Turk with me.

HAMLET: Şayet bundan sonraki kaderim Türke dönüşse
(III ii).

Hamlet çok önemli bir adım atmaya hazır olduğunu arkadaşı ile paylaşırken, bu konuda kararlılığını göstermek için toplumun en aşağılık değer kabul ettiği Müslüman Türk olmayı göze almaktadır. Yukarıdaki diğer alıntılardan da anlaşılacağı gibi, Shakespeare'in yaşadığı dönemde

[5] Nihayet, Yecuc ve Mecuc'un önü açıldığı zaman, onlar her yönden saldırırlar (Enbiya 96).
[6] Maide suresi 5. Ayet.

Müslümanlık veya Türklük, toplumun kabul ettiği en nahoş durum için kullanılmıştır. Bu iktibaslar, o dönemin Batı gözünde Türk ve Müslüman imajının bir izdüşümü olarak Shakespeare'in eserlerinde kendine yer bulmuştur.

Türk imajını her fırsatta kötülemeye çalışan Shakespeare, Müslüman Türklerin bazı organlarını iğrenç ve tiksindirici bir yemeğin malzemesi olarak kullanmaktan geri durmaz. *Macbeth*'de cadılar bir kazanda büyücülük için bir yemek hazırlamaktadırlar. Bu yemeğe akla gelebilecek en iğrenç malzemeleri koymaktadırlar. Bu malzemeler arasında mide bulandırıcı olarak özellikle Müslüman Türklerin organları dikkat çekicidir:

SECOND WITCH:Fillet of a fenny snake,
In the cauldron boil and bake;
Eye of newt and toe of frog,
Wool of bat and tongue of dog,
Adder's fork and blind-worm's sting,
Lizard's leg and owlet's wing,
For a charm of powerful trouble,
Like a hell-broth boil and bubble.

. . . . .

THIRD WITCH: Scale of dragon, tooth of wolf,
Witches' mummy, maw and gulf
Of the ravin'd salt-sea shark,
Root of hemlock digg'd i' the dark,
Liver of blaspheming Jew,
Gall of goat, and slips of yew
Silver'd in the moon's eclipse,
Nose of Turk and Tartar's lips,
Finger of birth-strangled babe

İKİNCİ CADI: Bataklık yılanının kaburga eti,
Kazanda kayna da piş;
Semender gözü, kurbağa ayağı
Yarasa tüyü köpek dili,
Engereğin çatal dili, kör yılanın dişi,
Kertenkele bacağı, baykuş kanadı,
Derdi yaman bir büyü için
Cehennem aşı gibi kaynayıp fokurdayın.

. . . . .

ÜÇÜNCÜ CADI: Ejder pulu, kurt dişi,
Büyücü mumyaları, tuzlu denizden

Köpek balığı kursağı,

Karanlıkta kazılıp çıkarılmış baldıran kökü,
Zındık yahudi ciğeri,
Keçi safrası, ay tutulduğu zaman
Kesilen porsuk yaprağı,
Türk burnu, Tatar dudağı
Doğumundan sonra çukura atılmış piç parmağı.

(IV i).

Tüm bu tiksindirici malzemelerin işersinde pişirilen aşın iğrençliğini artırmak için cadılar kazana „Türk burnu" ve „Tatar dudağı" da eklemişlerdir. Shakespeare, Müslümanları ve Türkleri karalamak, aşağılamak ve her fırsatta küçümsemek için her yola başvurmuştur. Farklı bağlamlarda, çeşitli olumsuz ifadeler kullanarak Müslüman Türk düşmanlığının toplumunda yerleşmesine neden olmuştur. Shakespeare'in eserlerinin tüm dünyada okunması, sahnelenmesi ve film olarak da gösterilmesi kurgusal bir Müslüman Türk imajının oluşmasına neden olmuştur.

Türklerin ve Müslümanların Hristiyanların en başat düşmanı olduğunu Shakespeare sık sık dile getirmektedir. Batı kanonunun önemli yazarı Shakespeare Müslüman Türk tehlikesini esrlerinde işleyerek daima haçlı ruhunu canlı tutmuştur. *Size Nasıl Geliyorsa (As You Like It)* adlı oyunda Shakespeare bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

ROSALIND: Why, she defies me, like Turk to Christian:

ROSALİND: Türkün aleyhimize yaptığı gibi, neden bana karşı koyuyor:
(IV iii).

Batı dünyasının Müslümanlara olan husumetini Shakespeare *Othello'*da da şöyle dile getirmektedir:

DUKE: Valiant Othello, we must straight employ you
Against the general enemy Ottoman.

DÜK: Yiğit Othello, sizi hemen baş düşman
Osmanlılara karşı kullanmamız lazım geliyor
(I iii).

Shakespeare'in bu Türk ve Müslüman düşmanlığı nereden kaynaklanmaktadır? Batı dünyası, kendileri için kutsal olan Kudüs'ü geri almak ve Müslümanları Anadolu ve Avrupadan çıkarmak için top yekün bir savaşa girişmişlerdi. Haçlı seferleri denen bu savaşların her alanda propagandasını yapmışlardır. Papalık dinî telkinlerle, Shakespeare gibi yazarlar da eserleriyle bu propagandaya katılmışlardır. İslamiyet'in hızla yayılması, Suriye, Filistin ve Anadoluya hakim olması, tüm Hristiyan alemini endişelendirmeye başlamıştı. Bu sebeble, İslâm'ın yayılışını durdurmak ve sosyal ve ekonomik sıkıntıdan Avrupa'yı kurtarmak adına, Hristiyan dünyası her alanda yoğun bir faaliyet başlatmıştır. Osmanlı Devleti'ni alt etmek ancak Hristiyan aleminin tek vücut halinde hareket etmesiyle mümkün olabilirdi. Her alanda başlatılan savaşın, Shakespeare gibi yazaylar da bir parçasını oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Shakespeare üstüne düşen görevi yerine getirmiştir. Bu bağlamda Shakespeare'in bu gayreti ve amacına şaşırmamak gerekir; şaşılması gereken durum, kendisini Müslüman kabul eden bazı Türklerin onu dünyanın zirve edebî şahsiyeti addederek övgü ile bahsetmesidir. Edebî açıdan batılılar için önemini yadsınamaz, fakat marjinaller ve özellikle Müslüman Türkler için yazdıklarını ve düşündüklerini de unutmamak gerekir.

Shakespeare, Müslümanların Osmanlı Devleti yönetiminde Avrupa'nın merkezine, Viyana kapılarına kadar dayandığı bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle oyunlarında Müslüman Türk imajı tehdit edici bir unsur olarak geniş bir biçimde yer almıştır. Shakespeare İslâm anlayışını Hristiyanları tehdit eden güç olarak gördüğü Müslüman kimliğine dayandırdığından, eserlerinde İslâm ile ilgili neredeyse tüm ifadelerinde olumsuz anlamlar ve semboller bulundurmaktadır. Osmanlı veya Müslüman tehlikesini bilen Shakespeare, bazen tema olarak bazen de imge olarak bu tehdide eserlerinde geniş ölçüde yer vermiştir. Avrupa/Hristiyan bakış açısını merkeze yerleştiren Shakespeare, Müslüman Osmanlıları kendi değerlerini tehdit eden öteki, normal dışı ve barbar bir topluluk olarak yansıtmışır. Oryantalistlerin bilinçli olarak diğer toplumları küçümseme ve aşağılama projelerine, Shakespeare de eserleriyle katkıda bulunmuştur.

Shakespeare eserlerinde Müslüman imajının bu denli olumsuz anlamda kullanması üç temel nedenle açıklanabilir. Bu nedenlerden birincisi, Türkçedeki bir atasözü ile izah edilebilir: „Kişi bilmediğinin düşmanıdır". Shakespeare'in Müslüman imajı genellikle, gerçekten uzak, gözlemden yoksun, araştırılmamış ve bilgiye dayanmayan önyargılara dayanmaktadır. İkinci neden ise, Osmanlı Devleti'nin Avrupanın ortalarına kadar gelerek Hristiyanlar için ciddi bir tehdit ve tehlike oluşturmasıdır. Bu tehlike ve tehdit karşısında, Batı dünyası Müslüman Osmanlı Devleti'ne her alanda top yekün bir savaş başlatmıştır. Shakespeare de bu savaşa edebiyat alanından elinden geldiği kadarıyla destek vermiştir. Müslüman imajının bu denli olumsuz kullanılmasının üçüncü nedeni ise, oryantalist bir proje olarak Orta Çağ'dan günümüze kadar gelen Batılıların diğer toplumlar için uygulaya geldikleri değişmez politikalarıdır. İkili karşıtlık üzerine kurulan bu projeye göre, Batılılara ait her türlü değer üstün ve ayrıcalıklı tutulurken, ötekilerin değerleri aşağılanmış veya yok sayılmıştır. Bu bağlamda Hristiyanlık üstün bir norm kabul edilirken, İslâm aşağılanmakla kalmayıp adeta yok sayılmıştır. İslâm ile Hristiyanlık arasında özellikle kaynak ve diğer bir çok bakımdan yakın ilişkilere rağmen, "Batılılar Hinduizm ve Budizm gibi aralarında hiç bir ortak nokta bulunmayan Asya dinlerine gösterdikleri anlayışı ve yakınlığı maalesef İslâm'a göstermemişlerdir" (Pasquier 2006: 7). Bu nedenlerden dolayı, tüm Batılılar gibi Shakespeare de özellikle Hazreti Muhammed'in risaletini tekzip ederek, İslâm'ı her alanda ve her fırsatta aşağılamış ve yok saymıştır.

KAYNAKÇA

BACON, Francis (1939). *Essays*. London: J. M. Dent and Sons.

BLOOM, Harold (1994). *The Western Canon*. New York: Papermac.

BUCAILLE, Maurice (2002). *The Bible, the Qur'an and Science.* Trans. Alastair D. Pannel. Qum: Ansariyan Publications.

GÜNDÜZ, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.

Holy Bible, The (1984). King James Version. USA: Thomas Nelson Inc.

İNALCIK, Halil (1970). „The Heyday abd Decline of ottaman Emperor". P. M. Holt et al. Eds. *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

JUSDANIS, Gregory (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

KERMODE, Frank (1983). *The Classic.* Cambridge: Harvard University Press.

Kur'anı Kerim ve Türkce Açıklamalı Meali (1992). Çev: Özek, Ali et al. Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu.

LEWIS, Bernard (1993). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.

Oxford İngilizce Sözlüğü (2011). Oxford: Oxford University Press.

ÖZTÜRK, A. Serdar (2010). *Shakespeare'a Dair (On Shakespeare)*. Ankara: Pegem Akademi.

PASQUIER, D. Roger (2006). *Unveiling Islam.* Trans. T. J. Winter. Cambridge: The Islamic Texts Society.

SAID, Edward (1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Shakespeare, William (1994). *Othello.* London: Penguin.

Shakespeare, William (1993). *Macbeth.* New York: Dover.

Shakespeare, William (1984). *King Richard II.* London: Penguin.

Shakespeare, William (1960). *King Richard III.* London: Penguin.

Shakespeare, William (1994). *Henry IV.* London: Penguin.

Shakespeare, William (1992). *Hamlet.* New York: Dover.

Voltaire (1964). *Mahomet the Prophet or Fanaticism: A Tragedy in Five Acts*. Trans: Robert L. Myers. New York: Frederick Ungar.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1803-1824, TURKEY

MÂTEMİN KEYFİNİ ÇIKARMAK: KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ÖLÜMLERE DUYULAN SEVİNÇLER

Murat ÖZTÜRK[*]

ÖZET

Ölüm konusu insan üzerindeki büyük etkisinden dolayı bütün dünya edebiyatlarında ele alınmıştır. Ölen kişilerin ardından duyulan üzüntünün anlatıldığı şiirler İslam öncesi Türk şiirinde sagu, halk şiirinde ağıt, klasik Türk şiirinde ise mersiye adını alır. Bu şiirlerin tamamında ölüm hadisesindeki hüzün anlatılırken ölen kişinin de iyilikleri dile getirilir. Bu durum aynı zamanda İslamî anlayışın da gereğidir. Klasik Türk şiirinde az da olsa bu anlayışın dışında yazılmış şiirler de vardır. 16. asırdan 19. asrın sonuna kadar bazı şairlerce çoğu devlet görevlisi kişilerin ölümlerinden duyulan sevinç anlatılmıştır. Yerilen kişilerin ölümünün müjdeli bir haber olarak yorumlandığı bu şiirlerde ölenlerin kötü yönlerine, olumsuz özelliklerine yer verilmiştir. Bazı şairler beddua edip sövdükleri bu kişilerin cehennemlik olduklarını vurgulamışlardır. Bu yönüyle söz konusu şiirler hiciv edebiyatımızın farklı ve çarpıcı örnekleri olarak dikkate değerlerdir.

Anahtar Sözcükler: mersiye, ölüm, klasik Türk şiiri, hicviye, hezliyat

ENJOYING THE MOURNING: THE EXPRESSION OF JOY FOR DEATH IN THE CLASSICAL TURKISH POETRY

ABSTRACT

Because of having a great impact on human being, the death is a subject dealt in the literary texts all over the world. Poems in which a short of sadness is expressed in the wake of the dead are named as “sagu” in the pre-İslamic Turkish poetry, as “ağıt” in the folk poetry and as “mersiye” in the classical Turkish poetry. In all of these poetries a lament stemed from the death is narrated and the goodnesses of the dead are reflected as well. It is by the nature of Islamic belief and consideration. Yet, there are also a few poems which are written in a way that makes them different. This kind of poems were published from 16th century to 19th century by some poets and it was narrated in those poems that a pleasure resulted from the death of the goverment officials. In the poems, in which the death of one who is criticised by the poet is interpreted as precursory news, the bad features of the dead is touched on. Some poets thought that those was imprecated and reviled

[*] Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. Eğt. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Eğt. Böl. El-mek: muratozturk8@gmail.com

will go to the hell. In this context, such poetries are remarkable as different and impressive examples of the literature of satire.

Key words: mersiye, death, clasical Turkish literature, satirical, hezliyat

Ölüm dünya hayatıyla her türlü bağdan kopmak olduğu için geride kalanlar üzerinde derin etkiler bırakır. Ölenin bir daha geri dönmemek üzere dünyadan göçü, ölümle ilgili bilinmezlik ve kalanın yalnızlığı gibi düşünce ve hisler ölüme dair algıların daha yoğun bir dille ifade edilmesine neden olmuştur. Bu nedenlerle ölüm hadisesi bütün dünya edebiyatlarında önemli bir yer tutar. Sevilen kişilerin ardından hissedilen üzüntünün hem ölene karşı duyulan muhabbetin dile getirilmesi hem de üzüntüyü yaşayanların duygularına hitap etmesi isteği dokunaklı bir anlatımı gerekli kılmış, dolayısıyla ölümün edebî bir mevzu olarak ele alınmasını doğurmuştur. Nitekim kimi kaynaklar ilk şiirin Hz. Âdem tarafından, oğullarından Kabil'in, Habil'i öldürmesi üzerine söylendiğini rivayet eder.[1] Eski Türk şiirinde ölüme ait hisler yuğ adı verilen yas törenlerinde dörtlüklerden oluşan sagularla dile getirilmiş, bu edebî gelenek halk şiirinde ağıtlarla sürdürülmüştür. Klasik Türk şiirinde ise Arap edebiyatından alınan mersiye türü, ölümle ilgili şiirlerin ifade edildiği edebî tür olmuştur.

Klasik Türk şiirinde ölüm ve ölene karşı tutum, dinî ve kültürel kaynaklıdır. İslamî anlayışa göre ölenin; ardından hayırla yâd edilmesi ve ölümün başkalarına bir ibret olması ona hikmetli nazarların atfedilmesini sağlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette bu durum vurgulanmış, dünyanın faniliği ve ölümün kaçınılmazlığı anlatılmıştır. *"Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır."(Rahman/26), "Muhakkak ki her canlı ölümü tadacaktır."(Al-i İmrân /185), "Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır." (Nisa/78), "Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik." (Enbiya/ 34), "De ki: "Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır." (Cum'a/ 8)*. Ölene karşı tavrın nasıl olması gerektiğine dair bazı hadisler de mevcuttur: *"Ölülerinize sövmeyiniz."*[2] *"Bir arkadaşınız öldüğü zaman onu bırakın, onu gıybet edip ayıplamayın."*[3] *"Ölülerinizin iyiliklerini, güzelliklerini anın ve kötülüklerini sarfı nazar edin."*[4] Bütün bu ayetler ve hadisler ölümle ilgili olarak şairlerin İslamî kaynaklı tavırlarını belirler. Zira İslam dininde iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesi, dolayısıyla ölmüş bile olsalar insanların olumsuzluklarının ve kötülüklerinin sayılıp dökülmesi hoş karşılanmamaktadır. Ölü ve ölümle ilgili değerlendirmelerin sadece dinî olmadığı da açıktır. Öyleyse şair niçin mersiye yazar? Ölünün sevenleri neden ağıt yakar? Bu sorulara verilecek cevaplardan birisi kanaatimizce şairin ölünün ardından derin üzüntü duyması, ölüm hadisesini kabullenemeyişiyle ilgili olmalıdır. Bir diğer cevap ise Mustafa Şen'in belirttiği gibi üzüntünün azlığından veya çokluğundan değil geleneğin sonucundandır.[5] Çünkü dünyanın ve dünyevînin mutlak faniliğinin kitabî bir öğretiyle bilinmesine rağmen şairin mersiye ve ağıt yazması, ölümün vuku bulmasından ötürü feleğe sitem etmesi, onun gelenekten öğrendiklerinin bir neticesidir. Oysa sırf dinî kabulle bakıldığında ölümü "her nefis muhakkak tadacaktır" ve divan şairi de bunu idrak edecek terbiyeden geçmiştir.

Divan edebiyatında ölüm etrafında yazılan şiirlerin gelenekçe belirlenmiş bir kompozisyonu vardır: Genellikle terkib-i bend nazım şekliyle yazılan bu şiirlerde bütün şairler ölenin ardından

[1] Latifi, Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzemâ (haz: Rıdvan Canım), TTK, yay, s. 79 Ankara, 2000.
[2] Buhari, Cenâiz, s. 96.
[3] Ebu Davud, Sünen, Edeb, 49, c. IV, s. 275.
[4] Ebu Davud, Sünen, Edeb, 49, c. IV, s. 275.
[5] Mustafa Şen, Acıyı Bal Eylemek, Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara 1994.

duydukları üzüntüyü: a)dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği b) feleğe sitem c) yas, övgü d) olayın tasviri e) dua ve temenni olmak üzere beş bölümde ifade ederler.[6] Mersiye türünde ve ölenin lehindeki meziyetlerin dile getirildiği bu şiirlerden başka ölüm yıllarını belirtmek üzere, kıt'a nazım şekliyle yazılan şiirlerde de üzüntü, meziyet veya sevgi ifade eden dizeler nazmedilmiştir.

İslamî ve geleneksel kabullerin dışında ölüm ve ölene karşı aykırı bir dil ve üslupla yazılan şiirler de mevcuttur. İslamî anlayışta ölenlerin ardından hayırla yad edilmesi gerektiğinin kaynağı olan hadislerin varlığına yukarıda işaret edilmişti. Ölülere karşı tavrın nasıl olacağıyla ilgili bu hadislerin dışında gülmenin ve alay etmenin hoş görülmediği başka hadisler de mevcuttur: *"Bir de sakın çok gülme. Zira çok gülmek kalbi öldürür."*[7] *"Bir kimsenin gülmesi çok olursa, Hakk'ın küçümsenmesine sebep olur, bir kimsenin oyunu alayı çok olursa celadeti gider, şakası çok olanın da vakarı gider"*[8]. Bu hadislere göre, değil ölüleri hicvedip onların kötülüklerini söylemek, dirilerin eksik taraflarını alaya alıp gülmek, kişilere dokunan mizaha başvurmak bile hoş görülmemiştir. Bununla beraber kimi şairler ya yaşadıkları acılara, uğradıkları haksızlıklara tahammül edememelerinden veya heccav tabiatlarından ötürü dinî anlayışın dışında bir tutum sergileyerek ölüme dair farklı edebî örnekler sunmuşlardır. Şairlerin hayattayken kendilerine türlü sıkıntılar çıkaran ve aralarının hoş olmadığı kişilerin ölümünden büyük bir memnuniyet duyduklarını ifade ettikleri bu şiirler, mersiyelerdeki derin teessürün tersine sevinç, mizah ve hiciv içeriklidir. Esasen hicve meyletmenin dahi hoş görülmediği, bu sebeple bilhassa hezl türündeki şiir örneklerinin divanlara alınmadığı ve hatta hicve meyleden kimi şairlerin ölüm ve sürgünle cezalandırılmaları gerçeğine rağmen[9] ölüme sevinçle ve ölene alayla bakan edebî ürünler aykırı örnekler olarak dikkate değerdir.

Bu şiirlerin bir diğer önemli tarafı da yazıldıkları dönemin sosyal ve siyasal ilişkilerine dair bazı ipuçları vermeleri, şairleri şiir yazmaya sevk eden nedenlerin varlığıyla ilgili farklı bir unsuru göstermeleridir. Bilhassa devlet adamları aleyhinde yazılan hiciv içerikli bu şiirlerden birtakım tarihî bilgi ve sonuçlara ulaşmak, halkın ölenle ve ölüm hadisesiyle ilgili aykırı düşünce ve tutumlarının da toplumda var olduğunu görmek mümkün olmaktadır. Hiciv şairinin toplumsal kabullerin dışına çıktığı, sınır tanımaz tabiatıyla geleneği fazlasıyla zorladığı ve sevilmeyen veya istenmeyen kişilerin ölümleriyle ilgili toplumun örtük duygu ve düşüncelerine de tercüman olduğu dikkat çekmektedir.

Ölenle ilgili gelenek dışı bir tarzda şiir yazdıkları belirlenen şairler şunlardır:

[6] Şen, a.g.e., s. 22.
[7] Rumûzu'l-Ehâdis, c.1, s.13/7.
[8] Rumûzu'l-Ehâdis, c. 2, s.441, hadis no: 3.
[9] Divan şairlerinden Figanî, Osmanzade Taib ve Nef'î'nin hicivlerinden ötürü ölümle cezalandırıldıkları, Taşlıcalı Yahya, Molla Lutfi, Mantıkî, Nef'î, şair Eşref, Hasmet, , Bayburtlu Zihni ve Neyzen Tevfik gibi bazı şairlerin sürgüne gönderildikleri edebi kaynaklarımızda mevcuttur. Bkz. Türk Edebiyatı Tarihi, c.I-2, KB., yay., İstanbul 2007. / Tunca Kortantamer, Temmuz'da Kar Satmak, Örnekleriyle Geçmişten Günümüze Türk Mizahı, Phoenix yay., s.82, Ankara 2007.

Şair	**Hakkında Şiir Yazılan Kişi**	**Nazım şekli**
Duhânî	Müeyyedzade (vezir)	Kıt'a
Cinânî	Bir beylerbeyi	Kıt'a
Taşlıcalı Yahya	Rüstem Paşa	Terkib-i bend
Taşlıcalı Yahya	İbrahim	Kıt'a
Gelibolulu Mustafa Ali (iki şiir)	Sinan Paşa	Kıt'a
?	Sinan Paşa	Kıt'a
?	Sinan Paşa	Kıt'a
?	Sinan Paşa	Kıt'a
Gelibolulu Mustafa Ali	Cafer Paşa	Kıt'a
Nef'î	Kemankeş Ali Paşa	Kıt'a
Nâbî	Küleyb (eşkıya)	Kıt'a
Osmanzade Taib	Gürcü Yusuf Paşa	Kıt'a
Sünbülzade Vehbî	Şahin Giray	Kasîde
Enderunlu Vasıf	Tepedelenli Ali Paşa	Kıt'a
?	Ahmed Faiz (şair ve 3. Selim'in sır kâtibi)	Kıt'a
Sürûrî	Rus çariçesi	Kıt'a
Sürûrî	Süleyman Paşa	Kıt'a
Sürûrî	Kel Bekir	Kıt'a
Sürûrî	Kambur Ahmed	Kıt'a
Sürûrî	Adana müftüsü	Kıt'a
Sürûrî	Tokatlı Kânî	Kıt'a
Sürûrî	Hacı Ali	Kıt'a
Savfet	Rus çarı	Kıt'a
Divan şairleri	Yezid için yazılanlar	Farklı nazım şekilleri

Bu tablodaki şiirlere konuyla ilgili ve bir bakıma bu makalede adları geçen şairlerin yerip beddua ettikleri şahıslara karşı hislerinin özeti mahiyetindeki, kimin kim için yazdığını belirleyemediğimiz meşhur bir beyit daha ilave edilebilir:

Ne kendi eyledi rahat ne verdi halka huzûr

Yıkıldı gitdi dünyâdan dayansın ehl-i kubûr (Lâ-edrî)

Konumuz olan bu gerçek kişiler dışında kurgusal metinlerde, bilhassa gazellerde de ölümü istenen ve ölümüyle sevindiren rakip tipi vardır. Bazı aşk mesnevilerinde de âşıkların kavuşmalarını engelleyen kötü niyetli tiplerin (rakiplerin) ölümleri anlatıcı/şair tarafından mutluluk ve ibret verici bir hadise olarak yorumlanır.[10] Zira *"Klasik Osmanlı edebiyatındaki diğer tipler gibi "rakib" de idealize edilmiş bir tip olup özellikleri belirlenmiş, vasıfları klişeleşmiş, âşık-şairlerin öfke, küfür ve lanetlerine boy hedefi olmuş, aşkı inkâr eden kötü insanı temsil eder."*[11]

Rakip aynı sevgiliye ulaşmaya çalışan âşığın gözünde "it"ten, eşekten, domuzdan daha aşağı olduğu için ölümü hem önemsizdir hem de arzu edilir. Yine rakibin ölümünü duyan âşık artık sevgili yolundaki engeli aştığını düşünüp rahatladığını ifade eder.

Şükr'ittim ki rakîb ölmüş habîbin ömrü çoğ olsun

Kapıdan bir seg eksilmiş anı sanman ziyanlıdır (Necâtî)

Meydana geldi na'şı rakîb-i nemime-sâz

Kıldum huzûr-ı kalb ile 'ömrümde bir namaz (Sabit)

Acır isen gel Necatî derd-mende acı kim

Ne leb-i dilber nasîb oldu ne helva-yı rakîb (Necatî) [12]

Klasik Türk şiirinde ölen birinin ardından geleneğe muhalif olmak üzere yazılan şiirlerden tarafımızdan tespit edilebilen en eski tarihli olanı Duhânî'ye aittir. Âşık Çelebi'nin belirttiğine göre şair, Yavuz dönemi vezirlerinden Müeyyedzade'nin ölümü üzerine tarih düşürmüş ve ondan kurtulmuş olmanın sevincini dile getirmiştir.

Didi tarihini mülazimler

Hamd idüp didi vay ne kurtulduk[13]

Sevilmeyen kişinin ölümünden duyulan mutluluğun dile getirildiği şiirlerin en bilinenlerinden biri Taşlıcalı Yahya'nın Rüstem Paşa aleyhine yazdığı terkib-i bendidir. Taşlıcalı Yahya, şehzade Mustafa'nın ölümünden sorumlu tuttuğu ve devlet içinde fitne uyandırıp "âl-i Osman'a al eylediğini" düşündüğü Rüstem Paşa'nın gadrine uğramış bir şairdir. Bu sebeple Rüstem Paşa'nın ölümünün kendisinde acı bir his uyandırması bir yana büyük bir hayır olarak yorumlanması gelenek dışı bir anlayış olarak dikkat çekicidir. Bu şiirle ilgili olarak Mustafa Şeşen: *"Mersiye ölenin ardından onun iyiliklerini dile getirmek için kaleme alınır. Ölenlerin hayırla anılması geleneğinin geçerli olduğu Müslüman toplumlarında da bunun başka türlüsüne*

[10] Örneğin, Lamii Çelebi'nin Veyse vü Ramin mesnevisinde âşıkları ayırmaya çalışan vezirin öldürülüşü hak edilmiş bir "son"a dair güzel haber olarak aktarılır. Bkz. Murat Öztürk, Lamii Çelebi'nin Veyse vü Ramin Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme), Atatürk Üniversitesi, SBE, yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2009.

[11] Ahmet Atilla şentürk, Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler I, (Rakîb) "Osmanlı Araştırmaları, c. XV, İstanbul 1995, s. 23.

[12] Beyit örnekleriyle beraber konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: şentürk, a.g.m> H. Dilek Batislam, "Divan şiirinde Âşık, Sevgili, Rakip Üçlüsü ve Ölüm" Folklor / Edebiyat, Ankara, 2003, C.IX, S.34, s.186-199.

[13] Filiz Kılıç, Meşâ'irü'ş-şu'arâ İnceleme-Tenkitli Metin, Gazi Üniversitesi, SBE, doktora tezi s.253. Ankara 1994.

rastlanmamıştır. Mersiye bir anlamda methiyenin ölenin ardından yazılan şeklidir. Oysa yerme anlamına gelen hicviyenin ölen birinin ardından yazılan örneğine pek tesadüf edilmemiştir. İşte Yahya Bey tarafından böyle bir mersiye kaleme alınmış ve tekrar vurgulamak gerekirse edebiyat tarihimizde bir ikinci örneği yoktur."[14] der. Yahya'nın bu terkib-i bendi Şen'in çalışmasına dahil ettiği, farklı nazım şekilleriyle yazılan ve ölenlerin ardından üzüntülerin dillendirildiği 143 şiir içinde ölümle ilgili sevinç duygularının ifade edildiği tek örnektir. Bu şiirin klasik şiirimiz içinde ölenlerin ardından sevinç duyulmasının tek örneği olmadığına yukarıdaki tabloda işaret edildi.

Taşlıcalı Yahya, terkib-i bendinin ilk bendinde Rüstem Paşa'nın ölümünün Allah'ın büyük bir lütfu olduğuna ve onun ölümüne şeytanların ağlayıp dertlilerin sevindiğine işaret ederek sevincini dile getirir:

Bir harâmi başını hâk ile yeksân itdün

Yirini pâr gibi âteşi sûzân itdin

Sitem ü zulmi ile adı çıkan ehl-i cefâ

Sarsar-ı kahrun ile buldı fenâ oldı hebâ[15]

İkinci bentte Rüstem Paşa'nın olumsuz kişilik özellikleri sıralanırken onun için Allah'tan lanet dilenir:

Niçe yıl zelzele-i mihnet ile sendeledi

Koca şeytân gibi bir kimseye âdem dimedi

Laʿnetullahi ʿaleyhi ve ʿalâ ihvetihi

Ve ʿalâ men zaleme'n-nâse bi-tabʿiyyetihi

Üçüncü bentte paşanın şehzade kavgalarını körükleyip, devlete zarar verişi anlatılır ve ölümünün mutluluk verici bir haber olduğu dile getirilir:

Haber-i mevti melûl itdi beni hayli zaman

Korkar idim ki bu şâdî haberi ola yalan

Yıkılıp gitdi ol evkâf-ı selâtini yıkan

Mâl-i eytâmı alup mescidi meyhâne yapan

Dördüncü bentte Paşa'nın zalimliği ve ulemaya karşı takındığı menfi tavrı ve fiziksel özellikleri anlatılır. Yahya Bey beşinci ve altıncı bentlerde de beddualarla karışık olarak Rüstem Paşa'yı yermeye devam edip onu adeta lanetle yad eder:

Zâlimün öte ucı işi güci zulm-ı ʿazîm

Arkasın yire getürdi eceli oldu garîm

Rüzgar ile duhân gibi sürüldi o râcîm

Olmaya meskeni Firdevs ile cennât-ı Naʿîm

Son bentte ise klasik mersiye üslubuna uyarak padişaha dua eder ve şiirini, Rüstem Paşa'nın bu dünyadan göçüp gitmesine rağmen yüreğini soğutamamanın acısıyla onun öte âlemde de azaba gark olmasını dilediği beddualı bir beyitle sonlandırır:

[14] Şen, a.g.e. s. 93.
[15] Mehmed Çavuşoğlu, Yahya Divanı, İstanbul Üniversitesi Fakültesi Matbaası, s. 169, İstanbul, 1977.

Gülmez idi yüzi mahşerde dahi gülmeyesi

Çoğ işitdi bize ol saglıg ile olmayası

Taşlıcalı Yahya, Divanı'nda "ışık"lardan[16] olduğunu belirttiği ve ölümünden sevinç duyduğu İbrahim adlı bir şahıstan da bahseder. Yahya, İbrahim'in cesedini leşolarak vasıflar:

Bilürler sahîh öldi İbrahimi

Leşi derdmendün ʿaceb oldı güm

Hayâlîye Yahya didi gam yime

Işık ölüsin kimse görmez begüm[17]

Mizahî edebiyatımızın on altıncı asırdaki önemli isimlerinden biri olan Cinânî'nin Divanı'nda ölümüyle sevindirenlerden biri olarak bir beylerbeyinden bahsedilir. Şairin, ismini vermediği bu devlet adamının halka haksızlık edip sonunda ettiğini bulduğuna inanan Cinânî, beylerbeyinin katline tarih düşürmüştür:

Beglerbegi kim mâlını alup fukârânun

Tîr-i sîtem-i bidʿat ile bagrını deldi

Katl olunıcak hatif-i gayb didi tarih

"Beglerbeginün itdügi hep yolına geldi"[18] H. 997

Divan şiirinde hiciv denince akla gelen ilk isimlerden biri Nef'î'dir. Hayatını sivri dili nedeniyle kaybettiğine dair rivayetlerin güçlü olduğu Nef'î, devrindeki pek çok kişiye hakaret dolu sövgüler ve yergiler yöneltmiş,öyle ki padişahın ve devrin ileri gelen pek çok devlet adamı dahi onun kaza oklarına hedef olmaktan kurtulamamışlardır.[19] Nef'î, kıt'a nazım şekliyle yazdığı hicviyesinde arasının iyi olmadığı Kemankeş Ali Paşa'nın katlini Yahya Bey gibi Allah'a hamdederek kutlar:

Hamdülillah oldu maktûl ol vezir-i rû-siyâh

Kim yüzi kara …dan dahi tîre-reng idi[20]

Nef'î bu hicviyesinde Kemankeş Ali Paşa'nın münasebetinin olduğu bazı kişileri de karalar. Bunlar arasında Sünbül Ali, Etmekçi, Baki Paşa ve Gürcü Paşa vardır. Hicviyenin redifi mersiyelerde sıklıkla redif olarak kullanılan "idi" imek fiilidir. Özellikle terkib-i bend ve terci-i bend nazım şekilleriyle yazılan mersiyelerde kullanılan "idi" redifi ile ölen kişinin geride bıraktığı

[16] "Işık" için M. Zeki Pakalın: "Türklerde dervişler hakkında kullanılan bir tâbirdir. Âşık kelimesinden bozmadır. Bursa'daki ışıklar mevkii orada veli sayılan bazı kimselerin oturmuş yahut gömülmüş olmasındandır. Şair Yahya Bey'in:

Ben erenler sancağıyım o ışıklar teberi
Ben savaşgünü çeriyim o hemen cerde ceri

beytinde olduğu gibi." der. Bu beyte göre ışık kelimesi olumsuz bir anlam içermektedir. (Bkz. M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 2. Cilt, s., 9, MEB, yay., İstanbul, 1983.) Işık kelimesi Aşık Çelebi ve Latifi tezkirelerinde de Kalenderî, Haydarî, Babaî gibi heteredoks zümrelere mensup Askerî, Yetimî, Şemsî gibi şairler ve dervişler tanıtılırken kullanılır ve bu zümreler daima olumsuz özellikleriyle yerilirler. Yine Divan şairlerinden Hayali Bey de Kanunî'nin iltifatına ve ihsanlarına mazhar olmasına rağmen gençliğinde bu zümrelerle olan ilişkisinden ötürü Taşlıcalı Yahya ve Kandî gibi bazı şairlerce "ışık" olarak anılıp yerilmiştir.

[17] Mehmed Çavuşoğlu, Yahya Divanı, İstanbul Üniversitesi Fakültesi Matbaası, s. 598, İstanbul, 1977.

[18] Cihan Okuyucu, Cinânî, Hayatı, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni, TDK., yay., s. 403, Ankara 1994.

[19] Metin Akkuş Nef'î ve Siham-ı Kaza, Akçağ yay., Ankara 1998.

[20] Akkuş a.g.e, s. 164.

dünya hayatındaki iyilikleri ve hayırla yad edilecek özellikleri ve faaliyetleri sıralanır. Burada şair "idi" redifiyle tam tersi bir anlatımı tercih edip ölenin hoşagitmez, kabul görmez hususiyetlerini zikreder. Buna göre maktul Kemankeş Ali Paşa, kayınpederi ve Etmekçi; siyah tenli ve bu ten renkleriyle uyumlu "kara yüzlü" dürler. Ayrıca Ali Paşaçirkin suretli, zerafetsiz, asık suratlı ve verilen makamları hak etmeyen biridir. Nefʿî mevtayı eğlence ve müstehcen ifadelerle ahlaksız birine benzetir:

Gürci Paşaile haşolsa kıyametde nola

Ükisi de kaltaban düstûr-ı bî-ferheng idi

….

Vezne sığmaz sıkletinden gerçi kim karamtırak

Yestehi tartılsa böyle Türkile hem-seng idi

…….

Yüzi gülmez bengi batman Kürde benzerdi hemân

ġûh u şengül olsa az-çok kaşmer-i derbeng idi

….

Sadrı- aʿzam olması hod böyle bâtıl bir hârun

Devlet-i Osmâniyâna rabtı güç bir neng idi

Kemankeş Ali Paşâ'nın katlinden keyif alan Nefʿî hakkında da ölümüne dair yazıldığı iddia edilen bir beyit vardır:

Gökden nazîre indi Sihâm-ı Kazâsına

Nefʿî diliyle uğradı Hakkın belâsına

Kimi kaynaklar bu beytin Nefʿîʾnin Edirneʿye sürgünü için yazıldığı iddia edilirken[21] bazı kaynaklar da Nefʿîʾnin katli üzerine kendisini çekemeyenlerce yazıldığı dile getirilir.[22]

Gelibolulu Mustafa Aliʿnin Künhüʾl-Ahbarʿında ölümüyle, kendisinden zarar gören çok kimseyi sevindiren Sinan Paşahakkında söylenmişbirkaç hiciv ürünü şiir vardır. Sinan Paşakısa aralıklarla beşkez sadaret makamına getirilmişve bu görevlerinden azledilmiştir. Son görevi de kısa bir zaman sürdükten sonra eceliyle hayatını kaybetmiştir. Gelibolulunʿun Künhüʾl-Ahbarʿında Sinan Paşa aleyhine yazılmış mensur-manzum pek çok ifade vardır. Sinan Paşâ'nın şairleri sevmediği, onları himaye etmek yerine tıpkı Rüstem Paşa gibi ilgisiz kaldığının ifade edildiği eserde Paşâ'nın ölümünden sonra şairlerin büyük memnuniyet duyduğu, ölümü ve mezarı ile ilgili bazı özelliklerden dolayı şairlerin alaycı ifadelerine hedef olduğu kaydedilir.

Künhüʾl-Ahbârʿda Sultan III. Murad devrinde Sinan Paşaʿnın vezirlikten ikinci ve üçüncü kez ayrılışından sonra şairlerin kendisi hakkında hicviyeler yazdıkları ve bu hicviyelerin hicve meyyal olmayanlarca bile istinsah edilip yayıldığı kaydedilir. Bütün bunlar padişahın huzurunda da konuşulur olmuşve padişah tarafından şairlerin Sinan Paşaʿnın hicviyle bu denli meşgul oluşlarının sebepleri sorulunca, padişaha şairlerin lütuf ve keremlerini görmedikleri büyükleri hicvettikleri cevabı verilmiştir.[23]

[21] Akkuş a.g.e., s. 97.
[22] Kortantamer, a.g.e., s.82.
[23] Faris Çerçi, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhüʾl-Ahbârʿında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri (III. Cilt), Erciyes Üniversitesi yay., s. 639, Kayseri 2000.

Sinan Paşa'nın ölümünden sonra Gelibolulu Mustafa Ali, onun olumsuz özelliklerini tasvir eden şiirler yazar:

(Aceb) galîz ü gabî bed-hısâl merd-i merdekdi

Adaveti ulemâ zümresine bî-şek idi

Şöhretin yapu yapmak gönül harâb itmek

Dil ehlini çevirip şöhretlere kebâb itmek

Ne vaz iderse görinürdi ʿâkıla maʿkûs

Kelamı bârid idi sûret-i kerîhi ʿabûs[24]

Gelibolulu'ya göre onun yerilmesinin en önemli sebeplerinden biri rüşvetçiliğidir. Gelibolulu, Sinan Paşa'nın divanhanesine "Allah rüşvet alana da verene de laʿnet etmiştir" hadisini yazdırdığını ancak kısa bir süre sonra rüşvetçiliğinin duyulup yayılmasıyla bu yazıyı kaldırdığını ve helâkinin görülmemiş bir ölüm olduğunu belirtir.[25]

Görenler anı inanmadılar

Kec-reʾyi togrı sanmadılar

Didiler bir belâ-yı dâʾimdir

Guyâ haşrolunca kâʾimdir

Kimi dirdi budur mekr-i deccâl

Zâhir oldı berâ-yı kahr-ı ricâl

Kimi dirdi mekri budur şeytân

Mübtelâdır belâsına insân

Niçe kere çıkub gidüb maʿzûl

Yine sadrında bulınur ol gûl

Sâhib-i hâtem oldı bir koca dîv

Nev-civân-ı pâdişâha etmede rîv

[24] Çerçi, a.g.e., s. 697.
[25] Çerçi, a.g.e., s .697.

Sinan Paşa'nın Parmakkapı semtinde yaptırılan türbesinin bir ruhbanın mezarına yakın düşmesi de şairlerin alaycı ve abartılı üsluba başvurmalarına ayrıca neden olmuştur. Gelibolulu Mustafa Ali bu şairlerin kimler olduğuna dair bilgi vermez.

Yerin âteşkapusın itdi Hudâ Arnavudın[26]

Parmak kapusı semtine bir âteşdüşdi

Hem-civâr oldı çü bâzârına ırgâdların

Topraklar uğrıları bu hâle müşevveşdüşdi

Kazılurken temeli kubbesinin zâhir olan

Gor-ı ruhbân o segin merkâdine eşdüşdi

Kabir bir câh-ı ʿavân oldı Cehennemden anın

Derk-i esfel dibine gitdi necis-veşdüşdi

Çeşme-i pâk-i tevekkeltü ʿalaʾllahın dûn

Sanki omuzına har-mürdesi bir leşdüşdi[27]

Yukarıdaki şirde şairin Sinan Paşa'nın cehenneme gittiğinden tamamen emin oluşu, onun kabir azabının bir semte yayıldığını ifade edişi, yine Sinan Paşa'yı "seg, necis, har mürdesi bir leş" gibi yakıştırma ve benzetmelerle tavsif etmesi şairin Paşa'ya olan kininin, husumetinin ve aynı zamanda onun ölümünden ötürü sevincinin hangi boyutlarda olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Gelibolulu Mustafa Ali, bazı şairlerin de Paşa'ya gösterişli bir türbe yapılmasını uygun görmeyen şirlerle eleştirdiklerini ve esasen böyle yapmakla da gerçek durumu yazıp isabet buyurduklarını belirtir:

Dehr-i dûn-ı perverin bu kârını gör

Yaʿni dâne nâ-dâna iʿtibârın gör

Pâdişâhlar gibi yatur o pelîd

O sengde iktidârını gör

[26]Gelibolulu Mustafa Ali'nin Künhü'l-Ahbar'ında eleştirdiği bazı kişilerin Arnavutluklarına vurgu yapması onun Arnavutlara karşı hoşnutsuzluğunun olduğunu göstermektedir. Örneğin Eflak beylerbeyi Muhammed Paşa'yı yerdiği şirinde Paşa'nın Arnavut olduğunu özellikle belirtir:

Arnavud zümresinden idi o şûm
Oldı bed-dilligi anun maʿlûm

Çerçi, a.g.e., s. 674.

[27]Çerçi, a.g.e., s. 698

Künbed-i merkadin temâşâkıl

Gerçek er gibi türbe-dârını gör

Sonraki beyitlerde Sinan Paşa'nın günahkâr oluşu, siyasetle rakiplerini alt edişi hatırlatılırken etraftaki insanların Paşa'nın çok yaşayıp geç ölmesinden ötürü üzgün oldukları ifade edilir. Gelibolulu'nun, Sinan Paşa'nın ömür demlerinde sadrazamlığından dolayı fazla ve haksız mal edinmesinden ziyadesiyle rahatsız olması Paşa'yı Karun'a benzetmesinden anlaşılıyor. Ne var ki Paşa'nın ölümü bile şairin yüreğini soğutmamış, Paşa'nın da Karun gibi yere batması istenmiştir. Yine şair, ölünün arkasından onun cehennemlik olduğunu, fitne ateşinin çok yeri tutuşturmaya devam ettiğini, kabrinde ateşîl azapları yaşadığını görüyormuşgibi anlatır.

Ala toprak başına derdi velî

Toprak altında şimdi vârını gör

Gitdi yük yük günâhlar ile

Siyâsetle kâr u bârını gör

Sanki Behrâm Gûr'dır gelmiş

Yatışın seyr kıl mezârını gör

Katî çok yaşadı geç öldi deyü

Herkesin tab'-ı inkisârını gör

Nola yir tutsa anı Karun-vâr

Hadd-i yok mâl-ı bî-şümârını gör

Öyle bir mühlek-i vücûdı ile

Mühmelâtın iftihârını gör

Kıl nazar yakduğı çerâğlara

Ateşi fitnenin şerârını gör

Gerçi mürd oldı gitdi ol merd

Kabr içinde 'azâb-ı nârı gör

Dime devletle geldi gitdi hele

Bu güni ko efendi yarını gör[28]

Gelibolulu Mustafa Ali, Sinan Paşa'nın ölüm anını görenlerin onun ölüm şeklinin Ferhad Paşa'yı öldürtmesi nedeniyle çirkin olduğunu anlattıklarını ifade eder: *"Mukaddemâ Ferhad Paşa katline mezburun mekr-i bî-şümârı ve bezl-i nükûd-ı bisyârı sebeb olmağın muhannesliğine ve ʿacuz-ı sâl-horde gibi yüzi buruşub ağız salyaları akub mülevvesliğine nazar-ı Ferhâd öldüren deyü fevtine tarih didiler. Yasını dutmağla ya'ni hasr ile on ʿadûyı fürû-nihâde etdiler ki ol tarih budur."*

Tarîh

Vây Sinân Paşâ'ya toprak başına

Öldi ol tezvîre sûret bulduran

Arnavudlardan tutubdur mâtemin

Her odun yaran döşekler dolduran

Mekr idüp Ferhâd Paşa katline

Öyle bir ʿâkıl-ı vezîri öldüren

Düşmenin fevtine şâdân olub

Kendüye halk-ı cihânı güldüren

Pîre-zen sûret muhannesdir o dîv

Kâfire saçın sakalın yolduran

Tutdılar yâsın sorub târîhini

Didi hâtif gitdi **Ferhâd öldüren**[29]

Yukarıdaki kıt'ayı nazmedenin hangi şâir olduğu tespit edilemedi. Bu şiirin bizzat Gelibolulu tarafından söylenmiş olma ihtimali de mevcuttur. Şairlerin hiciv içerikli şiirleri hicvin şer'î anlayışta hoş görülmemesi nedeniyle divanlarına almamış olmaları bu tür şiirlerin şâirini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Nitekim bazı şâirlerin hicivlerini ömürlerinin sonraki dönemlerinde yaktıkları, hiciv türü şiirlerin başka şahıslar tarafından bir araya getirilip kitaplaştırıldığı veya farklı şâirlere ait hicviyelerin mecmualarda kaydedildiği bilinmektedir.[30]

Gelibolulu Mustafa Ali, Künhü'l-Ahbâr'ında Sinan Paşa'dan başka Tebriz, Van ve Şirvan Beylerbeyiliği görevlerinde bulunmuş Câfer Paşa'yı da ölümüne rağmen yerer. Gelibolulu, Cafer Paşa'yı Şirvan seferi esnasındaki hatalı fiillerinden dolayı pek çok masum insanın ölümüne ve

[28] Çerçi, a.g.e., s.699.
[29] Çerçi, a.g.e., s. 700.
[30] Örneğin Sünbülzade Vehbî ömrünün sonuna doğru hicviyelerini yakmıştır. bkz., Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Sünbülzade Vehbî, Ötüken yay.,s. 18, İstanbul, 1993.

esaretine sebep olmakla suçlar. Ardından da Cafer Paşa'nın öldükten sonra cehennemi boyladığından emin bir şekilde kusurlarını sayıp döker:

Nolaydı eylemeyeydi bu zulmı ol düstûr
Ki rûz-ı rûşen-i dil olmayaydı pes deycûr

Nolaydı bunca fesâdâta virmeyüb ruhsât
Muharremâtı halâl itmeyeydi ol magrûr

Huzûr-ı Hakk'da bu zulmın cevâbını viremez
Kıyâm-ı saʿate dek bulmaz ol lahidde huzûr

Kaçan ki ʿayn-ı ʿamel kör ola cehâletle
Açılsa ʿakreb ü mâriyle bir görine o gûr

Yazıklar ana kitâb-ı gazâsı hâtimesin
Fusûl-ı fısk u fücûr itdi bâbı şerk-ı şürûr

Günâhı yok niçe ʿırz ehlin itdi katl ü tebâh
Muhazzirâtla virdi zinâya hod destûr

Dögerse sînesini taşlar ile seyl gibi
Bu cürmi olmaya zannım budur anın maʿzûr

Ki bunca Müslime ve Müslim ide fi'l-zinâ
Ola bu mazlimeden kabri muzlim ü deycûr[31]

Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ında Hayrabad'a dair yazdığı eleştirilerine 18. asır divan şairlerinden Refî-i Âmidî'nin

"Geçmişçü vefât idüp o merhûm
Merhûm olur mu hîç mercûm"[32]

beytiyle ölenlerin arkasından konuşulmasının yakışık almadığını belirterek savunduğu on yedinci asrın büyük şairi Nâbî de hac yollarını kesip hacıların malına ve canına kasteden eşkıya Küleyb'in ölümünden büyük keyif duymuştur. Nâbî, Küleyb ve adamlarının Nasuh Paşa tarafından cezalandırılmalarına kıt'a nazım şekliyle tarih düşmüştür. Bu şiirinde Küleyb ve eşkıya güruhunu "kelb, ifrit, mâr, hasm-ı din ü devlet, reh-zen" gibi olumsuz sıfatlarla tel'in eder.

[31] Çerçi, a.g.e., s.524
[32] Nihat Öztoprak, Refî-i Âmidî, Can u Cânân, Türk Gençlik Vakfı yay., İstanbul, 2000, s. 134.

Küleyb, adamlarıyla beraber hac yollarında sürekli talan ve cinayetle meşgul olmuş, vali ve paşaların ordularına gözünde sinek kanadı kadar değer vermemiştir.

Ol mâr-ı zehr-pâşundendân-ı satvetinden
Nice vezîr ü vâlî olmışdı nâbe-sâmân[33] (77/4)

Yoğ idi zerre denlü pervâsı hiç kesden
Perr-i meges degüldi çeşminde ceyş-i sultân (77/8)

Nâbî, eşkıyanın öldürülüp cezalandırılmasını Allah'ın bir takdiri ve lütfu olarak görür ve bu sevinç verici hadiseyi gerçekleştiren Osman oğlu Nasuh Paşa'ya övgüler düzer:

Bir hâkim-i mükerrem bir hayr-hâh-ı ʿâlem
Dânâ-yı râz-ı mübhem müşkil-güşâyı devrân

Mir-hacc-i vâlî-i şâm hikmet-şinâs-ı eyyâm
Yâʿni Nasuh Paşa meşhur ibn-i Osmân (77/12-13)

Şair, Küleyb'in katlinden gayet memnundur. Zira toplum ve din huzuruna zarar verenlerin ölümleri, istenen nizamın ihyasına sebep olmuş, din ve devletin namusu yücelmiştir. Küleyb'in bedeni Nasuh Paşa ve askerinin kılıcıyla toprağa bulanmış, sapkın eşkıya yere yuvarlanmış, Arap köpeklerine benzeyen haramiler çöle savrulmuştur:

ʿUrbân içinde bî-havf ol Rüstem-i zamâne
Şıdı ten-i hâbisin tiğiyle hâke yeksân

Sâd gûne âferin kim kendü eliyle itdi
Ol günbed-i zülâli hâk ü hevâya galtân

Ol şîr-i hasm-gîrün şemşîr-i satvetinden
Oldı kilâb-ı aʿrâb deşt ü hevâya rîzân (77/19-21)

Nâbî, Küleyb'in ölümüne düştüğü tarih beytinde de Nasuh Paşa'nın, zemmedilen eşkıyayı öldürmesini müjdeli bir haber olarak değerlendirir:

Nâbî olup mübeşşir bu fethe didi târîh
Köpek gibi Küleyb'i öldürdi İbni ʿOsmân (77/25) H. 1118

18. asrın başında Rusya'ya yapılması düşünülen seferden yana olmaması ve Rusların anlaşma şartlarına uyacakları yönündeki kanaatiyle gaflet göstermesinden dolayı padişahla arası açılan Sadrazam Gürcü Yusuf Paşa Rodos'ta idam edilmiştir.[34] Onun idamı, dönemindeki pek çok kişi ve kuruma karşı eleştirel tavrını sakınmadığı için canından edildiği iddia edilen şair Osmanzade Taib'i ziyadesiyle memnun etmiştir. Osmanzâde, sadrazam ve idamı hakkında:

[33] Ali Fuat Bilkan, Nâbî Divanı, c. I., s. 267-269, MEB yay., Ankara 1977.
[34] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV. C., II. Kısım, XVIII. Yüzyıl, s.295, TTK, Ankara, 1995.

Mühri teslîm idicek cürm ile Yûsuf Pâşâ
Geldi cânı yerine cism-i cihânun gûyâ

ġevk-i ʿizz ile olup cemʿ-i perîşân diller
Kasd-i târîhde iken yaʿni gürûh-ı zurafâ

Sordı boynun urayım mı deyu cellâd-ı gazâ
Didi Behrâm-ı felek kasr-ı semâdan ur ya[35]

dizeleriyle duygu ve düşüncelerini ifade eder. Osmanzade'nin bu ölüm hadisesinden keyif duymasının nedeni devlet anlayışından veya şahsi husumetinden kaynaklanabilir.

Sünbülzade Vehbî, Sultan I. Abdulhamid övgüsüne yazdığı Tayyare Kasidesinde Kırım hanı ġahin Giray'ın idamından duyduğu memnuniyeti dile getirir. Bu kasidede hiciv ve medhiye özellikleri iç içedir ve şiir, klasik kaside içeriklerinden farklı özellikler taşır. Şair, olayı özetleyip hadiselerin gelişimini aktarırken ġahin Giray'ın ölüm kararının ne denli âdilane, yapılan işin ne kadar gerekli ve ġahin Giray'ın da ölümü ne derece hak ettiğini vurgulamaya çalışır. Seksen dört beyitlik kasidenin ilk bölümü Sultan birinci Abdulhamid'in övgüsüne ayrılmıştır. Şair, yirmi altıncı beyitten itibaren sözü ġahin Giray meselesine getirir ve onun ihanetini anlatmaya başlar. Buna göre ġahin Giray sultanın yardımlarına gark olmuş ancak Ruslara yaranmaya çalışmış, kâfirlerin şarabını ve domuz etini yemek suretiyle ihanetini göstermiştir:

Nevâl-i saltanatdan kuşsüdiyle beslenüb âhir
Kımız içdikde ızhar eyledi küfrâne inkârı

Niʿam perverde-i Rusum deyu söylerdi bî-pervâ
Bir iki gün yiyip içmekle hûk u hamr-ı küffârı[36]

Vehbî, daha sonra tahkiyevi bir anlatımla ve vakayi-nâme tarzında ġahin Giray'ı yakalayış macerasını ve onun hainliğini anlatır[37]. Bundan sonra ġahin Giray'ın ölümünün kendisinde uyandırdığı mutluluk halini ve onun cehennemlik vaziyetini ifade eder:

Kırım halkı eder ol duzahı öyle tatayyur kim
Kef-i küffâra verdi öyle mülk-i cennet-âsârı

[35] Osmanzade Taib Divanı, Tarihler, manzume no: 377 (Metinler Bankası projesi).
[36] Sünbülzade Vehbî, Divan (Haz: Ahmet Yenikale), Ukde yay., s 113-120, Kahramanmaraş 2011.
[37] ġahin Giray'ın yakalanışına Vehbî'nin yakın arkadaşı Sürûrî de tarih düşürmüş ve ġahin Giray'ın ismiyle, yakalanması arasında kuşların özellikleri üzerinden ilgi kurmuştur:

Tutdı ġahin Giray'ı fukârânun âhı
Nefy olundı Rodos'a katl olunur inşâllah
ġuʿârâ dest-i kabûl üzre tutar tarihin
Tîz-pervâz idi ġâhin ele geldi nâ-gâh (h. 1201)

Bkz. Sürûrî, Hezliyat, s. 93, http://www.archive.org (Library University of Toronto, katalog no: PL 248, S86 A17, 18).

O tavûsü'l-câhimi tâ'ir-i meşûmdur bildim

Uçunca murg-ı cânı zevk u şâdî tutdu aktârı

Feleklerden melekler de anı recm eyleyip gûyâ

Ebâbil-i felâket başına yağdırdı ahcârı

Fesâd ile çalar çarpar sanarken sâha-i mülkü

Çapul verdi diyâr-ı 'ömrüne baht-ı nigûn-sârî

……

Beşâret-güne kâgıdlar uçurdum dergeh-i 'adle

Kebûterle itâre etdim ahyâre bu ahbarı

Sultan III. Selim'in sır kâtiplerinden Şair Ahmed Fâiz'in ölümü düşmanlarını çok sevindirmiş, ölümünden dolayı hakkında dinî kabullerin aksine bir beyit nazmedilmesine sebep olmuştur. Nizam-ı Cedid'i ortadan kaldırmak üzere kendilerine muhalif olan bazı devlet adamlarını öldürmek isteyen Kabakçı Mustafa'nın adamları Şairin evini kuşatırlar. Şair kurtulmak için evinin damına çıkıp başka bir dama atlayarak kurtulmak istese de başarılı olamaz ve düşmanlarının eline geçer. Şimi belirsiz bir başka Şair Faiz'in ölümüne;

Uçdu damdan itdi tamuyu makar

Bu köpeğe bu kadar uçmak yeter

beytiyle tarih (1222/ 1807) düşürür.[38] Bu beytin bir benzeri Beyânî'nin, Tezkiretü'ş-şuarâ'sında da mevcuttur. Beyânî'nin bildirdiğine göre Lamii Çelebi tarafından Yezid için şu ifadeler kullanılır: "*Yezîd-i pelîd tamdan uçub tamuya göçdügine dimişdir.*

Tamdan tamuya dek hoş cân atar

Ana bu üslub ile bu kadar uçmak yiter[39]

18. asır şairlerinden Enderunlu Vasıf da hakkında idam kararı verildikten sonra öldürülen Tepedelenli Ali Paşa'nın ölümünden duyduğu sevinci yirmi üç beyitlik bir kıt'asında tarih düşürerek ifade etmiştir. Söz konusu kıt'ada Vasıf, önce cömertliği ve adaletiyle eşsiz biri olarak sultan II. Mahmud'u över ardından da böyle büyük ve âdil bir padişaha âsi olmasından ötürü Tepedelenli'yi yerer:

Böyle akranı bulunmaz şeh-i bî-hem-tâya

Oldu âsi Tepedelenli denen Bektaşî

N'olduğu belli degül mülhid-i bî-mezheb iken

Oldu tugyân edip encâmı bugâtın başı[40]

[38] Cemil Çiftçi, Maktul Şairler, Kitabevi, s. 511-513, İstanbul 1997.
[39] Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ, (Haz: İbrahim Kutluk), TTK yay., s. 238 , Ankara, 1997.
[40] Rahşan Gürel, Enderunlu Vasıf Divanı, Kitabevi, İstanbul, s., 667.

Daha sonra onun kötü fiillerini sıralayıp ölümü ne kadar hak ettiğini vurgulamak ve sultanın kararının ne denli hakça olduğunu belirtmek ister ve şiirin sonunda ölümünün pek çok kişi gibi kendisini de nasıl sevindirdiğini dile getiren beyitler kaleme alır:

Görüp âhir kılığun bildün mi papas
Meclis-i hezlün eyâ mashara-i kallaşı

Kuvve-i kahîre-i pâdişeh-i gördün mü
Anladun mı ne imiş devlet ile perhâsı

Sen tutuldukda olup şâd güruh-ı şuârâ
Dediler mergüne târih ferâhdan nâşi
…….
Müjde katl oldu cedelde ʿAli Paşa-yı ʿanûd
Verdi topdan bütün evlâd ü ʿiyâli başı[41]

Vâsıf'ın muasırı ve tarih düşürme, hiciv ve mizah edebiyatımızın en bilinen isimlerinden biri olan Sürûrî, Divan'ında Süleyman Paşa'nın katlinin ne kadar uygun bir karar olduğunu belirtirken olumsuz kişiliğe sahip birinin ölümünden duyduğu bahtiyarlığı da anlatmış olur:

Tîğ-i kahr-ı şeh-i dâd-âver ile buldı fenâ
Ser-keş olmağla katı vâlî-i mülk-i zevrâ

Re's-i maktu'ını gördükde didim tarihin
Hele pek enseb idi katl-i Süleyman Paşa[42]

Sürûrî Hezliyat'ında da bazı kişilerin ölümünü alaya alıcı ifadelere sahiptir. Örneğin, sıra dışı bir kişiye, Rus çariçesinin ölümüne de tarih düşürmüştür. Bu şiirin bir diğer ilginç yanı "Tarih kıt'alarında Rûmî takvim bile kullanılmazken, ilk defa Sürûri hicri takvimi bir yana itip milâdî yıla tarih düşürür. Rus çariçesi Ekaterina'nın ölümüne 1796 yılını verecek bir tarih mısraı söyler[43]:

Sâl-i milâd-ı Mesîhâdan Didim tarihini
Kıldı nâr-ı duzâha çâriçe-i Moskof sefer"[44] (H.1196)

Sürûrî'nin Hezliyat'ında ölüm ve ölene karşı bu menfi tavrın başka örnekleri de mevcuttur. Tamamı kıt'a nazım şekliyle yazılan bu şiirlerde Sürûrî, alaycı bir tavra sahiptir. Bu kişiler, şairlerin hiciv oklarını yönelttiği, ölümlerinin matem yerine sevinç uyandırdığı ve bu yazıda adları anılan pek çoğu bürokraside görev alan şahısların aksine genellikle halktan, sıradan, kişilerdir. Sürûrî'nin hicivlerinde saldırı, kin ve nefret yerine daha çok alay ve gülmece vardır. Sürûrî'nin,

[41] Gürel, a.g.e., s. 668.
[42] Sürûrî Divanı, Bulak, s. 273, Kahire, 1255.
[43] M Kayahan Özgül, Divan Yolu'ndan Pera'ya Selametle, Modern Türk şiirine Doğru, hece yay., s.237, Ankara, 2006.
[44] Sürûrî, age., s. 99.

ölümlerine rağmen aleyhlerinde şiir nazmettiği kişiler arasında Kel Bekir[45], Adana müftüsü[46], Tokatlı Ebubekir Kânî[47], Hacı Ali[48] ve Kambur Ahmed[49] yer almaktadır.

Tıpkı Sürûrî gibi Savfet de Rus çarının ölümüne miladî takvime göre tarih düşürürken ölüm hadisesinden gayet memnun olur:

Nikola Pavloviç elli sekiz yaşında fevt oldu

Eriştiği bin sekiz yüz elli beşte ömrü gayyâta

Oku târîh-i fevtin yazdı Safvet sâl-i ömrinden

Kral-ı Rus müjde gitdi ordu-yı mükâfâtına

Eyledim târihini mîlâddan bir bir hesâb

Çâr-ı Rus'u ansızın kahr-ı Mecid itdi tebâh[50]

Gerek Sürûrî gerekse Savfet Osmanlı Devleti'nin rakibi ve düşmanı bir devletin gayrı müslim kral ve kraliçelerinin ölümlerini bir müjde olarak yorumlarken onların cehenneme (nâr, gayyat, kahr-ı Mecid) gittiklerinden tamamen emindirler.

Türk edebiyatında ölen kişi hakkında en olumsuz ifadeler Muaviye'nin oğlu Yezid hakkında söylenmiştir. Gerek klasik Türk şiirinde gerekse halk şiirinde Muharremiye ve maktel-i Hüseyin türlerinde nazmedilen şiirlerin hemen hepsinde Yezid'e beddua edildiği, na-hoş tabirlerin yakıştırıldığı görülür. Bütün bu şiirler Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehit edilmeleri üzerine yazılan mersiye örnekleridir. Muharremiyelerde tarihte yaşanan bu hadise kısaca özetlenip, Hz. Hüseyin hakkında methiyeler düzülürken olayın müsebbibleri ve katl hadisesine karışanlar lanetle ve beddualarla anılırlar. Muharremiyelerin aynı zamanda hüzün ve matem şiirleri olmaları nedeniyle vak'anın trajik yönü güçlendirilir, zalimlerle mazlumlar birlikte zikredilir. Böylelikle şiirlerin kurgusunda rahmet ve lanet hisleri bir araya getirilir. Burada sözü edilen şiirler yukarıda örneklerini verdiğimiz, çoğu zaman şahsî nedenlerden kaynaklanan ve ölümlerinden ötürü şairlerin mutluluklarını dile getirdikleri ve hatta hassaten bu ölümlerden dolayı yazılan şiirlerden farklıdır. Maktel-i Hüseyinler dinî edebiyat türüdür ve genellikle muharrem ayında yazılırlar. Muharremiye, maktel-i hüseyn yahut Kerbela mersiyesi adı verilen türlerde İslamî anlayışın dışına çıkılarak Yezid ve yardımcıları aleyhinde ağır ifadeler kullanılır:

Hak'dan sana vü ceddine oldukça selâm

Olsun Yezid'e la'net-i Yezdân yâ Hüseyn

Dahi ol iki zâlime la'net ki dediler

Birine şimr ü birine Mervân yâ Hüseyn[51] (Hayretî)

[45] Sürûrî, age., s.62.
[46] Sürûrî, age., s.61.
[47] Sürûrî, age., s.64, Sürûrî Hezliyat'ında Kânî'nin ölümüne hem medhedici hem de alaysı şiir yazarken, Divanı'nda söylediği tarih kıt'asında övücü sözler sarf eder. Bkz. Ahmet Uslu, Sürûrî-i Müverrih'in manzum tarihleri (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin), Dumlupınar Ünv., SBE., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, s. 217 Kütahya 2007.
[48] Sürûrî, age., s.97.
[49] Sürûrî, age., s.99.
[50] M Kayahan Özgül, a.g.e., s.237, Ankara, 2006.

Ġider zebân-ı hâl ile kim kangı yerdedir
ġimr-i lâin ü nekbet-i Mervân yâ Hüseyn

Âl-i Resûl'e kangı yüzü kare böyle eder
Osun Yezîd'e la'net-i Yezdân yâ Hüseyn[52] (Sâfî)

Âl-i Muhammed'e nice zulm itdi ol Yezid
La'net anın vücuduna her subh u her mesâ[53] (Seyyid Nesîmî)

Bir terahhum kılmadı Mervân Pelid ibn-i avâm
ġimr-i bîdînin Yezîd'in cânına la'net müdâm

ġah Hüseyin Ġibn-i Aliye eyledi münkir kıyâm
La'net olsun sad hezârân kavm-i Yezîde subh u Ġşâm[54] (Cevheri)

Dîdeden su yerine kan akacak dem geldi
Kerbelâ günleridir ağla Muharrem geldi

„Ġizzet anmazdı Yezîd'i „acaba n'oldu sebeb
Var ise hâtırına ehl-i cehennem geldi[55] (Ġizzet Molla)

CûĠetse yem-i rahmeti kâfirlere hakkın
Dûzahdan anın 'afvı yine muhtemel olmaz[56] (Ġizzet Molla)

Sonuç:

Divan Ġairi devraldığı geleneğin sınırlarını fazla zorlamadan sanatını icra ederken zaman zaman gelenek dıĠına çıkarak edebî türlerle ilgili aykırı örnekler verebilir. Ölene karĠımuhabbetin ve ölümden duyulan acının dillendirildiği ağıt anlayıĠının klasik Ġirdeki devamı olan mersiye türü,

[51] Hayreti Divanı (haz: Mehmed ÇavuĠoğlu- Mali Tanyeri), Ġst Ünv., Edebiyat Fak. Yay., s. 11, Ġstanbul 1981.
[52] Maktel-i Hüseyn, Kerbela Mersiyeleri, Horasan yay., Ġstanbul 2008, s.27.
[53] A.g.e., s.16.
[54] A.g.e., s. 17
[55] Ceylan, Ömür-Yılmaz, Ozan; Hazana Sürgün Bahar, Keçecizade Ġizzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr, s. 713, Kitap Sarayı, Ġstanbul, 2005.
[56] Ceylan, Ömür-Yılmaz, Ozan; a.g.e., s,719.

bazı şairlerin kaleminde zıt bir tutumla hicviyeye dönüşmüştür. Başkalarının ölümlerinden sevinç duyup, ölenlerin arkasından galiz küfürler, beddualar ve lanetlerin edildiği şiir örneklerinin yazılış sebepleri ile ilgili kısa ve genel bir değerlendirme yapılabilir.

1- Şahsi sebepler: Bu şiirlerin büyük çoğunluğunda dinî anlayış ve kabulün dışına çıkan yaklaşıma sahip şairler, aleyhlerinde şiir yazdıkları şahıslara karşı içlerinde biriktirdikleri kin ve nefreti dışa vurmuşlardır. Bilhassa bürokrasi içinde kendilerinden zarar gördüklerine, şairlere himaye ve cömertlik kapılarını kapattıklarına inanılan Sinan Paşa, Rüstem Paşa, Kemankeş Ali Paşa gibi şahıslara yöneltilen suçlama, hakaret ve sövgüler şairlerin şahsi husumetlerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yine Taşlıcalı Yahya'nın İbrahim adında ve ışıklardan olduğunu söylediği şahısla ilgili şiirinde Hayâlî'ye çatması da şahsi sürtüşmenin yansımasıdır. Zira edebiyat tarihi ile ilgili kaynaklarla, söz konusu şairlerin divanlarında bu sürtüşme ve çekişmenin başka örneklerini görmek de mümkündür.

2- Devlet endişesi: Yukarıda Sinan Paşa ve Rüstem Paşa ile ilgili yazılan şiirlerde şahsi sebeplerin olduğu belirtildi. Esasen Taşlıcalı Yahya, Gelibolulu Mustafa Ali ve Künhü'l-Ahbar'da Sinan Paşa aleyhinde şiir yazan ve isimleri verilmeyen şairlerin devlet içinde görev alan memurlar oluşu devlet endişesi gütmelerinin nedenlerindendir. Serazad tabiatlı Rumeli şairlerinden biri olan Yahya'nın şehzade Mustafa'nın katlinden sorumlu tuttuğu Rüstem Paşa aleyhine şiir yazması sadece şahsi husumetle açıklanamaz. Zira şair bu şiiri yazdığı için ölümle burun buruna gelmiş ve hayatını ancak sürgünle kurtarmıştır. Sinan Paşa da Ferhat Paşa'nın katlinden sorumlu tutulmuş, devlet içlerinde başarısız bulunmuştur. Aynı şekilde Nâbî'nin hayatında hiç görmediği Küleybî'nin katlinden, Gelibolulu Mustafa Ali'nin nahoş faaliyetlerini anlattığı Cafer Paşa'nın ve Enderunlu Vasıf'ın devlete ihanet eden Tepedelenli Ali Paşa'nın ölümlerinden keyif duymaları da devlet düşüncesindendir. Sürûrî ve Savfet'in kıt'alarında Rus çar ve çariçelerinin ölümlerine dair yazılan kıt'alarda da rakip devlette yaşanan olumsuz hadiselerden devlet lehine keyif çıkarma duygusu yatmaktadır.

3- Hiciv anlayışı ve heccavlık: Yukarıda örnekleri verilen şiirlerin tamamı Türk mizah ve hiciv edebiyatı örnekleri arasında gösterilebilecek edebî ürünlerdir. Taşlıcalı Yahya, Nef'î ve Sürûrî hiciv edebiyatı denince akla ilk gelen isimlerdir. Bilhassa Nef'î ve Sürûrî buldukları her fırsatta çevrelerindeki kişilere alay yahut sövgü niteliğinde bir kitaba sığdıracak kadar çok hicviye yazmışlardır. Aynı şekilde Gelibolulu'nun eserinde de hiciv örneği şiirler, bir tarih kitabına göre oldukça fazladır. Bu şiirlerde şairlerin ölen şahıslara sövgüleri, onları cehennemlik olarak tavsif etmeleri, cesedlerini hayvan leşine benzetmeleri hicvin ağır örnekleridir. Yine bu şiirlerde mevtaların ölüm haberleri birer müjde olarak yorumlanmıştır. Aslında hicvin sevinç ve keyifle birleştirildiği bu şiirler bir bakıma "sürûriye" olarak nitelenebilir.

4- Memduha övgü vesilesi: Nâbî, Enderunlu Vasıf ve Sünbülzade Vehbî'nin şiirleri sadece devlet ve toplum düzenine zarar verdikleri düşünülen şahıslara karşı bir hiciv değil aynı zamanda onları katletmekle hayırlı işler yaptıklarını belirttikleri sultan ve paşaları öven birer methiye örneğidir. Söz konusu şiirlerde Nasuh Paşa, I. Abdulhamid ve III. Selim, devlet adına âdil hüküm verip övgüye layık işler yaptıkları için methedilirler. Taşlıcalı Yahya da Rüstem Paşa aleyhine yazdığı terkib-i bendinin son bölümünde Kanunî'ye dua eder.

5- Tarih düşürme vesilesi: Divan şiirinde şairler kendilerince önemli gördükleri hadiselere kayıt düşmek ve hüner göstermek amacıyla farklı usûllerde tarih düşürürler. Tarih düşürme sanatı 18. asırdan itibaren iyice gelişip yaygınlaşmış ve kimi şairlerin elinde adeta bir oyuna dönüşmüştür. Bu şairlerin başında Sürûrî gelmektedir. Yukarıda bahsi edilen bu şiirlerin çoğu aynı zamanda tarih düşürmek kasdıyla yazılmış, bu yapılırken de mizahî unsurlara başvurulmuştur.

6- Dinî ve mezhepsel hassasiyetler: Kerbela vak'ası etrafında yazılan şiirlerde Kerbela vak'asının matem havasını yansıtan atmosfer mevcuttur. Bu şiirlerde Muharrem ayının on günlük yas süresi ve on muharrem günü esas alınarak on bentlik şiirler yazmak ve bu bentlerde Kerbela vak'ası'nda yaşananları tekrar tekrar hatırlatıp anlatmak gelenektendir. Hz. Hüseyin ve yakınları için mersiyeler nazmedilirken sadece şii mezhebinin değil bütün İslam âleminin adeta küfürle andığı Yezid ve yardımcıları için lanet ve beddua dolu ifadelere yer verilir. Sünnî şairlerin çoğu da bu türün benzer tonda ve içerikteki örneklerini verirler.

KAYNAKÇA

AKKUş Metin, **Nef'î ve Siham-ı Kaza,** Akçağ yay., Ankara 1998.

BATİSLAM H. Dilek, "Divan şiirinde Âşık, Sevgili, Rakip Üçlüsü ve Ölüm", **Folklor / Edebiyat,** Ankara, 2003, C.IX, S.34.

BÜLKAN Ali Fuat, **Nâbî Divanı,** C. I, MEB yay., Ankara 1977.

CANIM Rıdvan, **Latifî, Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzemâ,** TTK, yay., Ankara 2000

CEYLAN Ömür-YILMAZ Ozan, **Hazana Sürgün Bahar, Keçecizade İzzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr,** Kitap Sarayı, İstanbul, 2005.

ÇAVUşOĞLU Mehmed, **Yahya Divanı,** İstanbul Üniversitesi Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1977.

ÇAVUşOĞLU Mehmed-TANYERİAli, **Hayretî Divanı**, İst Ünv., Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1981.

ÇERÇİFaris, **Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri** (III. Cilt), Erciyes Üniversitesi yay., Kayseri 2000

ÇİFTÇİCemil, **Maktul Şairler,** Kitabevi, İstanbul 1997.

GÜREL RahÇan, **Enderunlu Vasıf Divanı,** Kitabevi, İstanbul,

İSEN Mustafa, **Acıyı Bal Eylemek**, Akçağ yay, Ankara 1997.

KILIÇ Filiz, **Meşâ'irü'ş-Şu'arâ İnceleme-Tenkitli Metin,** Gazi Üniversitesi, SBE, doktora tezi, Ankara 1994.

KORTANTAMER Tunca, **Temmuz'da Kar Satmak, Örnekleriyle Geçmişten Günümüze Türk Mizahı,** Phoenix yay., Ankara 2007.

KUTLUK İbrahim, **Beyânî, Tezkiretü'ş-Şuarâ,** TTK yay., Ankara, 1997.

Maktel-i Hüseyn, Kerbela Mersiyeleri, Horasan yay., İstanbul 2008.

OKUYUCU Cihan, **Cinânî, Hayatı, Eserleri,** Divanı'nın Tenkitli Metni, TDK., yay., Ankara 1994.

ÖZGÜL M. Kayahan, **Divan Yolu'ndan Pera'ya Selametle, Modern Türk Şiirine Doğru,** Hece yay., Ankara, 2006.

ÖZTOPRAK Nihat, **Refî-i Âmidî, Can u Cânân,** Türk Gençlik Vakfı yay., İstanbul, 2000.

ÖZTÜRK Murat, **Lamii Çelebi'nin Veyse vü Ramin Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme),** Atatürk Üniversitesi, SBE, yayımlanmamışdoktora tezi, Erzurum, 2009.

PAKALIN M. Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,** MEB, yay., İstanbul, 1983.

SÜRÛRÎ, **Divan**, Kahire, 1255.

SÜRÛRÎ, **Hezliyat,** http://www.archive.org (Library University of Toronto, katalog no: PL 248, S86 A17, 18--)

ŞENTÜRK Ahmet Atilla, "Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler I, (Rakîb)", **Osmanlı Araştırmaları**, C. XV, İstanbul 1995.

USLU Ahmet, **Sürûrî-i Müverrih'in Manzum Tarihleri (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin),** Dumlupınar Ünv., SBE., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kütahya 2007.

UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi,** IV. C., II. Kısım, XVIII. Yüzyıl, TTK, Ankara, 1995.

YENİKALE, Ahmed, **Sünbülzade Vehbî Divanı,** Ukde yay., Kahramanmaraş, 2011.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1825-1833 , TURKEY

AVUSTRALYA/VİKTORYA'NIN DİL ve EĞİTİM POLİTİKASI ÇERÇEVESİNDE TÜRKÇENİN ÖĞRETİMİ

Hatice PARLAK[*]
Hayriye AVARA[**]

ÖZET

İlk göçün 1968 yılından başlayarak verildiği ve artık üçüncü kuşak Türklerin yaşadığı Avustralya, bir göçmen ülkesidir. Farklı dillerin ve etnik grupların bir arada yaşadığı bu ülke, yapısının bir gereği olarak *Çok Kültürlülük Yasası*'nı kabul etmiş ve okullarında da çok kültürlü bir eğitim programına geçmiştir. Bu program sayesinde birçok etnik grup gibi Türkler de ana dilllerini ve kültürlerini öğrenme, muhafaza etme imkânı bulmuştur. Bu makalede Avustralya'nın eğitim politikası ve bu politika kapsamına giren *Çok Kültürlülük Yasası* ve *Çok Kültürlü Eğitim Programı*, bu programın bir gereği olarak genel anlamda etnik topluluklara ana dillerinin öğretimi üzerinde durulacak, özellikle Türkçenin Avustralya'da hangi yollarla öğretildiğinden ve şu anki durumundan bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler: Avustralya, Çok kültürlülük, LOTE, Türkçe, Ulusal Müfredat

TEACHING OF TURKISH IN AUSTRALIA /VICTORIA AS PART OF ITS EDUCATION AND LANGUAGE POLICY

ABSTRACT

Australia, where the first Turkish immigrants arrived in 1968, is a migrant country in which the third generation Turks live at present. Australia has accepted the *Multicultural Policy* and adopted a *Multicultural Education Program* due to the different languages spoken by different ethnic groups. The *Multicultural Education Program* in Australia has made it possible for Turks to learn and maintain their language and culture like many other ethnic groups. In this article Australian multicultural policy, its *Multicultural Education Program*, the teaching of community languages in general, and specifically, the teaching of Turkish language as well as the access to the Turkish language classes will be discussed.

Key words: Australia, Multiculturalism, LOTE, Turkish, National Curriculum

[*] Dr., Gazi Üniversitesi Türk Dili Okutmanı. El-mek: h_parlak@yahoo.com
[**] Dr., Hacettepe Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu İngilizce Okutmanı. El-mek: hayriyeavara@gmail.com

Giriş

Büyük bir kıta ülkesi olan Avustralya, Tazmanya adası ile birlikte toplam altı eyaletten oluşur Batı Avustralya, Güney Avustralya, Queensland, Tazmanya, Yeni Güney Galler, Viktorya. Her eyalet kendi vatandaşlarının eğitimini sağlamakla mükelleftir. Kısaca, eyaletlerdeki eğitim bakanlığı, kendi bölgelerindeki okullara fon sağlar, eğitim ve öğretimi düzenler (Australian Government Department of Immigration and Citizenship, 2006). Eyaletlerin eğitim konusunda üzerine çok büyük görevler düşmektedir. Eyaletler, ilk, orta ve teknik eğitim sistemlerinin devam ettirilebilmesi için gereken paranın büyük bir kısmını kendi kaynaklarından yararlanarak karşılamak zorundadır. Eğitim sistemini belirlemek üzere eyalet parlamentosuna karşısorumlu bir Eğitim Bakanı vardır. Eğitim dairesine bağlı olarak kurulan birimler ilk, orta ve teknik okulların eğitim sistemlerini belirlerken, eğitim bakanlığına bağlı diğer birimler öğretmen işe alma, öğrenci rehberliği, araştırma, müfredat geliştirme ile yayın ve yayın kaynaklarından sorumludur (DEECD, 2010).

Okullardaki eğitim programı, her eyaletin eğitim bakanlığına bağlı merkez müfredat birimi tarafından belirlenmiştir. Bu birimler, müfredatın genel çerçevesini çizmekle yükümlüdür. Okulllar programlarını bu birimlerce belirlenen genel çerçeve yardımıyla oluşturmaktadır. Ancak 2008 yılından itibaren Avustralya hükümeti, vatandaşlarına kaliteli bir eğitim vermek, Avustralya'nın verimliliği ve hayat standartlarını korumak amacıyla bütün eyaletleri için geçerli olacak ortak müfredata geçme çalışmalarına başlamıştır (ACARA, 2008).

Avustralya anayasası eğitim konusunda eyaletlere, özel amaçlı yardımlar yapması konusunda yetkiler vermektedir. Ancak bu yardımların nasıl ve ne kadar olacağı İngiliz Milletler Topluluğu Komisyonu ve İngiliz Milletler Topluluğu Yüksek Öğretim Komisyonu tarafından belirlenmektedir (TEZCAN, 2011).

Günümüzde Avustralya'da 2001 nüfus sayımına göre 200 üzerinde dil konuşulmaktadır. Bu sayıya Aborjinler ve Avustralya adalarındaki yerliler tarafından konuşulan altmıştan fazla dil de dâhildir, toplam Avustralya nüfusunun %16'sının, yaklaşık 2.8 milyon insanın, evde İngilizceden başka bir dil konuştuğu ortaya çıkmıştır (Cultural Competence Guidelines and Protocols, Ethnic Communities' Council of Victoria, 2006).

1. Avustralya Eğitim Politikası

1973 yılına kadar, Beyaz Avustralya politikası gereğince Avustralya'daki etnik grupların devlete bağlı okullarda ve kurumlarda kendi dillerini öğrenme imkânları yoktu. Bu politikaya göre herkesin İngilizce konuşması, geldikleri ülkenin geleneklerini ve göreneklerini unutması, geçmişlerini geride bırakmaları ve artık Avustralyalı olduklarını akıllarından çıkarmamaları gerekiyordu. 1950'li ve 1960'lı yıllarda çoğunlukla İngiltere ve Avrupa ülkelerinden göç alan Avustralya'nın, daha sonra Latin Amerika, Orta Doğu ve Asya'dan göç almaya başlamasıyla Beyaz Avustralya politikası 1973 yılında, bu ülkede geçerliliğini kaybetmiş ve (RMIT University, 2008) Avustralya hükümeti 1974 yılında çok kültürlü bir yapıya sahip olduğunu resmen kabul etmiştir.

1.1 Viktorya Çok Kültürlülük Yasası

Ülke genelinde benimsenen bu çok kültürlülük anlayışı, Viktorya Eyaleti'nde 2004 yılında, *Çok Kültürlü Viktorya Yasası* olarak anayasada yerini almıştır. Bu yasanın temel ilkeleri şunlardır:

- Her birey etnik kimliğine bakılmaksızın saygı ve anlayışla görme hakkına sahiptir.

- Tüm Viktoryalılar, ortak kanunlar, değerler, emeller ve sorumluluklar bağlamında kültürel çeşitliliği desteklemekle yükümlüdür.

- Olumlu ve ileriye doğru gelişime gösteren bir gelecek inşa etmek için, Viktoryalılar, sorumluluklarının bilincinde olarak eyaletlerindeki çeşitliliği desteklemek ve korumakla görevlidir.

- Tüm Viktoryalıların eyalet kanunlarına uyma ve demoktratik süreçlere saygı duyma zorunluluğu vardır.

Viktorya'da yaşayan herkesin bu ilkeleri benimsemesi ile birlikte, Viktorya'daki etnik gruplar arasındaki eşitlik, onların kültür, dil ve din geçmişlerine bakılmaksızın, haklarını koruyarak ve her türlü hizmete aynı seviyede ulaşmalarını sağlayarak daha ileri boyutlara taşınacaktır. Ayrıca bu ilkelerin uygulanmasıyla, etnik grupların kültürel miraslarının farkında olmaları ve bu mirasın Viktorya'daki kültürel çeşitliliğe katkı yaptığının bilincine varmaları, bu sayede eyaletteki kültürel çeşitliliği desteklemeleri sağlanacaktır.

Çok Kültürlülüğe ait ilkeler uygulandığı takdirde, tüm Viktoryalılara çeşitliliğin faydaları anlatılabilecek, ortak kanunlara, değerlere, amaçlara ve sorumluluklara sahip bireyler yetiştirilebilecek, farklı kökenden gelen insanların kültürel zenginliklerinin korunması, bunların ifade edilmesi, geleneksel kutlamalarının yapılabilmesi ve diğer etnik grup üyeleriyle bunları paylaşabilmesi sağlanacak ve bu sayede birbirine bağlı, birbirlerinin değerlerine saygı duyan insanların bir araya geldiği bir eyalet oluşturulabilecektir. Bu çok kültürlülük yasası, Viktorya Eyaletinde, farklı, yenilikçi, yüksek vasıflara sahip elemanların yetişmesine olanak tanıyarak endüstri, turizm ve eğitim alanlarında gelişme kaydedilmesini ve bu sayede ekonominin büyümesini sağlayacaktır (Multicultural Policy and Guidelines, 2011).

1.2. Çok Kültürlülük Yasasında Dil Eğitiminin Yeri

151 dilin konuşulduğu Viktorya'da 208 ülkeden, farklı etnik gruplar yaşamaktadır. 1996 nüfus sayımına göre 4.400.000 insanın yaşadığı Viktorya'da, nüfusun %44.5'inin ya kendisi ya da ebeveylerinden en az biri Avustralya dışında, başka bir ülkede, doğmuştur. (Guidelines for Managing Cultural and Linguistic Diversity In Schools, 2012) 1997 yılındaki verilere göre devlet ve katolik okullarında her dört öğrenciden biri, anadili İngilizce olmayan bir ülkedendir (Multicultural Policy For Victorian Schools, 1997). Kaynaklarda yer alan istatistiklerden de anlaşılacağı üzere Viktorya, Avustralya'daki kültürel ve dilsel çeşitliliğin en iyi örneklerinden biridir. Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak da okullarda kültürel çeşitliliğe duyarlı bir yaklaşım tarzı benimsenmiş ve 1978 yılında çok kültürlü bir eğitim programı uygulanmaya başlanmıştır. Böylece etnik grupların ana dillerini öğrenmelerine ve muhafaza etmelerine olanak sağlanmıştır.

Viktorya'daki etnik grupların kültürel ihtiyaçlarına cevap vermek üzere okullarda LOTE (Languages Other Than English/İngilizce Dışındaki Diller) adı altında, yeni nesle ana dillerini öğrenme ve muhafaza etme imkânı sunulmuştur. Farklı etnik grupların ihtiyaçlarına en iyi şekilde cevap verebilmek üzere oluşturulan LOTE programının ilk amacı, öğrencilere dil yeterliliği kazandırarak öğrendikleri dilde kendilerini ifade edebilmelerini ve bu sayede kendilerine güven duymalarını sağlamaktır. Kültürler arası diyaloğa müsade eden bu program, öğrencilere başka kültürleri öğreterek ve onların ufuklarını genişleterek ön yargıyı ortadan kaldırmayı, grupların kendi kültürlerine sahip çıkarken diğer kültürlere saygı duymalarını ve bu sayede toplumsal uyumu yakalamalarını amaçlar. (Multicultural Policy For Victorian Schools, 1997)

2005 yılında yapılan bir araştırmaya göre devlete ait ilköğretim okullarında LOTE kapsamında 18 dilin, aynı zamanda VSL (Victorian School of Languages) aracılığıyla da 44 dilin öğretildiği kaydedilmiştir (LOTE and Interpersonal Development, 2012). Avustralya'da öğretilen yabancı dillerin ilk sıralarında Endonezce, İtalyanca, Japonca, Almanca, Fransızca, Çince,

Avustralya Göç Dili yer almaktadır. Bu dilleri Yunanca, Vietnamca, Arapça, Hırvatça, Ibranice, Korece, Makedonca, İspanyolca ve Türkçe takip eder.

1.2.1 Çok Kültürlülük Programında Türkçe Öğretiminin Yeri

1967 yılında Türkiye ve Avustralya arasında yapılan anlaşmayla Avustralya'ya göç eden ve üç kuşaktır burada yaşayan Türkler, ilk, orta ve lise düzeyinde hafta içi ve hafta sonu devlet okulları, özel okullar ve derneklere bağlı hafta sonu okulları aracılığıyla Türkçe dersler alabilmektedirler.

1.2.1.1 Türkçe Eğitiminde Devlet Okullarının Yeri

Günümüzde Viktorya'da hafta içi devlet okullarının bazılarında LOTE adı altında Türkçe dersi verilmektedir. Devlete bağlı okullarda LOTE kapsamında hangi dilin öğretileceği, okullara bırakılmıştır. Bu konuda en yetkili isim okul konseyidir. Devletin okullarda sadece bir temsilcisi vardır ve bu temsilcinin bu kararlar aşamasında tek bir oy hakkı vardır. Kısacası, okul konseyi ve konseyin belirlediği müdür, hangi dil veya dillerden yana ise LOTE adı altında o dil veya diller öğretilir. LOTE dersi için belirlenen dil, okulun bulunduğu semt ve o semte bulunan etnik grubun sayısı ve ağırlığına göre değişebilmektedir. Viktorya'da Türklerin yoğun olarak yaşadığı Broadmedows, Meadow Hights, Roxburgh Park gibi bölgelerde Türkçe, hafta içi okullarda LOTE kapsamında öğretilmektedir.

Türkçenin hafta içi okullarda yer almadığı durumlarda devlet, kendisine bağlı VSL (Victorian School of Languages) aracılığıyla okul sonrası sınıflarda, ana dillerini ve kültürlerini öğrenmek isteyenlere ilk, orta ve lise düzeyinde sınıflar açmakta ve maddi destekte bulunmaktadır. VSL'in ilk Türkçe sınıfı devlet yöneticileri, veli, öğretmen ve öğrenci işbirliği ile 1973 yılında faaliyete geçmiştir.

Günümüzde VSL ihtiyaç duyulan bölgelerde ve gerekli sayıyı yakalayan tüm dillerde, okul sonrası dil hizmetleri sunmaya devam etmekte, dokuz merkezde (Kırsal merkez-Mildura ve Shepparton dâhil) ilk, orta ve lise düzeyindeki Türk öğrencilere Türkçe öğretmektedir.

2010 kayıtlarına göre, Türkçe, VSL'nin öğrettiği 46 dil arasında 3. sırada yer almıştır. VSL'de Türkçe eğitim alan öğrencilerin sayısı 902, VSL'in merkezlerinde görev alan Türkçe öğretmenlerinin sayısı ise 47'dir. Hafta sonları VSL bağlı merkezlerde öğrencilere haftada ortalama 150 dakika Türkçe dersi alma imkânı verilmektedir. Çok Kültürlü Eğitim programı gereğince LOTE adı altında öğretilen dil dersinin kaç saat olacağı belirlenmiştir. Ancak bu ders saatinin ne kadar süreceği, dersin verildiği okulun kararına bırakılmıştır. Normal şartlarda bu dersin verilme süresi, bir haftada 150 dakika olarak belirlenmiştir. Ancak bazı okullar bu derse 40 dakika ayırabilmektedir.

1.2.1.2 Türkçe Eğitiminde Özel Okulların Yeri

Avustralya'daki Türkçe eğitimine 1997 yılından sonra özel okullar da dâhil olur. Bugün, Viktorya eyaletinde Türk Koleji adı altında, farklı semtlerde yedi kampüs bulunmaktadır. Bu yedi kampüs Işık Kolejinin farklı semtlerdeki şubeleridir. Türklerin yoğun olarak yaşadığı Broadmedows semtinde Işık Koleji'nin iki kampüsü vardır. Kız ve erkek kampüsü olarak ayrılan bu okullarda, ilk, orta ve lise düzeyinde eğitim verilmektedir. Bu kampüslerde öğrencilerin yüzde seksen, yüzde doksanını Türk öğrenciler teşkil etmektedir.

Viktorya'da Türklerin açmış olduğu ve özel okullar adı altında değerlendirilen bir diğer okul türü de İslami okullardır. Bu okullarda ağırlıklı olarak İslami eğitim verilmektedir. Bu İslami okullarda sadece Türkler değil, birçok etnik gruba dâhil Müslüman öğrenciler de bulunmaktadır. Haftada dört saat Türkçe eğitimin verildiği Türk kolejleri ve İslamî okullarda, derslerin kapsamı

Viktorya eyaletine bağlı eğitim birimleri tarafından belirlenmektedir. Hem Türk okulları hem de İslamî okullar bu müfredat kapsamında Türkçe eğitim vermektedir. 2010 yılındaki verilere göre Türk ve İslam kolejlerinde yaklaşık 2000 Türk öğrenci eğitim almıştır.

Türk kolejlerinde Türkçe eğitim, anaokulundan itibaren başlamakta ve onuncu sınıftan sonra öğrencilerin isteğine bırakılmaktadır. Türkçenin üniversiteye girişte etkili olması, Türkçeye eğilimi arttırmaktadır. Bugün Türk kolejlerinde üniversiteye hazırlanan öğrencilerin çoğu, üniversiteye girebilmek için almaları gereken altı dersten biri olarak Türkçeyi tercih etmektedir.

Türk kolejlerinde yalnızca anadil eğitimi yapılmamakta ayrıca bu okullara devam eden yabancı kökenli öğrencilere ilk ve ortaöğretimde, TSL (Turkish Second Language) adı altında Türkçe eğitimi verilmektedir.

1.2.1.3 Türkçe Eğitiminde Türk Derneklerinin ve Vakıflarının Yeri

Viktorya'da VSL dışında, hafta sonu Cumartesi okullarında Türkçe eğitim veren Türk dernek ve kuruluşlarına bağlı AUSTÜRK Eğitim ve Kültür Vakfı, Avustralya Batı Trakya Türkleri Derneği, Huntingdale Batı Trakya Türk Okulu gibi vakıf ve dernek okulları bulunmaktadır. 2010 verilerine göre bu okullardaki toplam Türk öğrenci sayısı 200'ün üzerindedir.

1.2.2 Üniversiteye Girişte Türkçenin Yeri

Avustralya'da öğrenciler üniversiteye girişlerinde VCE (Victorian Certificate of Education/Viktorya Eğitim Sertifikası) adı verilen bir sınava tabi tutulurlar. VCE genellikle 11. ve 12. sınıflarda seçilen derslerden gösterilen başarıya göre Viktorya'da üniversiteye girme imkânı sağlayan sınava verilen addır. Viktorya eyaletinde 11 ve 12. sınıflarda üniversite sınavlarına giren öğrenciler, bu sınavlarda altı alanda başarı sağlamak zorundadır. Bu altı alandan İngilizce zorunlu olup diğer alanlar, öğrencinin aldığı ve başarılı olduğu dersleri kapsamaktadır.

Türk öğrenciler üniversite sınavlarına eğer isterlerse Türkçeden de girebilmekte, Türkçeden aldıkları puan, üniversiteye girişlerinde etkili olmaktadır. Öğrenciler, Türkçenin üniversiteye girmek için alacakları altı dersten biri olup olmayacağına onuncu sınıftan itibaren karar vermektedirler. Onuncu ya da onbirinci sınıfta VELS(Victorian Essential Learning Standards)' in belirlemiş olduğu ve dört dönemi kapsayacak şekilde hazırlanan birimler (Unitler), öğrenciye verilmek zorundadır. Türkçe seviyelerine göre bazı öğrenciler, 1. ve 2. birimleri almadan doğrudan üçüncü ve dördüncü birimleri de alabilmektedir. Bu birimlerde, temalar, alt temalar, dilbilgisi, metin türleri, yazma türlerine göre konu dağılımları yer almaktadır. Öğretilmesi gereken ana temaları belirleyen VELS, alt temaların seçimini öğretmenlere bırakmaktadır. Dört birimi tamamlayan öğrenci yıl sonunda önce sözlü, yaklaşık iki hafta sonra da yazılı sınava girmektedir. Bu iki sınavdan aldıkları puanın elli üzerinden ortalaması alınmakta, üçüncü ve dördüncü birim verilirken okullarında girdikleri ara sınavlardan aldıkları puanlar da üniversite sınav sonucunu yüzde elli oranında etkilemektedir. İki dilli hazırlanan bu sınavlarla öğrencilerin hem İngilizce hem de Türkçe düzeyleri ölçülmektedir.

Tablo 1. *2006-2010 VCE Türkçe*

ünite 3&4 öğrenci sayıları

2006	239
2007	252
2008	267

2009	216
2010	262

1. 3. Avustralya Ulusal Müfredatında Türkçenin Yeri

1.3.1 Türkçenin Avustralya Ulusal Müfredatının İlk Taslağına Dâhil Edilmemesi

Avustralya'daki tüm eyaletlerde ve bölgelerde tek bir müfredata bağlı kalınarak eğitim verilmesi, dünya standartlarında bir ders müfredatının tüm genç Avustralyalılara sunulması, Avustralya'nın hangi okuluna gidilirse gidilsin genç Avustralyalılara öğretilmesi gerekenlerin standartlaştırılması ve okullarda kaliteli bir eğitimin nasıl olması gerektiğine açıklık kazandırılması amacıyla, yurt çapındaki öğretmenler, müfredat ve ders uzmanlarının bir araya getirilmesiyle ACARA (The Australian Curriculum, Assessment and Reporting Authority) adında bir komisyon oluşturulmuştur.

Ocak 2011 yılında ACARA tarafından Avustralya'daki Ulusal Eğitim çalışmaları kapsamında, İngilizce dışındaki dillerin öğrenim ve öğretimini içeren bir taslak yayınlanmış bunu son şekli verilmeden önce de gerek eğitimcilerin gerekse halkın konuyla ilgili görüşlerini almak üzere Avustralya toplumunun dikkatine sunulmuştur.

Çok kültürlü bir yapıya sahip olan Avustralya'da 28 dil öğretilmekte ve Avustralya hükümeti etnik gruplara dillerini ve kültürlerini korunmaları için gerek maddi gerekse manevi her türlü destekte bulunmaktadır. Avustralya hükümeti, ulusal müfredatını hazırlarken bu çok kültürlü yapısının bir gereği olarak ulusal müfredatın ikinci bölümünde, ülkesinde konuşulan ve öğretilen dilleri belirli ölçütlere tabi tutmuş ve bunların bazılarını müfredata dâhil etmiştir.

Yayınlanan müfredat taslağının 78. maddesinde dille ilgili belirlenen ölçütler şu şekilde verilmiştir:

- Avustralya okullarında şuan en çok öğrenci sayısına ve en yaygın öğretim alanına sahip olan ve gelecekte de bu durumu koruması beklenen diller
- Avustralya hükümetinin öncelikleri (şu anki öncelikler çerçevesinde özellikle dört Asya dili)
- Avustralya'da özellikle belirli toplumlar tarafından en yaygın şekilde konuşulan diller
- Toplumsal destek
- Evrensel öneme sahip diller
- Göç eğilimleri
- Ekonomik önem (ACARAa; 2011)

Avustralya Ulusal Müfredatı'nın 79. maddesinde on bir dil, daha önce belirlenen bu yedi ölçüt göz önünde bulundurularak hazırlanan müfredatın ilk taslağında yer almıştır. Bu on bir dil, üç ayrı ana başlık altında değerlendirilmiştir. (ACARAa; 2011)

1. Birinci grupta, en çok öğretilen diller başlığı altında Çince ve İtalyanca verilmiştir. Çincenin ayrıca ulusal öneme sahip olduğu vurgulanmıştır. İtalyancanın da LOTE *(Languages Other Than English/ İngilizce Dışındaki Dilller)* kapsamında Avustralya genelinde en çok tercih edilen dil olduğu belirtilmiştir.

2. İkici grupta; Fransızca, Almanca, Endonezce, Japonca, Korece ve İspanyolca yer almaktadır. Fransızca, Almanca, Endonezce ve Jopancanın bu grupta yer almasının sebebi olarak Avustralya okullarında en çok öğretilen dil olması gösterilmiştir. Ayrıca Endonezce, Japonca ve Korecenin ulusal önceliklerine vurgu yapılmıştır. İspanyolaca ise bu gruba, evrensel öneme sahip olması sebebiyle dâhil edilmiştir.

3. Üçüncü gruptaki diller arasına Arapça, Modern Yunanca ve Vietnamca dâhil edilmiştir. Bu diller, Avustralya'daki etnik gruplar tarafından evlerde en çok konuşulan ve etnik okullar tarafından en çok destek gören diller olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Arapçanın evrenselliği üzerinde de durulmuştur.

Avustralya Ulusal Müfredatı'nın dışında bırakılan Türkçenin ve diğer 16 dilin kaderi 80. maddede ortaya konmuştur. Buna göre, Türkçe müfredatın belirlenmesi, gelen talebe göre sınıfların açılması ve eğitim öğretimin devam ettirilmesi, eyaletlerin ve bölgelerin şuan var olan dil politikalarına bırakılmıştır.

Uzmanlar, müfredat kapsamındaki dilleri belirlerken komşularına, yani Asya dillerine öncelik tanımıştır. Mesafe, ticari anlaşmalar ve göç eğilimleri, Avustralya'daki nüfus oranları, dillerin öğretilme düzeyleri, bu dillerin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Uzmanlar, yabancı dil seçimlerinde sadece mesafe olarak kendine yakın olanlara değil, evrensel öneme sahip olan dillere de öncelik tanımıştır. İspanyolca ve Arapça evrensel diller kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca etnik kimliğine bakılmaksızın birçok öğrencinin ikinci dil olarak talep ettiği Avurupa dillerine de, İtalyanca, Almanca, Fransızca, *Avustralya Ulusal Müfredatı'nda* yer verilmiştir.

Avustralya Ulusal Müfredatı'nın ilk taslağında Türkçenin müfredat dışında kalmasının sebepleri olarak şunlar gösterilebilir:

a. Türkiye'den Avustralya'ya göçün durma noktasına gelmesi: Türkiye ve Avustralya-arasında 1967'de yapılan İşgücü anlaşması bulunmasına rağmen, bu anlaşma günümüzde pasif duruma gelmiştir. Türkiye'den şuan gelen göçleri, büyük oranda aile birleşimi oluşturmaktadır. Türkiye'den Avustralya'ya beyin göçü ise diğer ülkelere göre fazla değildir.

b. Türkçenin Avustralya'daki kullanım düzeyi: Türkçenin Avustralya'daki yaygınlığı belirli bölgelerle sınırlı kalmıştır. Avustralya'da Türk toplumunun sayısının en yüksek olduğu eyalet Viktorya'dır. Türk nüfusu özellikle Melbourne 'de toplanmıştır. Yeni Güney Galler eyaletinde bulunan Sidney, Türklerin sayısının fazla olduğu bir diğer şehirdir. Günümüzde Viktorya'da Türkçe hem devlet hem de halkın desteğini kazanmış durumdadır. Özellikle Melbourne 'de açılan Türk kolejleri vasıtasıyla Türkçe daha da önemli hale gelmiştir. Ancak diğer eyaletler düşünüldüğünde Türkçenin yaygın bir şekilde öğretildiğini söylemek mümkün değildir. Diğer eyaletlerde Türkçeye talep ya çok düşüktür ya da o bölgelerde Türklerin sayısı yok denecek kadar azdır.

1.3.2 Türkçenin Avustralya Ulusal Müfredatına Dâhil Edilmesi:

ACARA'nın halkın görüşüve düşüncelerini almak üzere dillerle ilgili yayınladığı taslaktan sonra Avustralya'daki Türkler, Türkçenin müfredat kapsamına alınması için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu faaliyetlerin daha düzenli bir şekilde yürütülmesi ve siyasilerle görüşmelerin yapılması amacıyla Melbourne'de bir çalışma grubu oluşturulmuştur. Grup, halkı konuyla ilgili bilgilendirmeyi ve bilinçlendirmeyi hedeflemiş; bu doğrultuda basın yayın organlarıyla da organize bir şekilde çalışarak halka, diline sahip çıkma çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıya duyarlı bir şekilde yanıt veren Türk halkından ve bu konuda Türk halkına destek veren diğer etnik grup üyelerinden, Viktorya'da 10.000'in üzerinde imza toplanmıştır. İmza kapmanyasına ek olarak; gerek özel gerekse de devlet okullarındaki öğrenciler, öğrenci velileri ve diğer toplum üyeleri

ACARA'ya konuya ilişkin mektuplar göndermiş ve ACARA'nın web sayfasında yer alan anketi doldurmuştur.

ACARA'nın Kasım 2011'de yayınlanan raporunda, Türklerin ana dillerinin müfredat kapsamına alınması için gösterdikleri duyarlılıktan bahsedilmiş; Türk toplumunun Türkçenin ilkokul düzeyinde ve özellikle lise düzeyinde öğretilemeyeceği endişesine kapıldıkları üzerinde durulmuş ve yorumların birçoğunda bu endişelerin dile getirildiği belirtilmiştir.

Dili ve kültürüyle gurur duyan Türk toplumunun, gelecek nesillere dil mirasını bırakamama korkusu ve dillerinin yeni nesle öğretilmesinin gerekliliği ile ilgili yaptıkları vurgu ACARA'nın Türkçeyi ulusal müfredata dahil etmesinde etkili olmuştur. Raporda, dilleri müfredata dâhil edimeyen etnik grupların konuya ilişkin tepkisine dair yüzdelikler verilmiştir. Buna göre: Avustralya İşaret Dili %2, Ürdünce % 4, Hintçe %8, Latince %6, Klasik Yunanca %1, Türkçe %73, Diğer Diller % 2 (ACARAb: 2011). Avustralya'daki diğer etnik gruplara göre en çok tepki gösterenler Türkler olmuştur.

Türk toplumunun göstermiş olduğu hassasiyet ACARA yetkileleri ve siyasiler tarafından dikkate alınmış ve 21 Kasım 2011 tarihinde Federal Eğitim Bakanı Peter Garrett tarafından yapılan basın duyurusunda Türkçenin Hintçe, Avustralya İşaret Dili (Auslan) ve Klasik Diller ile birlikte *Avustralya Ulusal Müfredatı*'na dâhil edildiği resmen açıklanmıştır.

Sonuç

Avustralya'da uygulanan *Çok Kültürlü Eğitim Programı,* Avustralya'daki Türk göçmenlerin kültürlerini ve kimliklerini koruyarak varlıklarını devam ettirmelerine olanak sağlamaktadır.

Bütün vatandaşlarına eşit haklar sunmayı hedefleyen Avustralya, çok kültürlülük yasası ile birlikte ülke sınırları içerisindeki demokrasi anlayışının gelişmesini sağlamakta, her etnik grubun kültürünü desteklemekte, gerektiği ve başvuru yapıldığı sürece etnik grupların faaliyetlerine, dil eğitim-öğretimlerine ve okullarına maddi destekte bulunmaktadır. Avustralya'nın bu yapısının farkında olan Türkler de ellerindeki fırsatları en iyi şekilde değerlendirerek gerek özel okullar açmaya gerekse de kültürel faaliyetlerde bulunmaya gayret göstermektedirler.

Türklerin dili ve kültürü ile ilgili taleplerine 1973'ten beri cevap veren Avustralya, özel okullara ve derneklere maddi yardımda bulunmakta, onların kültürlerini korumalarına ve devam ettirmelerine destek olmaktadır. Ancak üçüncü kuşak Türklerin yaşamaya başladığı Avustralya'da gençler arasında Türkçeye olan ilgilinin azalmaya başlaması, özellikle hafta sonu okullarında öğrenci sayılarının düşmesine neden olmaktadır. Viktorya eyaleti taleplere bağlı olarak hafta içi ve hafta sonu okullarında dil eğitimini sürdürmektedir. Avustralya'da Türkçenin öğretilmeye devam etmesi Türk toplumundan gelecek desteğe bağlıdır. Hafta içi devlet okullarında LOTE kapsamında Türkçe öğretilmesi öncelikle öğrenci velilerinden gelecek talebe, sonrasında okul konseyinin vereceği karara bağlıdır. Viktorya'da yaşayan Türklerin isterlerse birlik olabileceği ve taleplerini Avustralya hükümetine kabul ettirebileceklerine en güzel örnek, Türkçenin *Avustralya Ulusal Müfredatı*'na dâhil edilmesidir. Türkler, çoğunlukta oldukları birçok bölgede, yasaların kendilerine verdiği hakkı kullanarak devlet okullarının programına Türkçenin dahil edilmesini sağlayabilirler.

Türkçenin *Avustralya Ulusal Müfredatı*'na dâhil edilmesi Avustralya'da Türkçeye eğilimi arttıracaktır ancak yeterli talep olmadığı, gençlerin Türkçeye olan ilgileri gerek veliler gerekse de öğretmenler tarafından korunamadığı sürece Türkçenin bu okyanus ötesi ülkedeki varlığı tehlikeye girecektir. Türkçeyle ilgili talep, öğrencilerin yanı sıra velilerin ve eğitimcilerin dile nasıl yaklaştığına bağlıdır. Türklerin kendi aralarında bile İngilizce konuşmayı tercih etmeleri, dördüncü kuşağın Türk dili ve kültürüne yaklaşımlarını olumsuz yönde etkileyebilir. Anavatanla aralarında

binlerce kilometre bulunan Avustralya Türkleri kültürel alanda olmasa bile dil alanında Ġngilizcenin hâkimiyetine maruz kalacaktır.

Türkçenin özellikle hafta içi devlet okullarına giden ve orada yorulan öğrencilere tatil günlerinde öğretilmesi, Türkçeye duyulan ilginin azalmasına yol açmakta, öğrencilerin kimi zaman Türkçe öğrenmeyi bir yük olarak görmesine neden olmaktadır. Türklerin yoğun olarak yaĢadığı bölgelerde Türk toplumunun desteği ile Türkçe hafta içi okulların ders programına alınabilir. Bu da öğrencilerin Türkçeyi yaklaĢımlarını olumlu yönde etkileyebilir. Kısacası Türk toplumu, Türkçeyi desteklediği ve çocuklarının Türkçe eğitim almaları konusunda hassas davrandığı sürece Türkçe, Avustralya'da, Türklerin yoğun olarak yaĢadıkları bölgelerde varlığını devam ettirecektir.

Sonuç olarak, karĢılaĢılan birtakım zorluklar olsa da, gerek Viktorya Eyaletinde bulunan Türk topluluklarının çabaları gerekse Avustralya hükümetinin yardımlarıyla Viktorya'da Türkçe ve Türk kültürü canlı tutulmaya çalıĢılmaktadır. Bu çabalar ve giriĢimler çok kültürlülük politikası, çok kültürlülüğe önem ve saygıya dayalı bir eğitim anlayıĢıyla sürdürülmektedir.

KAYNAKÇA

ACARAa (Australian Curriculum, Assessment and Reporting Authority), Draft Shape of the Australian Curriculum: Languages, Ocak 2011 www.acara.edu.au (ET:26.03.2011)

ACARAb (Australian Curriculum, Assessment and Reporting Authority), Consultation Report Draft Shape of the Australian Curriculum: Languages Kasım 2011, ww.acara.edu.au (ET: 25.11.2011)

AKALIN Şükrü Halûk, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Yaşamakta Olan Türklerin Türkçe Öğrenimi Sorunları*. **Türk Dili,** S. 633, 2004, s. 195-199.

Australian Government Department of Immigration and Citizenship, http://www.immi.gov.au, (ET:11.10.2011)

Cultural Competence Guidelines and Protocols, Ethnic Communities' Council of Victoria, December 2006, http://eccv.org.au, (ET:03.12.2011)

Guidelines for Managing Cultural and Linguistic Diversity In Schools, Department of Education Employment and Training, http://www.eduweb.vic.gov.au, (ET:11.01.2012)

GÜZEL Abdurrahman, **İki dilli Türk Çocuklarına Türkçe Öğretimi: Almanya Örneği**, Öncü Yay., Ankara, 2010.

GÜZEL Abdurrahman, **İki Dillilere Türkçe Öğretim**i, Vizyon Yayınevi. Ankara 2010.

INGLIS Christine, **Türkiye to Australia, Turkish Settlement in Victoria**, 2011 Moreland Turkish Association Pty Ltd, Melbourne

KARAAĞAÇ Günay, **Dil, Tarih ve İnsan,** Akçağ Yay., Ankara 2002.

LOTE and Interpersonal Development, Department of Education and Early Childhood Development, http://www.education.vic.gov.au (SGT: 24.02.2012)

Multicultural Policy and Guidelines, Department of Education and Early Childhood Development, http://www.multicultural.vic.gov.au, (SGT: 04. 04. 2011)

Multicultural Policy For Victorian Schools, Department of Education MACLOTE and ESL 1997, http://www.eduweb.vic.gov.au, (ET:10.12.2011)

RMIT University, Except from Education for Global and Multicultural Citizenship in the 21st Century, for the Multicultural Education Unit(DEECD), December 2008, s. 1 http://www.multiculturalaustralia.edu.au (ET:11.10.2011)

TEZCAN Mahmut, **Avustralya'daki Türk Çocuklarının Eğitimi,** *http://www.* dergiler.ankara.edu.tr, (ET: *02.06.2011*).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1835-1861, TURKEY

TÜRK DİLİNDE ORTAÇLAR – YUNAN DİLİNDE İLGİ YANTÜMCELERİ: TÜRKÇE'DE PARASENTEMLER, YUNANCA'DA SENTAGMLAR

Eleni SELLA[•]

Maria MAVROPOULOU[**]

ÖZET[*]

Yunanca ile Türkçe arasında hem söz dizimi hem de birimlerin dağılımı konusunda belirleyici farklılıklar vardır. Bu farklılıkların öğrenimde sebep olan zorlukların arasında ana dili Yunanca olanların Türkçe öğrenmelerinde, sıfat–fiil bulunduran tümcelerin söz diziminde (sentaks) ve sıfat-fiillerin kullanımında, özellikle de tamlayan ve tamlanan arasındaki ilişki konusunda karşılaştıkları güçlükler de gösterilebilir. Bundan dolayıdır ki, iki dil sistemi Karşıtsal İnceleme ve de Yanlışları İnceleme kurallarına dayanılarak incelenip bu zorlukların nedenlerini araştırmaya karar verilmiştir. Bu çalışma, André Martinet'in İşlevsel Dilbilimi'nin teorisine dayanır.

Öğrencilerin yaptığı yanlışların incelenmesi ve açıklanmasından, ana dili Yunanca olanların Türkçe öğrenmelerinde en büyük zorluk, Çağdaş Yunancada bildirişimde (Eski Yunancanın tersine), daha çok sentagmaların – yani verilerin ve bilgilerin iletişiminde daha ayrıntılı bir yapının – Türkçede ise sentem ve parasemtemlerin (birleşkebirim) - yani daha yoğun ve bireşimli bir yapının - kullanılmasıdır. Bu ayırıcı farklılıktan kaynaklanan güçlükleri aşmak, Türkçe öğreniminde oldukça zor bir süreçtir. Genetik ve tipolojık farklılıkların bir araya gelmesi, oldukça büyük sayıdaki sapmaların meydana gelmesinin sebebi olarak gösterilebilir. Bu sapmaların, girişimden çok, basitleştirme ve en az çaba göstermek düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Türkçe ve Yunanca Sözdizimi, tamlayan ve tamlanan, Sıfat-fiil, Ortaç, yabancı dil olarak Türkçe, ilgi yan tümceleri, karşılaştırmalı çalışmalar, yanlışların incele

TURKISH PARTICIPLES AND GREEK RELATIVE CLAUSES: TURKISH PARASYNTHEMES AND GREEK SYNTAGMS

[•] Prof. Dr., National and Kapodistrian University of Athens Department of Turkish and Modern Asia Studies. Elmek:elesella@turkmas.uoa.gr

[**] Dr., Lecturer, Atina Üniversitesi Türk Bilimleri ve ÇağdaÇAsya Bilimleri Bölümü.Elmek: mvmavropoulos@yahoo.gr

[*] 20-25 Ekim 2008 tarihinde, Ankara'da, Türk Dil Kurumu tarafından düzenlenen VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı'nda sunulmuÇtur.

ABSTRACT

Turkish and Greek differ clearly in terms of both the syntactic processes and the distribution of their units. Indicative of this differentiation are the difficulties faced by the speakers of Greece in acquiring the method and usage of the Sıfat Fiil of the Turkish language, particularly the ones denoting relations of specialisation between reference and referent. For this purpose, we decided to examine these relations closely, both according to the principles of the contrastive study of the two structural systems, as well as in terms of error analysis, based on the theoretical premises of A. Martinet's Functional Linguistics.

The analysis and interpretation of our students' errors leads to the conclusion that, compared to Modern Greek, which is for the most part characterised by syntagms, i.e. with an analytic method of structuring and providing information (and it is in this sense contrasted to Ancient Greek), the hardest problem in Turkish lies in the existence of synthemes and parasynthemes, i.e. a synthetic and concentrated structural method. Indeed, this is a clear difference, one that is hard to overcome in the learning process adopted for Turkish. The co-existence of genetic and typological divergences accounts for the presence of a significant number of gaps, which are due not to the strategy of interference, but rather to the mechanism of simplification and to the principle of least effort.

Key words: Turkish and Greek syntax, reference and referent, Turkish as foreign language, contrastive study, error analysis

Giriş

Türk dili, Yunanistan'da, üniversite düzeyinde, ilgi alanları değiÇik olan altı üniversite bölümünde, çeviri, Yunanistan, Balkan ülkeleri ve Akdeniz, Karadeniz'de kıyıları olan ülkelerle ilgili arÇiv ya da tarih araÇtırmaları yapanlara, genellikle bu tür konularla ilgilenenlere yardımcı olmak amacıyla öğretilir.

Görevli olduğumuz Atina Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Bilimleri ve ÇağdaÇ Asya Bilimleri Bölümü, Türk dilinin ana dal olduğu tek bölümdür. Bu bölümün programında Türkiye'nin kültürü, siyaseti, tarihi, ekonomisiyle ilgili dersler de çok önemli bir yer tutar. Fakat Türk dili diğer derslerin çekirdeği, merkezi olduğu için tüm derslerin en önemlisidir. Bu nedenle Türk dilinin yabancı dil olarak -özellikle de ana dili Yunanca olan öğrencilere- öğretilmesinde ortaya çıkan her çeÇit didaktik problemler bizi ilgilendirir.

Söz konusu her iki dilin (Türkçe-Yunanca) değiÇik bir tipoloji ve dil ailesine (Altay dilleri/Hint-Avrupa dilleri) mensup olup aralarındaki farkların benzerliklerinden daha çok olması Yunan öğrencilerin Türkçeyi öğrenmelerini bazen kolaylaÇtırdığı gibi bazen de çalıÇmalarında büyük zorluklara neden olmaktadır.

Bu çalıÇmanın esas konusu, iletilecek mesajın belirlenmesine yarayan ilgi öğelerinden bizce çok önemli sayılan **«–y-An», «-AcAk olan», «-mIş olan»** özne ortaçları ve **«-DIk +iyelik ekleri», «-y-AcAk +iyelik ekleri», «-mIş olduk+iyelik ekleri»** tümleç ortaçlarının (sıfat-fiiller) tümce içinde kullanılmasıdır.

Türk dilindeki **ortaçlar**, yabancı dilbilimcilerin de ilgisini çeken, onlara da zorluk yaratan bir konudur. Üncelemelerinde ortaçları kendi dillerinde tanımlandırmak konusuna gelince herkesin değiGik terimler sıraladığı dikkat çekmektedir. Örneğin, Bazin, "noms ver-beaux d'agent", ve "noms verbeaux d'action" (1978:106), Lewis, "participles" ya da "personal participe" (1984: 158), Kornfilt, "adjective clauses" ya da "relative clauses" (1997: 57) terimlerini kullanmıGlardır. Terimlerin çeGitliliği, Türkçe Dilbilgisi kitaplarında ve dil çalıGmalarında da görülür (Bayraktar 2004: 45). DeğiGik terimlerin kullanılması (herhalde Hint-Avrupa dillerinde böyle bir dilbilgisel biçimin bulunmamasından, bu Geklin Türkçe'ye has olmasından kaynaklanır (Kaya ve Öztürk vd: 1998:176). Bizler de, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen, ana dilleri Yunanca olan öğrencilerimize Türk Dili'ni öğrettiğimizde bu durumdan dolayı ortaçlara epey zaman ayırmak zorundayız.

Öğrencilerimizin iGlev bakımından Yunancada karGılığı olan Gekillerden çok farklı olan ortaçları hem kullanıGı hem de yapı bakımından anlamalarında zorluk çektiklerini kaydettikten sonra- Türkçe dil bilgisi kitaplarında ortaçlara büyük yer verilmemesine rağmen (Korkmaz 2003:909-947, Gencan 2001: 418-422, Hengirmen 2005: 249-252, Koç 1998: 335-340, Ergin 1988: 315-318, Özsoy 1999: 182-192, Demir ve Yılmaz 2003: 195, Gülensoy 1998: 210-221) hem iki dilin yapısal sistemlerini karGılaGtırmak hem de yabancı bir dilin öğreniminde kurala (norme) uymayan uygulamaları incelemek üzere bu konuyu ele almaya karar verdik.

Korpusumuz (bütünce), bölümümüzün 5. yarıyıl (III ve IV düzey) öğrencilerinden oluGan 57 kiGilik bir grubun 2008 yılının şubat ayının sınavında ortaçla ilgili 60 soruya verdiği cevaplardan meydana geldi. Öğrencilerimizden verilen tümcelerin boGlukların **«-Dık» «–y-An»** ve **«-y-AcAk»** ortaçlarıyla doldurmalarını istedik.

ÇalıGmamızı, özellikle bu yapıların uygulanmasında yapılan yanlıGları bulup kaydetmek, sınıflandırmak ve nedenlerini açıklamak konuları hakkında bize bilgi verecek bir ön çalıGma olarak görüyoruz. Yaptığımız incelemenin, daha ileride, ana dili Yunanca olan öğrencilerin Türkçeyi öğrenmelerinde karGılaGtıkları problemlerin tümünü incelemek ve Türk dilini öğretenlerin iki dil sisteminin farklı ve benzeyen taraflarını kaydederek, bu konuda daha baGarılı olmaları için ne gibi yöntemlere baGvurmalarının gerektiği konusunda bir çıkıGnoktası olmasını amaçlıyoruz.

Üncelediğimiz Ortaç/Sıfat-fiil konusu, Türkçenin morfolojisi ile değil, sentaksı (özne /tümleç iGlevi) ile ilgili olduğundan özellikle bildiriGim ve iletiGim bakımından çok önemli bir rol oynamaktadır. Belli ki, yanlıGbir seçenek, iletiGimin kurulmasına engel olmaktadır.

Türkçe ve Yunancada özne ya da nesneyi belirten öğeler.

Türk dilinde sıfat-fiiller (ortaç) fiil tabanlarına getirilen eklerle kurulur, isimleri hareket bakımından niteleyen ve içinde zaman kavramı da bulunduran geçici sıfatlar yapar (Kaya ve Öztürk vd. 1998:176). Sıfat-fiillerin kullanımı isim gibidir, ismin aldığı ekleri alırlar.

Martinet'nin *Grammaire Fonctionelle* (Glevsel Dilbilgisi)'ine göre «monème conjoints» (bitiGke biçimbirim) denilen ve sıfat-fiillere eklenen bu ekler, iGlevsel biçimbirim (monème fonctionelle) olarak ortaçla ona bağlı olan sözcüğün iliGkisini göstermeye yararlar. Öyle ki, **-y-An/-y-AcAk olan/-mIş olan** ekleriyle oluGan ortaçlar özneleriyle, **-DIk +iyelik ekleri / -y-AcAk +iyelik ekleri/ - mIş olduk +iyelik** ekleriyle oluGan ortaçlar ise tümleçleriyle bağıntı kurmalarına yararlar. Eylem köküyle ekleri, yeni bir biçimbirim - bir çeGit birleGkebirim (synthème)- oluGturup bazen ad, bazen sıfat, bazen de (Yunancada bir yan tümce eylemi olan) bir yüklemsi (prédicatoïde) görevini yüklenir. Sıfat görevini yüklenen bu fiilimsiler zaman bakımından geniG, gelecek ve geçmiG zamanı gösterebilirler. Üstelik iyelik ve ad çekim eklerini alabilirler. Yani, ÇağdaG Türkçenin biçimbilim (morphologie) kurallarına uygundurlar (Kornflit 1997: 7). Temel öğelerinden

birini tümlerler. Önerme, bütün öğeleriyle birlikte bir sıfatmıÇ gibi, temel önermenin öznesini, nesnesini, tümleçlerinden birisini niteler (Gencan 2001:160).

Ortaçları oluÇturan «**-y-An», «–Dık+iyelik ekleri»** vb. fiiil köklerine eklenerek ÇeÇitsel Dilbilimi'ne göre parasentem özelliklerine sahip olan bir grup (ensemble) meydana getirirler (Clairis, 2005:136). Bu parasentemlerde hem ad hem de eylem özellikleri görülür. Bu özellikler genel bir Çekilde Eski ve ÇağdaÇ Yunancanın partisiplerinde de vardır.

Türk dilinde, Farsça'dan gelme (Kornfilt 1997: 60), (KÖztürk 1998:189) bir ilgi ad durumu; bir bulunma ad durumu, ya da bazı zarflara eklendiğinde (Bazin 1978: 40) rölatif anlamında olabilen **–ki** eki'nden baÇka Yunanca'da (Fransızca, Ingilizce ve baÇka Hint –Avrupa dillerinde) rastlanan ilgi (bağlama) zamirlerine eÇ bir Çekil yoktur.

Yunancada adı belirten öğeler, tanıtma sözcüğü, (article, harf-i tarif), sıfat, partisipler, sıfat zamirleri, ilgi tümceleri, ad tamlamaları ya da edatla yapılmıÇ belirtmelerdir. (Clairis ve Babiniotis 2007: 79)

ÖÇelev bakımından Yunancada özne genellikle eylemin kiÇi ekiyle gösterilir. Bir eylemin birçok adla bağlı olduğunda da geleneksel dilbilgisinde **özne** olarak tanımladığımız öğe **her zaman yalın durumda** bulunan addır. **Nesne** olarak tanımladığımız tümce öğesi ise **genellikle yükleme durumunda** bulunur. Aynı Çekilde, özne ve nesne iÇlevi ile görevlendirilmiÇ bazı bağımlı tümceler de ad çekim eklerini alırlar.

Yunancada bir özneyi ya da bir nesneyi en detaylı Çekilde belirten öğeler, ilgi zamirleriyle bağlanan yantümcelerdir. (Clairis ve Babiniotis 2007: 124).

Bu tür tümceler temel tümcenin öznesi ya da tümleci olabilir. Yantümcenin bu iÇlevi, «**ο οποίος», «η οποία», «το οποίο**»/o opíos, i opía, to opío/**,** ilgi zamirlerinin ad çekim eklerinden belirlenir. Ilgi zamirleri, sıfatlar gibi çekilebilir ve eril, diÇil ve nötr Çekillerinde rastlanır.

Fakat, bu ilgi zamirlerinin yanında ÇağdaÇ Yunancada daha çok kullanılan «**ποσ**»/pu/ zamiri de vardır. Çekimli bir sözcük olmadığından kullanımı daha kolay, onun için hem sözlü hem yazılı anlatımda «**ο οποίος», «η οποία», «το οποίο**» ilgi zamirlerinin yerini almıÇtır. Ögayet anlamı açık olmayan tümcelerde çift anlamlılığı ortadan kaldırıp anlatımda açıklık kazandırmak maksadıyla «**ο οποίος», «η οποία», «το οποίο**» ilgi zamirini kullanmak zorunludur. (Clairis ve Babiniotis 2007: 127).

AÇağıdaki tümce bu çift anlamlılık olayının güzel bir örneğidir:

Yunancada: *Η γάτα **που** κσνήγησε το σκολί ήταν τοσ θείοσ μοσ /i yáta **pu** kiníyise to skilí ítan tu θíu mu/* (Türkçeye kelime kelimesine çevirirsek: "*kedi ki kovaladı köpek amcamındı")* dediğimizde tümcedeki adlardan hangisinin özne, hangisinin nesne olduğunu anlamak imkânsız, kimin kimi kovaladığı belli değildir. Acaba kedi mi köpeği kovalamıÇ, yoksa köpek mi kediyi? Oysa, **ο οποίος, η οποία, το οποίο** ilgi zamirini kullansaydık, yani, */(i yáta **i opía** kiníyise to skilí ítan tu θíu mu)/ Türkçede: "*Köpeği kovalayan kedi amcamındı*", ya da /(i yáta **tin opía** kiníyise to skilí ítan tu θíu mu)/ Türkçede: "*Köpeğin kovaladığı kedi amcamındı" deseydik, bu olayı gayet açık bir Çekilde anlatmıÇ olacaktık.

Tabii ki, Türkçede ortaçları kullandığımızda iletiÇiminde iki anlamlılık söz konusu değildir. Yukarıda gördüğümüz örnekte Türkçe konuÇan, doğru ortacı kullanmak Çartıyla, ilgi tümcesinin öznesini ya da nesnesini açıkça gösterebilir.

Yunancada, özellikle öbeklemeye (sınıflandırma) yarayan, sıfat görevini üstlenmiÇ ve Türkçedeki sıfat fiillere benzeyen yanları olan **partisipler** vardır. Bu partisiplerle Yunancada belirtilen daha kolay, daha çabuk ve daha açık olarak gösterilir.

Martinet'nin Göreysel Dilbilgisi'ne göre (Clairis 2007: 69) ve onun terimleriyle, Eski Yunancada kullanılan partisipler, parasentemlerin apaçık bir örneğidir. Yunancada başka hiç bir grubun göstermediği özellikleri vardır. Çünkü, eylem ve ad özelliklerini taşımalarının yanı sıra görünüş (aspect) ve zamanı belirtmeye de yararlar. Bu tür partisiplere hem etken hem de edilgen çatılı olabilir. Ad çekim eklerini alır, fakat eylemin çekiminde kullanılan kişi eklerini alamaz.

Çağdaş Yunancada bu tür partisipler, biçim, sözdizimi ve anlam bakımından değişmiştir. (Tzartzanos 1963: 329), (Mackridge 1990: 194). Bugün konuşulan Yunancada yalnız etken çatıda çekimli olmayan ve zarf-fiil olarak kullanılan (Türkçe:-**ArAk** zarf fiilinin karşılığı olan) biçimler yer alır. Yunanlar bu partisiplerin çoğunu artık sıfat olarak bilirler. Edilgen çatıda olan partisiplerden de (Türkçedeki **-mIş olan** ortacına eşleştirebileceğimiz **«–μενος», «-μενη», «-μενο» /-menos, -meni, -meno/** ekleriyle oluşan geçmiş zaman partisipleri kalmıştır. Bugün bütün bu partisipler sıfat, zarf ya da ad olarak kullanılır ve ana dili Yunanca olanların aklında bu partisiplerin görevi Türkçedeki sıfat-fiil/ortaçla eşleştirilemez.

Buna rağmen, Yunancada, bize göre, sözdizimi ve anlam bakımından Türkçedeki sıfat-fiillere benzeyen, edilgen eylemlerden oluşan ve şimdiki zamanı gösteren **«–μενος», «-μενη», «-μενο» /-**menos ,-meni, -meno/ ve yine edilgen eylemlerden oluşup geçmiş zamanı gösteren **«–θεις», «-θείσα», «-θεν» / -θίς, -θίsa,-θén/** partisiplerin olduğunu hatırlatmalıyız. Bu partisipler çoğu zaman tanımlık sözcüğü (article) ile birlikte kullanılır ve anlam bakımından Türkçedeki ortaçlar gibi ilgi yantümcelerinin yerini alabilirler. (Clairis ve Babiniotis 2007: 209). Çağdaş Yunancada bu tür partisipler artık kalıplaşmış bir şekilde hukuk, gazetecilik ve genellikle bilimsel yazılarda, a) ilgi yan tümcelerinde ve b) zaman ya da koşulyan tümcelerinde kullanılır.

Clairis ve Babiniotis'in (2007: 68) yazdıkları Yunancanın en son bilimsel (yapısal-işlevsel-iletişimsel) gramerine göre de **«–με-νος», «-μενη», «-μενο»/–menos, -meni,-meno/** partisipleri sıfat görevini gördüklerinden **fiilden sıfat** olarak tanımlanır, yani, **sıfat-fiiller**dir.

Fakat, söz ettiğimiz partisipler hem günlük anlatımda kullanılmayan hem de Türkçedeki ortaçların kullanımını tümüyle kapsayamayan, sözdizimi bakımından gayet basit ve açık bir şekilde, yoğun bir bildirişimi sağlayan, sadece değişen bir ekle özne ve tümleçleri belirtebilen ortaçlarla (Kornfilt 1997:56-66) eşleştirilemeyen şekillerdir.

Yunancada genellikle, ilgi yantümceleri, belirtenle belirtilen arasındaki bağıntı kuran, çekimli, cinsiyeti belli, tekil ya da çoğul olabilen, bitişkebiçimbirim olmayan «**ο οποίος», «η οποία», «το ο-ποίο»** ilgi zamiriyle veya çekimsiz, özne ve nesneyi belirttiğinde değişmeyen, cinsiyeti belli olmayan, tekil/çoğul şekli olmayan, daha basit «**ποσ**»/pu/ ilgi zamirinin yardımıyla bağlanır.

İlgi zamiri olarak «**ο οποίος», «η οποία», «το οποίο**» ile kurulan ilgi yantümcesinde bu tür ilgi zamirinin aldığı ad çekim eki hangi biçimbirimleri bağladığını gösterir. Böylece tümcenin hangi öğesini (özne ya da tümleç) belirttiği bellidir.

Bu konuyu incelerken, Eski Yunancadaki partisipler, Çağdaş Yunancada kullanılsaydı belki de Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen ana dili Yunanca olanların ortaçların işlevini kavramakta çektikleri güçlüklerin daha az olabilirdi. Bu tür partisipler hâlâ kullanışta olsaydı, öğrencilerimiz söz konusu iki dilin yapısal sistemlerini, bize göre her iki dilde de parasentem olan bu şekilleri daha kolay anlayabileceklerdi. (Tabii ki, o zaman anadildeki kullanımdan etkilenmek tehlikesiyle karşıkarşıya gelmeleri büyük bir olasılık olacaktı.)

Örneklenen tümcelerde yapılan yanlışlar ve bunların incelenmesi

Çalışmamızın amacı hedefine ulaştı. Öğrencilerimizden bir grup, her zaman olduğu gibi ortaçları kullanmakta aynı zorlukları çekti. Çalışmamızda verilen 60 tümcedeki boşlukların **–y-An,**

-AcAk ve –Dık ortaçlarıyla doldurulmasını istedik. Sorular A, B ve C olarak üç gruptan oluşturuldu. Görülen yanlışlar yalnız kullanımda değil aynı zamanda ortaçların şeklinde de görülmüştür.

[Tümcenin yanındaki yeşil renk sayılarla bu tümcede yapılan yanlışların toplamı gösterilmiştir. Her yanlışın yanındaki sayı ise bu yanlışın tümcede kaç defa tekrarlandığını gösteriyor. Kırmızı renkle doğrusu gösterilmiştir.][1]

Yapılan Yanlışlar:

A) i) «-y-An» yerine «-DIk+ iyelik ekleri» ortacı kullanılmıştır

Örnekler:

A8. Öğretmenin tavsiyesine uyan çocuklar sınıfı geçti. **(12)**

uyduğu (7)

C1. Depremden kırılan camlar değiştirildi. **(3)**

kırıldığı (3)

B1. Çay isteyen var mı? **(7)**

istediğim (3)

istediğin (3)

istediği (1)

ii) «-DIk+ iyelik ekleri» yerine «-y-An» ortacı kullanılmıştır:

Örnekler:

C8. O işçinin çalıştığı fabrikayı biliyorum. **(4)**

çalışan (4)

B7. Başladığın iş mutlaka bitir. **(9)**

başlayan (6)

başlan (1)

B9. Duyduğun her şeye inanma. **(8)**

duyan 6)

istediğin (3)

istediği (1)

ii) «-DIk+ iyelik ekleri» yerine «-y-An» ortacı kullanılmıştır:

Örnekler:

C8. O işçinin çalıştığı fabrikayı biliyorum. **(4)**

[1] Tümcelerin tümünü ve yapılan bütün yanlışları ekte bulabilirsiniz.

Bu tür yanlış seçmeler, herhalde, yukarıda anlattığımız gibi, Türkçe ve Yunancada ilgi yantümcelerinin tamamen değişik bir yapıyla oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Yunancadaki bir dizim (syntagme) yoluyla, yani bir çekirdek etrafındaki öğelerle, ilgi zamirleri ve yantümcelerle oluşan bir tümceyle, Türkçedeki para-sentem özelliklerini taşıyan bir tek sözcükle anlatım arasındaki farktan dolayı öğrenciler ne olumlu (ana dilinden faydalanarak olumlu bir sonuca varmak) ne de olumsuz (ana dillerinin etkisi altında olumsuz bir sonuca varmak) bir sonuca varabilirler.

Bundan başka, artık Çağdaş Yunancada «**ποσ**»/pu/ ilgi zamirinin kullanılması ile tümcenin özne ile tümlecine önem vermeyen öğrencilerimiz, tümcenin söz dizimine bakmadan Yunanca'nın etkisiyle bir ortaç seçerler. Yukarıda da anlattığımız gibi Eski Yunancada kullanılan partisipler, artık ancak resmi bir dilde ya da sıfat olarak kullanılır. Gençlerin kullandığı bir çekil olmadığından öğrencilerimiz partisipleri kullandıklarında bile partisiplerin eylemle ilgili bir yapısı olduğunun, yani özne ya da nesneyi tanımladıklarının farkına varmamaktadır. Dolayısıyla, Eski Yunancada bulabildikleri partisiplerden faydalanma olanakları yoktur[2].

Belki de bu nedenle öğrencilerimiz, «-DIk» yerine «-y-An» ortacını kullanmayı tercih ederler. Bu durum, saptanan yanlışların oranından da ortaya çıkmaktadır.

B) «-Dık+iyelik ekleri» yerine «-Dık+iyelik ekleri + ad çekim ekleri» kullanıldı.

Örnekler:

B10. Yaptığın en büyük aptallık nedir? **(7)**

yaptığını (3)

C5. Yarınki sınavın yapılacağı sınıf üçüncü kattadır. **(9)**

yapılacağını (5)

C9. Dünkü maçın yer aldığı stadyum bizim evimize çok yakın.

yer aldığını (3) **(9)**

Bu cevaplarda gerekli olmayan ad çekim ekleri kullanılmıştır.

[2] Aynı şekilde ikidilli (bilingual) olan Batı Trakya'da yaşayan ve ana dili Türkçe olanların Yunancada ilgi yantümcelerinin yapısını, ilgi zamirlerini kavramalarında, öğrenmelerinde ve uygulamalarında karşılaşıkları zorlukları incelemek çok ilginçtir. Ana dili Yunanca olup Türkçeyi öğrenmeye çalışanlarla anadili Türkçe olup Yunancayı öğrenmeye çalışanların çektikleri zorlukları karşılaştıracak olursak bir aynanın önünde durup aynı resmin iki tarafını gördüğümüzü anlarız.

1986 yılında, yaptığımız çalışmaya çok benzeyen bir çalışmada (Sella, H., 1986, Le Grec parlé par les turcophones du Nord-Est de la Grèce (Thrace Occidentale), thèse pour le Doctorat, Université René Descartes, (Paris V), p. 794) Yunancadaki bağıntılı ilgi tümcelerinde görülen ve Türkçe'yi öğrenmeye çalışan Yunan öğrencilerimizin karşılaşıkları zorlukların aynısı olup tam ters nedenlenlerden oluşan zorluklar saptandı. (Σειιά-Μάδε Ειέλε, *Στοιτεία αντιπαραβολικής γραμματικής Ελληνικής - Τοσρκικής. Η Ελληνική στα μειονοτικά στολεία της Θράκης*, 1ε έθδοζε Οργαλιζκός Εθδόζεως Διδαθηθώλ Βιβλίωλ, Αζήλα, 1994, 2ε έθδοζε Εθδόζεηζ Παπαδήζε, Αζήλα, 2004 s. 154-158 ve 165-166) [Sella-Mazi Eleni (2004) *Yunanca-Türkçe Karşılaştırmalı Dilbilgisi. Trakya azınlık okullarında Yunanca.* 2. Baskı: Papazisis Yayınları. Atina] Yukarıdaki çalışmanın 156. sayfasında, 48. notunda: «Buna rağmen, anadili Türkçe olanların Yunanca konuşuklarında bağımlı ilgi tümcesi yerine bir partisip kullandıklarını görebiliriz: "Afrika'dan dönen" demek isteyen Yunancada "ηο γσρηζκέλο από ηελ Αθρηθή /to **γirizméno** apó tın Afrikí/" dediğinde "**γσρισμένο** / **γirizméno/"** sözcüğünü kullanarak ilk defa Türkçedeki ortaç yapısına benzeyen bir çekil kullanılmıştır. Ama ne yazık ki, yapı bakımından doğru olan bu içerem anlam bakımından doğru değildi, çünkü anlam ve yapı bakımından "dönen" sıfat-fiilin özdeşi olan **γσρισμένο** / **γirizméno**/ partisipi edilgen bir eylemden oluşunca **γσρίζω** / **γirízo**/ (dönmek) eylemi Yunancada artık "dönmek" anlamında değil, "çevirmek" anlamında kullanılıyor.» diye kaydedilmiştir.

«-Dık+iyelik ekleri + ad çekim ekleri» yapısı genellikle tümcedeki nesne bulunmadığında kullanılır. Buna göre, öğrencilerimiz, ya nesnenin tümcede belli bir Çekilde bulunduğunun farkına varmadan ortaç seçmiGir ya da bizim daha çok inandığımız baGka bir olasılığa göre, bölümümüzde ortaçlardan önce öğretilen dolaylı anlatımdan etkilenerek **«-Dık+ iyelik ekleri + ad çekim ekleri»** ona daha "tanıdık" bir Çekil olduğundan bu seçeneği tercih etmiGir. Bu durumda dil içinden bir etkilenmenin, yani Türkçedeki yapıyı iyi anlamamaktan dolayı tercih edilen bir seçeneğin olduğunu görüyoruz.

C) Belirtilen sözcüğün, (özne ya da tümleç) tümcede bulunmamasına rağmen seçilen ortaca gerekli ad çekim ekleri eklenmemiştir.

Örnekler:

C17. Size bütün bildiğimi söyledim. **(6)**

bildiğim (3)

C14. Sizin anlattığınızı anlayamadım. **(8)**

anlattığı (2)

anlattıkları (1)

anladığınız (2)

anlattığınız (1)

C12. Öğrenciler tarafından Gimdiye kadar yapılanları yeterli bulmuyorum. **(12)**

yapıldığı (5)

yapıldıkları (2)

Bildiğimiz gibi, Türkçede ortacın belirttiği özne ya da nesne tümcede yoksa, bu öğenin alacağı ad durum ekleri ortaca eklenir. Verdiğimiz tümcelerde özne ya da nesnenin bulunmamasına rağmen, öğrencilerimiz doğru seçeneği bulmak stresinden olmalı, tümcenin diğer öğelerine dikkat etmeden ortaç seçmiGlerdir.

Bize göre, **«-Dık+iyelik ekleri + ad çekim ekleri»** yapısı öğrencilerimizin ana dillerinde görmedikleri fazla karıGık bir yapı olduğundan (Yunancada basit bir ilgi yantümcesi olacağına bir parasenteme iki ek eklemek zorundadırlar), sınavda en basit kurallara ve Çekillere yönelip cevap vermeyi tercih etmiGlerdir.

B ve **C** durumlarında Yunancada eGya da benzeyen yapılar olmadığından öğrencilerimizin en kolay, en basit yapıyı seçerek "mümkün olduğu kadar az çaba sarfetmek" kanununa uymayı tercih etmeleri normaldir.

D) Öznede iyelik ekleri eklenmiş olmasına rağmen ve böyle bir öznenin «-DIk+iyelik ekleri» seçeneğini gösteren bir işaretin olduğunu bildikleri halde, «-DIk+iyelik ekleri» ortacı kullanacaklarına «-y-An» ortacını seçmişlerdir.

Örnekler:

C20. Kaliteli elbiselerin satıldığı mağazalar bu yoldadır. **(5)**

satılan (3)

C9. Dünkü maçın yer aldığı stadyum bizim evimize çok yakın. **(9)**

yer alan (3)

A15. Az önce (senin) konuştuğun adam kimdi? **(9)**

konuşan (4)

konuşacak (1)

konuşanın (1)

Öğrencilerimizin, Türkçede belirtilen adın, yantümcenin nesnesi veya başka bir öğesi olduğu durumlarda yantümcedeki eyleme, yani ortaç olacak eyleme, **«-DIk» veya «–Y-AcAk»** takısı ve özne ile uyumlu olan iyelik takısı, ortaç yantümcesinin öznesine de **n-In** tamlayan takısı eklendiğini öğrenmelerine rağmen Yunancada her çeşit tümcede öznenin daima yalın halde olduğundan bu yapıyı kavrayamadıkları bellidir. Bu tür bir yapı Yunanlar için "tuhaf", hiç görülmemiş bir yapıdır. Anadilinden faydalanmak olanakları olmayan öğrencilerimiz, bu durumda da onlara göre en basit ve en kolay şekil olan **«-y-An»** ortacını seçmeyi tercih etmişlerdir.

E) Tümcede zaman zarflarının bulunmasına rağmen ortaç yanlış zamanda seçilmiştir.

Örnekler:

A16. Dün (seninle) konuşan adam polis miydi? **(5)**

konuşacak (1)

A11. Yarın ziyaret edeceğimiz/ edeceğin müzeye daha önce gitmiş miydin? **(10)**

ettiğin (3)

ettik (1)

A18. Yarın alacağım otomobile CD takacağım. **(10)**

aldığım (4)

alan (2)

aldığını (1)

F) Ortacın olumlu şekli yerine olumsuz şekli (ve tersi) kullanılmıştır.

Örnekler:

B2. Konuyu anlamayan varsa, tekrar anlatayım. **(7)**

anladığı (1)

anlayan (1)

A9. Marketten memnun olmayan müşteriler müdüre gidip şikâyet ettiler. **(16)**

olan (10)

olduğum (1)

olduğu (3)

E ve F durumlarında yapılan yanlışlar bize göre öğrencilerimizin tümcenin söz dizimi ve anlamına önem vermeden cevap vermelerinden kaynaklanır.

G) Genellikle «–AcAk» sıfat fiilin yanlış kullanımı.

Örnekler:

A20. Taksim'de inecek var! **(21)**

inen (17)

ineceği (1)

hiç bir Şey (3)

A14. Çok işi var, karısını bile görecek zamanı yok. **(17)**

gören (5)

göreceği (2)

gördüğü (7)

görmediği (1)

gördüğünü (1)

hiç bir Şey (1)

B5. Arabanı park edecek yer buldun mu? **(13)**

eden (1)

eten (1)

ediğin (1)

ettiğin (3)

ettiğini (1)

eteceği (1)

edeceğini (1)

ettiği (2)

ediği (1)

etti (1)

Bu tür sıfat-fiillerin Yunancada bağıntılı ilgi yantümceleriyle ilgisi olmadığından **«–AcAk»** sıfat-fiilinin yanlışkullanımı iki dil arasındaki uyumsuzluk yüzündendir.

Öğrencilerimizin özellikle bu konuda yaptıkları yanlışlar, örneklerden de belli olduğu gibi, hem sayı bakımından hem de çeşit bakımından çoktur. Verilen soru gruplarına göre de bu sayılara bir göz atıp öğrencilerimizin çıkmazını ispatlayan (A14) sorusuna cevap veren 23 kişi arasında 17 yanlış, (A20) sorusuna cevap verenlerden 21 yanlış ve (B5) sorusuna cevap veren 14 kişi arasında 13 yanlış yaptıklarını vurgulamak isteriz.

Bu yanlışların incelenmesinin **«-y-An» ve «-DIk+iyelik ekleri»** ortaçlarından değişik bir şekilde olması gerektiğinden bu tür sıfat- fiilleri gelecekte başka bir çalışmamızda incelemek niyetindeyiz.

Çalışma sonunda elde edilen sayısal veriler:

Ana dili Yunanca olan öğrencilerimizin Türkçeyi öğrenirken **«-y-An» ve «-DIk+ iyelik ekleri»** ortaçlarını uyguladıklarında yaptıkları yanlışları inceleyen çalışmamızda saptanan gramer yanlışlarına göre en çok yapılan yanlışların üç kategoriye ait olduklarını söyleyebiliriz.

Toplam olarak yapılan **446** yanlıştan en sık görülenler:

1. «-DIk+ iyelik ekleri» yerine «-y-An» ortacının kullanılması: 22,19%

2. «-y-An» yerine «-Dık+ iyelik ekleri» ortacının kullanılması: 12,78%

3. «Dık+iyelik ekleri » yerine «-Dık+iyelik ekleri + ad çekim ekleri» yapısının kullanılması : 9,41%

Ayrıntılı olarak, yapılan yanlışlar,

-«-DIk+ iyelik ekleri» yerine «-y-An» ortacının kullanılması: 22,19%

-«-y-An» yerine «-Dık+ iyelik ekleri» ortacının kullanılması: 12,78%

-«Dık+iyelik ekleri» yerine «-Dık+iyelik ekleri+ad çekim ekleri» yapısının kullanılması: 9,41%

- Belirtilen sözcüğün, ister özne ister nesne olsun, tümcede bulunmamasına rağmen gerekli ad çekim eklerinin seçilen ortaca eklenmemesi: 8,2%

- Öznede iyelik ekleri eklenmiş olmasına rağmen ve böyle bir öznenin «-DIk+ iyelik ekleri» seçeneğini gösteren bir işaretin olduğunu bildikleri halde «-DIk+ iyelik ekleri» ortacının kulla-nılacağı yerde «-y-An» ortacının seçilmesi: 6,72%

- Ortacın olumlu şekli yerine olumsuz şeklinin (ve tersi) kullanılması: 3,13%

-Tümcede zaman zarflarının bulunmasına rağmen ortacın yanlış zamanda seçilmesi: 2,24%

- Genellikle «–AcAk» sıfat-fiilin yanlış bir şekilde kullanılması: 11,43%

-Yanıtlanmamış tümceler ya da istenilenle ilgisi olmayan seçenek-ler: 23,90 %

Görüldüğü gibi, ilk üç çeşit yanlışlarla diğer yanlışlar arasında sayı bakımından büyük bir fark vardır.

En önemlisi, ilk iki tür yanlışın, tümcenin hem söz dizimi hem de anlam bakımından en önemli öğelerini (özne ve nesneyi) belirterek eylemle özne, tümleç, eylemsi arasında bağıntıyı kurmalarında görülmesidir. Elde ettiğimiz sonuçlar, bu gibi yanlışların ne kadar önemli olduklarını, bundan dolayı ana dili Yunanca olanlara Türkçeyi öğrettiğimizde üstünde durmamızı, bu konuya daha çok zaman ayırmamızı ve daha dikkatli olmamızı gerektiren noktaları göstermektedir.

Bundan başka, bu sonuçlar, öğrencilerimizin Türkçenin sözdizimi konusunda eksikliklerini ortaya koymakla, tahminlerimizi -yani söz konusu iki dil arasındaki tipolojik farklılaşmaların anadili Yunanca olanların Türkçe konuşmaya çalıştıklarında yardımcı ipucu bulmak olanaklarını ortadan kaldırdığını- ispatlıyor.

Sonuç

Bizce en önemli nokta, Türk diliyle Yunan dilinin hem sözdizimi hem birimlerin dağılımı bakımından farklı olmalarıdır.

Bu farkları çok iyi gösteren noktalardan biri de anadili Yunanca olanların Türkçedeki «**sıfat-fiiller**»in uygulanmasında ve özellikle bu çalışmamızda incelediğimiz **«–y-An», «-AcAk olan», «-mIş olan»** ve **«-DIk +iyelik ekleri», ile «-y-AcAk +iyelik ekleri», «-mIş olduk+iyelik ekleri»** ortaçlarının kullanılmasında çektikleri zorluklardır.

Yunancada genellikle bir tek ilgi zamiriyle ya da ilgi zamirleriyle bağlanan bir ilgi yantümcesiyle gösterilen bağıntı, Türkçede bir tek sözcük olan, aynı zamanda ad ve eylem görevini gören, sıfat-fiil/ortaç adını alan bir sözcükle anlatılmaktadır. Bu sözcük eylem köküne eklenen bir ekle elde edilir ve Eski Yunancadaki partisiplere benzeyen fakat tüm yönleriyle aynı olmayan bir şekilde kullanılmaktadır. Yani, Yunancada genellikle – ayrıntılı bir yapıya sahip olup ayrıntılı bilgi veren- dizimlerle (syntagme) anlatılan bir şey, Türkçede –bireşimli ve yoğun bilgi veren- sentem (birleşke, cümle, synthème) ve parasentemlerle (parasynthème) anlatılır. Türk dilini öğrenmekte olanların bu belirleyici farklılığı aşmaları gerçekten zordur.

Genetik ve tipolojik farklılıkların, araya girmesinden çok, minimum uğraş ve basitleştirme kurallarından kaynaklanan büyük sayıda yanlışlara yol açmaları beklenilen bir durumdur.

Üstelik incelediğimiz konuda ana dilinin yan etkisini görebiliriz. Bu yan etkiyle, söz dizimi alanındaki öyküntülere (calques) varılmaz. Bu durumlarda öğrencilerimiz, Yunancadaki dil alışkanlıklarını Türkçeye –olumsuz bile olsa- aktarmalarına yardımcı olacak değerli bir öğeyi bulamadığından, üstelik de Yunancadaki yapıları Türkçeye uygulayamadığından, Türk dilinin kurallarına uymaya çalışır. Başarı gösteremediğinden de yukarıda kaydedip incelediğimiz sonuçlar meydana gelir.

Tabii ki, ilk başta söylediğimiz gibi çalışmamızı bu noktada bitirecek değiliz. Gelecekte yapacağımız başka bir çalışma ile bu sonuçlarımızı Türkçeden Yunancaya ve Yunancadan Türkçeye çevrilmiş metinlerde doğrulamakla devam etmek niyetindeyiz.

KAYNAKÇA

BANGUOĞLU, Tahsin, (1998) *Türkçenin Grameri.* Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara.

BAYRAKTAR, Nesrin, (2004) *Türkçede Fiilimsiler.* TDK: 838. Ankara.

BAZIN, Louis, (1978 2e ed.), *Introduction à l'étude pratique de la langue Turque*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.

ÇATIKKAş, Atâ, (2001) *Türk Dili Kılavuzu.* Alfa Yayınları. İstanbul.

CLAIRIS, Christos, (2005) "Le système verbal du Turk". *Dilbilim XIII.* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. İstanbul. p.p. 131-138.

DEMİR, Nurettin ve YILMAZ, Emine, (2003) *Türk Dili El Kitabı*. Grafiker Yay. Ankara.

ERGİN, Muharrem, (1988) *Türk Dil Bilgisi*. Bayrak Basım. İstanbul.

GENCAN, Tahir Nejat, (2001) *Dilbilgisi.* Ayraç Yayınları. Ankara.

GÜLENSOY, Tuncer, (1998) *Türkçe El Kitabı.* Kıvılcım Yayınları. Kayseri.

HENGİRMEN, Mehmet, (2005) *Türkçe Dilbilgisi.* Engin Yayın Evi. Ankara.

KAYA, Güven ve ÖZTÜRK, Cemil vd. (1998) *Türk Dili Ders Notları*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

KOÇ, Nurettin, (1998) *Yeni Dilbilgisi*. İnkılap Kitabevi. İstanbul.

KORKMAZ, Zeynep, (2003) *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bigisi)*. TDK:827. Ankara.

KORFILT, Jaklin, (1997) *Turkish.* Routledge, London.

LEWIS, Geoffrey L., (1984) *Turkish Grammar.* Clarenton Press, Oxford.

MACKRIDGE Peter, (1990) *Η Νεοελληνική γλώσσα,* κηθρ. Κ.Ν. Πεηρόποσι ος. Παηάθες. Αζήλα.

ÖZSOY, Sumru, (1999) *Türkçe-Turkish*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

SELLA-MAZI, Eleni, (1999) *La minorité musulmane turcophone de Grèce. Approche sociolinguistique d'une communauté bilingue.* ed. Τροταιία. Αζήλα.

VARDAR, Berke, (2002) *Açıklamalı Dilbilimi Terimleri Sözlüğü*. Multilingual Yayınları. İstanbul.

EKLER

1) VERİLEN TÜMCELER

Boşlukları -An/-dIk veya –AcAk ile doldurunuz.

23 kişi 5. sömestre (3. ve 4. düzey öğrencileri)

A)

1. Telefon et--------- adamın adını almadım.
2. Oku---------- gazeteyi atma ben de okumak istiyorum.
3. Futbol oyna----------çocuklar kavga ediyorlar.
4. Sinemaya git---------- otobüs bozulmuş.
5. Sana o beğen---------- gözlüğü alacağım.
6. Yeni çık---------- telefonun fotoğraf makinesi var.
7. Sınıfta konuş---------- kimse kalmadı.
8. Öğretmenin tavsiyesine uy---------- çocuklar sınıfı geçti.
9. Süper Marketten memnun ol---------- müşteriler müdüre gidip şikâyet ettiler.
10. Bana beğen---------- bir kitap söyler misin?
11. Yarın ziyaret et---------- müzeye daha önce gittin mi?
12. Yunanistan'da en çok sevil---------- aktör kim?
13. Benimle aynı odada kal---------- öğrenci hastaymış.
14. Çok işsiz, karısını bile gör---------- zamanı yok.
15. Az önce (senin) konuş---------- adam kimdi?
16. Dün (seninle) konuş---------- adam polis miydi?
17. Yeni al---------- arabayı anahtarla çizmişler.
18. Yarın al---------- otomobile CD takacağım.
19. Annemin gönder---------- paket hala gelmedi.
20. Taksim'de in---------- var!

14 öğrenci 5. Sömestre (3. 4. düzey öğrencileri)

B)

1. Çay iste.....var mı?
2. Konuyu anla..... varsa, tekrar anlatayım.
3. Havla..... köpek ısırmaz.
4. Kocasıyla kavga et ..... kadın annesinin yanına gitti.
5. Arabanı park et ..... yer buldun mu?
6. Nostradamus gelecekte ol.....Çeşyleri görebildi.
7. BaÇla..... iÇimutlaka bitir.
8. Az sonra anlat..... inanamayacaksınız.
9. Duy.....her Çeşye inanma.
10. Yap..... en büyük aptallık nedir?
11. Gerek..... her Çeşyi yaptın mı?
12. Lotoyu kazan..... adam bir villa ve bir yat satın almıÇ.
13. Kopya çek..... öğrenciler sınıfı geçmedi.
14. Affedersiniz! Sor.....soruyu anlamadım.
15. Dün aç..... mağazada indirim yapılıyor.
16. Lisede okut..... kitaplar bu yıl değiÇecek.
17. Yarın git..... barda çok eğleneceğiz.
18. Oku..... kitap güzel mi?
19. Topla..... parayı bankaya yatırın.
20. Yıka.....çamaÇırları balkona astık.

20 öğrenci 5. sömestre (3. ve 4. düzey öğrencileri)

C)

1. Depremden kırıl---------- camlar değiştirildi.
2. Benim en iyi konuş---------- dil Türkçe.
3. Yalan söyle---------- kimse sevmez.
4. Ben davet edil---------- bir yere gitmem.
5. Yarınki sınavın yapıl---------- sınıf üçüncü kattadır.
6. Dün sizin konuş---------- kız benim arkadaşım.
7. Dün sizinle konuş---------- kız benim arkadaşım.
8. O işçinin çalış---------- fabrikayı biliyorum.
9. Dünkü maçın yer al---------- stadyum bizim evimize çok yakın.
10. şu anda konuş---------- bey çok ünlü bir bilim adamı.
11. Gerek ---------- her şeyi yaptım.
12. Öğrenciler tarafından şimdiye kadar yapıl---------- yeterli bulmuyorum. Daha çok şey yapılmalı.
13. Sınavda öğretmenin bana sor---------- soruları doğru yanıtladım.
14. Sizin sor---------- anlayamadım.
15. Durakta bekle---------- genç ıslanıyor.
16. şekerli kahve iste----------var mı?
17. Size bütün bil---------- söyledim.
18. Otomobillerimizin üretil---------- fabrikayı görmek ister misiniz?
19. Bizim kullan----------bilgisayar eski bir modeldir.
20. Kaliteli elbiselerin satıl---------- mağazalar bu yoldadır.

YAPILAN YANLIŞLAR:

Yeşil renkle yanlışların toplamı gösterilmiştir.

A) Boşlukları -An/-dIk veya –AcAk ile doldurunuz.

A1. Telefon eden adamın adını almadım. **(3)**

a) ettiğini (1)

b) etme (1)

c) ediği (1)

A2. Okuduğun gazeteyi atma ben de okumak istiyorum. **(4)**

a) okuyan (1)

b) okuduk (1)

c) okuduğunu (2)

A3. Futbol oynayan çocuklar kavga ediyorlar. **(4)**

a) oynadığı (4)

A4. Sinemaya giden otobüs bozulmuŞ.**(8)**

a) gittiği (4)

b) gidecek (1)

c) gittik (2)

d) gittiğim zaman (1)

A5. Sana o beğendiğin gözlüğü alacağım. **(12)**

a) beğenen (7)

b) beğenecek (4)

c) beğeneceği (1)

A6. Yeni çıkan telefonun fotoğraf makinesi var. **(7)**

a) çıktığı (4)

b) çıkacağı (1)

c) çıktığını (1)

d) çıktığın (1)

A7. Sınıfta konuşan/ konuştuğum kimse kalmadı. **(2)**

a) konuştuk (2)

A8. Öğretmenin tavsiyesine uyan çocuklar sınıfı geçti. **(12)**

a) uyduğu (7)

b) uyduk (1)

c) hiç bir şey (4)

A9. Süper Marketten memnun olmayan müşteriler müdüre gidip şikâyet ettiler. **(16)**

a) olan (10)

b) olduğum (1)

c) olduğu (3)

d) olmadığını (1)

e) olmadıklarını (1)

A10. Bana beğeneceğim/ beğendiğin bir kitap söyler misin? **(13)**

a) beğenen (4)

b) beğendiğim (1)

c) beğenecek (4)

d) beğendiğini (2)

e) beğendiğimi (1)

d) beğeni (1)

A11. Yarın ziyaret edeceğimiz/ edeceğin müzeye daha önce gitmiştiniz? **(10)**

a) ettiğin (3)

b) ettik (1)

c) edecek (6)

A12. Yunanistan'da en çok sevilen aktör kim? **(13)**

a) seven (11)

b) sevecek (1)

c) sevenin (1)

A13. Benimle aynı odada kalan öğrenci hastaymıÇ. **(3)**

a) kaldığı (2)

b) kalmıÇolduğu (1)

A14. Çok iÇi var, karısını bile görecek zamanı yok. **(17)**

a) gören (5)

b) göreceği (2)

c) gördüğü (7)

d) görmediği (1)

e) gördüğünü (1)

f) hiç bir Çey (1)

A15. Az önce (senin) konuÇtuğun adam kimdi? **(9)**

a) konuÇan (4)

b) konuÇtuğu (2)

c) konuÇacak (1)

d) konuÇanın (1)

e) konuÇduğunu (1)

A16. Dün (seninle) konuÇan adam polis miydi? **(5)**

a) konuÇtuğu (2)

b) konuÇtuk (1)

c) konuÇduğumu (1)

d) konuÇacak (1)

A17. Yeni aldıkları arabayı anahtarla çizmiÇler. **(12)**

a) alan (5)

b) almıÇ (1)

c) alayağı (1)

d) aldığını (1)

e) aldıgıklerini (1)

f) aldıg (1)

g) hiç bir Çey (2)

A18. Yarın alacağım otomobile CD takacağım. **(10)**

a) aldığım (4)

b) alan (2)

c) alacak (3)

d) aldığını (1)

A19. Annemin gönderdiği paket hala gelmedi. **(6)**

a) gönderen (2)

b) gönderilen (1)

c) gönderdik (1)

d) göndertiğini (2)

A20. Taksim'de inecek var! **(21)**

a) inen (17)

b) ineceği (1)

c) hiç bir Çey (3)

B) Boşlukları –An/-dIk veya –AcAk ile doldurunuz.

B1. Çay isteyen var mı? **(7)**

a) istediğim (3)

b) istediğin (3)

c) istediği (1)

B2. Konuyu anlamayan varsa, tekrar anlatayım. **(7)**

a) anladığı (1)

b) anlamadığı (1)

c) anlayan (1)

d) anlamayan (1)

e) anlamadık (1)

f) anlamadığın (1)

g) anlacayın (1)

B3. Havlayan köpek ısırmaz. **(2)**

a) havladığını (1)

b) havlan (1)

B4. Kocasıyla kavga eden kadın annesinin yanına gitti. **(3)**

a) ettiği (1)

b) etti (1)

c) ettik (1)

B5. Arabanı park edecek yer buldun mu? **(13)**

a) eden (1)

b) eten (1)

c) ediğin (1)

d) ettiğin (3)

e) ettiğini (1)

f) eteceği (1)

g) edeceğini (1)

h) ettiği (2)

ı) ediği (1)

i) etti (1)

B6. Nostradamus gelecekte olacak (olan) şeyleri görebildi. **(11)**

a) olan (6)

b) olduğu (1)

c) olacakları (1)

d) olacağı (1)

e) olduk (1)

f) olduğuna (1)

B7. Başladığın iş mutlaka bitir. **(9)**

a) başlayan (6)

b) başlan (1)

c) başlayacak (1)

d) başladık (1)

B8. Az sonra anlatacaklarıma inanamayacaksınız. **(9)**

a) anladığımız (1)

b) anlatacaksınız (1)

c) anlattık (1)

d) anlatacağınız (1)

e) anlattığın (1)

f) anlattığı (2)

g) anlatacak (1)

h) hiç bir şey (1)

B9. Duyduğun her şeye inanma. **(8)**

a) duyan (6)

b) duyduklarını (1)

c) duyduğumu (1)

B10. Yaptığın en büyük aptallık nedir? **(7)**

a) yapan (2)

b) yaptığını (3)

c) yapacak (2)

B11. Gereken her Çeşyi yaptın mı? **(6)**

a) gerektiğini (4)

b) gerek (1)

c) gerektik (1)

B12. Lotoyu kazanan adam bir villa ve bir yat satın almıŞ.**(2)**

a) kazandığı (1)

b) kazandı (1)

B13. Kopya çeken öğrenciler sınıfı geçmedi. **(5)**

a) çektiği (2)

b) çekti (1)

c) çektik (1)

d) hiç bir Çeşy (1)

B14. Affedersiniz! Sorduğunuz soruyu anlamadım. **(6)**

a) soran (1)

b) sorduk (1)

c) sordu (1)

d) sorduğuna (1)

e) sorduğusun (1)

f) sorduğunu (1)

B15. Dün açılan/açtıkları mağazada indirim yapılıyor. **(8)**

a) açacak (1)

b) açan (6)

c) açacaktım (1)

B16. Lisede okutulan kitaplar bu yıl değiŞecek. **(12)**

a) okutacak (3)

b) okuttuğuları (1)

c) okutan (8)

B17. Yarın buluşacağımız barda çok eğleneceğiz. **(7)**

a) buluşacak (4)

b) buluştuğumuz (1)

c) buluşacağız (2)

B18. Okuduğun kitap güzel mi? **(5)**

a) okuyan (4)

b) okuyun (1)

B19. Topladığınız parayı bankaya yatırın. **(7)**

a) toplayan (6)

b) topladık (1)

B20. Yıkadığımız çamaşırları balkona astık. **(9)**

a) yıkayan (6)

b) yıkadı (1)

c) yıkandığı (1)

d) yıkadığımızı (1)

C) Boşlukları –An/-dIk veya –AcAk ile doldurunuz.

C1. Depremden kırılan camlar değiştirildi. **(3)**

a) kırıldığı (3)

C2. Benim en iyi konuştuğum dil Türkçe. **(5)**

a) konuşan (4)

b) konuştuğumu (1)

C3. Yalan söyleyenleri kimse sevmez. **(15)**

a) söyleyen (11)

b) söylediği (3)

c) söyleyecek (1)

C4. Ben davet edilmediğim bir yere gitmem. **(12)**

a) edilen (4)

b) edilmeyen (4)

c) edildiği (2)

d) edileceğimi (1)

e) edilmeyediğimi (1)

C5. Yarınki sınavın yapılacağı sınıf üçüncü kattadır. **(9)**

a) yapılacak (2)

b) yapılacal olan (1)

c) yapılacağını (5)

d) hiç bir Çey (1)

C6. Dün sizin konuÇtuğunuz kız benim arkadaÇım. **(12)**

a) konuÇtuğu (7)

b) konuÇan (2)

c) konuÇtuğumu (2)

d) konuÇtuğunuzu (1)

C7. Dün sizinle konuÇan kız benim arkadaÇım. **(2)**

a) konuÇtuğu (2)

C8. O iÇçinin çalıÇtığı fabrikayı biliyorum. **(4)**

a) çalıÇan (4)

C9. Dünkü maçın yer aldığı stadyum bizim evimize çok yakın. **(9)**

a) yer alan (3)

b) yer aldığını (3)

c) hiç bir Çey (3)

C10. Şu anda konuÇan bey çok ünlü bir bilim adamı. **(1)**

a) konuÇtuğu (1)

C11. Gereken her Şeyi yaptım. **(8)**

a) gerektiği (2)

b) gerekeceği (2)

c) gerektiğini (3)

d) hiç bir Şey (1)

C12. Öğrenciler tarafından Şimdiye kadar yapılanları yeterli bulmuyorum. Daha çok Şey yapılmalı. **(12)**

a) yapıldığı (5)

b) yapılan (2)

c) yapıldıklarını (1)

d) yapıldıkları (2)

e) yapıldığını (1)

f) hiç bir Şey (1)

C13. Sınavda öğretmenin bana sorduğu soruları doğru yanıtladım. **(5)**

a) sorduğum (1)

b) sordupunu (4)

C14. Sizin anlattığınızı anlayamadım. **(8)**

a) anlatan (2)

b) anlattığı (2)

c) anlattıkları (1)

d) anladığınız (2)

e) anlattığınız (1)

C15. Durakta bekleyen genç ıslanıyor. **(2)**

a) beklemeyeceğim (1)

b) beklediği (1)

C16. ġekerli kahve isteyen var mı? **(5)**

a) isten (1)

b) isteyecek (1)

c) isteyeceği (1)

d) isteyeceğini (1)

e) istediğini (1)

C17. Size bütün bildiğimi söyledim. **(6)**

a) bilen (2)

b) bildiğim (3)

c) bildiğinizi (1)

C18. Otomobillerimizin üretildiği fabrikayı görmek ister misiniz? **(8)**

a) üretilen (3)

b) üretilecek (1)

c) üretildiğinizi (1)

d) üretildiğır (1)

e) hiç bir Çşy (2)

C19. Bizim kullandığımız bilgisayar eski bir modeldir. **(6)**

a) kullanan (1)

b) kullandığımızı (4)

c) kullandığı (1)

d) kullandığız (1)

C20. Kaliteli elbiselerin satıldığı mağazalar bu yoldadır. **(5)**

a) satılan (3)

b) satıldıklar (1)

c) satıldığından (1)

C21. Kaliteli elbiselerin satıldığı mağazalar bu yoldadır. **(5)**

a) satılan (3)

b) satıldıklar (1)

c) satıldığından (1)

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1863-1873, TURKEY

TÜRKÇENİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS TEZLERİNDE GEÇEN ANAHTAR KELİMELERE DÖNÜK BİR İÇERİK ANALİZİ

Oğuzhan SEVİM[*]
Adem İŞCAN[**]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Türkçe eğitimi alanında yazılmış yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimeleri incelemek ve tematik olarak gruplandırmaktır. Araştırmada olgubilim deseni kullanılmıştır. Çalışma, 2005-2010 yılları arasında Türkçe Eğitimi alanında yazılmış 335 yüksek lisans tezi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın verileri doküman incelemesi tekniğiyle toplanmıştır. Listelenen anahtar kelimeler, tematik olarak gruplandırılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda Türkçe eğitimi alanında yazılmış olan yüksek lisans tezlerinin yalnızca temel dil becerileriyle ilgili olmadığı; edebiyat, öğretmen yeterliliği, çocuk edebiyatı, ders kitabı incelemesi konularında da çalışıldığı anlaşılmıştır. Temel dil beceriyle ilgili olan yüksek lisans tezlerine bakıldığında çalışmaların okuma ve yazma alanlarında yoğunlaştığı, konuşma ve dinleme alanlarının ise ihmal edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Türkçe eğitimi ve öğretimi, yüksek lisans tezi, anahtar kelimeler, içerik analizi.

A CONTENT ANALYSIS OF KEYWORD OF THESES IN THE FIELD OF TURKISH EDUCATION AND TEACHING

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine and group thematically keywords in graduate dissertations written in the Turkish education. Meta-analysis method was used in research. The study was carried out on 335 graduate dissertations written between 2005-2010 in the field of Turkish education. The data werw collected from document analysis technique. Keywords listed by researcher was studied to group thematically. As a result of the study, it was understood that not only related to basic language skills but also literature,, teacher competence, children literature, textbook review were studied in the field of Turkish education. Looking at the master's thesis on the basic language skills, it was seen that studies were concentrated in the field of reading and writing; areas of speeking and listening were neglected.

Keywords: Turkisheducationandteaching, master'sthesis, keywords, analysis of content.

[*] Arş. Gör., Atatürk Ü. Kâzım Karabekir Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: oguzhan-sevim@windowslive.com
[**] Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: aiscan@atauni.edu.tr

1. GİRİŞ

Teknolojik ve bilimsel alanlarda yaşanan gelişmelerle beraber sanayi toplumu yerini bilgi toplumuna bırakmakta; toplumların çağdaşlık göstergesi artık bilgiye sahip olma ve onu işleme becerileriyle anlam kazanmaktadır. Aşırı bilgi yükünün yaşandığı bu çağda, bilgiye erişim ve gerekli bilginin seçilmesi meselesi ise her geçen gün önem arz eden bir konu hâline gelmektedir (Saatçioğlu, Özmen ve Özer, 2003: 48-49).

Araştırmacıların bilgi yığınları arasından istedikleri bilgiye kolayca ulaşabilmeleri için iyi bir bilgi okuryazarı olmaları gerekir. Kütüphane ya da internet ortamında bilimsel içerikleri yayınları tararken amaca uygun olan bilgiye erişebilmek, etkili tekniklerin kullanılmasına bağlıdır. Araştırmacılar internette bilgi ararken Google, ERIC, BEI ve DOAJ gibi çevrim içi tarama ortamlarına başvurur (Toy ve Tosunoğlu, 2007: 4). Tarama işleminde yazar adı, yayının başlığı ya da anahtar kelimeler, makalenin bulunmasında kullanılan bazı tekniklerdir. Bu sebeple yayın sahipleri anahtar kelimeleri seçerken dikkat etmeli; anahtar kelimeler konu başlığını kapsar nitelikte olmalıdır.

Ülkemizde binlerce makale yayımlanmasına rağmen bu makalelere yapılan atıf sayısının az olması, üretilen çalışmaların bilimsel ölçütler açısından yetersiz olmasıyla ilgili olduğu gibi (Kabaca ve Erdoğan, 2007: 55) anahtar kelimelerin yanlış seçimiyle de ilgilidir. Bilimsel yayın yazarı, anahtar kelimeleri belirlerken kendinden sonra araştırma yapacak olanlara kolaylık sağlamak ve yayınını amaca dönük paylaşıma açabilmek için dikkatli davranmalıdır. Konuyla ilgili olmayan anahtar kelimeler, araştırmacıları yanıltabileceği gibi zaman kaybına da sebep olabilir. Her bilimsel yayın bir emeğin ürünüdür. Bu emeğin ilgili alan yazınına faydalı olabilmesi için etkili bir paylaşım imkânının da sağlanması gerekir. Öyle ki araştırmacılar ilgilendikleri konuyla ilgili anahtar kelimelerini girdiklerinde, ne aradıklarını bulamama ne de aradıklarının haricinde her şeyi bulma gibi bir durumu yaşasınlar.

Alan yazınına bakıldığında, bilimsel yayınların niteliği hususunda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda farklı alanlara ait bilimsel yayınlar, kullanılan yöntem ve istatistik işlemler değerlendirilmeye çalışılmıştır (Sönmez, 2005; Toy ve Tosunoğlu, 2007; Karadağ, 2010). Tatar ve Tatar (2008) tarafından anahtar kelimelerin değerlendirilmesine yönelik yapılan çalışmada ise fen bilimleri ve matematik eğitimi alanlarında yayımlanan makaleler incelenmiştir.

Anahtar kelimeler, araştırmacıların bilimsel yayın tararken işlerini kolaylaştırdığı gibi alan yazında hangi konu başlıklarının çalışıldığına dair bilgi de vermektedir. Alan yazındaki bilimsel içerikli yayınların anahtar kelimelerinin tespiti, gidişatın hangi yöne doğru olduğunu; hangi konuların daha çok çalışılıp hangilerinin daha az çalışıldığı, alan yazındaki yeniliklerin neler olabileceği konularında bilgi verdiği gibi gelecekle ilgili etkili yönlendirmelerin yapılabilmesine de ortam hazırlar. Böyle bir düşüncenin ürünü olan bu çalışmada Türkçe eğitimi bölümünde son beş yılda yazılan yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimeler incelenmek ve tematik bir analize tabi tutulmak istenmiştir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır:

1. Temel dil becerileriyle ilgili anahtar kelimeler nelerdir?
2. Dil ve dil öğretimiyle ilgili anahtar kelimeler nelerdir?
3. Edebiyatla ilgili anahtar kelimeler nelerdir?
4. Bu konu başlıkları dışında kalan anahtar kelimeler başka hangi konu başlığı altında değerlendirilebilir?

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Deseni

Araştırmada olgubilim deseni kullanılmıştır. Olgubilim deseni, farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgular yaşadığımız dünyada olaylar, deneyimler, algılar, yönelimler, kavramlar ve durumlar gibi çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 72).

2.2. Örneklem

Araştırma, 2005-2010 yılları arasında Türkçe Eğitimi alanında yazılmış 335 yüksek lisans tezi üzerinde gerçekleştirilmiştir. İncelenen yüksek lisans tezlerinin 38'inde anahtar kelimelerin yer almadığı görülmüştür.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verileri doküman incelemesi tekniğiyle toplanmıştır. 2005-2010 yılları arasında yazılmış yüksek lisans tezlerine www.yok.gov.tr adresi kullanılarak ulaşılmaya çalışılmış; izinli durumunda olan yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimeler her birine numara verilerek listelenmiştir. Listelenen yüksek lisans tezleri konu alanlarına göre bir araya getirilmiştir. Tematik olarak yapılan bu gruplandırma (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 227) sonrasında aynı gruplarda yer alan anahtar kelimeler farklı bulgu başlıkları altında değerlendirilmeye alınmıştır.

3. BULGULAR

3.1. Temel dil becerileriyle ilgili anahtar kelimeler

Temel dil becerileri olan okuma, konuşma, yazma ve dinleme alanlarına ait anahtar kelimeler tablolar hâlinde gösterilmeye çalışılmıştır.

Tablo 1'de okuma becerisine ait anahtar kelimeler belirtilmiştir:

Tablo 1:*Okuma Becerisiyle İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. 100 temel eser	1	**23.** Okuduğunu anlama	4
2. Anlama	2	**24.** Okuma	7
3. Anlatım	1	**25.** Okuma – anlama	1
4. Bilişsel beceriler	1	**26.** Okuma alanı kazanımları	1
5. Çocuğa görelik	1	**27.** Okuma alışkanlığı	2
6. Dil	1	**28.** Okuma becerisi	2
7. Düz yazı metinleri	1	**29.** Okuma eğitimi	1
8. Eğitsel ileti	1	**30.** Okuma kültürü	1
9. Hazırlık soruları	1	**31.** Okuma stratejileri	1
10. Hedef	1	**32.** Öğretim	1
11. Kavrama	1	**33.** Öğretmen adayı	1
12. Kelime kazanımı	1	**34.** Öğretmen görüşleri	1
13. Kendi kendine (sessiz okuma) **14.** Okuma	1	**35.** Serbest okuma	1
15. Kütüphane kullanımı	1	**36.** Sesli okuma	1
16. Metin	2	**37.** Sessiz okuma	1
17. Metin anlama	1	**38.** Türkçe ders kitapları	3
18. Metin dilbilim	1	**39.** Türkçe dersi yeni programın okuma – anlama planı	1
19. Metin sonu soruları	1	**40.** Türkçe öğretim programı	1
20. Metin türleri	1	**41.**Türkçe öğretimi	1
21. Metne hazırlık soruları	1	**42.**Türkçe öğretmeni adayları	1
22. Yenilenen ilköğretim Türkçe programları	1		

Tablo 2'de konuşma becerisine ait anahtar kelimeler sunulmuştur:

Tablo 2:*Konuşma Becerisiyle İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Diksiyon eğitimi	1	**6.** Konuşma becerisi	1
2. Dil	1	**7.** Metinden öğrenme	1
3. Dilbilgisi öğretimi	1	**8.** Tekerleme	1
4. Görev	1	**9.** Yanıltmacalar	1
5. Konuşma	1		

Tablo 3'te yazma becerisine ait anahtar kelimeler ifade edilmeye çalışılmıştır:

Tablo 3:*Yazma Becerisiyle İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Akademik başarı	1	**27.** Soru basamakları	1
2. Anlam	1	**28.** Soru sorma	1
3. Anlam birimi	1	**29.** Sözvarlığı	1
4. Anlatım biçimi	1	**30.** Teknik	1
5. Beyin fırtınası	1	**31.** Tutum	1
6. Değerlendirme	1	**32.** Türkçe	1
7. Dil	2	**33.** Türkçe eğitimi	9
8. Dil eğitimi	1	**34.** Türkçe eğitimi programı	1
9. Düşünsel anlatım	2	**35.** Türkçe öğretimi	5
10. Eğitim	1	**36.** Türkçe öğretmeni	1
11. Etkin dil yapısı	1	**37.** Türkçe programı	1
12. Gramer	1	**38.** Türkçe programları	1
13. Güzel konuşma ve yazma	1	**39.** Yapılandırmacılık	1
14. Hedeflere erişi düzeyi	1	**40.** Yaratıcı drama	2
15. Kelime	1	**41.** Yaratıcı yazma teknikleri	1
16. Kelime haznesi	3	**42.** Yazılı anlatım	12
17. Kelime serveti	5	**43.** Yazılı anlatım becerisi	1
18. Kompozisyon	1	**44.** Yazılı anlatım bozukluğu	1
19. Konuşma eğitimi	1	**45.** Yazılı anlatım etkinliği	1
20. Metin	2	**46.** Yazılı kompozisyonlar	1
21. Okul başarısı	1	**47.** Yazılı soruları	1
22. Ölçme	1	**48.** Yazma becerileri	2
23. Ölçme ve değerlendirme	1	**49.** Yazma edinimi	1
24. Öyküleyici metin	1	**50.** Yazma eğitimi	2
25. Sanatsal anlatım	1	**51.** Yöntem	1
26. Sıfat	1	**52.** Zarf	1

Tablo 4'te dinleme becerisine ait anahtar kelimeler gösterilmiştir:

Tablo 4:*Dinleme Becerisiyle İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Dinleme becerisi	2	**6.** Etkin dinleme	1
2. Dinleme edimi	1	**7.** Not alma teknikleri	1
3. Dinleme eğitimi	1	**8.** Temel dil becerileri	1
4. Dinleyici sorumluluğu	1	**9.** Türkçe öğretimi	2
5. Etkili dinleme	1	**10.** Zihin haritalama tekniği	1

3.2. Dil ve dil öğretimiyle ilgili anahtar kelimeler

Türkçe Eğitimi alanında yapılmış yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimeler, yalnızca temel dil becerileri başlığı altında değerlendirilemeyecek kadar geniş bir kapsama sahiptir. Dil

bilgisi, dilbilim, ana dili eğitimi, yabancılara Türkçe öğretimi ve söz varlığı gibi dil öğretimine dönük anahtar kelimeler, bu bulgu başlığı altında ifade edilmeye çalışılmıştır.

Dil bilgisi öğretimiyle ilgili anahtar kelimeler Tablo 5'te gösterilmiştir:

Tablo 5:*Dil Bilgisi Öğretimiyle İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Akademik başarı	1	**30.** Gösteri tekniği	1	**59.** Öğretim programı	2
2. Ana dili	2	**31.** Hikâye	1	**60.** Öğretmen kılavuz kitaplarının verimliliği	1
3. Anlam	1	**32.** İlköğretim	2	**61.** Ön test	1
4. Anlam bilim	1	**33.** İmla	1	**62.** Senaryo tabanlı öğrenme **63.** yaklaşımı	1
5. Anlamlandırma	1	**34.** İmla kuralları	1	**64.** Sıfat	1
6. Anlatım bozukluğu	3	**35.** İsim – fiil	1	**65.** Sıfat – fiil	2
7. Anne – baba eğitim durumu	2	**36.** İş birlikli öğrenme	1	**66.** Sıfat tamlaması	1
8. Bağlam	1	**37.** İşlevsel sözlük	1	**67.** Son test	1
9. Beş Şehir	1	**38**. Jigsaw I	1	**68.** Sosyoekonomik durum	2
10. Birey	1	**39.** Kavram	1	**69.** Sosyoekonomik düzey	1
11. Cinsiyet	2	**40.** Kelime	3	**70.** Söz dizimi	2
12. Cümle	2	**41.** Kelime dağarcığı	1	**71.** Sözcük	2
13. Cümle bilgisi	1	**42.** Kelime grupları	1	**72.** Sözcük anlam bilimi	1
14. Ders kitabı	3	**43.** Kelime haznesi	2	**73.** Sözcük dağarcığı	1
15. Deyimler	1	**44.** Kelime haznesini geliştirme yolları	1	**74.** Sözcük öğretimi	1
16. Dil	8	**45.** Kelime öğretimi	2	**75.** Sözcük türleri	3
17. Dil bilgisi	4	**46.** Kelime serveti	1	**76.** Sözle akademik benlik düzeyi	2
18. Dil bilgisi öğretimi	4	**47.** Kelime türleri	2	**77.** Sözlük	1
19. Dil bilgisi terimleri sözlüğü	1	**48.** Köken	1	**78.** Terim	2
20. Dil gelişimi	1	**49.** Madde başı birim	1	**79.** Terim kargaşası	1
21. Dil öğretimi	1	**50.** Metinden öğrenme	1	**80.** Terim sorunu	1
22. Dilbilgisi	2	**51.** Necati Bey	1	**81.** Türemiş adlar	1
23. Drama	1	**52.** Noktalama işaretleri	3	**82.** Türkçe dersi	1
24. Eğitim	3	**53.** Noktama	1	**83.** Türkçe dersi başarı durumu	2
25. Etkinlik	1	**54.** Okulöncesi eğitim	1	**84.** Türkçe eğitimi	4
26. Fiil çatısı	2	**55.** Ortak terimler	1	**85.** Türkçe öğretimi	6
27. Geleneksel öğretmen merkezli öğretim	1	**56.** Ortaöğretim programları	1	**86.** Yapılandırmacı öğrenme	1
28. Görev	1	**57.** Öğretim	1	**87.** Yapım ekleri	1
29. Yazılı anlatım	2	**58.** Yöntem	1	**88.** Zarf – fiil	1

Dilbilim ile ilgili anahtar kelimeler Tablo 6'da verilmiştir:

Tablo 6:*Dilbilim ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Ana dili	1	**8.** Göstergebilim	2	**15.** Sosyal dilbilim	1
2. Anlatı	1	**9.** İlköğretim Okulu	1	**16.** Türk edebiyatı programı	1
3. Dil	2	**10.** Kazanım	1	**17.** Türkçe öğretimi	1
4. Dil bilgisel düzeyler	1	**11.** Metin dil bilim	1	**18.** Üslûpbilim	1

5. Dilbilim	3	**12.** Öykü	1	**19.** Yazın	1
6. Edebi metin çözümlemesi	1	**13.** Sait Faik Abasıyanık	1	**20.** Yeni Türkçe öğretim programı	1
7. Eğitim	1	**14.** Siyaset dili	1	**21.** Sosyal dilbilim	1

Ana dili eğitimi ile ilgili anahtar kelimeler Tablo 7'de verilmiştir:

Tablo 7: *Ana Dili Eğitimi ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**
1. Amaç	1	**11.** Ergen	1	**21.** Program geliştirme	1
2. Ana dili	1	**12.** Fabl	1	**22.** Roman	1
3. Anadil eğitimi	1	**13.** İleti	1	**23.** Seçme metinler	3
4. Anadil öğretimi	1	**14.** İndeks	3	**24.** Ses bilgisi	1
5. Cumhuriyet dönemi	1	**15.** Karşılaştırmalı eğitim	1	**25.** Soyut dönem	1
6. Davranışsal öğrenme	1	**16.** Masal	1	**26.** Sözlük	2
7. Değerlendirme	3	**17.** Mektepli	1	**27.** Talebe defteri	1
8. Ders kitabı	1	**18.** Metin işleme süreci	2	**28.** Türkçe dersi	1
9. Dil	1	**19.** Ortaöğretim programları	1	**29.** Türkçe ve Edebiyat eğitimi /öğretimi	1
10. Eğitim	3	**20.** Öğretim programı	2	**30.** Türkiye Muallimler birliği dergisi	1
				31. Yapılandırmacı öğrenme	1

Yabancılara Türkçe öğretimi ile ilgili anahtar kelimeler Tablo 8'de gösterilmiştir:

Tablo 8:*Yabancılara Türkçe Öğretimi ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	**F**	**Anahtar kelimeler**	**f**
1. Ahmet Cevdet Paşa	1	**6.** Türkçe öğretimi	1
2. Avrupa dil gelişim dosyası	1	**7.** Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi	1
3. Avrupa dilleri öğretimi ortak çerçeve metni	1	**8.** Yabancılar için Türkçe öğretimi	1
4. Dilbilgisi öğretimi	1	**9.** Yabancılara Türkçe öğretimi	1
5. Halk hikâyeleri	1		

Söz varlığı ile ilgili anahtar kelimeler Tablo 9'da gösterilmiştir:

Tablo 9:*Söz Varlığı ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**
1. Algılama düzeyi	1	**14.** Deyimler	2	**27.** Metin	1
2. Altıncı sınıf Türkçe ders kitapları ve çalışma kitapları	1	**15.** Deyimlerin öğretimi	1	**28.** Roman	1
3. Ana dili	1	**16.** Deyimlerin yapısı	1	**29.** Seviye belirleme sınavı	2
4. Anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş fiiller	1	**17.** Dil	1	**30.** Söz varlığı	3
5. Anlamlı öğrenme	1	**18.** Dil – kültür ilişkisi	1	**31.** Sözcük	1
6. Atasözleri	1	**19.** Edebiyat	2	**32.** Türkçe	2
7. Atasözü	2	**20.** Eğitim - öğretim	1	**33.** Türkçe çalışma kitabı	1
8. Beşinci sınıf	1	**21.** İlköğretim programı	1	**34.** Türkçe ders kitabı	1
9. Bilmece	1	**22.** Kavram	4	**35.** Türkçe öğretimi	4
10. Birleşik fiiller	1	**23.** Kavram haritası	1	**36.** Yatılı okul	1
11. Deyim	2	**24.** Kelime	1	**37.** Yüz temel eser	1
12. Deyim öğretimi	1	**25.** Kelime haznesi	1		
13. Deyim öğretimi etkinliği	1	**26.** Kelime serveti	1		

3.3. Edebiyat ile ilgili anahtar kelimeler

Türkçe Eğitimi alanında yapılmış yüksek lisans tezleri incelendiğinde, temel dil becerileri ve dil öğretimine yönelik konuların yanı sıra çocuk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, eski Türk edebiyatı ve yeni Türk edebiyatıyla ilgili konu başlıklarının da yer aldığı görülmüştür. Çocuk edebiyatı daha özel bir alanı ifade ettiği için diğer edebî alanlar, edebiyat başlığı altında tablolaştırılırken çocuk edebiyatı ayrı bir tabloda verilmiştir.

Tablo 10'da edebiyat alanında yapılan çalışmaların anahtar kelimeleri verilmiştir:

Tablo 10:*Edebiyat ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Abdi	1	**19.** Gazavatname	1	**38.** Söz varlığı	1
2. Ahmet Hamdi Tanpınar	1	**20.** Gelenek	3	**39.** Sözcük	1
3. Anlam bilgisi **2**	2	**21.** Halk edebiyatı	2	**40.** Suzi Çelebi	1
4. Âşık Edebiyatı	1	**22.** Huzur	1	**41.** Şiir	1
5. Âşık Kul semai	1	**23.** Hüseyin Rahmi Gürpınar	1	**42.** Şiir dili	1
6. Âşıklık geleneği	1	**24.** İkinci kademe Türkçe **25.** öğretim programı	1	**43.** Şiir dilinde sapma	1
7. Çocuk	1	**26.** İlköğretim	1	**44.** Temel söz varlığı	1
8. Çocuk edebiyatı	1	**27.** Kadın figürü	1	**45.** Tiyatro	1
9. Çocuk hikâyesi	1	**28.** Klasik şiir	1	**46.** Toplum	1
10. Divan	1	**29.** Klasik Türk edebiyatı	1	**47.** Türk dili	1
11. Edebi metinler	1	**30.** Kuyrukluyıldız altında bir izdivaç	1	**48.** Türk folklor araştırmaları	1
12. Edebi sanatlar	1	**31.** Kültür	1	**49.** Türk tiyatrosu	1
13. Eğitim	2	**32.** Leff ü Neşr	1	**50.** Türkçe ders kitabı	1
14. Eğitimi	1	**33.** Masal	1	**51.** Türkçe dersi	1
15. Eski Türk Edebiyatı	1	**35.** Mihaloğlu Ali Bey	1	**52.** Türkçe eğitimi	2
16. Etki	1	**36.** Necip fazıl Kısakürek	1	**53.** Üslup	1
17. Etkileşim	2	**37.** Sapma türleri	1	**54.** Yahya Kemal	1
18. Folklor	1		1	**55.** Zile – Turhal – Artova	1

Tablo 11'de çocuk edebiyatı alanında yapılan çalışmaların anahtar kelimeleri verilmiştir:

Tablo 11:*Çocuk Edebiyatı ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Ahlaki gelişim	3	**35.** Ders kitabı	1	**69.** Kadın	1
2. Aile	1	**36.** Devinişsel gösterge	1	**70.** Kadın eğitimi	1
3. Ana dili öğretimi	1	**37.** Dil	1	**71.** Kadın yazar ve dönem	1
4. Anı	1	**38.** Dil ve edebiyat	1	**72.** Kazanım	1
5. Anı kitapları	1	**39.** Dinleme	1	**73.** Kelime öğretimi	1
6. Anlam	1	**40.** Dinleme eğitimi	1	**74.** Kültür aktarımı	1
7. Anlambilim	1	**41.** Dinleme etkinlikleri	1	**75.** Masal	1
8. Anneannem serisi	1	**42.** Dinleme türleri	1	**76.** Mektepli gazetesi	3
9. Bilgin adalı	1	**43.** Doğan kardeş dergisi	1	**77.** Metin değerlendirmesi	1
10. Bilişsel	1	**44.** Duyuşsal	1	**78.** Metin türleri	1
11. Bilişsel gelişim	3	**45.** Edebiyat	1	**79.** Mizah	2
12. Cins	1	**46.** Eğitbilim	1	**80.** Mustafa kutlu	1
13. Çeviri	1	**47.** Eğitbilimsel gösterge	1	**81.** Muzaffer izgü	4
14. Çocuğa bakış	1	**48.** Eğitim	5	**82.** Öğrenci çalışma kitabı	1
15. Çocuğa görelik	2	**49.** Eğitim – kültür ilişkisi	1	**83.** Öykü	2
16. Çocuğa görelik ilkesi	1	**50.** Eğitsellik	1	**85.** Özel	1
17. Çocuğun gelişim	1	**51.** Eleştirel düşünme	1	**86.** Pedagoji	1

sahaları ve özellikleri					
18. Çocuk	9	**52.** Eleştirel tutum	1	**87.** Rehnümayı muallimin	1
19. Çocuk dergi ve gazeteleri	3	**53.** Enver Naci Gökşan	1	**88.** Rıfat Ilgaz	1
20. Çocuk dergileri	3	**54.** Eski harfli çocuk dergileri	2	**89.** Selim sabit efendi	1
21. Çocuk dünyası dergisi	1	**55.** Etkinlik	1	**90.** Server Bedî	1
22. Çocuk edebiyatı	23	**56.** Evrensel değerler	1	**91.** Sevim ak	1
23. Çocuk eğitimi	5	**57.** Fazıl hüsnü dağlarca	2	**92.** Sevimli mecmua	1
24. Çocuk gelişimi	6	**58.** Gelişim alanları	2	**93.** Somut	1
25. Çocuk hikâyesi	2	**59.** Gibi edatı	1	**94.** Şiir	1
26. Çocuk kavramı	1	**60.** Gönderge	1	**95.** Tahkiyeli metinler	1
27. Çocuk kitabı	2	**61.** Gösterge	1	**96.** Tema	2
28. Çocuk kitapları	1	**62.** Gülten Dayıoğlu	1	**97.** Tümce anlambilim	1
29. Çocuk romanı	2	**63.** Hikâye kitapları	1	**98.** Türk folklor araştırmaları	1
30. Çocuk şiiri	1	**64.** İbrahim Zeki Burdurlu	1	**99.** Türkçe	1
31. Çocuk yazını	1	**65.** İleti	4	**100.** Türkçe eğitimi	3
32. Çocuklara arkadaş	1	**66.** İleti sınıflandırması	1	**101.** Türü	1
33. Çocuklara kıraat	1	**67.** İlköğretim ikinci kademe	1	**102.** Usulicedid (yeni öğretim yöntemi)	1
34. Çocuklara yönelik çevriler	1	**68.** İşlev	1	**103.** Ziya Gökalp	1

3.4. Ders kitabı incelemeleriyle ilgili anahtar kelimeler

Yapılan yüksek lisans çalışmalarının bir diğer konu alanı, ders kitaplarının farklı açılardan incelenmesidir. Ders kitaplarının incelendiği yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimeler Tablo 12'de verilmiştir:

Tablo 12:*Ders Kitabı İncelemeleriyle ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**	**Anahtar kelimeler**	**f**
1. Altı ve yedinci sınıf Türkçe ders kitapları	1	**21.** Genel dili	1	**41.** Resimleme - metin uyumu	1
2. Ana dili	1	**22.** Gramer terimleri sözlüğü	1	**42.** Sorular	1
3. Ana dili öğretimi	3	**23.** İçerik	1	**43.** Söz dizimi	1
4. Anadil	1	**24.** İlköğretim Türkçe ders kitabı	2	**44.** Söz varlığı	4
5. Bağdaşıklık ve tutarlılık	1	**25.** Kavram	2	**45.** Söz varlığı ve dağarcığı	2
6. Bibliyoterapi	1	**26.** Kavram ve söz dağarcığı gelişimi	1	**46.** Sözcük	5
7. Biliş	1	**27.** Kelime	3	**47.** Sözcük öbeği	1
8. Bilişsel alan	1	**28.** Kelime grubu		**48.** Sözcük türü	1
9. Bilişsel ve duyuşsal gelişim	1	**29.** Kelime haznesi	3	**49.** Temel söz varlığı	2
10. Ders kitabı	9	**30.** Kelime sıklığı	3	**50.** Terim	1
11. Ders metinleri	1	**31.** Kelime yaygınlığı	3	**51.** Türk dili ve edebiyatı **52.** 11. Sınıf ders kitabı	1
12. Dil	4	**32.** Kültür	1	**53.** Türkçe ders kitabı	12
13. Dil bilgisi	1	**33.** Kültür aktarımı	1	**54.** Türkçe ders kitaplarının dili	1
14. Dil sevgisi ve bilinci	1	**34.** Metin	2	**55.** Türkçe dersi	2
15. Dil yanlışları ve anlatım bozuklukları	1	**35.** Metindilbilim	1	**56.** Türkçe eğitimi	1
16. Doğru - batı dilleri	1	**36.** Öğrenci çalışma kitabı	1	**57.** Türkçe öğretimi	3
17. Duyuş	1	**37.** Öğretim programı	1	**58.** Türkçe programı	1
18. Duyuşsal alan	1	**38.** Öğretmen	1	**59.** Yabancı kelime	1
19. Ergen	1	**39.** Öğretmen kılavuz kitabı	1	**60.** Yabancı kökenli kelimeler	1

20. Gazete dili	1	**40.** Resimleme - metin	1	**61.** Yeni Türkçe Öğretim programı	1

3.5. Öğretmen yeterlikleriyle ilgili anahtar kelimeler

Yüksek lisans öğrencilerinin bir diğer araştırma konusu ise öğretmen ve öğretmen adayı yeterlikleridir. Bununla ilgili bulgular Tablo 13'te verilmiştir:

Tablo 13:*Öğretmen Yeterlikleri ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. Öğretmen yeterliliği	1	**6.** Türkçe öğretmeni	1
2. Öğretmen yetiştirme	1	**7.** Yeterlilik	2
3. Öz yeterlik	1	**8.** Yeterlilik algısı	1
4. Tutum	1		
5. Türkçe öğretmeni adayı	1		

3.6. Değerler eğitimiyle ilgili anahtar kelimeler

Değerler eğitimiyle ilgili anahtar kelimelere bakıldığında hem nicelik hem de nitelik olarak yetersiz oldukları anlaşılmaktadır. Bunun nedeni olarak da yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmalar arasında değerler eğitiminin diğer çalışma alanlarına göre zayıf kalması görülebilir. Değerler eğitimiyle ilgili anahtar kelimeler Tablo 14'te verilmiştir.

Tablo 14:*Değerler Eğitimi ile İlgili Anahtar Kelimeler*

Anahtar kelimeler	f	Anahtar kelimeler	f
1. 100 temel eser	1	**5.** Okuma kitapları	1
2. Değer aktarımı	2	**6.** Sanat ve eğitim	1
3. Değerler	2	**7.** Temel evrensel değerler	1
4. Edebî metinler ve eğitim	1	**8.** Türkçe eğitimi	3

4. SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Türkçe eğitimi alanında yazılmış olan yüksek lisans tezlerine bakıldığında 537 farklı anahtar kelimenin kullanıldığı; konu başlıklarının yalnızca temel dil becerileriyle ilgili olmadığı; edebiyat, öğretmen yeterliliği, çocuk edebiyatı, ders kitabı incelemesi konularında da çalışıldığı görülmektedir. Farklı anahtar kelimelerinin en fazla kullanıldığı konu alanının çocuk edebiyatı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle edebiyat içerikli yüksek lisans tezlerinde geçen 111 farklı anahtar kelime, Türkçe eğitiminin konu alanının ne olduğuna yönelik tartışmaların ve soru işaretlerinin hâlâ devam ettiğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Temel dil beceriyle ilgili olan yüksek lisans tezlerine bakıldığında çalışmaların okuma ve yazma alanlarında yoğunlaştığı, konuşma ve dinleme alanlarının ise ihmal edildiği görülmektedir. Okuma becerisiyle ilgili anahtar kelimelere bakıldığında çoklukla genel kavramların kullanıldığı, zengin bir kavramsal çerçevenin oluşturulamadığı anlaşılmaktadır. Yazma becerisiyle ilgili yazılmış yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimelerin hem nitelik hem de nicelik olarak okuma becerisiyle ilgili anahtar kelimelerden üstün olduğu söylenebilir. Bundan yola çıkılarak "yüksek lisans tezlerinde çalışma konusu olarak yazma becerisinin diğer dil becerilerine göre daha çok tercih edildiği" ve "yazma becerilerinin araştırma alanının diğer dil becerilerine göre daha iyi durumda olduğu" ifade edilebilir.

Dil ve dil öğretimiyle ilgili yazılmış yüksek lisans tezlerine bakıldığında dil bilgisi öğretimine yönelik anahtar kelimelerin sayıca diğer konu başlıklarından üstün olduğu anlaşılmaktadır. Dilbilim, ana dili eğitimi, yabancılara Türkçe öğretimi ve söz varlığıyla ilgili çalışmalarda kullanılan anahtar kelimeler daha özel kavramlar olarak görülebilir. Dilbilim çalışmalarında kullanılan anahtar kelimelerden araştırmacıların genellikle eser üzerinde çalıştığı anlaşılmaktadır. Ana dili eğitimiyle ilgili çalışmalarda geçen anahtar kelimelere bakıldığında tarihsel gelişim, etkili bir öğretim için kullanılan teknikler ve öğretim programları üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Yabancılara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmalarda geçen anahtar kelimelerden ise araştırmacıların Türkiye ve Avrupa'da yapılan çalışmaları konu edindikleri ve öğretimin etkinliğine yönelik halk hikâyelerini kullanma gibi uygulamaları denedikleri anlaşılmaktadır. Söz varlığıyla ilgili çalışmalarda geçen anahtar kelimelerden ise kelime, atasözü ve deyim öğretiminin ön planda tutulduğu, kelime haznesinin geliştirilmesine yönelik çalışmaların araştırıldığı görülmektedir.

Edebiyatla ilgili çalışmalarda geçen anahtar kelimelere bakıldığında araştırmacıların eski edebiyat ağırlıklı olmakla beraber halk edebiyatı ve yeni edebiyat içerikli çalışmalara yoğunlaştıkları söylenebilir. Çocuk edebiyatı çalışmalarında geçen anahtar kelimelere bakıldığında ise araştırmacıların çoğunlukla çocuk edebiyatı metinlerini çocuğa görelik ilkeleri doğrultusunda eğitsel değerler açısından inceledikleri anlaşılmaktadır.

Türkçe eğitimi alanında çalışan yüksek lisans öğrencileri tarafından temel dil becerileri, dil ve dil öğretimi ve edebiyat içerikli çalışmaların yanı sıra ders kitabı incelemesi, öğretmen yeterliliği ve değerler eğitimini konu edinen çalışmalar da yapılmıştır. Ders kitabı incelemesi yapılan çalışmalarda kullanılan anahtar kelimeler incelendiğinde araştırmacıların ders kitaplarında kelime haznesi, söz dizimi ve kültür aktarımı konularına dikkat çekmek istedikleri anlaşılmaktadır. Öğretmen yeterliklerine yönelik yapılan çalışmalarda kullanılan anahtar kelimelerin hem nitelik hem de nicelik olarak yetersiz olduğu söylenebilir. Değerler eğitimiyle ilgili anahtar kelimeler incelendiğinde ise araştırmacıların değer, değer aktarımı, evrensel değerler ve eğitim kavramları üzerinde durdukları görülmektedir.

Çalışmanın sonuçlarından yola çıkarak aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

1. Yüksek lisans tez danışmanları, yüksek lisans öğrencilerini temel dil becerilerinden dinleme ve konuşma becerileri alanlarında çalışma yapmaları noktasında teşvik etmelidirler.
2. Yüksek lisans tezlerinde geçen anahtar kelimelerin incelendiği bu çalışmadan sonra, dergilerde yayımlanan makaleler ve doktora tez çalışmaları da bu kapsamda incelenerek Türkçe eğitimi alanında genel bir değerlendirme yoluna gidilmelidir.

KAYNAKÇA

Kabacı, T.,& Erdoğan, Y. (2007). Fen Bilimleri, Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Alanlarındaki Tez Çalışmalarının İstatistiksel Açıdan İncelenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2(22)*, 54-63.

Karadağ, E. (2010). Eğitim Bilimleri Doktora Tezlerinde Kullanılan Araştırma Modelleri: Nitelik Düzeyleri Ve Analitik Hata Tipleri. *Educational Administration: TheoryandPractice, 16(1)*, 49-71.

Saatçioğlu, Ö., Özmen, Ö., & Özer, P. (2003). Bilgi Okuryazarlığı Becerilerinin Geliştirilmesinde Kütüphanelerin Rolü ve Dokuz Eylül Üniversitesi Uygulaması. *Bilgi Dünyası*, 4(1), 45-63.

Sönmez, Ş. (2005). Bilimsel Araştırmalarda Yapılan Yanlışlıklar. *EurasianJournal of EducationalResearch, 18*, 236-252.

Tatar, E, & Tatar, E. (2008). Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Araştırmalarının Analizi-1: Anahtar Kelimeler. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 9(16)*, 89-103.

Toy, B. Y.,& Tosunoğlu, N. G. (2005). Sosyal Bilimler Alanındaki Araştırmalarda Bilimsel Araştırma Süreci, İstatistiksel Teknikler Ve Yapılan Hatalar. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi, 1,* 1-20.

Yıldırım, A.,& Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1875-1890, TURKEY

ORTAÖĞRETİM DİL BİLGİSİ KİTAPLARINDA DİL OLGUSU*

*Mehmet SOLMAZ**

ÖZET

Bir dilin nasıl işlediğinin bilinmesi, o dilin öğrenimi ve öğretimi açısından büyük önem taşımaktadır. Dil bilgisinin, başka bir ifadeyle bir dilin işleyişle ilgili kuralların etkili bir şekilde öğretilebilmesi için de öncelikle dil olgusunun yeterince tanıtılması; öğrencilere dil ve çeşitli görünümleri hakkında gerekli temel bilgilerin aktarılması gerekmektedir. Ülkemizde ortaöğretim dönemi, dil bilgisi öğretimi için hedef kitlenin hazır bulunuşluğundan ve ülkemizdeki örgün eğitimin düzenlenişinden kaynaklanan sebeplerle ideal dönem olarak düşünülmektedir. Bu çalışmada, dil bilgisi öğretiminde temel ders aracı olarak kullanılan dil bilgisi kitaplarındaki dil olgusuyla ilgili konular ele alınmıştır

Anahtar Kelimeler: Ders kitapları, dil bilgisi, dil bilimi, dil olgusu, orta öğretim.

LANGUAGE PHENOMENON IN THE COURSE BOOKS IN SECONDARY SCHOOLS

ABSTRACT

To know how the system of the language works out has great importance in the teaching and learning of that language. Effective teaching of grammar, grammar rules and structures is due to the true instructions of the language phenomenon and basic information about variations of the grammar structures. Secondary school education in Turkey is thought to be an ideal period for students for language learning because of the level of their readiness and availability of the formal education. This study focuses on the subjects of the language phenomenon in the grammar books which are used as the basic course book for language teaching.

Keywords: Course books, grammar, linguistics, language phenomenon, secondary school.

*Bu makale Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde Prof. Dr. Ġsmet CEMĠLOĞLU yönetiminde hazırlanan "Ortaöğretim Dil Bilgisi Kitapları Üzerine Dil Bilimi Açısından Bir Değerlendirme" adlı doktora tezinden hareketle hazırlanmıĢtır.

* Yrd. Doç. Dr., Abant Ġzzet Baysal Ü. Eğt. Fak. Ortaöğretim Sos. Alanlar Türk Dili ve Ed. Eğt. ABD. El-mek: mehmetsz@yahoo.com

Giriş

Dil, insana özgü bir potansiyelin kişinin doğduğu ortamda şekillenip farklılaşmasıyla kazanılan çok yönlü bir olgudur. Bu tabii ve karmaşık yapı, birey ve toplum hayatındaki önemli rolleri sebebiyle insanoğlunun dikkatini üzerine çekmektedir. Bu yüzden geçmişten günümüze hemen her toplumda dil yetisi, diller ve çeşitli dil problemleriyle ilgilenilmiştir.

Çeşitli bilim alanlarında gerçekleştirilen çalışmalar, dilin gerek kişi gerekse kişinin içinde yaşadığı toplum için stratejik bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple her ülke, kendi dilinin etkili bir şekilde kullanılabilmesi için planlamalar yapmakta ve bunları çeşitli uygulama sahalarına taşımaktadır. Dilin etkili olarak kullanımı konusundaki çalışmaların gerçekleştirildiği veya gerçekleştirilmesinin düşünüldüğü yerler ise şüphesiz okullardır.

Türkiye'de ana dili eğitimi örgün eğitim içerisinde 13-14 yıllık bir sürede gerçekleştirilmekte; bu süreçte yer alan eğitim aşamaları okul öncesi, ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu eğitim basamakları içerisinde ortaöğretim dönemi, dil bilgisi öğretimi için hedef kitlenin hazır bulunuşluğundan ve ülkemizdeki örgün eğitimin düzenlenişinden kaynaklanan sebeplerle ideal dönem olarak düşünülmektedir. Önceleri genellikle üç yıl, günümüzde dört yıl olarak planlanan bu dönemde "Dil Bilgisi, Türk Dili, Dil ve Anlatım" gibi adlar altında dil olgusu, doğal dillerin görünümleri ve yeryüzündeki dağılımları ile Türkçenin yapı ve işleyişi hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir.

Ana dili eğitiminde asıl amaç dinleme, okuma, konuşma ve yazmanın oluşturduğu dört temel dil becerisini geliştirerek; bu temel becerilere dayalı anlama ve anlatma becerilerinin; başka bir ifadeyle dilin, etkili bir şekilde kullanımını sağlamaktır. Bu temel amaca hizmet etmek üzere gerçekleştirilen dil bilgisi öğretimi de, "ana dili konuşurlarının zihinlerinde yer alan kendi dillerine ait sezgiye dayalı bilgilerin bilinç üstüne çıkarılarak anlama ve anlatma becerisi halinde kullanım sahasına getirilmesinde" (Demirel, 1999: 75) önemli bir yere sahiptir.

Bir dilin nasıl işlediğini, başka bir ifadeyle dil bilgisini bilmek; o dilin öğrenimi ve öğretimi açısından büyük önem taşımaktadır. Ana dili konuşurlarının zihinlerinde sezgiye dayalı olarak var olduğu düşünülen söz konusu dilin yapısı ve işleyişi kurallarıyla ilgili bilgiler, dil bilgisi aracılığıyla tasvir edilerek; açıklanıp örneklendirilmektedir. Ancak herhangi bir dilin dil bilgisinin, etkili bir şekilde öğretilebilmesi için, öncelikle dil olgusu hakkında genel bir çerçevenin çizilmesi; öğrencilere dil ve çeşitli görünümleri hakkında gerekli temel bilgilerin aktarılması gerekmektedir. Bu yüzden "dil denen olguyu bütün yönleriyle tanıtmadan dil bilgisi öğretimine geçilmemelidir" (Boz, 2007: 6).

Dille ilgili genel tasvirlere yer verilerek, belirli bir dil hakkındaki çeşitli bilgilerin örgün eğitim yoluyla öğrencilere aktarıldığı dil bilgisi öğretiminde en sık başvurulan öğretim aracı ders kitaplarıdır. Eğitim sürecinin en temel ve en sık başvurulan materyalleri olan ders kitapları (Halis, 2002:50), "amacı ve aracı dil olan Türkçe öğretimi gibi bir alanda diğer materyallerle mukayese edilemeyecek ölçüde öneme sahiptir (Özbay, 2009: 170).

Ülkemizin eğitim şartlarında ilköğretim okullarında dil bilgisiyle ilgili sezdirmeye dayalı çalışmalar yapılmaktadır ki, bu durum hedef kitlenin bilişsel seviyesiyle ilgilidir. Yüksek öğretim basamağında ayrılan sınırlı öğretim sürecinde ise ancak daha önceki eksiklikler giderilmeye çalışılmaktadır. Üstelik her yıl liseden mezun olan öğrencilerin ancak üçte birlik kısmı üniversite eğitimi alma şansı yakalayabilmektedir. Durum böyle olunca ortaöğretim sürecinde bilimsel temellere dayanan etkili bir dil bilgisi öğretimi yapmak hem birey hem de toplum için stratejik önem taşımaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, ortaöğretim sürecinde ders kitapları aracılığıyla öğrencilere aktarılan dil olgusuyla ilgili bilgilerin, dil bilimi açısından geçerliğini ortaya koymayı amaçlayan tasvirî (betimsel) bir çalışmadır. Ortaöğretimde kullanılan dil bilgisi ders kitaplarının dil biliminin bulguları ile ilke ve yöntemleri açısından durumunu ortaya koymayı amaçlayan bu araştırmanın modeli, ilgili literatürde "tarama modeli" olarak yer almaktadır. Tarama modeli, "geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımı" olarak tanımlanmaktadır (Karasar, 2005: 77).

Evren ve Örneklem

Ortaöğretim basamağında kullanılan dil bilgisi kitaplarını dil bilimi açısından sorgulayan bu çalışmanın evrenini, Türkiye'de ortaöğretimde kullanılmak üzere yazılan Latin harfli dil bilgisi kitapları oluşturmaktadır. Bu alandaki ilk dil bilgisi kitapları ise 1929'da yazılmıştır. Başka bir ifadeyle araştırmanın evreninde yaklaşık seksen yıllık bir süreçte yazılmış olan ortaöğretim dil bilgisi kitapları bulunmaktadır.

İlk örneklerini Ahmet Cevat, İbrahim Necmi, Mithat Sadullah (bk. Demir, 1997: 479; vb.) gibi yazarların ortaya koyduğu dil bilgisi kitaplarının sayısı, verilen ilk örneklerden günümüze kadar olan sürenin uzunluğu, sıkça değişen öğretim programları, ders kitaplarının sınırlı bir süre kullanılabilme mecburiyeti vb. sebeplerle bütün evrenin incelenmesine imkân tanımayacak ölçüde artmıştır. Bu nedenle de araştırmada örnekleme yoluna gidilmiştir.

Araştırma evrenini temsil etmek üzere, farklı öğretim programları için hazırlanmış olan ve Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nca ders kitabı olarak kabul edilen üç ayrı ders kitabı seçilmiştir. Bu kitaplar, Mediha Acar ve diğerleri tarafından yazılan ve hâlihazırda ders kitabı olarak kullanılan "Dil ve Anlatım" (sonraki bölümlerde MEB 2006 olarak yer alacaktır), Ahmet Balta ve diğerleri tarafından yazılan ve bir önceki öğretim programında ders kitabı olarak kullanılan "Türk Dili ve Edebiyatı Türk Dili" (Lise 1, 2, 3; sonraki bölümlerde MEB 2005 olarak yer alacaktır) ve Tahir Nejat Gencan'ın yazdığı, uzun yıllar ders kitabı olarak kullanılmış olan "Dil Bilgisi Lise I-II-III" adlı ders kitaplarının ilgili kısımlarından elde edilmiştir.

Verilerin Toplanması ve Çözümlenmesi

Bu araştırmanın verileri, Millî Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu'nca ders kitabı olarak kabul edilen ve örneklemi oluşturmak üzere araştırmacı tarafından seçilen üç farklı ortaöğretim dil bilgisi kitabından tarama yoluyla elde edilmiştir.

Ders kitaplarından elde edilen veriler, dil biliminin genel dil olgusuyla ilgili tasvirleri ve Türkoloji alanındaki ilgili çalışmalar taranarak elde edilen verilerle karşılaştırılarak; dil bilgisi ders kitaplarının eksik ve problemli yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ders Kitaplarında Dil Olgusuyla İlgili Konular

İncelediğimiz ortaöğretim dil bilgisi kitaplarından Gencan (1992: 5-17) tarafından yazılan kitapta "dil ve yazı" ana başlığı altında, bir "dil" tanımı yapıldıktan sonra, "dillerin doğuşu" açıklanmaya çalışılmış;bölüm sonunda da "dil bilgisi" ve "Türk dil bilgisi" kavramlarına kısaca değinilmiştir. Daha sonra "Türkçemizin yapısı ve dünya dil öbekleri arasındaki yeri" şeklinde bir başlık oluşturulmuş ve burada da "dil yapısı", "Türkçemizin yapılışı ilkeleri" konuları yer almıştır. "Yazı" başlığı altında ise "konuşmanın saptanması", alfabelerin doğuşu" ve "ulusumuzun tarih boyunca kullandığı yazılar"dan bahsedilmektedir.

Gencan'da (1992: 18-29) yukarıda sıralanan konulardan sonra "ses bilgisi" başlığı altında, ses bilgisi ve ses bilimiyle ilgili konulara değinilmektedir. Söz konusu başlıktan sonra "dillerin çeşitlenmeleri" başlığı altında "şive, ağız, diyelek" konuları yer almakta; burada da "konuşma dili, yazı dili", "tarih boyunca Türk diyelekleri", "Türkçemizin kaynağı", "soydaş diller" gibi başlıklar yer almakta; takip eden sayfalarda (s.30-39) "Türkçenin tarihçesi ve zenginliği"nden söz edilmektedir.

MEB 2005'te öncelikle "dil nedir?" sorusuna cevap aranmış; daha sonra ise, dilin öneminden, özelliklerinden, millet hayatındaki yerinden ve dil-kültür ilişkisinden kısaca söz edilmiş; en sonunda ise "dil bilgisinin bölümleri" verilerek bu bölüm tamamlanmıştır (Balta vd. 2005a: 2-3).

MEB 2006'da diğer kitaplardan farklı olarak iki üniteye yer verilmiştir: Birinci ünite, "iletişim, dil ve kültür" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında "iletişim", "insan iletişim ve dil", "dil kültür ilişkisi" alt başlıkları sıralanmıştır. İkinci ünite ise "dillerin sınıflandırılması ve Türkçenin dünya dilleri arasındaki yeri" olarak adlandırılmış ve bu başlık altında "dillerin sınıflandırılması", Türk dilinin tarihi gelişimi ve Türkiye Türkçesi" alt başlıkları yer almıştır (Acar vd., 2006: 1-40).

Dil

Ders kitaplarında, genel olarak dil olgusunu ele alan konulara bakıldığında, kitaplarda yer alan konuların dil olgusu ve onun çeşitli yönleri hakkında yeterli bilgiyi sağlamaktan oldukça uzak olduğunu söyleyebiliriz. Kocaman'a göre (2006a: 10) bu sorun ders kitaplarının geleneksel dil bilgisi anlayışıyla hazırlanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü dil bilgisi dilin yapı boyutunu yansıtan bir alanla sınırlı olduğu için dil bilgici geleneksel dil bilgisinin verileriyle dili yeterince anlatamamaktadır. Dil bilimi ise dil bilgisini de içine alan, dilin yapı, anlam, işlev boyutlarını çevreleyen, genel olarak insan dilinin ve tek tek doğal dillerin incelenmesiyle ilgilenen bilim dalıdır. Bu sebeple, ders kitaplarında dille ilgili olguların anlatımı dil biliminin tasvirlerine dayanmalıdır.

Ders kitaplarındaki problemlerden birisi de dille ilgili olguların birbirine karıştırılıyor olmasıdır. İncelediğimiz ortaöğretim dil bilgisi kitaplarında "dil yetisi" ile bu yetinin toplumsal ürünü olan dil (langue) ve bireysel yönü olan söz (parole) dil başlığı altında verilmekte; bu durum tanımlama ve sınıflandırmalarda karışıklığa yol açmaktadır.[1]

Ders kitaplarında yapılan dil tanımlarında, dilin belli bir yönü ön plana çıkarılarak; diğer yönleri üzerinde yeterince durulmamaktadır. Örnek olarak, Gencan'da (1992: 5) yapılan "insanların duygu düşünce ve isteklerini anlatmak için kullandıkları işaretlerin -daha çok ses işaretlerinin- hepsine birden dil denir" şeklindeki tanımda, dil işlevsel açıdan ele alınarak, dilin bir iletişim aracı olma yönü ön plana çıkarılmış; dilin keyfilik, çift eklemlilik, vb. diğer yönleri üzerinde durulmamıştır. Üstelik tanımda ara cümle olarak yer alan "… daha çok ses işaretlerinin …" kısmı da, yapılan tanımı dil bilimi açısından doğru bir tanım olmaktan uzaklaştırmaktadır. Çünkü dil asıl itibariyle bir "sesli göstergeler sistemi"dir. Dolayısıyla diğer unsurlar, dil teriminin eğretilemeli olarak kullanımından kaynaklanmaktadır ve insan diliyle ilgili tasvir ve tanımlamalarda bu unsurlara yer verilmemesi gerekmektedir.

[1]Söz konusu olgular arasındaki farkı Saussure (1998: 38) şu şekilde ifade etmektedir: "Dil, dil yetisinin gerçi en önemli, ama yalnızca belli bir bölümüdür. Hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür. Tümüyle ele alındığında dil yetisinin pek çok biçime büründüğü, karmakarışık bir olgular bütünü olduğu görülür. Dil yetisi birçok alana açılır: Hem fiziksel, fizyolojik ve anlıksal niteliklidir, hem de bireysel ve toplumsal özelliklidir. İnsana ilişkin olguları kapsayan hiçbir ulama yerleştiremeyiz onu. Çünkü dil yetisinin birliğini nasıl ortaya çıkaracağımızı bilemeyiz. Buna karşılık, dil kendi başına bir bütündür, bir sınıflandırma ilkesidir."

MEB 2006'daki "iletişim, dil ve kültür" ünitesinde yer alan etkinliklerde ise dil biliminin ele aldığı iletişim, dil göstergesi ve çeşitli özellikleri, dilin işlevleri gibi ögelere yer verilmiştir (Acar vd., 2006: 1-24). Bir ortaöğretim dil bilgisi kitabında dil bilimiyle ilgili bu türden çalışmaların yer alması sevindiricidir. Ancak, "etkinlik", "ölçme değerlendirme" gibi bölümlerde yer alan ifadelerde dil bilimi açısından çeşitli problemler bulunmaktadır.

Söz konusu ders kitabında yer alan bir etkinlikte "sonbahar kelimesi yaşlılar için farklı kavramlar, çocuklar için ise çok daha farklı kavramlar çağrıştırır. Bu kavramlar aslında sonbaharın insan zihninde oluşturduğu göstergelerdir" (Acar vd., 2006: 7) şeklindeki açıklama bu problemli unsurlardan birisidir. Burada yazarların gösterge olarak değerlendirdikleri "kavramlar", dil biliminde "gösterilen" olarak adlandırılmaktadır.

MEB 2006'da yer alan başka bir etkinlikte ise masa, kitap, sehpa şekilleriyle, altlarında yer alan "o-t-o-b-ü-s, s-a-a-t, ç-a-n-t-a, s-e-h-p-a" şeklindeki gösterimler "dil bilimi göstergesi" olarak kabul edilmiş; dil bilimi göstergesinin yanına da parantez içinde "ses simgesi" açıklaması getirilmiştir (Acar vd., 2006: 8). Söz konusu örneklerin bu şekilde yazılışı ses simgesini göstermektedir. Fakat ses simgesi "dil bilimi göstergesi" değildir. Çünkü gösterge, ses ve anlamdan başka bir ifadeyle gösteren ile gösterilenden oluşmaktadır (Filizok, 2011: 2).

MEB 2006'daki dil göstergesinin çizgiselliği ve keyfîliği konusuyla ilgili kısımda da (Acar vd., 2006: 8-9) verilen örneklerin Türkçe kökenli olmayışı başka bir sorun oluşturmaktadır. Öğrencilere, en azından keyfîlik konusunu daha iyi açıklayabilmek için, "masa, kitap" gibi yabancı kökenli kelimeler yerine Türkçe kökenli olanlar örnek olarak verilmeliydi. Üstelik bu şekilde bir tercih, ifadenin devam eden kısmında yer alan "şırıl şırıl" kelime grubunu farklı bir gösterge türü olarak gören yazarların (gerçi "şırıl şırıl" ögesi de uzlaşmaya dayalı olduğu için ikincil bir sebeplilik taşısa da bir dil göstergesidir, bu konuda bk. Guiraud, 1994) amaçlarına ulaşmasına da katkı sağlayabilirdi.

Aynı kitapta, yer alan bir soruda ise, dilin özelliği olarak, "canlılık millîlik, kuralcılık, değişmezlik, temelinin bilinmezliği" ibareleri sıralanmış; bu ibarelerden hangisinin "dilin bir özelliği olmadığı" sorulmuştur (Acar vd., 2006: 8-9). Doğru olarak, yani insan dilinin bir özelliği olarak kabul edilen seçenekler arasında yer alan "canlılık ve kuralcılık" nitelemeleri günümüz dil biliminde kabul görmemektedir. Çünkü dilin canlı bir organizmaya benzetilmesi 19. yüzyıla özgü bir durumdur. Kuralcılık olarak verilen özellik ise dilin kendine has kanunlarının oluşudur. Geleneksel dil bilgisinde çeşitli dil kurallarından, dil biliminde ise kurallar yerine dillerin kanunlarından söz edilmektedir.

MEB 2005'te de "dilin ortak nitelikleri" başlığı altında "dil kendine özgü kanunları olan ve gelişen canlı bir varlıktır" denilmiştir. Daha sonra "dilin önemi ve özellikleri" adlı bir başlık başlık altında, dilin önemi meşhur "Konfüçyüs" alıntısıyla vurgulandıktan sonra, dildeki kelimelerin toplumun ihtiyaçları doğrultusunda anlam daralması, genişlemesi vb. şekillerde değiştiği; bunun da dilin canlılığının bir göstergesi olduğu ifade edilmektedir (Balta vd., 2005a: 2-3). Söz konusu bu ifadeler, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dil incelemelerinin 19. yüzyıla has bir durumudur ve günümüz dil bilimince artık kabul görmemektedir.

Aslında geleneksel dil bilgisi kitaplarında yer alan insan diline ait bu özellikler bir dil tanımı için çok da geçerli nitelikleri yansıtmamaktadır. Uzun'a göre (2005: 38) bir dil bilgisi kitabında yer alacak dil tanımında dille ilgili dört özellik ön plana çıkarılmalıdır. Bu özellikler dilin doğuştan getirilen bir mekanizma ile edinilmesi, üretken bir sistem olması, ses ile anlam arasındaki bağın sebepsiz olması ve dizim, biçim, ses ve anlam düzlemleri arasında karmaşık bir ilişkiler ağı olmasıdır.

Dilin Kökeni

Dil olgusuyla ilgili olarak insanoğlunun en çok ilgisini çeken konu muhtemelen "dilin kaynağının ne olduğu"dur. Çünkü geçmişten günümüze hem kişi olarak insanın, hem de çeşitli kurum ve araştırma alanlarının bu yöndeki meraklarını ortaya koyan rivayet ve bilgilere rastlıyoruz. Bir kısmı kişisel ilgiden, bir kısmı ise bilimsel meraktan kaynaklanan bu araştırmaların bilinenleri 2500 yıl öncesine kadar uzanmaktadır. Dilin kökeni konusundaki tartışmaların başında da yeryüzündeki dillerin tek bir kaynaktan mı yoksa farklı farklı kaynaklardan mı türediği hususu bulunmaktadır.

İnsan dilinin doğuşu konusunda ileri sürülen başlıca görüşler, dilin oluşumunda temel etkeninin ses olduğunu savunan *ses taklidi (onomatopöie) teorisi*, dilin doğuşunda insanların çeşitli ruh hallerinden kaynaklanan ünlemlerin rol oynadığını ileri süren *aha (puh-puh) teorisi*, dilin, insanların birlikte bir iş yaparken çıkardıkları ritmik seslerden doğduğunu ileri süren *iş (yo-he-ho) teorisi* ve Wilhelm Wundt'un dilin kökeninde jestler olduğu görüşüne dayanan *psikolojik teori* gibi çeşitli teorilerle ifade bulmuştur.

Yukarıda bazılarının isimlerinin sıralandığı dilin doğuşu konusundaki söz konusu görüşlerin bir kısmı efsane tarzındayken; bir kısmı çeşitli bilim alanlarının verilerine dayanmaktadır. Vardar'a göre (1998: 69) dilin doğuşu konusundaki bu çok çeşitli görüşlerin ortak yönü varsayıma dayanması; hiçbirinin de insan dilinin kaynağıyla ilgili probleme çözüm getirememesidir. "Bu durumun sebebi ise „dilin doğuşu" konusunun kendi özünde bulunmasıdır. Çünkü insan dilinin sözlü olarak doğup oluşması ile yazılı olarak tespit edilmesi arasında zaman bakımından ümitsizlik doğuran bir uçurum bulunmaktadır" (Başkan, 1968: 143).

İnsan dilinin kökeni konusundaki araştırmalar ispatlanamaz oluşları sebebiyle bir dönem yasaklansalar da (1866'da kurulan Paris Dil Bilimi Kurumunun tüzüğünde bu konudaki bildirilerin kabul edilmeyeceği belirtilmiştir) son yıllarda bilim ve teknikteki gelişmeler sayesinde bu alanda yeni çalışmalar yapılmaktadır. Bu araştırmaların bir kısmı arkeolojik bilgilere dayandırılırken bir kısmı da dilin beyinde oluşum ve gelişimini araştıran, sinir dil bilimi, nörofizyoloji, nörobiyoloji, nöropsikoloji gibi alanların ilgi alanına girmektedir (Yemenici, 2006: 132).

Dilin doğuşu konusu, incelediğimiz ders kitaplarından sadece Gencan'da (1992: 5-7) ele alınmıştır. Söz konusu kitaba göre insanlar başlangıçta "adamsı" varlıklarken hayvanlar gibiydi ve iletişimleri de onlardan pek farklı değildi. Konuşma özürlülerin, henüz konuşamaya başlamamış çocukların ve dilleri farklı kişilerin gözlemlenmesi sonucunda bu kişilerin "el, gövde işaretleri, yüz, göz işaretleri ve seslenmeler"le anlaştığı, dolayısıyla ilk insanların da bu işaretlerle anlaştıkları kanısına varılabileceği ifade edilmektedir. Hatta daha da ileri gidilerek "ilk insanlar arasında bu el işaretleriyle anlaşmanın binlerce yıl sürüp gittiği anlaşılıyor. Bugün de, „el dili"nin anlaşmaya aracı olduğunu gösteren izlere rastlanıyor" denilmekte ve örnek olarak dünyanın birçok yerinde ve Anadolu'da evlenen kızların damat tarafının kendilerinden yaşça büyük erkeleriyle uzun süre konuşmayıp, işaretlerle anlaşmaları gösterilmektedir.

Kitabın daha sonraki paragraflarında ise konuyla ilgili olarak söylenenlere açıklama getirilmekte ve dilsizlerin çok güzel anlaştığı, bebeklerin hareket ve ağlamalarını annelerinin anladığı, yabancı ülkelere giden insanların ve en "zengin" dillerde bile sözüne duygu değeri katmak isteyen kişilerin el, yüz ve gövde işaretleri kullandığından bahsedilerek; "el dili"yle anlaşmanın çağlar boyunca sürdüğü, bu dile seslenmeler katılınca anlatım yolunun genişlediği ileri sürülmektedir (Gencan, 1992: 5-7).

Söz konusu kitapta yer alan dillerin doğuşuyla ilgili bu ifadelerin elbette ispatı imkânsızdır. Üstelik dil bilimi açısından bakıldığında birtakım tutarsızlıkları hemen görmek de mümkündür. Nitekim öncelikle Gencan'ın karşılaştırdığı grupların dille ilgili niteliklerinin birbirinden farklı

olduğunu söylemek gerekir. Bebeklerin veya yazarın ifadesiyle "henüz konuşmaya başlamamış çocukların" dille ilgili tecrübeleri diğer gruplardaki kişiler kadar yeterli değildir. Bu yüzden bu grubu diğerlerinden ayrı değerlendirmek gerekir. Ancak bu gruptakiler de henüz konuşamasa da söylenenleri belli bir ölçüde anlıyor olacaktır. Çünkü bu konudaki çalışmalar dille ilgili kazanımların henüz anne karnında başladığını ortaya koymaktadır.

İkinci olarak, "el dili" şeklinde adlandırılan iletişim biçimi de aslında konuşma diline dayanmaktadır (Bayrav, 1998: 13). Burada da yazarın dilsizler olarak bahsettiği konuşma özürlülerin diğer gruplardan ayrılması gerekir. Çünkü bu kişiler de "konferans veriyorlar"sa yine sesli dilin sınırsız imkânlarından başka bir kanal aracılığıyla faydalanıyorlar demektir. "Gelinlik etmeye" çalışan kişiler ise yine kendi sesli dillerinin sınırsız imkânlarıyla ancak bu kez işaret dilini kullanabilme ölçüsünün sınırlarıyla iletişim kuruyor demektir. Farklı dillere sahip kişiler ise muhtemelen farklı kültür özellikleri sebebiyle ve işaret dillerinde farklılıklar olacağı için biraz daha sınırlı ancak yine de sözlü dilin etkileriyle iletişimde bulunacaklardır.

Sonraki sayfalarda Gencan (1992: 8-9), dilin temelini yansıma ve ünlemlere bağlamış görünmektedir. Bu konudaki teorilerden bahsederek dilimizde bu tür kelimelerin oldukça çok olduğunu ileri sürmüştür. Yazarın, dilin doğuşu konusunda savunduğu bir başka görüşe ise dillerin tek bir kaynaktan gelmediğidir. Gencan (1992: 8-9), ilkel insan topluluklarının Akdeniz çevresinde ve bu bölgeye çok uzak farklı bölgelerde ve farklı çağlarda değişik kelimeleri kullandığı yargısından hareketle dil kaynaklarının çeşitli olduğu yargısına varmak gerektiğini söylemektedir. Dünyanın önde gelen dil bilimcilerinden Ruhlen ise (2006: 109) yeryüzündeki dil ailelerini ele aldığı "Dilin Kökeni" adlı kitabında diller ve dil aileleri arasında görülen benzerliklerin ancak "tek kaynaktan gelme" ile açıklanabileceğini ileri sürmektedir.

Dilin Görünümleri

İnsan dilinin temel özelliklerinden biri de sürekli bir değişme ve gelişme içinde bulunan bir varlık oluşudur (Aksan, 1995: 83). "Her dil hem tarihî bir miras, hem de sürekli biçimde değişen, kullanıldıkça dönüşen, konuşuldukça farklılaşan devingen bir düzen; kırılgan bir düzlem, geçici bir denge durumu, oluşum içinde bir etkinliktir" (Vardar 1998: 19). Bu şekilde dil olgusu, doğal dillerin çeşitliliği yanında, farklı görünümleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bu görünümler, dil bilgisi ve dil bilimiyle ilgili kaynaklarda dilin alt kolları, dilin görünümleri, dil çeşitleri gibi başlıklarla yer almakta; söz konusu görünüm, kol veya çeşitlilikler kaynağın yaklaşımına göre sınıflandırılıp tanımlanmaktadır. Bir kısmı incelediğimiz ders kitaplarında da ele alınan başlıca görünümler şunlardır:

Ana Dili

Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde (Vardar, 2002: 17) "insanın içinde doğup büyüdüğü aile ya da toplum çevresinde ilk öğrendiği dil" olarak tanımlanan anadili "başlangıçta anneden ve yakın aile çevresinden, daha sonra ilişkili bulunulan çevrelerden öğrenilen, insanın bilinçaltına inen ve bireylerin toplumla en güçlü bağlarını oluşturan dildir" (Aksan, 1995: 81).

Bazen "ana dil" terimiyle karıştırılan ana dilinin, kendine özgü bir ses dizgesi bulunmaktadır. Yine kendisine özgü bir anlatım yolu olan; kişiye, evrene ayrı bir bakış açısı kazandıran ana dili aynı zamanda insan topluluklarının millet haline gelmesini sağlayan unsurların en önemlisidir. Bu sebeple ana dili, dil bilimi, dil yeteneği, dil-kültür gibi çeşitli açılardan büyük önem taşımaktadır (Aksan, 1995: 81-82). Ancak dil bilimi ve dille ilgili çeşitli alanlar açısından böylesine önemli olmasına rağmen incelediğimiz ortaöğretim ders kitaplarından hiçbirinde "ana dili" terimine yer verilmemiştir.

Ortak (Standart) Dil

Ortak dil "belli bir alana yayılmış lehçe ya da ağızlardan birinin alanın tümünde de kullanılmaya başlaması sonucu aldığı ad"dır (Vardar, 2002: 152). Ortak diller, çeşitli dil dışı sebeplerle standartlaştırılıp yaygınlaştırılan lehçe veya ağızlar üzerine kurulmuştur. Bu standartlaştırma süreci seçilme, kodlanma, işlevlerin belirlenip geliştirilmesi ve kabul olmak üzere dört aşamada gerçekleşir. Söz konusu süreç sonunda toplumda saygınlık kazanan standart dilin, dil bilimine göre, yapısal açıdan dilin öteki lehçe ve ağızlarından hiçbir üstünlüğü yoktur (Aksan, 1995: 83; Hudson, 1980: 33; König, 1998: 88).

Standart dil terimi, açıkça belirtilmese de, birçok kaynakta hem yazı dilini hem konuşma dilini kapsamaktadır. Resmî tartışmalar, verilen demeçler, çeşitli mesleklerle ilgili konuşmalar, basın ve yayın organları; kısaca tüm devlet kuruluşları, kurumlar ve kitle iletişimi, hem yazılan hem de konuşulan biçimleriyle standart dilin en sık kullanıldığı alanlardır (Ömer, 1998: 46).

İncelediğimiz ortaöğretim dil bilgisi kitaplarından Gencan"da (1992: 30) dil bilimi kaynaklarındaki bütün varyantları eş görен düşüncenin aksine konuşma dilinin standart dil dışındaki kullanımları sokak etkisi olarak görülmekte, bu tür kullanımlar "güzel konuşmanın gereğini kavrayamamış çocukların ağızları" olarak değerlendirilmektedir.

MEB 2005"te "konuşma dili, bölgelere göre farklılıklar gösterebilir; ancak bu farklılıklar yazıya yansımamalıdır. (…) Konuşma dili, konuşulduğu yere göre değiştiği hâlde yazı dili ortaktır ve devlet dilidir" (Balta vd., 2005b: 15) ifadeleri yer almaktadır. Burada da yazı dilinin konuşma diline üstün tutulduğu görülmektedir. Ayrıca bu ders kitabında, konuşma dilinin standart şekli, yani standart konuşma dili yok sayılmıştır. MEB 2006"da ise standart dil konusu ele alınmamıştır.

Konuşma Dili -Yazı Dili

Doğal dillerin biri konuşma diğeri yazma olmak üzere iki yönü vardır. "Konuşma dili bir ulusun, bir dil birliğinin dilinin yazıyla ilişkili olmayan ve çeşitli söyleyiş özellikleri taşıyan yönüdür" (Aksan, 1995: 85). Dilin bu görünümü için Vardar (2002: 183), "sözlü dil" terimini kullanılmakta; konuşma dilini, "yazı dilinin karşıtı olarak gündelik konuşmalarda kullanılan dil" olarak tanımlamaktadır.

Konuşulan dille yazılan dil arasında, bir bölümü konuşma mekanizmasıyla ilgili, bir bölümü duygusal nedenlere bağlı çeşitli farklar vardır. Yazılı dilin bir geleneği, kendine özgü kuralları, biçimleri bulunmaktadır. Yazıyla söyleyiş arasındaki kopukluğun başlıca nedenlerinden biri dilin sürekli değişmesine rağmen yazının değişmeden olduğu gibi kalmasıdır. Tarih boyunca yazı gelenekleri tutucu olmuş, yazı dönemi uzadıkça ve dile müdahale edilmedikçe konuşulan dille yazılan dil arasındaki fark artmıştır (Aksan, 1995: 85; Lyons, 1983: 39; Vardar, 1998: 85).

Dil ve yazı birbirinden ayrı iki göstergeler dizgesidir. Yazı dil değildir; gözle algılanan göstergeler aracılığıyla dili yalnızca bir kaydetme yoludur. Yazının biricik varlık nedeni dili göstermektir (Blomfield, 1961: 22; Saussure, 1998: 57). Geleneksel dil bilgisi uzmanlarının konuşma dilinin yazı dilinden daha düşük değerde, bir anlamda ona bağımlı olduğunu düşünme eğiliminde olduklarını belirten Lyons (1983: 43-44), çağdaş dil biliminin ise bu görüşün bilinçli bir karşıtı olarak konuşma dilinin asıl ve daha eski olduğunu savunduğuna işaret etmektedir. Ona göre, dil bilimi açısından konuşma dilini önemli kılan asıl sebep yazı dizgelerinin konuşma birimlerine bağlı oluşudur.

İncelediğimiz ders kitaplarından Gencan"da (1992: 30) yazı diliyle konuşma dili karşılaştırılmaya çalışılmış; konuşma dilinin geliş güzelliği yanında yazı dilinin kuralcılığı övülmüştür. Söz konusu kitaplardan MEB 2005"te, konuşma dili, "günlük yaşantımızda kullandığımız dildir" şeklinde tanımlandıktan sonra "karşılıklı konuşmalarda dil kurallarına

uyulmadığı görülebilir. Çünkü dil bilgisi kurallarına uygun konuşmayı planlayacak zaman yoktur" açıklaması yer almaktadır. Söz konusu kitapta yazı dili ise "yazılı anlatımda kullanılan dil" olarak tanımlanmakta; yazı dili ile konuşma dili arasındaki fark, "konuşma dili, konuşulduğu yere göre değiştiği hâlde yazı dili ortaktır ve devlet dilidir" şeklinde ifade edilmektedir (Balta vd., 2005b: 14-15).

MEB 2005'te yazı dilini ön plana çıkaran geleneksel anlayışı yanında "konuşmada ses tonundan ve vurgulardan yararlanılır. Ayrıca jest ve mimikler de karşımızdaki kişiyle anlaşmamıza yardımcı olur" şeklinde eksik ancak doğru bilgiler de yer almaktadır. Ancak devam eden satırlarda, ele alınan konuyla pek de ilgisi olmayan, "atalarımız tarih boyunca dört alfabe kullanmıştır" (Balta vd., 2005b: 14-15) ifadesinin doğrusuna, Türk dilini ciddiyetle ele alan herhangi bir kaynakta kolayca ulaşmak mümkündür.

MEB 2006'da ise, biri konuşma diliyle ifade edilmiş görünümü verilmiş iki metnin öğrencilerce incelenmesi ve inceleme sonucunda öğrencilerden konuşma diliyle yazı dili arasındaki farkların bulunması istenmektedir. Ancak yazarlarca konuşma dili özellikleri taşıdığı izlenimi verilmiş ve kimi tutarsızlıkları olan metnin öğrencinin konuşma dilini yazı dilinden daha aşağı gösterme amacına hizmet etmesi için hazırlanmış olduğu kanaatindeyiz. Nitekim metinde yer alan kelimeler belli bir ağzın özelliklerini taşımak yerine birçok kitapta dil yanlışı olarak değerlendirilen biçimleriyle yer almaktadır (Acar vd., 2006: 18-19).

Gencan'daki (1992: 30) "yazı diliyle konuşma dilini birleştirmek her ulusun ülküsüdür. Hiçbir ulus bu iki dil arasındaki ayrılığı büsbütün silememiştir" ifadesi de dil bilimi açısından problemlidir. Ders kitabındaki bu problemli ifadeyi, Saussure'ün (1998: 57) "dil ve yazı birbirinden ayrı iki göstergeler dizgesidir. Yazının biricik varlık nedeni dili göstermektir" ifadeleriyle düzeltmek sanırım yerinde olacaktır.

Söz konusu ders kitabında "bizim yazı dilimizle konuşma dilimiz" başlığı altında "divan edebiyatı çağı" olarak adlandırılan dönemde, bu dönem şair ve yazarlarının konuşurken herkes gibi konuştuğu yazarken ise elinden geldiğince güç anlaşılır ifadeler kullandığı, Tanzimat'tan sonra bu durumun değiştiği; 1908'den sonra yeni anlayışla bir şiir ve edebiyat dili doğduğu belirtilmektedir (Gencan 1992: 30-31). Bu ifadelerde yazarın, dilin işlevlerini karıştırdığını; gündelik kullanımda ağır basan çağrı işleviyle, edebiyattaki kullanımda ön plana çıkan, "bildirinin kendine dönük olduğu sanat işlevini" (Vardar, 1998: 64) görmezden geldiğini söyleyebiliriz.

Gencan'da (1992: 31) "dillerin çeşitlenmeleri" başlığı altında yazı dilinden bahsedilirken "yazı türleri"nden ve bu türler arasındaki dil ayrılıklarından da söz edilmekte; söz konusu türler arasına yazarın "devlet dili" olarak adlandırdığı tür de yer almaktadır. Gencan'ın (1992) konuşma ve yazı dilini karşılaştırırken saydığı bu türlerin doğal dillerin görünümleriyle herhangi bir ilgisi olmasa gerekir.

Lehçe ve Ağızlar

Lehçeler, "bir dilin tarihsel, toplumsal, kültürel nedenlerle zaman ya da uzamda söyleyiş, dil bilgisi ve sözlük açılarından ayrımlaşmış biçimleridir" (Vardar, 2002: 142). Onları standart dilin bozulmuş şekilleri olarak gören geleneksel dil bilgisinin aksine lehçeler, günümüz dil biliminde genel dilden oldukça bağımsız olarak gelişen biçimler olarak kabul edilmektedir. Lehçeler arasındaki farklılıklar dille ilgili olmaktan çok politika ve kültürle ilgilidir (Lyons, 1983: 40).

Ağızlar, lehçelere göre daha dar alanlarda kullanılmaktadırlar ve aralarında lehçelere göre daha az farklılık bulunmaktadır. Vardar (1998: 14), "Dilbilim Terimleri Sözlüğü"nde "ağız" terimini, "bir dil alanı içinde görülen konuşma biçimlerini, söyleyiş türlerini, kimi durumlarda da toplumsal özellikleri yansıtan kullanımlardan her biri" şeklinde karşılamıştır.

Türk diliyle ilgili çalışmalarda dilin bu görünümleriyle ilgili farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bu değerlendirmelerden birisi İstanbul Üniversitesine özgüdür ve Reşit Rahmeti Arat'ın görüşlerine dayanmaktadır. Arat, bu konuda "lehçe, şive, ağız" terimlerini tercih etmektedir. Diğer tarafta ise Talât Tekin'in benimsediği "Türk Dilleri" terimi söz konusudur. Bu konudaki tartışmalar, Muharrem Ergin, Ahmet Bican Ercilasun, Hasan Eren gibi dilcilerin de katılımıyla 1950'lerden günümüze sürüp gelmiştir. Günümüzdeki durumu ise Demir (2006: 143) şöyle özetlemektedir:

> "Günümüzde Türkiye'de dil-lehçe-şive-ağız şeklindeki dörtlü ayrım, Ergin ve onun etkisi altında yazılan dil bilgisi kitaplarında, buna bağlı olarak da bu kitapların okutulduğu üniversitelerde hâlâ görülür. Diğer taraftan Türk Dil Kurumu'nda yayınlanacak olan kitaplarda Korkmaz'ın sözlüğünde yer alan terimlerin kullanılması beklentisi, Türk lehçeleri adlı bölümlerin bulunması, ders ve bölüm adlarında lehçe teriminin şiveyi de kapsayacak şekilde yaygın kullanılması gibi nedenlere bağlı olarak dil altında lehçe-ağız şeklindeki ikili ayrımın daha yaygınlaşmış olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Talât Tekin'in öğrencileri Türk dilleri terimini kullanmaya devam etmektedirler."

İncelediğimiz ders kitaplarından Gencan'da (1992) doğal dillerin bu türden görünümleriyle ilgili "Dillerin Çeşitlenmeleri" başlığı altında "şive, Ağız, Diyelek" terimleri yer almaktadır. Gencan'a (1992: 30) göre şive " bir dilin değişik kültür düzeyine göre gösterdiği ayırtı"dır. Kültür düzeyi, eğitim, kişinin mesleği, yaşı, huyu vb. konuşmada etkili olan unsurlardır.

Ders kitaplarından MEB 2005'te "Bir dilin ses ve şekil farklılıkları içeren söyleyiş özelliğine şive denir. Türkçede Orta Asya'dan bu yana yirmiden fazla şive oluşmuştur." ifadeleri yer almaktadır (Balta vd., 2005b: 15). Doğrudan tanımlamaların yer almadığı MEB 2006'da "konuşma dili-yazı dili, ağız-lehçe farklılıkları yalnızca Türk diline özgü değildir. Bütün dünya dillerinde benzer durumlar vardır" ifadelerinden sonra konuyla ilgili örnekler yer almaktadır. Bu örnekler, "Çuvaş Lehçesi, Özbek şivesi, Türkiye Türkçesi, Karadeniz Ağzı" şeklinde adlandırılmıştır. Örneklerden sonra ise öğrencilerden, söz konusu örneklerden hareketle "lehçe, şive, ağız" terimleri arasındaki farkları belirlemeleri istenmektedir (Acar vd., 2006: 18).

Dil bilimi açısından değerlendirildiğinde ders kitaplarında dil yetisinin toplumsal yönü olan "dil" ile kişisel yönü olan "söz"ün birbirine karıştırıldığını öncelikle söylemek gerekir. Saussure'den beri farklı ifade biçimleriyle de olsa yapıla gelen bu ayrım özellikle Gencan'daki (1992) doğal dillerin görünümlerini ele alış biçimiyle oldukça çelişmektedir. Gencan (1992) "şive" başlığı altında dil yetisinin bireysel yönünü ele almakta; dil bilimindeki "söz"ü "geliş güzel" ve "düzgün" konuşmalar olarak iki gruba ayırmaktadır. Tabiî ki "söz"ün bu şekilde değerlendirilmesi dil bilimi açısından kabul edilemez bir durumdur. König (1998: 87-88) dil biliminin bu konudaki yaklaşımını "dil bilimi açısından toplumsal ve etnik grupların dil türleri, meslek dilleri gibi değişik dil değişkeleri ölçünlü dil gibi aynı değerde olan iletişim dizgeleridir" şeklinde ifade etmektedir.

MEB 2005'te yer alan şive tanımı da bugün dil bilimi açısından doğru bulunmamakta; burada şive kapsamı içinde değerlendirilen çeşitlenmeler dil bilimiyle ilgili kaynaklarda lehçe olarak değerlendirilmektedir. MEB 2005 ile MEB 2006'daki şive örnekleri birbirine benzemektedir. Dolayısıyla MEB 2006'da da şiveden söz edilmektedir. Ancak "konuşma dili-yazı dili, ağız-lehçe farklılıkları yalnızca Türk diline özgü değildir.…" ifadesinde şive teriminin yer almaması yazarların bu konuda çelişki içinde olduklarını düşündürmektedir. MEB 2005'teki "bir dilin ses ve şekil farklılıkları içeren söyleyiş özelliğine şive denir" ifadesinden sonra örnek olarak "Azeri, Kazak, Kırgız Türkçeleri"nden bahsetmesi de çelişkili görünmektedir (Balta vd., 2005b: 15). Çünkü sayılan bu örnekler arasında ses ve şekil farklılıklarının yanında söz varlığı açısından da ayrılıklar bulunmaktadır.

Ağızlar konusunda, incelediğimiz ders kitaplarında benzer ifadeler yer almaktadır: "Kentler hatta köyler arasında az çok değişik konuşmalara rastlanır; sözcüklerin söyleniş bakımlarının benzemez. Tümcelerin kuruluşlarında da az çok ayrılık görülür. Bu konuşma ayrılığına ağız denir" (Gencan 1992: 30). "Bir dilin bölgelere göre değişen söyleyiş özelliğine ağız denir. Türkçe, konuşulduğu yere göre farklılıklar gösterir. Örneğin, Trabzon'da konuşulan Türkçe ile Denizli'de konuşulan Türkçe aynı değildir" (Balta vd., 2005b: 15). Tanımlamalardan kaçınılan MEB 2006'da ise "Karadeniz ağzı" örneğiyle yetinilmiş; "lehçe, şive, ağız" arasındaki farkları belirlemek öğrencilere bırakılmıştır (Acar vd., 2006: 18).

Ders kitaplarında "ağız" konusundaki ifadelerde de birtakım problemler söz konusudur. Bunlardan ilki Gencan'daki (1992: 30) "kentler hatta köyler arasında az çok değişik konuşmalara rastlanır" ifadesidir. Yazar bu ifadeyle, ağız ayrılıklarının şehirler ve tam belirgin olmasa da bir şehirlerin köyleri arasında olduğunu söylemektedir. Benzer bir ifade de "Türkçe, konuşulduğu yere göre farklılıklar gösterir" şeklinde MEB 2005'te yer almaktadır (Balta vd., 2005b: 15). Ancak dil bilimiyle ilgili çalışmalar ve ağız araştırmaları, benzer unsurların farklı şehirlerde hatta ülkelerde bile bulunabileceğini, bir lehçe veya ağzın ülkelere ait siyasi sınırları aşabileceğini göstermektedir (Lyons 1983; Aksan, 1995).

MEB 2006'da ağızlarla ilgili olarak "Karadeniz ağzı" örneği yer almaktadır (Acar vd., 2006: 18). Ancak "Karadeniz" kelimesi burada Karadeniz Bölgesinin Doğusuna işaret etse bile, bu şekildeki bir kullanımın bir belirsizliğe karşılık geldiğini hemen söyleyebiliriz. Nitekim Karahan'ın (1996: 1-2) Anadolu ağızlarını sınıflandırdığı çalışmasında, Karadeniz bölgesinin doğusunda yer alan bazı yerleşim yerleri Doğu grubu, Batı Grubu ve Kuzeydoğu grubu ağızları olmak üzere üç "ana ağız grubu" içerisinde yer almaktadır.

İncelediğimiz ortaöğretim ders kitaplarından Gencan'da (1992: 32) *lehçe*, "diyelek" terimiyle karşılanmış ve "ağız ayrılığı daha geniş, daha çok olur; konuşmada olduğu gibi yazı dilinde de yerleşmiş ayrılıklar bulunabilir. Bir dilin böyle önemli ayrılıklar gösteren bölümlerine diyelek denir" ifadeleriyle tanımlanmıştır. MEB 2005'e göre "bir dilin, bilinmeyen devirlerde kendinden ayrılmış, çok büyük farklılıklar gösteren koluna lehçe denir: Yakutça ve Çuvaşça, Türkçenin lehçeleridir" (Balta vd., 2005b: 15). Dil ve Anlatım adını taşıyan üçüncü kitapta ise konuyla ilgili sadece örnekler yer almaktadır. Bu örnekler, "Çuvaş Lehçesi, Özbek şivesi, Türkiye Türkçesi" şeklinde adlandırılmıştır (Acar vd., 2006: 18).

Dilin *lehçe* şeklindeki görünümleri konusunda ders kitaplarındaki, *lehçeler* arasındaki farklılıkları anlatan "ağız ayrılığı daha geniş, daha çok olur" ve "çok büyük farklılıklar gösteren kol" ifadelerinin dil bilimi açısından belirli bir kavrama karşılık gelmediğini öncelikle söylemek gerekir. Söz konusu ifadeler yerine burada ses, şekil ve söz varlığı gibi farklılıklardan bahsetmek gerekirdi. Ayrıca "bilinmeyen devir" ifadesi de dil bilimi açısından problemlidir. Dillerin tarihî gelişimleri konusundaki farklılıklar bu ifadeyi dil bilimi açısından geçersiz kılmaktadır.

Ders kitaplarında lehçeler konusunda verilen örnekler de problemlidir. Bu konuda, yukarıda bahsettiğimiz üzere, son yıllarda *lehçe ve ağız* şeklinde ikili bir sınıflandırma anlayışının hâkim olduğunu; *şive* terimine son yılardaki Türkoloji çalışmalarında yer verilmediğini öncelikle tekrarlamak gerekir. Dolayısıyla ders kitaplarındaki Yakutça ve Çuvaşça'yı *lehçe*, diğer lehçeleri *şive* olarak kabul eden anlayışın günümüz Türkoloji çalışmaları dikkate alınarak vazgeçilmesi gerekmektedir.[2]

[2]Dil türlerini birbirinden ayırmanın zorluğu yüzünden varyant veya lekt terimlerini dilin bütün görünümlerini kapsayacak şekilde kullanma eğilimi vardır. Türkçede bilimsel olarak sınırları çizilemeyen ağız-lehçe-şive terimleri yerine *varyant* veya *lekt* şeklinde bir adlandırmanın bu konuda bir çözüm yolu olabileceği ileri sürülmektedir (Demir ve Yılmaz, 2006: 20).

Bir başka problem ise "Türkiye Türkçesi"ni değerlendirmede ortaya çıkmaktadır. Gerek ağızlar gerekse lehçeler ile ilgili sınıflandırmalarda Türkiye veya Anadolu şeklinde bir isimlendirme her zaman yetersiz kalmıştır. Çünkü lehçe ve ağızların sınırları coğrafi veya siyasi sınırlarla örtüşmemektedir. Karahan'ın (2000: 24) da ifadesiyle bir "isim kapsam uyumsuzluğu" söz konusudur. Üstelik MEB 2006'da olduğu gibi yazarlar "Türkiye Türkçesi"ni hangi alana dâhil edeceklerini bilememektedirler. Gencan'daki (1992) Türk dilinin lehçelerini ele alan "Tarih Boyunca Türk Diyelekleri" adlı bölüm de dil biliminin lehçeleri hem art zamanlı hem de eş zamanlı olarak değerlendiren yaklaşımı açısından eksik görünmektedir.

Dillerin Sınıflandırılması

Dil bilimciler yeryüzünde 5000 civarında dil konuşulduğunu tahmin etmektedirler. Bazı biçimlerin dil mi yoksa lehçe mi olduğu konusundaki görüş ayrılıkları kesin bir rakam vermeyi imkânsız kılmaktadır. Yeryüzündeki dillerin bir kısmını milyonlarca kişi konuşurken; bazıları ancak birkaç kişinin anlaşma aracı durumundadır.

Geçmişten günümüze doğal dilleri çeşitli sınıflandırma denemeleri gerçekleşmiş; "karmaşıklığın egemen olduğu bir alana dizgeli bir görünüm verilmeye çalışılmıştır" (Vardar 1998: 150). Bu sınıflandırma çalışmalarından tarihî ve yapısal olanlar dil bilimciler arasında gelenekleşmiştir.

İncelediğimiz ders kitaplarından MEB 2005'te " Türkçenin Dünya Dilleri Arasındaki Yeri" başlığı altında birbirini tekrarlayan paragraflar ders kitabı yazarlarının bilimsel ciddiyetten ne kadar uzak olduğunun adeta bir göstergesidir. Söz konusu paragraflardan üçüncüsünde "yeryüzünde ne kadar kavim varsa o kadar da dil vardır. Son araştırmalara göre dünya üzerinde 3000 civarında dil konuşulmakta, bu sayı söz konusu olan dillerin lehçeleriyle 5800'e kadar ulaşmaktadır" ifadeleri bulunurken bir alt paragrafta benzer şekilde "yeryüzünde ne kadar kavim varsa o kadar da dil vardır. Son araştırmalara göre dünyada 2700 dil bulunmakta, bu sayı dillerin lehçeleriyle birlikte 5800'e kadar ulaşmaktadır" cümleleri sıralanmaktadır (Balta vd., 2005b: 13).

Ders kitabında yer alan iki ifade arasında dillerin sayıları bakımından bir çelişkidikkatlerden kaçmamaktadır. Üçük rakam herhangi bir dil bilimi kaynağından elde edilmiş görünmektedir. İkinci rakam ise kitabın kaynakçasında da yer alan Dilaçar'dan (1968: 70) alınmış olsa gerekir ki, doğrusu 2796'dır ve "son araştırmalar"a değil ikinci dünya savaşından önce yapılan bir sayıma işaret etmektedir. Üstelik *M. Pei* tarafından verilen bu kesin sayı, dil bilimciler tarafından ciddiye alınmamaktadır (Vardar, 1998: 150).

Ders kitaplarında dillerin sınıflandırmaları konusunda dil bilimi kaynakları ile örtüşmeyen bazı noktalar da söz konusudur. Bunlardan birisi, yapı bakımından yapılan sınıflandırma ile ilgilidir. İncelenen kitaplarda yapı bakımından diller, tek/bir heceli diller, eklemeli/bitişken diller ve çekimli/bükünlü diller olmak üzere üç grupta toplanmaktadır (Gencan 1992: 30; Acar vd., 2006: 29). Oysa *Friedrich Schlegel*, dillerin yapılarını ve içeriği biçimlerini göz önünde bulundurarak dört tipe ayırmıştır (Bayrav, 1998: 135). Bu ayrıma göre ders kitaplarında kaynaştıran (çok bireşimli, polisentetik) dil tipi yer almamaktadır. Ayrıca günümüz dil bilimi kaynaklarında çekimli ve bükümlü diller ayrı ayrı değerlendirilirken, incelenen ders kitapları bu türden dilleri de tek başlık altında ele almıştır.

Yapı Bakımından Sınıflandırma

Yapı bakımından yapılan sınıflandırmada diller arasındaki yapı benzerlikleri ön plana çıkarılmaktadır. 19. yüzyıldan beri yapılan ve Alman dilcisi *August Schleicher*'e dayanan bu sınıflandırmaya göre, yeryüzündeki diller yapı bakımından, ayrıştıran (yalınlayan), bağlantılı,

çekimli, bükümlü ve kaynaştıran (çok bireşimli) diller olmak üzere beş gruba ayrılmaktadır (Aksan, 1995: 103-110; Bayrav 1998: 135-136; Uzun, 2006: 108; Vardar 1998: 154-156).

Ders kitaplarında yapı bakımından sınıflandırma içerisinde yer alan "tek heceli diller" terimi problemli görünmektedir. Tek heceli olarak adlandırılan söz konusu dillerde birden fazla heceli yapılar da bulunmaktadır. Bu gruba giren dileri diğer gruplardaki dillerden asıl farklı kılan şey tek hecelilik değil, dil bilgisi işlevinin cümledeki konum ve bürün ögeler yoluyla ortaya konulmasıdır (Vardar 1998: 155). Dolayısıyla bu yönü vurgulayan ve dil bilimiyle ilgili kaynaklarda yer alan "ayırıcı, çözümleyici, yalınlayan diller" terimlerinden birisi tercih edilmelidir.

Yapı bakımından sınıflandırmalarla ilgili soruların yer aldığı MEB 2006'da, "yeryüzündeki diller yapı bakımından farklılıklar gösterir. Yapı bakımından dil ailelerini araştırarak … bu ailelere mensup dilleri yazınız" ibareleri ile "su, sucu, suculuk, susatmak kelimelerinde Türkçenin mensup olduğu dil ailesi ile ilgili hangi özelliği görüyorsunuz" cümlesinde yazarların yapı kavramı ile köken kavramını birbirine karıştırdığı görülmektedir (Acar vd., 2006: 29). Söz konusu cümlelerde yer alan "dil ailesi" terimi yerine, "dil grubu" teriminin kullanılması gerekirdi.

Kaynak Bakımından Sınıflandırma

Kaynak veya köken bakımından yapılan sınıflandırma, dil bilimiyle ilgili kaynaklarda tarihî sınıflandırma olarak da yer almaktadır. 19. yüzyıl dil bilimi çalışmalarında, biyolojideki evrimci anlayışın da etkisiyle, çokça durulmuş; bu dönemde yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda diller doğup büyüyen ve hatta ölen organizmalar olarak görülmüştür (Vardar, 1998: 26).

Aslında kaynak bakımından yapılan sınıflandırmaların temelinde de dillerin yapısı söz konusudur. Ancak burada, yapı benzerlikleri yanında ses ve söz varlığı benzerlikleri de aranmaktadır. Bu türden sınıflandırmalarda yer alan dil aileleri konusundaki sayılar arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. 30-40 dil ailesi olduğunu söyleyenler yanında bu sayıyı 100'e çıkaranlar da bulunmaktadır (Aksan, 1995: 110; Vardar 1998: 150-151). Dillerin sınıflandırılması konudaki önemli çalışmalardan birini gerçekleştiren Merritt Ruhlen (2006: 90), toplam sayılarını 5000 olarak kabul ettiği yeryüzündeki dilleri 12 büyük aileye ayırmıştır.

Köken bakımından yapılan sınıflandırmalarda ders kitaplarında Hint-Avrupa dil ailesi, Hami-Sami dil ailesi, Çin-Tibet dil ailesi, Bantu dil ailesi ve Ural-Altay dil ailesi olmak üzere beş dil ailesi yer almakta, diğer dil aileleri konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Oysa, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, dil bilimiyle ilgili kaynaklarda genellikle 30-40 dil ailesinden söz edilmektedir.

Dil aileleri konusuyla ilgili dikkat çeken bir başka husus ise ders kitaplarında söz edilen dil aileleri konusunda yeterli bilgi verilmeyişi veya verilen bilgilerin yanlış oluşudur. Örnek olarak, Gencan'da (1992) ve MEB 2006'da Afrika'da konuşulan dilleri karşılamak üzere yer verilen "Bantu" dil ailesiyle ilgili olarak sırayla "yerli Afrika dilleri" ve "Afrika dilleri" açıklamaları yer almaktadır (Gencan 1992: 30; Acar vd., 2006: 29). Kitaplardaki bu ibareler açıklama olmaktan oldukça uzak birer belirsizlik ifadeleridir. Üstelik dil aileleri ile ilgili yaptığı sınıflandırmada Ruhlen (2006: 90), Afrika'da konuşulan dilleri Hoysan, Nijer-Kordofan, Nil-Sahra ve Afro-Asyatik aileri olmak üzere dört farklı dil ailesi içerisinde değerlendirmektedir. Ayrıca, incelenen ders kitaplarında dünyada en çok konuşulan olduğu söylenen Çincenin yer aldığı Çin-Tibet dil ailesi ve en eski diller olarak tanımlanan Arapça ve İbranicenin yer aldığı Hami-Sami dil ailesi konusundaki açıklamaların da oldukça yetersiz olduğu tespit edilmiştir.

Köken bakımından yapılan sınıflandırmada bizi öncelikli olarak ilgilendiren Türk dilinin mensup olduğu aile konusudur. Ancak, gerek ders kitaplarında gerekse dil bilimiyle ilgili kaynaklarda Türkçenin "Ural-Altay Dil Ailesinin Altay koluna mensup" olduğu bilgisi varlığını

hâlâ sürdürmektedir. Oysa bu bilgi 1800'lü yıllardaki çalışmalara dayanmaktadır. Günümüzde Türkçenin içinde bulunduğu dil ailesi Altay Dil Ailesi olarak kabul görmektedir.

Sonuç

Ortaöğretim dil bilgisi kitaplarında, dil olgusunun ele alındığı kısımlar, dil olgusu ve onun çeşitli yönleri hakkında yeterli bilgiyi sağlamaktan oldukça uzaktır. Kitaplarda "dil yetisi" ile bu yetinin toplumsal ürünü olan dil ve bireysel yönü olan söz, dil başlığı altında ele alınmış; bu durum tanımlama ve sınıflandırmalarda çeşitli problemler ortaya çıkarmıştır.

Ders kitaplarında, dilin görünümleri konusunda dil bilimiyle örtüşmeyen çeşitli yönler bulunmaktadır. Dil bilimi yüzyıldan fazla bir süredir dil ve yazıyı birbirinden ayrı iki göstergeler dizgesi olarak görmekte, konuşma dilinin asıl ve daha eski olduğunu savunarak, yazının biricik varlık nedeni olarak dili göstermektedir. Dil bilimi açısından standart dil gibi birer iletişim dizgesi olarak kabul edilen çeşitli toplumsal grupların dil türlerinin, standart dilden "düşük değerde" görülüşüde tespitler arasındadır. Ayrıca toplumsal dil bilimini ilgilendiren ağız ve lehçe konusunda yapılan tanımlarda da belirsizlikler, sınıflandırma ve örneklendirmeyle ilgili eksiklik ve yanlışlıklar bulunmaktadır.

Yeryüzünde konuşulan dillerin sayısı ile dillerin sınıflandırılması konusunda da eksiklik ve yanlışlıklar söz konusudur. Dillerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak gelenekselleşen köken ve yapıya dayalı sınıflandırmalar, ders kitaplarında dillerin başka şekilde sınıflandırılmadığı veya sınıflandırılamayacağı izlenimi uyandırılarak verilmekte, bu sınıflandırmalar konusunda da eksiklik ve yanlışlıklar bulunmaktadır.

Ülkemiz şartları göz önünde bulundurulduğunda, ortaöğretim basamağının dil bilgisi öğretimi için en uygun dönem olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde, yaklaşık dört buçuk milyon öğrencinin öğrenim gördüğü bu aşamada, dil bilgisi öğretiminde en çok kullanılan öğretim aracı olan ders kitapları ana dili hakkında güncel ve bilimsel bilgilerin öğrencilere aktarılmasında büyük önem taşımaktadır. Ortaöğretim ders kitaplarındaki dil olgusuyla ilgili söz konusu eksiklik ve yanlışlıklar, öğrenciler tarafından hem dil olgusunun hem de bu konularla ilişkili olan diğer konuların yeterince kavranılamamasına sebep olmaktadır.

Bu çerçevede, ortaöğretim çağındaki öğrencilere genel olarak dil, özel olarak ise Türk dili hakkında bilimsel nitelikli ve güncel bilgilerin aktarılabilmesi için, dil bilgisi ders kitaplarının hazırlanmasında temel ölçü olarak dil biliminin ilke ve yöntemleri alınmalıdır. Ders kitaplarında yer alan dil ve onun çeşitli görünümleri hakkındaki bilgiler, dil biliminin ve ilgili kollarının verilerine dayanmalı; genel olarak dil, özel olarak da Türk diliyle ilgili bilgi ve açıklamaların kaynağı, yapılan en son inceleme ve araştırmalar olmalıdır. Ayrıca ders kitaplarında ele alınan konular yeterince işlenmeli, ancak gereksiz ayrıntılardan da kaçınılmalıdır.

KAYNAKÇA

ACAR, M. vd. (2006). *Ortaöğretim Dil ve Dnlatım 9. Sınıf.* Sakin Öner (Editör). Ankara: MEB Yayınları.

AKSAN, D. (1995). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları.

BALTA, A. vd. (2005a). *Türk Dili ve Edebiyatı Türk Dili Lise I.* Sakin Öner (Editör). Ankara: MEB Yayınları.

BALTA, A. vd. (2005b). *Türk Dili ve Edebiyatı Türk Dili Lise II.* Sakin Öner (Editör). Ankara: MEB Yayınları.

BAŞKAN, Ö. (1968). İnsan Dilinin Doğuşu" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 143-156.

BAYRAV, S. (1998). *Yapısal Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

BLOOMFİELD, L. (1933). *Language.* London: George Allen & Unwin Ltd..

BOZ, E. (2007). *Türkiye Türkçesinde +{a} Durum Biçimbirimi.* Ankara: Gazi Kitabevi.

DEMİR, C. (1997). *Atatürk Döneminde Bir ve Tam Devreli Liselerde (Ortaokul ve Liselerde) Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ve Öğretimi.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

DEMİR, N. (2006). Türkiye'de Dil-Lehçe-Şive-Ağız Tartışmaları. Astrid Menz – Christoph Schröder (Derleyenler). *Türkiye'de Dil Tartışmaları.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 119-146.

DEMİR, N. Ve Yılmaz, E. (2006*). Türk Dili El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları

DEMİREL, Ö. (1999). *İlköğretim Okullarında Türkçe Öğretimi.* İstanbul: MEB Yayınları.

FİLİZOK, R. (2007). *Lise Dil ve Edebiyat Kitapları Sorunu.* http://ege-edebiyat.org/modules.php/modules/topics/docs/egeedebiyat.org/docs/modules.php?name= News&new_topic=6. (E.T. 17 Mart 2011).

GENCAN, T. N. (1992). *Dilbilgisi Lise I-II-III.* İstanbul: Kanaat Yayınları.

GUIRAUD, P. (1994). *Göstergebilim.* (Çev. M. Yalçın). Ankara: İmge Yayınları.

HALİS, İ. (2002). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme.* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

HUDSON, R. A. (1980). *Sociolinguistics.* Cambridge: C.U.P.

İMER, K. (1998). *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KARAHAN, L. (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması.* Ankara: TDK Yayınları

KARAHAN, L. (2000). Ağız Araştırmalarında Sorunlar. *Türkçe'nin Ağızları Çalıştay Bildirileri.*

KARASAR, N. (2005). *Bilimsel Araştırma Yöntemi.* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

KOCAMAN, A. (2006). Dilbilim: Temel kavramlar. *Dilbilim Temel Kavramlar Sorunlar Tartışmalar.* A. Kocaman (Yay. Haz.). Ankara: Dil Derneği Yayınları, 9-14.

KÖNIG, G. (1998). Dile Bilimsel Bakış Açısı. *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, 75. Yılı Özel Sayısı,* 87-92

LYONS, J. (1983). *Kuramsal Dilbilime Giriş*. (Çev. Ahmet Kocaman). Ankara: TDK Yayınları.

ÖZBAY, M. (2009). *Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri I.* Ankara: Öncü Kitap.

ÖZSOY, A. S. ve E.TAYLAN, E. (Yay. Haz.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

RUHLEN, M. (2006). *Dilin Kökeni Ana Dilin Evriminin İzinde.* (Çev. İsmail Ulutaş). Ankara: Hece Yayınları

SAUSSURE, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri.* (Çev. Berke Vardar). İstanbul: Multilingual Yayınları.

SAPIR, E. (1921). *Language An İntroduction To The Study of Speech.* New York: Harcourt, Brace & World

UZUN, N.E. (2005). Türkçe Uygulamaları İçin Potansiyel Betimleme Sorunları. *Bilgisayar Destekli Dil Bilimi Çalıştayı Bildirileri*. Ankara: TDK Yayınları, 35-40.

UZUN, N.E. (2006). *Biçimbilim Temel Kavramlar.* İstanbul: Papatya Yayıncılık.

ÜÇOK, N. (2004). *Genel Dilbilim (Lengüistik).* İstanbul: Multilingual Yayınları.

VARDAR, B. (1998). *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

VARDAR, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

YEMENİCİ, A. (2006). Dilin Beyinde Oluşumu, Gelişimi ve Yerleşimi. *Dilbilim Temel Kavramlar Sorunlar Tartışmalar.* A. Kocaman (Yay. Haz.). Ankara: Dil Derneği Yayınları, 117-136.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1891-1904, TURKEY

HASAN ÇELEBİ TEZKİRESİ'NDE MEKÂN TASVİR VE TAVSİFLERİ

Süleyman SOLMAZ[*]

ÖZET

Şehirler hâkimiyet kuran toplumun kültürüyle yoğrulmuş olmaları hasebiyle o toplumla özdeşleşirler. Şehirler bu yönleriyle tıpkı bir insan gibi yaşayan, soluk alan canlı bir varlık gibidir. Şehirlerin bir toplum için ifade ettiği kültürel anlamın ortaya konması toplumun dokusunda yer alan unsurların tespiti açısından büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Hasan Çelebi Tezkiresi taranmış olup tezkiredeki mekânlar sınıflandırılmıştır. Bağdat, Belgrad, Bursa, Edirne, Gelibolu, İstanbul, Kahire, Konya, Kütahya, Malkara, Manastır, Manisa, Prizren, Rodos, Sofya, Şam, Tire, Üsküp, Vardar Yenicesi, Yenihisâr gibi Hasan Çelebi Tezkiresi'nde yer alan şehirlerin kültürel bellekte ne anlam ifade ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tezkire, mekân, şehir, kültür

LOCATION DESCRIPTIONS AND CHARACTERIZATIONS TO TEZKIRE OF HASAN CHELEBI

ABSTRACT

The citys who they are mixed with that community because of culture of the society dominance of to identify. Cities living such as human just in these respects is like a living creature that breathes. Definition of cultural significance to the community of the city is expressed through the fabric of society is of great importance in determining the element.

In this study, Tezkire's of Hasan Celebi scanned and places such as Baghdad, Belgrade, Bursa, Edirne, Gallipoli, Istanbul, Cairo, Konya, Kütahya, Malkara, Bitola, Manisa, Prizren, Rhodes, Sophia, Damascus, Tyre, Skopje, Vardar Yenicesi, Yenihisar trying to figure out that memory.

Key Words: Tezkires, venue, city, culture

[*] Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ssolmaz@pau.edu.tr
Bu çalışmanın yayıma hazırlanması sırasında yardımlarını gördüğüm Nazlı ve Gizem'e teşekkür ederim.

GiriŞ

Kelime anlamı itibariyle hatırlatma, sözünü etme, anma manalarına gelen "zikr"den türetilmiş olan tezkire, hatırlatmaya vesile olan şey anlamına gelir. Edebiyatta ise şair biyografilerinin yer aldığı eserlerin adıdır. Tezkirecilik İslam kültürüne has bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezkirelerde biyografisi verilen şairin; doğum yeri, adı, lâkabı, öğrenim durumu, meslek ya da makamı, başlıca hocaları, ölüm yeri ve tarihi, eserleri ve eserlerinden örnekler yer alır (İsen, 1997: 28, 31; Kılıç, 2011: 7).

Tezkireler, belli bir meslekte tanınmış kişilerin -başta şairler olmak üzere- velilerin, hattatların, mimar ve musikî ustalarının biyografilerini konu alır, hatta usta bir çiçek yetiştiricisinin hayat ve sanatını söz konusu eden tezkirelere de rastlanır. Şairlerin biyografilerinin anlatıldığı bu tür eserler, tezkire-i şu'arâ, tezkiretü'ş-şuarâ ya da tezkire olarak isimlendirilir (Kılıç, 2011: 7).

Bu çalışmada Aysun Sungurhan Eyduran'ın Kültür Bakanlığı tarafından e-kitap olarak yayımlanan Kınalızade Hasan Çelebi'nin Tezkiretü'ş-şu'arâ isimli çalışması esas alınmıştır. Verilen sayfa numaraları bu esere aittir.

Tezkirelerde Mekân

Nasıl ki bir edebî eserin üslûbunu belirleyen tür, zaman ve yazarın şahsî üslûbuysa; yazarın şahsî üslûbunu da yetişme tarzı ve eğitimi kadar çevresi, doğduğu, yetiştiği, bulunduğu mekânın sosyo-kültürel yapısı, seviyesi, coğrafî güzelliği ve konumu belirler. Bu bakımdan tezkireciler, şairin mahlasından, mahlas kullanmayan şairlerin ise isminden hemen sonra mekân konusunu ele almışlar ve bunu doğrudan veya dolaylı, kısa ya da uzun bir tanıtmaya tâbi tutmuşlardır. Tezkirelerde bu bilgilerin uzun veya kısa olması ise tezkireciye ve şaire göre değişmiştir. Hasan Çelebi, eserinde şairlerin doğduğu veya yerleştikleri yeri mahlaslarından, mahlas kullanmayan şairlerin ise isimlerinden bazen de unvan veya lâkaplarından hemen sonra zikretmiştir. Hasan Çelebi, şairlerin doğum ve yerleşim yerleriyle ilgili yaptığı tarif ve tavsiflerle XVI. yüzyıl Osmanlı devletinin kültür ve sanat coğrafyasını gözler önüne serer. Bu durum Hasan Çelebi Tezkiresi'ni diğer tezkirelerden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bilindiği gibi Osmanlı toplumunun ilk kültürel kurumları İznik ve Bursa'dadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılan Rumeli fetihleri Balkanlarda kültürel gelişmelerin hızlanmasını sağlamıştır. İstanbul'un fethine kadar Osmanlı devletinin önemli kültür merkezleri Bursa, Edirne, Gelibolu, Serez, Vardar Yenicesi, Üsküp, Manastır, Filibe, Selanik, Belgrat, Prizren ve Priştine gibi Rumeli coğrafyasında yer alan şehirler iken, fetihlerden sonra Anadolu'daki Konya, Diyarbakır, Kastamonu, Amasya, Kütahya, Antep, Manisa, Bolu, Isparta, Aydın, Erzurum ve Kayseri gibi şehirler de önemli kültür merkezleri olarak gelişme göstermiştir. Bu şehirlerin bir çoğu coğrafî konumu itibariyle siyasî ve ekonomik açıdan gelişirken cami, medrese, tekke ve zaviye gibi kültür kurumlarını da tesis etmiştir (Eyduran, 2000: 12).

Hasan Çelebi Tezkiresi Etrafında Mekânların Sınıflandırılması

BAĞDAT

Eskiden Abbasilerin idare merkezi ve İslam âleminin başkenti olan Bağdat bugün Irak'ın başkenti ve en büyük şehirlerindendir. XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı idaresine girmiş ve Osmanlı kültüründe yer edinmiştir. Bağdat kumaşları meşhurdur. Kâdirî tarikatında şeyhlerin giydiği çuhadan yapılmış taç başlığına da oraya nispetle "Bağdat gülü" denilir. Edebiyatta Bağdat'ın adı çok geçer. "Aşıka Bağdat sorulmaz", "Yanlış hesap Bağdat'tan döner" gibi atasözleri de bunlardandır (Pala, 1995: 70).

Siyasî konumu yanında Bağdat asıl bir kültür merkezi olarak dikkatleri üzerinde toplar. İslamî kültürün yaratıcı devri Bağdat damgası taşır denilse mübalağa edilmiş olmaz (İsen, 2010: 320).

Bağdat İslam medeniyetinin gözbebeği şehirlerindendir. Pek çok yönetime başkent olduğundan siyasî mücedelelere tanıklık etmiş ve bir kaç kez yakılıp yıkılmıştır. Fakat her defasında inşâ edilerek eski konumuna ulaşmıştır. Hasan Çelebi Tezkiresi'nde üç şairin biyografisinde "Darü's-selam" olarak nitelendirilmiştir (Eyduran, 2000: 12).

a-) Velâyet nurlarının burcu, keramet görüntülerinin ortaya çıktığı kutu; halifelerin sancak merkezi, nişan ve merasim şehridir.

Burc-ı neyyirât-ı velâyet ve dürc-i le'âlî-i zâhirât-ı kerâmet mukarrer-i râyet-i hulefâ-yı pîşîn olan şehr-i İrem-âyîn mu'zamât-ı medâ'in ü bilâddan Dârü's-selâm Bagdâddan Necef-zâde dimekle meşhurdur (Eyduran, 2009a: 325)

b-) *Dârü's-selâm*[1] olarak nitelendirilir ve siyasî konumu, özellikle Abbasiler döneminde halifelik merkezi olması itibariyle önemli başkentlerdendir.

Dârü's-selâm-ı kubbe-i evliyâ-yı kirâm ahsen-i bikâ' u bilâd olan hıtta-i pâk-i Bagdâddandur (Eyduran, 2009b: 125).

c-) Siyasî açıdan önemli başkentlerden olduğu gibi kubbeleri ve yetiştirdiği çok sayıdaki evliyasıyla da dikkati çeken kültür merkezlerindendir. Tabiî güzelliği ile adeta bir cennettir.

Fezâ-yı letâfet-iktizâsı dil-i kerîmân u men'imân gibi pehnâ ve vâsi' ve sâha-i letâfet-mesâhası hâtır-ı 'âtır-ı 'irfân-ı feyz-i muzâhir gibi güşâde ve lâmi' olup tahtgâh-ı hulefâ ve mülûk-ı pîşîn olup şehr-i İrem-ârâ ve firdevs-tezyîn olmagla bâg-ı dâd olan Dârü's-selâm-ı bâ-sedâd mahmiye-i 'aliyye-i Bagdâddandur (Eyduran, 2009b: 170).

BELGRAD

Felek âbâd terkibiyle tavsif edilmiştir. Bu terkip gerçek anlamından ziyade bahtı açık, talihi yaver giden anlamlarından kinaye olarak kullanılmış olmalı.

Şehr-i felek âbâd kasaba-i Belgraddan erbâb-ı kalem ü hisâbdan zu'mınca 'ilm ü kemâl ile mâlik-i nisâbdan dîvâne-i nakş u abdâl mizâc tünd-i sohbet ü sa'b imtizâc eş'ârı vâfir-i pür gûy şâ'ir idi (Eyduran, 2009a: 378).

BURSA

Bursa Osmanlı devletinin ilk başkentidir. Osmanlı devletinin tarihî ve kültürel coğrafyası çizilirken, üzerinde önemle durulan şehirlerdendir. Hasan Çelebi Tezkiresi'nde Bursa, rütbe, görgü ve faziletçe büyük insanların yetiştiği, çok sayıda camii, tekke ve sultan türbelerinin bulunduğu, havası temiz, suyu hoş, bağ, bahçe ve bostanlarıyla, yeşilin hâkim olduğu Çin, Hıta, İrem ve Seba ülkelerini kıskandıracak derece güzel tabiat ve iklimiyle, inciye, cennete ve yüzüğe benzetilmiştir. Hasan Çelebi, şehrin herkes tarafından bilindiğini ve methedildiğini belirterek, ne kadar övgü dolu söz söylese de kâfi gelmeyeceği üzerinde durmuştur. Çelebi, şehri sosyo-kültürel yapısı, zenginliği ve coğrafî güzelliği ile tanıtmaya çalışmıştır (Eyduran, 2000: 12).

a-) Temiz havası, hoş suyu, bağ, bahçe ve bostanlarıyla yeşilin hakim olduğu son derece güzel bir şehirdir. Yeşil sıfatı bugün de "Yeşil Bursa" tamlamasıyla adeta Bursa için bir *epitet* gibidir.

[1] Dârü's-selâm, cennetin isimlerinden biridir. "Maddî ve manevî âfetlerden, hoşa gitmeyen şeylerden korunmuş olma" manasındaki selâm ile "ev, yurt" anlamındaki "dâr" kelimesinden oluşan bu terkip iki ayette cennetin adı olarak zikredilmiştir (el-En'âm 6/ 127, Yunus 10/25) (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993: 377).

Hevâsı latîf ve âbı hoş-güvâr olmagla mümtâz-ı büldân u emsâr olup nümûne-i cennâtin tecrî min tahtihe'l-enhâru olan şehr-i Burusadan bir hâce-i mâldârun oglıdur ki Tûtî Latîf dimekle şöhre-i vazî' ü şerîf idi (Eyduran, 2009b: 227).

b-) Her türlü toz ve pislikten arınmıştır.

Cinân-ı vücûdı gerd-i âfât ve gubâr-ı 'âhâtdan meknûse olan mahrûsa-i Burusadandur. (Eyduran, 2009a: 219).

c-) Rütbe, görgü ve faziletçe büyük insanların yetiştiği bir yerdir.

Hüsn ü melâhatde mânend-i gazâle oldugı nûr-ı gazâle gibi hayyiz-i hafâdan 'âlî ve âyât-ı medâ'ih-safâsı câmi'-i cihânda lisân-ı benî nev'-i insânda zâkir ü tâlî olan ma'den-i ekâbir ü e'âlî şehr-i Burusanun şâ'ir-i şîrînmakâli ehl-i ma'ârifün kâkül-i sîm-berân gibi şûrîde hâli (Eyduran, 2009b:134).

d-) Çok sayıda cami, tekke ve sultan türbelerini barındırır.

Câmi'-i mahâsin-i lâ-yu'ad ve-lâ-yuhsâ olup büldân-ı cihân içre 'urûs-ı sâha-i 'azîmü'l-mesâhası kalâ'id-i lutf u melâhat ile muhallâ ve fezâ-yı dil-güşâ-yı letâfet-pîrâyı cârûb-ı hüsn ü sabâhat ile pâk u mücellâ olan şehr-i Burusadandur (Eyduran, 2009a: 394).

e-) Şehir herkes tarafından bilinir ve methedilir. Ne kadar övgü dolu söz söylense de kâfi gelmez.

Kesret-i 'amâ'ir ü hazâ'ir-i selâtîn-i mâlikü'r-rikâb ile felek kıbâb ve letâfet-i hevâ vü 'uzûbet-i âb ile makbûl u memdûh-ı şeyh ü şâbb olan Burusa-i mahrûsadandur (Eyduran, 2009b: 33).

f-) Altından nehirler akan cennetlerdendir. Anber kokusu saçarak esen rüzgârı, lütuflar dağıtır. Yüksek dağ ve tepeleri gibi şehir diğer şehirlerden yüksek ve yücedir. Temiz havası insanın gönlündeki gamı dağıtır, safalar verir.

Nesim-i anber-şemimi eltaf-ı mine'l-visal ve selsal-i enhar u cuybarı elez mine'z-zülal olup sa'ir-i büldandan cibal-i şahika ve tilal-i şamihası gibi müreffa ü mu'alla ve ayine-i saha-i gam-zedası miskal-i lutf u safa ile musaykal u mücella olan mahrusa-i Burusadandur (Eyduran, 2009a: 337).

EDİRNE

Edirne, Osmanlı devletinin ikinci başkentidir. Rumeli'deki şehirlerin en güzellerindendir. Şehir asıl gelişmesini Osmanlı hâkimiyeti döneminde göstermiştir. Edirne'nin Osmanlı Devleti'nin, güçlü devlet yapısına geçişi döneminde başkent olması bu şehrin önemini ortaya koymaktadır. Özellikle Çelebi Mehmed'in ve II. Murad'ın sarayı etrafında oluşan edebî muhit şehrin edebiyat açısından da dikkate değer bir yapı arz ettiğinin bir kanıtıdır (İpekten, 1996: 18-24). Şehrin Osmanlı Devleti'nin başkenti olmasından dolayı çeşitli Türk-İslâm şehirlerinden buraya bir çok bilim ve kültür adamı gelmiştir (Canım, 1995: 2). Diğer taraftan, şehrin yetiştirdiği şair sayısı bakımından İstanbul ve Bursa'dan sonra gelmesi de yine göz önünde bulundurulması gereken hususlardan birisidir (İsen, 1997: 71).

Hasan Çelebi tezkiresinde çoğunlukla şehrin coğrafî mevkii ve özelliğine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tezkirede şehir, çok sayıdaki bağ, bahçe ve nehirleriyle, insanın ruhunu ferahlatan havasıyla, temiz pak suyuyla, mis kokulu toprağıyla övülmüştür. Cennete benzetilerek, çok sayıda bilgili, kültürlü insanın tatlı dilli, başarılı şairlerin yetiştiği bir belde olarak tavsif edilerek şehrin sosyo-kültürel seviyesi hakkında bilgiler verilmiştir. Tezkirede "Darü'n-nasr ve'l-meymene",

"Darü'n-nasr" gibi tabirlerle geçen Edirne şehri için söylenenleri, yirmi şairin biyografisinde görmek mümkündür (Eyduran, 2000: 12).

a-) Çok sayıda bağ ve bahçeleriyle ünlüdür.

Hadâ'ik u riyâz-ı pür-zînet ü bahâ ile müntehâ ve sâha-i bî-hadd ü intihâ ile gayret-fezâ ve cennetin 'arduhâ olan şehr-i Edirnedendür (Eyduran, 2009a: 142).

b-) Nehirleriyle ünlüdür.

Kesret-i enhâr ve vefret-i cûybâr ile kitâb-ı müzehheb ü mücedvel ve kâmet-i vücûd-ı letâfet-muzâhiri tâc-ı bâ-revâc-ı menâkıb u mefâhir ile mütevvec ü mükellel olan şehr-i Edirnedendür (Eyduran, 2009a: 345).

c-) Havası insanın ruhunu ferahlatacak kadar güzeldir.

Hâk-i zemîni gayret-fezâ-yı misk ü 'anber hevâ-yı cân-fezâsı visâl-i zemânı gibi safâ-güster olan şehr-i Edirnedendür (Eyduran, 2009a: 355).

d-) Suyu cennet ırmağı gibi temiz ve paktır.

Âb-ı musaffâsı nişâne-i selsebîl ü tesnîm hevâ-yı dil-güşâsı safâ-bahş-ı her marîz ü sakîm olan şehr-i Edirnedendür (Eyduran, 2009b: 65).

e-) Toprağı Tibet ve Tatar ülkeleri gibi misk kokuludur.

Hevâ-yı cân-fezâsı tabla-i 'attâr gibi hoş-bû vü müşg-bâr ve hâk-ı zemîn pür-reyâhîni mânend-i misk-i Tibet ve nâfe-i Tatar olan şehr-i Edirneden zâhir ü bedîdâr olmışdur (Eyduran, 2009b: 365).

f-) Ne kadar söz söylense de güzelliğini ifade etmek mümkün olmaz.

Vasf-ı şân-ı bedî'ü'l-beyânı hâric-i hayta-i ma'ânî-i kelâm-ı insânî olup şerh-i hâl-i ferhunde-me'âllerinde kîl ü kâl-i erbâb-ı makâl mânend-i lem'a-i âl olan âl-i Resûl-ı şefî' ve evlâd-ı betûl-ı sa'âdet sahîfeden sâha-i letâfet-mesâhası dil-i ashâb-ı kerem gibi vâsi' ve miyân-ı büldân cihân içre 'uzûbet-i mâ ve letâfet-i hevâ ile bedî' olan Dârü'n-nasr ve'l-meymene Edirne-i mahmiyeden Müşgî Emîroglı dimekle bûy-ı müşg gibi fâ'ih ü 'atır olmışdur (Eyduran, 2009a: 173).

g-) Şehir bağ ve bahçeleriyle İrem ve Seba ülkesinden daha güzeldir. Adeta cennet gibidir. Çok sayıda kültürlü, bilgili başarılı şairlerin yetiştiği bir şehirdir.

Cevâhir-i vücûd-ı erbâb-ı ma'ârife ma'den ve menba'-ı şu'arâ-yı şîrîn-makâl ve pâkîze-sühan olan Dârü'n-nasr-ı Edirnedendür (Eyduran, 2009b: 245).

Sunûf-ı eşcâr-ı tayyibe ile mahfûf-ı büldân-ı Rûm içinde 'uzûbet-i mâ ve letâfet-i hevâ ile mevsûm u mevsûf gülistân-ı Sebâdan dil-güşâ ve bûstân-ı İremden cân-fezâ sevdâ-yı gîsû-yı mâh-rûyân gibi dil-âvîz ü ma'mûresi çehre-i sîm-berân misâli tarab-engîz-i dem-i 'Îsâ enfâs-ı nesîminde muzmer ve neş'et-i âb-ı hayât hevâ-yı cân-perverinde mihmer olan Dârü'n-nasr ve'l-meymene mahrûsa-i şehr-i Edirnedendür. Lâkin neşv ü nemâsı belde-i Kastamonıdan olmışdur (Eyduran, 2009b: 346).

GELİBOLU

Gelibolu, Osmanlı devleti için birinci derece önemli siyaset merkezlerinden biriydi. Özellikle ikinci kez Türklerin eline geçtikten sonra şehir, Osmanlı tarihinde bir yandan Rumeli'ye geçişlerde bir üs olarak kullanılmış, diğer yandan da Osmanlı denizciliğinin beşiği olarak gelişme açısından büyük önem kazanmıştır. Siyasî açıdan önemini İstanbul fethedildikten sonra kaybetmiştir (İsen, 1997: 80).

Hasan Çelebi'ye göre şehir, deniz kıyısında yüksek kale ve surlarıyla dikkat çeken ve tabiatının güzelliğiyle herkes tarafından beğenilen, coğrafî bakımdan Rumeli ülkelerinin kilididir. Tabiatının güzelliği ile cennete, deniz kıyısında bulunmasıyla Hızır'a benzetilmiştir (Eyduran, 2000: 12).

a-) Şehir tabiatının güzelliğiyle adeta bir cennettir. Deniz kıyısında bulunduğundan şehir Hızır'a benzetilir.

Hızrvâr leb-i deryâda karâr itmekle le'âlî-i hüsn ü safâyı der-kenâr idüp berr ü bahrdan güzâr iden müsâfir ü tüccâra reh-i imdâd u es'âdı irşâd iden şehr-i sütûde-etvâr Gelibolıdandur (Eyduran, 2009b: 5).

Hızrvâr leb-i deryâda karâr idüp büldân-ı cihân içre sadef-i der-kenâr iden Gelibolı nâm kasaba-i pür-iştihârdandur (Eyduran, 2009b: 274).

b-) Coğrafî özelliği bakımından Rumeli ülkelerinin kilidi, anahtarıdır. Rumeli'ye geçişlerde köprü vazifesi görür. Yaşlı, genç herkesin beğendiği bir şehirdir.

Ahsan-ı kılâ' ve ihsân-ı bikâ' burc u bendinün irtifâ'ı mülâsık-ı Süreyyâ ve mu'ânık-ı zirâ' kilîd-i memâlik-i Rûmili olan şehr-i Gelibolıdandur (Eyduran, 2009b: 23).

Büldân-ı cihân içre pîr ü cevânun makbûlı olan şehr-i behişt-nişân Gelibolıdandur (Eyduran, 2009b; 18).

İSTANBUL

Eski tarihçilere ve bütün seyyahlara göre İstanbul kâinatın en güzel yerindedir. İslam'ın merkezi ve taht şehridir. Osmanlı devletinin her döneminde sanat ve kültür merkezi olmuştur. Hasan Çelebi Tezkiresi'nde İstanbul, saltanat makamı, faziletli bilgili kişilerin yetiştiği, ilim irfan yeri, sosyo-kültürel yapısı, zenginliğiyle İslam'ın merkezidir. Şehir; misk gibi havası, şerbet gibi tatlı suyu, latif iklimi, gökyüzü gibi yüksek kale, sur ve kubbeleri, İrem bahçesini ve Seba ülkesini gölgede bırakacak derecede güzel tabiatıyla tasvir edilmiş, aklın alamayacağı kadar güzel bir belde olduğu üzerinde durulmuş ve güneşe, cennete, güzel yüzlü sevgililere benzetilmiştir (Eyduran, 2000: 12).

İstanbul bugün olduğu gibi geçmişte de kültür dünyamızın başkentidir. Tezkirelerde İstanbul için kullanılan kelimeler ve kelime grupları çeşitlidir. "İstanbul, Stanbul, Mahrûse-i İstanbul, şehr-i İstanbul, Kostantiniyye, mahmiyye-i Kostantiniyye, mahrûse-i Kostantiniyye, Dârü's-saltanat, Dârü's-saltanatü'l-aliyye, Dârü's-saltanat-ı Kostantiniyye, İslâmbol, şehr-i İslâmbol, Dârü's-saltane İslâmbolu'l-mahmiyyeye, Dârü'l-mülk, dârü'd-devle, Sevâd-ı a'zâm, ümmü'd-dünyâ" gibi (Kılıç, 2011: 130).

İstanbul her zaman Osmanlı kültürünü besleyen asıl ana güç merkezi olmuştur. Kuşkusuz farklı dönemlerde değişik görüntüler sergilese de, çevresindeki bin kilometrelik alanın her bakımdan cazibe merkezidir. Gerçekten de tarih sahnesine çıktığı andan itibaren hangi uygarlığa bağlı olursa olsun, o daima hem o ülkenin, hem de bütün dünyanın gözbebeği şehirlerinden biri olmuştur (İsen, 2010: 225-228).

a-) Şehir saltanat makamıdır.

Mehbit-i envâr-ı füyûzât-ı İlâhî ve mukarrer ü makâm-ı hazret-i saltanat-penâhî sevâd-ı a'zam mefhar-ı büldân-ı 'âlem olan şehr-i İstanbuldan ve zümre-i ashâb-ı lutf u kabûldendür (Eyduran, 2009a: 148).

b-) Şehir hilafet makamıdır.

Makarr u makâm-ı hilâfet-penâhı ve mazreb hıyâm-ı celâlet-destgâhı olan şehr-i İstanbuldandur (Eyduran, 2009a: 423).

c-) Havası misk gibi güzel kokar, suyu şerbet gibi tatlıdır.

Âb-rûy-ı hüsn ü melâhat olan cevânân-ı pür-sabâhat gibi âb-ı hôş-güvârı mânend-i şerbet-i şekkerîn ve kâkül-i pür-çîn-i dil-berâ-yı nâzenîn gibi hevâ-yı cân-fezâsı nâfe-misâl müşgîn olup çeşm-i âhvân nâz u cemâl gibi sevâdı dil-güşâ ve firdevs-i berîn mânend-i sükkânı merdümân-ı hûrî-likâ olan şehr-i İstanbuldandur (Eyduran, 2009a: 278).

d-) İklimi latiftir.

Her cihetden fazlı büldân-ı cihâna zâhir ü bâhir ve letâfet-i hevâ ve nezâfet-i sâha ve 'uzûbet-i mâ ile mahâsin-i İrem ü Sebâyı hâcib ü sâtir olan şehr-i İstanbuldandur (Eyduran, 2009a: 167).

Letâ'if-i besâtîn ü hadâ'ikla mahfûf u mümtâz ve letâfet-i hevâ ve nezâfet-i fezâ ile serv-i sehî gibi ser-bülend ü ser-efrâz olan şehr-i İstanbuldandur (Eyduran, 2009a: 151).

e-) Kale, sur ve kubbeleri gökyüzü gibi yüksektir.

Burc u bârûsı kulle-i sipihr-i mînû gibi bülend ü refî' ve sevâd-ı letâfet-nihâdı semâhat-ı ehl-i kerem gibi fasîh ü vasî' olan şehr-i İstanbul'dandur (Eyduran, 2009a: 115).

f-) Bağ, bahçe ve bostanlarıyla aklın alamayacağı kadar güzel bir beldedir.

sevâd-ı letâfet-nihâdı... (Eyduran, 2009a: 115).

g-) Şehir için büyük şehir, büyük yerlerdeki insan kitleleri anlamına gelen sevâd-ı a'zam kelimesi sıkça kullanılmıştır.

Mehbit-i envâr-ı füyûzât-ı İlâhî ve mukarrer ü makâm-ı hazret-i saltanat-penâhî sevâd-ı a'zam mefhar-ı büldân-ı 'âlem olan şehr-i İstanbuldan ve zümre-i ashâb-ı lutf u kabûldendür (Eyduran, 2009a: 148).

İZNİK

İfade ve tahkik insanlarının kaynağı Anadoludaki beldeler içerisinde en eskisi olan şehir:

Büldân-ı Rûm içre İslâm-ı kadîm ü 'atîk olmakla menşe' ü masdar-ı ashâb-ı ifâde vü tahkîk olan şehr-i İznikdendür (Eyduran, 2009b: 4).

KÂHİRE

Hasan Çelebi Tezkiresi'nde Kahireli olduğu bildirilen şair yoktur, ancak önemli bir görev merkezi ve yerleşme yeridir. Bu merkez tanıtılırken genellikle "Kâhire-i tâhire" terkibi kullanılmıştır.

*...ba'dehû Şâm**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**-ı şeref-encâm ve mısr-ı Kâhirede tavattun u makâm itmiş idi* (Eyduran, 2009b: 33).

*Ba'dehû Kahire**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**-i tâhireye kâdî olup* (Eyduran, 2009b: 77).

KONYA

Konumunu XVI. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı idarî yapısı içinde şehzade sancağı merkezi olmasına borçludur. İstanbul dışında sanatkârları en iyi şekilde koruyup gözeten, şehzade-valiler, Konya'da da çok canlı birer kültürel muhit teşekkül ettirmişlerdir (İpekten, 1996: 166; İsen, 2010: 180).

Tarihte Selçuklular'ın başkenti olan Konya önemli kültür merkezlerimizden biri olmuştur. Mevlânâ'nın dergâhı Konya'da bulunmaktadır. Bu bakımdan bu özelliği ile Osmanlı devleti zamanında olduğu gibi günümüzde de en önemli ziyaret yerlerindendir (Eyduran, 2000: 12).

a-) Şehir, büyük evliyâ camileriyle "kıble-i murâd, ka'be-i merâm" olarak nitelendirilmiştir.

Kubbe-i evliyâ-yı kirâm ve mazreb-i hıyâm-ı asfiyâ-yı 'izâm hâsbân-ı bâdiye-i 'irfâna kıble-i murâd ve ka'be-i merâm olan Konyadandur (Eyduran 2009a: 304).

b-) Mesnevî sahibi Mevlânâ'nın yaşadığı ve türbesinin bulunduğu yerdir.

Âsûdegâh-ı cenâb-ı mevlevî nâzım-ı Kitâb-ı Mesnevî olan şehr-i Konyadandur (Eyduran, 2009b: 146).

c-) Maddî ve manevî nurların indiği şehir Konya'dır.

Mehbit-i envâr-ı zâhirî ve ma'nevî hatîre-i cenâb-ı mevlevî olan şehr-i Konyada neşv ü nemâ bulup dil-rîşân-ı hoş-hûy ile musâhabet ü mu'âşeretde yek-dil ü yer-rû olmagla meşâmm-ı dil ü cânı revâ'ih-i fakr u fenâyla hoş-bûy olmış idi ki kırk elli bin akçe ze'âmetle kanâ'at idüp izdiyâd-ı mansıb u me'âl içün hidmet-i ashâb-ı câh u celâlde terk-i tek ü pûy itmiş idi (Eyduran, 2009b: 288).

KÜTAHYA

Önemini XVI. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı idarî yapısı içinde şehzade sancağı merkezi olmasına borçludur. Şehir, Sultan II. Selim'in sancak merkezi olmasıyla bir hayli önem arz etmektedir. Osmanlı hakimiyetine girmeden önce de bir hayli önemli bir kültür merkezi olan Kütahya'nın kültürel gelişmişlik düzeyini Germiyan sarayında yetişmiş Şeyhî, Ahmedî, Hamzavî, Şeyhoğlu Mustafa, Ahmed-i Daî gibi şairlerin varlığında görmek mümkündür. Osmanlıların hakimiyetine geçtikten sonra Anadolu eyaletinin merkezi olan şehir bu özelliği dolayısıyla gündemde kalmayı bilmiştir (İpekten, 1996: 209).

Hasan Çelebi Tezkiresi'nde şehzadeler şehri Kütahya hakkında övücü ifadeler kullanılmaktadır.

*Dest-i havâdis-i eyyâm-ı irtifâ' kal'a-i sipihr-intizâmından kûtâh ve sânî-i hısn-ı felek-mînû oldugına rif'at-i küngüre-i burc u bârûsı güvâh olan kasaba-i Kütahiyya**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**dan meşâyih-i tarîka-i seniyyeden bir şeyhün oglıdur* (Eyduran, 2009b: 157).

MALKARA

XIV. yüzyılda Osmanlı topraklarına katılan Malkara XIX. yüzyıl sonlarında Edirne vilayetinin Tekirdağ sancağına bağlı bir kaza merkezi olmuştur. Hasan Çelebi Tezkiresi'nde Nev'î'nin biyografisinde insana keyif veren güzel bağ, bahçe ve ırmaklarıyla cennete benzetilmiş ve cana can katan havası ve tabiatının güzelliği ile övülmüştür (Eyduran, 2000: 40).

İnsana keyif veren güzel bağ, bahçeleri ve ırmaklarıyla adeta bir cennettir. Havası ve tabiatının güzelliği cana can katar.

Hadâ'ik u riyâz-ı pür-safâsı nümûne-i gülistân-ı fihâ enhârun min 'aselin musaffen olup hevâ-yı cân-fezâsı visâl-i dil-berân gibi dil-güşâ ve sâha-i pür-melâhat ü bahâsı kûy-ı cevânân-ı sîm-berân gibi dil-güşâ ve ra'nâ olan Malgara dimekle şöhre olan kasabadandur (Eyduran, 2009b: 380).

MANASTIR

Adını Roma dönemi manastır kalıntılarından alan şehir, 1382 yılında Sultan I. Murat döneminde Timurtaş Bey tarafından Osmanlı topraklarına dâhil edilmiştir. Şehir bugün Bitola adıyla anılır. Balkan topraklarında yer alan Makedonya şehirlerinden biri olan Manastır, yetiştirdiği şairlerle divan şiirine önemli katkılar sağlamıştır (Bülbül, 2008: 456).

Manastır, Hasan Çelebi Tezkiresi'nde hünerli, kabiliyetli, ilim ve irfan sahibi kişilerin ve çok sayıda şairin yetiştiği bir kültür merkezi olarak tanıtılmıştır. Ayrıca latif havası, tatlı suyu, Seba ülkesini kıskandıracak derecede güzel bağ ve bahçeleri ile ve doğal güzelliği ile Yusuf'a benzetilmiştir. Tezkirede üç şairin biyografisinde tanıtılmıştır (Eyduran, 2000: 12).

a-) Şehir latif havası, tatlı suyu, bağ ve bahçeleriyle Seba ülkesini gölgede bırakacak kadar, tıbkı Yusuf gibi çok güzeldir.

Ekser-i halkı nâzım u şâʿir olan menba'-ı hünerverân ve matlaʿ-ı fazl u 'irfân kasaba-i Manastırdandur (Eyduran, 2009a: 209).

b-) Hünerli, kabiliyetli, ilim, irfan sahibi çok sayıda şair yetiştiren bir kültür merkezidir.

Cümle-i ricâl u merdi ʿâlem-i 'ilm ü 'irfânun ferdi olmagla mehebb-i şimâl-i menâkıb u mefâhir olan kasaba-i Manastırdandur (Eyduran, 2009b: 277).

MANĠSA

Yıldırım Bayezit döneminde Saruhanoğullarından alınarak Osmanlı Devleti'ne bağlanan Manisa Saruhan Sancağı merkezi olarak şehzadelerin valilik yaptığı şehirlerden birisidir. II. Murat'ın ve Fatih Sultan Mehmet'in şehzadeliklerinde valilik yaptıkları şehir olan Manisa bu özelliği dolayısıyla kültürel olarak gelişmiş, âlimi ve devlet adamı bol bir şehir haline gelmiştir (İpekten, 1996: 181). Özellikle XVI. yüzyılda kültürel muhitlerden biri olan Manisa, daha sonraki yıllarda kültürel canlılığını muhafaza edememiştir (İsen, 2010: 180).

Tezkirelerde adı Manisa veya Magnisa şeklinde geçmektedir. Hasan Çelebi ise tezkiresinde Manisa'yı havası suyu, toprağı ile cennet gibi güzel bir şehir olarak tasvir etmiştir (Eyduran, 2000: 12).

a-) Havası, suyu, toprağı ile cennet kadar güzel bir şehirdir.

Hâki 'anbersâ hevâsı müşgâsâ sâha-i pür-şeref ü bahâ ile nümûne-i ve cennetin 'arduhâ[2] *olan şehr-i Magnisadandur* (Eyduran, 2009a: 302).

PRĠZREN

1389 Kosova meydan muharebesinden sonra Osmanlı hakimiyetine giren şehir, 1555'ten 1912 yılına kadar sancakbeyliği merkezi olarak önemini sürdürmüştür. Prizren'in bu önemini Türk edebiyatında yetiştirdiği şair sayısında da açık bir şekilde görmek mümkündür (İsen, 1997: 150).

Şehir bugün Kosova sınırları içinde bulunmaktadır. Tezkirelerde, Prizrin, Prizren veya Pürzerrin olarak geçer. Hasan Çelebi Tezkiresi'ne göre şehir çok sayıda şair ve yazar yetiştirmiştir. Halkı çoğunlukla bilgili, kültürlü, ilim, irfan sahibi kişilerden oluşur. Tezkirede şehrin sosyo-kültürel zenginliği ve coğrafî güzelliği üzerinde durulmuş, dünyayı güneş gibi aydınlatan eşsiz bir belde olarak tanıtılmıştır (Eyduran, 2000: 12).

a-) Nazım ve nesrin tatlı suyunun ser çeşmesi ve şöhret sahibi bir şehir olan Pirizren'in halkı bilgili, kültürlü, ilim ve irfan sahibi kişilerden oluşur.

[2] *Yerin genişliği kadar olan cennet (Hadîd 21).*

Ser-çeşme-i zülâl-i nesr ü nazm olup ekser-i halkı sâhib-i 'ilm ü fehm olan şehr-i şöhret-âyîn kasaba-i Prizrindendür (Eyduran, 2009b: 382).

b-) Yeryüzündeki beldeler arasında en süslü, en güzel olanlarındandır.

Büldân-ı rûy-ı zemîn içre pür-tezyîn olan kasaba-i Prizrindendür (Eyduran, 2009a: 390).

c-) Şehir adeta bir cihânı tutuşturan güneş gibidir. Eşi benzeri yoktur.

Hûrşîd-i cihân-sûz ve aftâb-ı 'âlem-efrûz gibi bî-'adîl ü karîn olan şehr-i Prizrindendür (Eyduran, 2009a: 404).

d-) Şehir, yeryüzünde eşi benzeri olmayan bir şehirdir.

Prizrin-i zemân u zemîn olan kasaba-i bî-'adîl karîndendür (Eyduran, 2009b: 313).

RODOS

Anadolu'nun güneybatısında bulunan bir ada olan Rodos, Hasan Çelebi Tezkiresi'nde adaların kilidi, anahtarı konumunda önemli bir coğrafî konuma sahip bir yer olarak tarif edilmiştir. Sağlam kale ve surlarıyla da tanıtılmaya çalışılmıştır (Eyduran, 2000: 12).

a-) Şehir, adaların kilidi, anahtarıdır. Sağlam kale ve surlarıyla tanınır.

Memâlik-i Cezâ'irün kilîdi olmagla re'sü'r-rü'ûs ve hasânet ü metânet-i burc-ı bârûsı vusûl-ı tôb-ı hevâ'îden masûn u mahrûs olan cezîre-i Rodosdandur (Eyduran, 2009b: 275).

b-) Rum vilayetleri içinde eşi benzeri olmayan, ışık gibi parıldayan, cennete benzeyen şehirdir.

Büldân-ı vilâyet-i Rûm içre mânend-i şem'-i şeb-efrûz belde-i cennet-misâl ve kasaba-i bî-nazîr ü bî-hemâl olan şehr-i Sirozdandur (Eyduran, 2009a: 394).

c-) Sıfatı, memleketinin dışında kalmış ser-keşlerin sığınak yeri olan, seçilmiş ve cennete benzeyen muzaffer bir şehirdir.

Vasfı hâric-i hayta-i makâl olup mümtâz-ı büldân-ı cennet-misâl olan şehr-i fîrûz kasaba-i Sirozdandur (Eyduran, 2009b: 411).

SOFYA

Şair tezkirelerinde doğum yerleri verilen şairlerin neredeyse üçte biri Balkan şehirlerinde doğmuştur. Bugünkü Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Sofya da yetiştirdiği şairlerle Osmanlının kültür merkezlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Kılıç, 2011: 187-188).

a-) Rum illerinden olan şehir, *kasaba-ı pür ihtiram* olarak nitelendirilmiştir.

Rûmilinden Sofya nâm kasaba-i pür-ihtirâmdan tarîk-i 'ilme sâlik olup şöhret-şi'âr-ı dânişmend-i nâmdâr oldukda ba'zı mahâdîm-i kirâm tarafından mazhar-ı lutf ber-mezîd oldukda medrese-i Hasekide mu'îd olmışdur (Eyduran, 2009b: 410).

b-) Diğer Rumeli şehirlerinden üstün olan bir şehirdir.

Kâmet-i vücûdı kabâ-yı medh ü ıtrâya lâyık olup büldân-ı Rûm içre Sofya dimekle mevsûm olan şehr-i fâ'ikdendür (Eyduran, 2009b: 411).

ġAM

Şam kelimesinin Farsçası "akşam" anlamına gelir. Bu nedenle çoğu zaman tevriyeli kullanılır. Sevgilinin saçı ile Şam çok zaman birlikte bulunur. Mehdi Şam'da ortaya çıkacaktır denir. Şam'ın şişesi, zırhı ve gülsuyu ünlüdür. Birisinin öldüğü günün akşamına Şâm-ı gâriban

denildiği gibi Hz. Hüseyin'in şehit edilip Ehl-i beytin Yezit askerine esir düştüğü geceye de bu ad verilir (Pala, 1995: 500).

Hasan Çelebi Tezkiresi'nde şehrin cennet kokulu bir yer olduğu ifade edilir.

Bunlar diyâr-ı 'Acemden gelmiş Dımışk-ı Şâm-ı Cennet-meşâmda temekkün kılmış bir ehl-i ma'rifet idi ki beyne'n-nâs Halîmî lugati diyü meşhûr olan Bahrü'l-garâ'ib nâm kitâbı bunlar te'lîf itmişdür (Eyduran, 2009a: 251).

ġGRÆ

Acem ülkesinin güzel şehirlerinden bir diğeri ise Şiraz'dır. Anka'nın biyografisinde Şiraz'ın Acem şehirleri içerisinde güzelliği ile dikkat çektiği belirtilmiş ve serviye benzetilmiştir (Eyduran, 2000: 12).

Büldân-ı vilâyet-i 'Acem içre serv-i ser-efrâz gibi ser-bülend ü mümtâz olan hıtta-i pâk-i Şîrâzdandur (Eyduran, 2009b: 118).

TRABZON

Osmanlı şehirleri içinde çok fazla önem arz etmeyen bu şehir Yavuz Sultan Selim'in valiliğinden sonra gerek siyasî ve gerek kültürel anlamda dikkat çekici bir aşamaya gelmiştir. Yavuz'un sarayı etrafında oluşan edebî ortam şehrin kültürel gelişimine katkı sunmuştur (İpekten, 1996: 206).

Hasan Çelebi Tezkiresi'nde, bir zamanlar şehzade sancağı olarak kullanılan, Karadeniz kıyısında bulunan Trabzon şehri, tamamen bilgili, kültürlü, zeki, fasih ve beliğ kişilerin vatanı olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca insanın ruhunu aydınlatan, gam, keder ve tasayı dağıtan cennet gibi güzel bir belde olarak tarif edilmiştir (Eyduran, 2000; 12)

a-) Şehir, insanın ruhunu aydınlatan, gam, keder ve tasayı dağıtan adeta cennet gibi güzel bir şehirdir.

Hevâ-yı ferah-fezâ ve terah-ı zidâsı dâfi'-i gumûm u huzen olan belde-i İrem-misâl şehr-i Trabzondandur (Eyduran, 2009b: 387).

b-) Şehir; bilgili, kültürlü, zeki, fasîh kişilerin memleketi olmuştur.

Ehâlîsi cümleten ma'ârif ü kemâlât ile muhallâ ve müzeyyen olan şehr-i Trabzondandur (Eyduran, 2009b: 31).

c-) Şehir cennet kadar güzel olmasının yanında kültürlü, zeki, bilgili kişilerin de vatanıdır.

'Aden-i erbâb-ı zekâ ve fatan menba'-ı şu'arâ ve ma'den-i ehl-i sühan zemîn-i nezâhet-rehîni nüzemâ ve fusehâ-yı bî-'adîl ü karîne muhtedd ü vatan olan şehr-i Trabzondandur (Eyduran, 2009b: 175).

TĠRE

Aydın sancağının merkezi olan Tire, tezkirede havasının ve tabiatının güzelliği ile cennete benzetilmiş, İrem ve Seba ülkesini gölgede bırakacak derecedeki güzel bahçeleri ile övülmüş ve o dönem içerisindeki büyük kasabalar arasında sayılmıştır. Hasan Çelebi Tire'yi gözbebeği benzetmesi ile ifade etmiştir. Hasan Çelebi'ye göre; Aydın gözün etrafındaki saydam beyazlık, Tire de bu beyazlığın içindeki siyah nokta gibidir (Eyduran, 2000: 12).

Şehir, havası ve tabiatının güzellliğiyle adeta cennet gibidir. Bahçeleri, İrem ve Seba ülkesini gölgede bırakacak kadar güzeldir.

Sâha-i zîbâsı gülşen-i sebâ ile bir tarîka ve bir vetîre üzre olup dîde-i rûy-ı zemîn vücûd-ı mes'ûdıyla aydın olan şehr-i Tîredendür (Eyduran, 2009b: 51).

ÜSKÜP

Şehir, Roma, Bizans ve Slav yönetimleri sırasında da yörenin iktisadî, siyasî ve kültürel merkezi idi. Kuşkusuz şehir bu rolünü, Balkan yarımadasının tam ortasında bulunuşuna ve belli yolların kesişme noktasında yer alışına borçludur. Ayrıca şehrin, geniş bir bölgenin merkezi oluşu da yörenin yörenin fikir ve sanat odağı olmasında etkin rol oynamıştır. Yıldırm Bâyezid devrinde Türk yönetimine geçen Üsküp, bbu tarihten Bosna'nın fethine kadar uçbeylerinin yönetim noktası, XV. yüzyılın ortalarından itibaren ise sancak olarak bölgenin idari merkezi oldu. Fethi takiben Anadolu'dan getirilen ailelerle kısa sürede Müslüman-Türk özelliği taşıyan bir şehir haline gelen Üsküp, sahip olduğu çok sayıdaki cami, mescid, medrese ve tekke ile kültürel bakımdan da merkez haline geldi (İsen, 1997: 131-132; Eyduran, 2000: 34-35)

a-) Latif havası insanın ruhunu dinlendirir.

Hevâ-yı cân-fezâsı i'tidâl-bahş-ı nesîm-i bahâr enhâr-ı zülâl-girdâr ile nümûne-i cennâtin tecrî tehtihe'l-enhâru[3] *olup büldân-ı cihân içre dil-berân-ı hoş-tarz u latîf-üslûb gibi letâfet ü melâhatde şehr-âşûb olan Üskübdendür* (Eyduran, 2009b: 399).

b-) Şehir, makbul iklimiyle çok güzel bir beldedir.

Âb u hevâsı makbûl u mergûb olan medîne-i bedî'ü'l-üslûb şehr-i Üskübdendür (Eyduran, 2009b: 340).

c-) Şehir, tatlı suyuyla da güzel şehirlerdendir.

Büldân-ı cihân içre mânend-i dil-ber-i mümtâz tavsîf ü ta'rîf-i 'uşşâk-ı ser-bâzdan müstagnî ve bî-niyâz letâfet-i hevâ ve 'uzûbet-i mâ ile bî-şerîk ü enbâz olan şehr-i bedî'ü'l-üslûb kasaba-i Üskübdendür (Eyduran, 2009b: 392).

d-) Şehir, İrem bahçesini kıskandıracak doğal güzelliğiyle, bağ ve bostanlarıyla cennet gibi bir şehirdir.

Nezâhet ü safâda cân-ı hıredmendân gibi hurrem ve tarâvet ü letâfetde gayret-nümâ-yı murgzâr-ı İrem hadâ'ik u riyâzı kulûb-ı ehl-i 'irfân gibi mergûb olan kasaba-i Üskübdendür. Atâ: Büldân-ı cihân-ı letâfet-üslûbla şehr-âşûb olan şehr-i Üskübdendür (Eyduran, 2009a: 351).

VARDAR YENİCESİ

Balkan şehirlerinin Osmanlı toplumunun kültürel gelişmesinde büyük rolü vardır. Balkan şehirleri içinde Osmanlının bu gelişmesinde Vardar Yenicesi'nin de katkısı büyüktür. Prizren, Vardar Yenicesi ve Priştine'nin kültürel gelişmişlik boyutunu 16. yüzyılın önemli tezkirecilerinden Âşık Çelebi'nin şu ifadelerinde net bir şekilde görmek mümkündür: "Rivayet ederler ki Prizren'de oğlan doğsa adından önce mahlasını korlar. Yenice'de doğan oğlan olsa baba deyecek vakit fârisî söyler. Priştine'de oğlan doğsa dividi belinde doğar." (Kılıç, 2009: 56). Âşık Çelebi'nin bu ifadeleri şehrin özellikle Fars kültürü açısından, bir başka ifadeyle edebiyat noktasından önemli bir merkez olduğunu ortaya koyar (İsen, 2010: 223-224).

a-) Şehir, çok sayıda hünerli kişinin, kabiliyetli şairlerin yetiştiği ilim, kültür merkezlerindendir.

Menba'-ı şu'arâ-yı belâgat-şi'âr olan Yenice-i Vardardandur (Eyduran, 2009a: 137).

[3] *Bakara-25, 266 ve başka bir çok ayet (Altından nehirler akan cennetler).*

Mecma'-ı zurefâ ve menba'-ı şu'arâ olan Vardar Yenicesindendür (Eyduran, 2009a: 135).

Kân-ı belâgat u eş'âr ve ma'den-i şu'arâ-yı 'âlî-mikdâr müşâbih-i cennâtin tecrî min tahtihe'l-enhâru olan Yenice-i Vardardandur (Eyduran, 2009a: 259).

b-) Şehir, anber kokulu havasıyla cennete benzeyen tabiat ve iklimiyle bağ, bahçe ve bostanlarıyla İrem ve Seba ülkesini kıskandıracak kadar güzel cennet gibi bir şehirdir.

Letâfet-i âb u hevâ ile nümûdâr-ı huld-ı berîn ve nezâhet-i 'arsa ve melâhat-i sâhası reşk-i fezâ-yı cinân-ı rûy-ı zemîn olup bâg-ı İrem reşk-i riyâzından mütevârî-i perde-i ihtifâ ve gülistân-ı Sebâ hadâ'ik-ı pür-safâsı yanında hacâletden yire geçüp dehen-i dil-berân gibi nâ-bûd u nâ-peydâ olan şehr-i sütûde-etvâr mecma'-ı şu'arâ ve menba'-ı zurefâ olan Vardar Yenicesindendür (Eyduran, 2009a: 290).

YENİHİSAR

Hasan Çelebi Tezkiresi'nde coğrafî konumu itibariyle Yenihisar'ın, İstanbul'a yakın Hızır gibi deniz kenarında bulunduğu belirtilmiş ve İstanbul ahalisinin, dinlenmek, eğlenmek, sohbet etmek için burayı tercih ettiği üzerinde durulmuş, kale ve surlarıyla da övülmüştür (Eyduran, 2000: 12).

a-) Şehir, İstanbulluların dinlenmek, sohbet etmek, eğlenmek için tercih ettiği yerdir. Hızır gibi deniz kenarındadır.

Ehâlî ve e'âlî-i şehr-i İstanbulun mahall-i teferrüc ü sohbeti ve makâm-ı 'ıyş u 'işreti olup şehr-i mezbûrun civârında Hızrvâr deryâ kenârında karâr iden Yenihisârdandur (Eyduran, 2009b: 60).

Sonuç olarak diğer tezkirelerde olduğu gibi Hasan Çelebi Tezkiresi'nde de şairlerin biyografileri sunulurken isim, unvan ve lakabı takiben en önemli husus olarak mekân gelmektedir. Tezkirelerde mekân denilince ilk akla gelen, şairin coğrafî mekânı, çevresi, doğduğu, bulunduğu ve herhangi bir sebeple yerleştiği veya seyahat ettiği yerlerdir.

Yukarıda örneklemelerde gördüğümüz bir husus, mekânların yapıcı, kültürü yaratıcı bir hüviyet taşımasıdır. Bilhassa İstanbul, Edirne, Bursa gibi Osmanlıya başkentlik yapmış ve bugün de kültür merkezi olma özelliğini gösteren şehirlerde bu özelliği görmek mümkün olmaktadır. Bundan başka, Akşehir örneğinde olduğu gibi fiziksel tasvire dayalı anlatımlarda o mekânlarda var olduğu belirtilen bolluk ve bereketin şair üzerindeki etkisinden bahsetmek mümkündür.

Bir başka tespit de dış çevrenin şaire etkisinin olduğu yönündedir. O şehirde oluşan edebî ortam ve akıllı, bilgili, zarîf ve agâh insanların o yörede çok olması bunda rol oynamaktadır denilebilir.

Bunlardan başka manevî yönü olan şehirler de söz konusu edilmiştir (Konya).

Söyleyecek bir başka özellik de hemen her şehirde anlatılan hava ve suyunun güzelliğinin vurgulanmasıdır. Bu yapılırken mülayim, güzel, hoş gibi sıfatlar kullanılmıştır.

Öte yandan şehirlerde tezkireciler tarafında öne çıkarılan bir mesele de sohbet etme ve sohbet arkadaşlığının bolluğudur.

Tezkireci bu mekânları verirken sadece o yerin adını verip geçmemiş; çeşitli tasvir ve tavsiflerle ifadesine bir akıcılık ve çeşni katmıştır. Her biri döneminin kültür merkezi olan bu şehirler için Hasan Çelebi'nin kullandığı bu ifadeler, belki de, yazılacak olan bir şehir monografisine malzeme hazırlayacaktır.

KAYNAKLAR

CANIM, Rıdvan, (1995), **Edirne Şâirleri,** Ankara.

ÇAPAN, Pervin, (2004), "Tezkirelerde İstanbul'un Ele Alınışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,** C.XXXI, S.81.

EYDURAN, Aysun, (2000), "Biyografi Kaynaklarında Şehir, Kültür ilişkisi ve Bunun Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi'ndeki Görünüşü", **Bilig,** Kış, S.12.

İPEKTEN, Haluk, (1996), **Divan Edebiyatında Edebî Muhitler,** İstanbul.

İSEN, Mustafa (1997), **Ötelerden Bir Ses**, Ankara.

İSEN, Mustafa (2010), **Tezkireden Biyografiye,** İstanbul.

KILIÇ, Filiz (2009), **Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şu'arâ,** İstanbul.

KILIÇ, Filiz (2011), **Klasik Türk Edebiyatının Peşinden,** Ankara.

PALA, İskender (1995), **Ansiklopedik Divan Şiiri Şekiller Sözlüğü,** Ankara.

SUNGURHAN EYDURAN, Aysun (2009a), Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-şu'arâ, Metin a, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü e-kitap: http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219122/h/tsmetina.pdf (15.01.2012).

SUNGURHAN EYDURAN Aysun, (2009b), Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-şu'arâ, Metin b, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü e-kitap: http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219122/h/tsmetinb.pdf (15.01.2012).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (1993), İstanbul.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1905-1924, TURKEY

İLKÖĞRETİM İKİNCİ KADEME ÖĞRENCİLERİNİN HARİTA BECERİ DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ*

*Ömer Faruk SÖNMEZ***
*Bülent AKSOY****

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita beceri düzeylerini belirlemektir. Araştırma tarama modelinde, nicel yönteme bağlı kalınarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen başarı testi uygulanmıştır. Çalışma gurubunu 2009–2010 öğretim yılında Ankara ve Tokat illerinde 6 özel ve 6 devlet okulu olmak üzere toplam 12 okulda 6,7 ve 8. sınıfta öğrenim gören 1080 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın alt problemlerine ilişkin verilerin çözümlenmesinde; t-testi ve tek yönlü varyans analizi (One Way Anova) yapılmış; frekans, yüzde, aritmetik ortalama değerleri kullanılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre, ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin toplam harita becerisi testi puanlarının sınıf değişkenine göre farklılaştığı, söz konusu farklılığın sekizinci sınıf öğrencilerinin lehine olduğu bulunmuştur. İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinden özel okulda eğitim alan öğrencilerin harita beceri düzeyleri devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu belirlenmiştir. Yerleşim yeri büyükşehir olan öğrencilerin harita beceri düzeyleri yerleşim türü şehir olan öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Öğretmen mezuniyeti sosyal bilgiler olan öğrencilerin harita becerisi düzeylerinin, öğretmen mezuniyeti tarih ve coğrafya olan öğrencilere göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama, yön bulma, harita okuma ve yorumlama, ölçek kullanma, uzaklık ölçme, konum ve koordinat belirleme becerileri puanlarının okul türü değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulunmuştur. Anlamlı farklılıkların özel okul lehine olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal bilgiler öğretimi, beceri, coğrafi beceri, harita becerileri.

DETERMINATION OF PRIMARY EDUCATION SECONDARY STAGE STUDENTS' MAP SKILL LEVELS

---

* Birinci yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Sosyal Bilgiler Eğitimi ABD. E-mek: sonmez.omerfaruk@gmail.com

*** Yrd. Doç. Dr., Gazi Ü. Gazi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Sosyal Bilgiler Eğitimi ABD. El-mek: baksoy28@yahoo.com.

ABSTRACT

Aim of this study is to determine map skill levels of primary education second stage students. Research's screening model has been applied abiding by quantitative method. In research, achievement test that was developed by the researcher has been applied as data about collection tool. Study group includes 1080 students studying in 6th, 7th, 8th grades in totally 12 schools, including 6 public schools and 6 private schools, in Ankara and Tokat provinces during 2009-2010 academic year. For research's sub-problem analysis, t-test and one way analysis of variance (One Way Anova) has been employed; frequency, percentage, arithmetic average values have been used. According to the findings of the study, primary education second grade students' total map skill test results differentiates according to the class variables and aforesaid difference has been in favor of eight class students. It has been determined that students studying in private schools' primary education second grade are better in terms of map skill levels than the ones studying in state schools. It has also been determined that students whose settlement areas are metropolitans have higher map skill levels than the ones whose settlement areas are cities. Map skill levels of students whose teacher's graduation is from social sciences are higher than the students whose teacher's graduation is from history and geography. It has been determined that primary education second grade students' skill scores of understanding and interpretation of symbols, direction finding, map reading and interpretation, scale using, distance measuring, position and coordination determination significantly differentiates according to the school type variable. Significant differences' being in favor of the private schools has been specified.

Key Words: Social sciences teacher, skill, geographical skill, map skills.

GİRİŞ

Harita yeryüzünün tamamının veya bir parçasının kuşbakışı görünümünün matematik yöntemlerle istenilen ölçeğe göre küçültülerek, özel işaretleriyle bir düzleme çizilmiş örneğidir (Ünlü, Üçışık ve Özey, 2002). Harita becerisi ise sembolleri anlama ve yorumlama becerisi, profil çıkarma becerisi, yön bulma becerisi, uzaklık, alan ve eğim ölçme becerisi, konum ve koordinat belirleme becerisi, ölçek kullanma becerisi, taslak harita oluşturma ve fiziksel özellikleri tanımlama becerisi, harita okuma ve yorumlama becerisi"dir (Mcclure, 1992: 102-110). Bu becerilere sahip olmak insanın günlük hayatını kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında harita okumak günümüzde insan hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Teknoloji çağı diyebileceğimiz günümüzde araçların gideceği yerleri gösteren cihazlar bile harita okumayı veya en temel harita bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir. Bu durumda harita becerilerine sahip bireyler yetişmesini gerektirmektedir. Bunun için sosyal bilgiler dersindeki öğrenme ve öğretme faaliyetlerinde, coğrafi beceriler ve buna bağlı olarak ilköğretim öğrencilerinin harita becerileri kazanması önemlidir (Sönmez, 2010: 32).

Çocukların çevreleriyle ile ilgili bilgiler genellikle yaşadıkları yerle sınırlıdır. İlköğretim birinci sınıftan başlayarak sekizinci sınıfa kadar bulundukları yerin fiziki ve beşeri özelliklerini

gözlemlemektedirler. Mekânı algılama becerileri geliştikçe kendi yaşadıkları yer dışında yerlerin olduğunun farkına varıp, birbirinden ayrı yerlerin benzer ve farklı özelliklere sahip olduklarını, bu durumun insan faaliyetlerini nasıl etkilediğini, birbirinden uzak mekânların birbirine bağımlılığını ve bunların fiziki ve beşeri süreçlerle ilişkisini öğrenirler" (Akengin, 2006: 235). "Mekânı algılama becerileri, ancak coğrafya öğretimiyle öğrencilerde sistematik olarak gelişme sağlar. Onların yeryüzündeki fiziki ve beşeri şartların çeşitliliğini daha iyi anlama ve hissetmelerine yardım eder" (Akengin,2006: 236).

"Mekânsal bilginin insanlara kazandırılmasında, çok farklı yöntem ve teknikler kullanılmaktadır. Çevreyle doğrudan etkileşim, haritalar, film ve animasyonlar ile mekânsal dil bu yollardan bazılarıdır" (Montello ve Freunschuh, 1995 akt. Öcal, 2008: 381).

Haritalar, mekânla ilişkili üç tür bilgi sunarlar (Brendt, 1998, akt. Öcal, 2008);

-Mekânın iki boyutlu gösterimi (kabartma haritalarda üç boyutlu gösterim de söz konusudur).

-Mekândaki coğrafi unsurları temsil eden semboller,

-Bu coğrafi sembollerin dünya üzerindeki dağılımı.

İlköğretim öğrencileri haritalardaki bu bilgilerle dünyanın boyutlarını algılamaya çalışırlar (Savage ve Amstrong: 2000). Bu bakımdan harita becerilerinin öğrencilere ilköğretim çağında kazandırılması ilköğretim sosyal bilgiler programının başarıya ulaşması bakımından önemlidir (Akengin, 2006: 238).

İlköğretim döneminde mekânla ilgili kavramlar mutlaka öğretilmelidir. İlköğretim öğrencisinin seviyesine uygun olarak verilebilecek bazı kavramlar şunlardır; konum, mesafe, yön, açı, ölçek, mekânsal uyum, mekânsal ilişki, harita sembolleri, koordinat, enlem, boylam şeklinde sıralanabilir (Öcal, 2008: 381).

İlköğretim programında harita becerilerine şu şekilde yer verilmiştir:

"İlköğretim 4. ve 5. sınıflarda basit şekiller ve kroki çizme, sembol kullanma ve bu sembolleri açıklayan bir bölüm (lejand) oluşturma becerileri üzerinde durulmuştur. Soyut düşünme becerisinin geliştiği 6. ve 7. sınıflarda ise haritaların diğer öğeleri üzerinde durularak ölçek ve değişen ayrıntılar, harita çeşitlerini tanıma, harita üzerinde verilen bilgiyi okuma- anlama ve yeni bilgiler aktarma üzerinde durulmuştur" (MEB, 2005: 55). Ulusal sosyal bilgiler konseyi kapsam ve sıraya yönelik çalışma kolu (1989), temel eğitim için uygun altı harita becerisinden oluşan bir liste oluşturmuştur. Bu beceriler: (a) bir haritada yer saptama ve yönleri belirleme, (b) bir harita üzerinde yerlerin konumlarını belirleme, (c) mesafeleri hesaplamak için ölçek kullanma, (d) harita sembollerini yorumlama ve ne anlama geldiklerini zihinde canlandırma, (e) haritaları karşılaştırma ve çıkarımda bulunma ve (f) ilgili konumları ifade etme (White, 1995).

Mcclure (1992) yaptığı çalışmada harita becerilerini somuttan, soyuta doğru sekiz alt beceri şeklinde sınıflandırmıştır. Fakat bu beceriler ülkemizde ilköğretim birinci kademede giriş seviyesinde, ikinci kademede ise daha üst seviyelerde verilmektedir. Mcclure"nin sekiz alt becerisinin altısı ilköğretim, tamamı ise ortaöğretim düzeyindeki programlarda yer almaktadır. İlköğretim seviyesindeki harita becerileri şunlardır: Sembolleri anlama ve yorumlama becerisi, yön bulma becerisi, konum ve koordinat bulma becerisi, ölçek kullanma becerisi, uzaklık ölçme becerisi, harita okuma ve yorumlama becerisi"dir (Sönmez, 2010). Hazırlanan ölçme aracında bu altı harita becerisi

bulunmaktadır. Bu çalışmayla ilköğretim öğrencilerinin harita beceri düzeylerinin fotoğrafı çekilmiş olacak ve bundan sonra yapılacak çalışmalara yapı taşı teşkil edecektir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, ilköğretim ikinci kademe düzeyinde harita becerilerini ortaya koymak bu becerilerin kazanılma düzeyini çeşitli değişkenler açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda şu alt problemler oluşturulmuştur?

1- İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları okul türü değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

2- İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları yerleşim türü değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

3- İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları öğretmen branşı değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

4- İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları sınıf değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

5- İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama (survey) araştırması bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan çalışmalardır (Büyüköztürk 2009: 16). Karasar'a göre (1999: 77) tarama modelleri geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini Tokat ve Ankara illerinde bulunan ilköğretim 6, 7, ve 8. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 2009 - 2010 eğitim - öğretim yılında Tokat ilinde bulunan, Gazi Osman Paşa İlköğretim Okulu, Cumhuriyet İlköğretim Okulu, İbn-i Kemal İlköğretim Okulu, Özel Olgunlar İlköğretim Okulu, Özel İpek İlköğretim Okulu, Özel Yıldırım İlköğretim Okulu ile Ankara Mimar Kemal İlköğretim Okulu, Anıttepe İlköğretim Okulu, Hamdullah Suphi İlköğretim Okulu, Özel Maya İlköğretim Okulu, Özel Gazi Üniversitesi Vakfı İlköğretim Okulu, Özel Bilim İlköğretim Okulu'nda öğrenim gören öğrenciler arasından seçilmiştir. Araştırma yukarıda isimleri açıklanan ilköğretim okullarının 6, 7 ve 8. sınıflarında öğrenim gören 1080 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Sözkonusu okullarda öğrenim gören ve veri kaynağı aktarılan toplam 1080 öğrenci bulundukları şehirlerdeki okullarının başarısı, çalışmanın okullarda uygulanabilirliği, okullara ulaşım ve araştırmacının zamanı göz önüne alınarak seçilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Sosyal bilgiler dersinde öğrencilerin "Harita Becerileri" düzeylerini çeşitli değişkenler açısından belirlemek amacıyla "Başarı Testi" uygulanmıştır. Başarı testleri, belli bir programa dayalı öğretimin sonunda öğrencilerin bilgi, kavram ve anlayış yönünden gösterdikleri akademik gelişimi belirlemek amacı ile hazırlanan ve kullanılan testlerdir (Yıldırım, 1999: 15).

Bu kapsamda araştırma sürecinde önce kapsam belirlenmiştir. Harita becerileri başarı testinin kapsam geçerliliği için testteki soruların tüm konu içeriğini örneklemesine ve kapsadığı soruların her birinin ölçmek istediği davranışı en iyi derecede ölçmesine (Tekin, 2000: 45) özen gösterilmiştir. Daha sonra sosyal bilgiler dersinin 6 ve 7. sınıflardaki harita becerilerini kapsayan kazanımlar çıkarılmış ve bu kazanımları kapsayacak literatür taranmıştır. Taranan literatür çerçevesinde harita becerilerini kapsayacak başarı testi hazırlanmıştır. Başarı testi ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerilerini ortaya koymak amacıyla öğrencilere uygulanmıştır.

Tablo – 1 : Başarı Testi Sorularının İlgili Olduğu Kazanımlar

Kazanımlar	İlgili Sorular
1. Ölçek kullanma becerisi	1, 2, 3, 4, 5, 6
2. Konum ve koordinat belirleme becerisi	12, 13, 14, 15, 16, 17, 18
3. Yön bulma becerisi	19, 20, 21, 22
4. Uzaklık ölçme becerisi	23, 24, 25, 26, 27
5. Sembolleri anlama ve yorumlama becerisi	28, 29, 30, 31
6. Harita okuma ve yorumlama becerisi	7, 8, 9, 10, 11

Başarı testi geliştirme sürecinin bu aşamasında başarı testinin kapsam geçerliğini artırma amacıyla uzman görüşlerine başvurulmuştur. Bu bağlamda Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde görev yapan bir ve Gazi Üniversitesinde görev yapan iki uzman akademisyen ile MEB'de görevli iki sosyal bilgiler öğretmeni, iki coğrafya öğretmeni ve bir Türkçe öğretmeninin görüşlerine başvurularak gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Başarı testi Ankara Mamak ilçesi Demirlibahçe İlköğretim Okulunda 6, 7 ve 8. sınıflarda eğitim gören 99 öğrenciye uygulanmıştır. Başarı testinin geçerlik, güvenirlik ve kullanışlığını arttırmak artırması amacıyla testin madde güçlük indeksi ve madde ayırıcılık gücü indeksi dikkate alınarak 31 soruluk testin 1, 6, 7, 10, 18 ve 25. sorular çıkarılmıştır. Kalan sorular ise incelenmiş ve frekans değerleri çerçevesinde çeldiricilerin dağılımının eşit olması için bazı çeldiriciler güçlendirilmiş,bazıları, zayıflatılmış ve 25 soru olarak başarı testine son şekli verilmiştir. Testin geneline ilişkin güvenirlik katsayısının belirlenmesi amcaıyla KR_{20} testi yapılmış ve güvenirlik katsayısı .96 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Çözümlenmesi

Araştırmada, verilerin istatistiksel analizinde SPSS paket programı kullanılmıştır. İlköğretim sosyal bilgiler öğretiminde öğrencilerin harita beceri testi puanlarının değerlendirilmesinde sınıf düzeyi, okul türü, yerleşim yeri, sosyal bilgiler öğretmenlerinin lisans mezuniyet bölümü değişkenleri araştırmanın bağımsız değişkenlerini oluşturmuştur.

BULGULAR VE YORUMLAR

1. Birinci Alt probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın birinci alt probleminin analizinde ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanlarının okul türü değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırılmıştır.

Tablo – 2: İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Harita Becerileri Puanlarının Okul Türü Değişkenine Göre Farklılığı İçin t Testi Sonuçları

Beceriler	Okul Türü	N	$\overline{X}$	S	sd	t	p
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	Devlet	540	2,26	,94	1078	-10,568	,000
	Özel	540	2,76	,59			
Yön Bulma Becerisi	Devlet	540	2,56	1,31	1078	-10,633	,000
	Özel	540	3,31	,97			
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	Devlet	540	3,05	1,16	1078	-10,069	,000
	Özel	540	3,65	,74			
Ölçek Kullanma Becerisi	Devlet	540	2,31	1,19	1078	-9,570	,000
	Özel	540	2,96	1,04			
Uzaklığı Ölçme Becerisi	Devlet	540	2,96	1,44	1078	-11,254	,000
	Özel	540	3,90	1,30			
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	Devlet	540	2,72	1,51	1078	-14,368	,000
	Özel	540	3,95	1,28			

Tablo 2'deki analiz sonuçları incelendiğinde, ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -10,568; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,76) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,25) dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yön bulma becerisi puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -10,069; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,31) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin toplam yön bulma becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,56) dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin yön bulma beceri düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)=}$ -10,633; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$ =3,65) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,05) dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita ölçeği kullanma becerisi puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -9,570; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,96) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$ =2,31)dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin uzaklık ölçme becerisi puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)=}$ -11,254; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin uzaklık ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,90) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin uzaklık ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,96) dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin konum ve koordinat belirleme beceri puanları okul türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -14,368; P<.05]. Okul türü özel okul olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,95) iken okul türü devlet okulu olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,72)" dır. Bu değerlere göre okul türü özel okul olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu özel okulda eğitim alan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme becerisi düzeylerinin devlet okulunda eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

2. İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın ikinci alt probleminin analizinde İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları yerleşim türü değişkenine göre anlamlı bir fark olup olmadığı araştırılmıştır.

Tablo – 3: İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Harita Becerileri Puanlarının Yerleşim Türü Değişkenine Göre Farklılığı İçin t- Testi Sonuçları

Beceriler	**Yerleşim Türü**	**N**	$\overline{X}$	**S**	**sd**	**t**	**p**
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	İlçe	540	2,40	,89	1078	-4,242	,000
	Büyükşehir	540	2,61	,74			
Yön Bulma Becerisi	İlçe	540	2,85	1,21	1078	-2,360	,018
	Büyükşehir	540	3,02	1,21			
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	İlçe	540	3,21	1,11	1078	-4,482	,000
	Büyükşehir	540	3,49	,89			
Ölçek Kullanma Becerisi	İlçe	540	2,55	1,14	1078	-2,322	,020
	Büyükşehir	540	2,72	1,18			
Uzaklığı Ölçme Becerisi	İlçe	540	3,33	1,48	1078	-2,243	,025
	Büyükşehir	540	3,53	1,41			
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	İlçe	540	3,23	1,48	1078	-2,225	,026
	Büyükşehir	540	3,44	1,57			

Tablo 3'deki analiz sonuçları incelendiğinde, ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları yerleşim türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -4,242; P<.05]. Yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,61) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,40)' dır. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yön bulma beceri puanları yerleşim türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$t_{(1078)}$=-4,482; P<.05]. Yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,49) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,21)'dir. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin yön bulma beceri düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları yerleşim türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$= -2,360; P<.05]. yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,02) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,85)' dir. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita ölçeği kullanma beceri puanları yerleşim türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$=-2,322; P<.05]. Yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,72) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,55)'dir. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin uzaklığı ölçme beceri puanları yerleşim türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir[$t_{(1078)}$= -2,243; P<.05]. Yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin uzaklık beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,53) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,33)' dır. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin uzaklığı ölçme becerisi düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin konum ve koordinat belirleme becerisi puanları yerleşim türü değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir [$t_{(1078)}$=-2,225; P<.05]. Yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,44) iken yerleşim türü şehir olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,23)'dür. Bu verilere göre yerleşim türü büyükşehir olan öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu bulgu büyükşehirde eğitim alan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme becerisi düzeylerinin şehirde eğitim alan öğrencilere göre daha iyi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

3. Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın üçüncü alt probleminde ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları öğretmen branşı değişkenine göre anlamlı bir fark gösterip göstermediği araştırılmıştır.

Tablo – 4: Branş Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler

Beceriler	**Sıra**	**Branş**	**N**	$\overline{X}$	**S**
Sembolleri Anlama ve Yorumlama Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	2,56	,77
	2	Tarih	360	2,56	,76
	3	Coğrafya	360	2,39	,93
		Toplam	1080	2,51	,83
Yön Bulma Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	2,98	1,21
	2	Tarih	360	2,94	1,23
	3	Coğrafya	360	2,88	1,20
		Toplam	1080	2,93	1,21
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	3,45	,93
	2	Tarih	360	3,36	1,03
	3	Coğrafya	360	3,25	1,07
		Toplam	1080	3,35	1,02
Ölçek Kullanma Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	2,74	1,17
	2	Tarih	360	2,58	1,13
	3	Coğrafya	360	2,58	1,19
		Toplam	1080	2,63	1,16
Uzaklığı Ölçme Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	3,61	1,30
	2	Tarih	360	3,36	1,46
	3	Coğrafya	360	3,33	1,56
		Toplam	1080	3,43	1,45
Konum ve koordinat Belirleme Becerisi	1	Sosyal Bilgiler	360	3,39	1,49
	2	Tarih	360	3,31	1,49
	3	Coğrafya	360	3,30	1,61
		Toplam	1080	3,33	1,53

Tablo – 5: İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Harita Becerileri Puanlarının Öğretmen Branşı Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Beceriler	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	P	Fark Tukey
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	7,585	2	3,793	5,532	,004	1-3 2-3
	Gruplar içi	738,303	1077	,686			
	Toplam	745,888	1079				
Yön Bulma Becerisi	Gruplar arası	1,706	2	,853	,578	,561	-
	Gruplar içi	1590,261	1077	1,477			
	Toplam	1591,967	1079				
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	6,624	2	3,312	3,193	,041	1-3
	Gruplar içi	1117,131	1077	1,037			
	Toplam	1123,755	1079				
Ölçek Kullanma Becerisi	Gruplar arası	6,124	2	3,062	2,248	,106	-
	Gruplar içi	1467,319	1077	1,362			
	Toplam	1473,444	1079				
Uzaklığı Ölçme Becerisi	Gruplar arası	16,802	2	8,401	3,995	,019	1-3
	Gruplar içi	2265,042	1077	2,103			
	Toplam	2281,844	1079				
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	Gruplar arası	1,906	2	,953	,404	,668	-
	Gruplar içi	2538,061	1077	2,357			
	Toplam	2539,967	1079				

Tablo 5'teki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 5,532; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,56) ile öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,39) arasında, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin lehine; yine öğretmeni tarih bölümü mezunu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,56) ile öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,39) arasında, öğretmeni tarih bölümü mezunu olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğretmeni sosyal bilgiler bölümü ve tarih bölümü mezunu olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisi düzeylerinin öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerden daha yüksek düzeyde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yön bulma beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir [$F_{(2-1077)}$= ,578; p<0,05].

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 3,193; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,45) ile öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,25) arasında, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin lehine; anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu bulgu öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri düzeylerinin öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerden daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita ölçeği kullanma beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir [$F_{(2-1077)}$= 2,248; p<0,05].

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin uzaklığı ölçme beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 3,995; p<0,05].

Anlamlı farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi uygulanmıştır. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,61) ile öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,33) arasında, öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin lehine; anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu bulgu öğretmeni sosyal bilgiler bölümü mezunu olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri düzeylerinin öğretmeni coğrafya bölümü mezunu olan öğrencilerden daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 5'teki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin konum ve koordinat belirleme beceri puanları öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir [$F_{(2-1077)}$= ,404; p>0,05].

4. Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın dördüncü alt probleminde ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita becerileri puanları sınıf değişkenine göre anlamlı bir fark olup olmadığı araştırılmıştır.

Tablo – 6: Sınıf Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler

Beceriler	**Sıra**	**Branş**	**N**	$\overline{X}$	**S**
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	1	6. sınıf	360	2,39	,89
	2	7. sınıf	360	2,54	,82
	3	8. sınıf	360	2,58	,75
		Toplam	1080	2,51	,83
Yön Bulma Becerisi	1	6. sınıf	360	2,95	1,21
	2	7. sınıf	360	2,85	1,24
	3	8. sınıf	360	3,00	1,17
		Toplam	1080	2,93	1,21

Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	1	6. sınıf	360	3,32	1,04
	2	7. sınıf	360	3,25	1,08
	3	8. sınıf	360	3,49	,90
		Toplam	1080	3,35	1,02
Ölçek Kullanma Becerisi	1	6. sınıf	360	2,71	1,18
	2	7. sınıf	360	2,59	1,13
	3	8. sınıf	360	2,60	1,18
		Toplam	1080	2,63	1,16
Uzaklığı Ölçme Becerisi	1	6. sınıf	360	3,37	1,40
	2	7. sınıf	360	3,31	1,46
	3	8. sınıf	360	3,62	1,47
		Toplam	1080	3,43	1,45
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	1	6. sınıf	360	3,49	1,55
	2	7. sınıf	360	3,16	1,57
	3	8. sınıf	360	3,35	1,46
		Toplam	1080	3,33	1,53

Tablo – 7: İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Harita Becerileri Puanlarının Sınıf Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Beceriler	**Varyansın Kaynağı**	**KT**	**sd**	**KO**	**F**	**P**	**Fark Tukey**
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	7,246	2	3,623	5,283	,005	1-2 1-3
	Gruplar içi	738,642	1077	,686			
	Toplam	745,888	1079				
Yön Bulma Becerisi	Gruplar arası	4,117	2	2,058	1,396	,248	
	Gruplar içi	1587,850	1077	1,474			
	Toplam	1591,967	1079				
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	11,291	2	5,645	5,465	,004	2-3
	Gruplar içi	1112,464	1077	1,033			
	Toplam	1123,755	1079				
Ölçek Kullanma Becerisi	Gruplar arası	3,380	2	1,690	1,238	,290	
	Gruplar içi	1470,064	1077	1,365			
	Toplam	1473,444	1079				
Uzaklığı Ölçme Becerisi	Gruplar arası	19,069	2	9,534	4,538	,011	2-3
	Gruplar içi	2262,775	1077	2,101			

	Toplam	2281,844	1079				
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	Gruplar arası	19,117	2	9,558			
	Gruplar içi	2520,850	1077	2,341	4,084	,017	1-2
	Toplam	2539,967	1079				

Tablo 7'deki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları sınıf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 5,532; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, 8. sınıf öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,59) ile 6.sınıf öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,39) arasında, 8. sınıf lehine; 7. sınıf öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,54) ile 6.sınıf öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,39) arasında 7. sınıfın lehine anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Bu bulgu sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri düzeylerinin de arttığı şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim 6, 7 ve 8. Sınıf öğrencilerinin yön bulma beceri puanları sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir[F (2-1077)= 1,396; p>0,05].

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama becerisi puanları sınıf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 5,532; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, 8. Sınıf öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,49) ile 7.sınıf öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,25) arasında, 8. Sınıf öğrencilerinin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. 6.sınıf öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,32) 8. sınıf öğrencilerinin ortalamasından daha düşükçıkmıştır.

Bu bulgu sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin harita okuma ve yorumlama becerisi düzeylerinin de arttığı şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita ölçeği kullanma becerisi puanları sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir[$F_{(2-1077)}$= 1,238; p<0,05].

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin uzaklığı ölçme becerisi puanları sınıf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 4,538; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, 8. sınıf öğrencilerin uzaklığı ölçme becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,62) ile 7.sınıf öğrencilerinin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,31) arasında, 8. sınıf lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. 6.sınıf öğrencilerinin uzaklığı ölçme becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,37) 8. sınıfın ortalamasından daha düşükseviyede çıkmıştır.

Bu bulgu sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri düzeylerinin de arttığı şeklinde yorumlanabilir.

İlköğretim 6,7 ve 8. sınıf öğrencilerinin konum ve koordinat beceri puanları sınıf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 4,084; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, 6. sınıf öğrencilerin konum ve koordinat becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,49) ile 7. sınıf öğrencilerinin konum ve koordinat beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,17) arasında, 6. sınıf öğrencilerinin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. 8. sınıf öğrencilerinin konum ve koordinat becerisi puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,35) 6. sınıf öğrencilerinin ortalamasından daha düşükçıkmıştır.

Bu bulgu 6. sınıf öğrencilerin konum ve koordinat becerisi düzeylerinin 7. ve 8. sınıf öğrencilerinden daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

5. Beşinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın beşinci alt probleminin analizinde ilköğretim öğrencilerinin harita becerileri puanlarının yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre farklılığı araştırılmıştır.

Tablo – 8: Yılsonu Matematik Başarı Puanı Değişkenine İlişkin Betimsel Veriler

Beceriler	**Sıra**	**Matematik Başarı Puanı**	**N**	$\overline{X}$	**S**
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	1	İki	195	1,85	1,02
	2	Üç	174	2,14	1,03
	3	Dört	230	2,62	,69
	4	Beş	481	2,85	,40
		Toplam	1080	2,51	,831
Yön Bulma Becerisi	1	İki	195	2,00	1,35
	2	Üç	174	2,49	1,27
	3	Dört	230	2,95	1,09
	4	Beş	481	3,48	,83
		Toplam	1080	2,93	1,21
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	1	İki	195	2,45	1,28
	2	Üç	174	3,02	1,12
	3	Dört	230	3,41	,87
	4	Beş	481	3,81	,51
		Toplam	1080	3,35	1,02
Ölçek Kullanma Becerisi	1	İki	195	1,89	1,15
	2	Üç	174	2,27	1,17
	3	Dört	230	2,60	1,06
	4	Beş	481	3,08	1,00
		Toplam	1080	2,63	1,16
Uzaklığı Ölçme Becerisi	1	İki	195	2,25	1,31
	2	Üç	174	2,62	1,31
	3	Dört	230	3,38	1,30
	4	Beş	481	4,23	1,08
		Toplam	1080	3,43	1,45
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	1	İki	195	1,93	1,34
	2	Üç	174	2,55	1,34
	3	Dört	230	3,40	1,20
	4	Beş	481	4,16	1,22
		Toplam	1080	3,33	1,53

Tablo –9 : İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Harita Becerileri Puanlarının Yılsonu Matematik Başarı Puanı Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Beceriler	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	P	Fark Tukey
Sembolleri anlama ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	166,723	3	55,574	103,248	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	579,165	1076	,538			
	Toplam	745,888	1079				
Yön Bulma Becerisi	Gruplar arası	347,095	3	115,698	100,003	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	1244,872	1076	1,157			
	Toplam	1591,967	1079				
Harita Okuma ve Yorumlama Becerisi	Gruplar arası	281,097	3	93,699	119,645	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	842,658	1076	,783			
	Toplam	1123,755	1079				
Ölçek Kullanma Becerisi	Gruplar arası	227,659	3	75,886	65,544	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	1245,785	1076	1,158			
	Toplam	1473,444	1079				
Uzaklığı Ölçme Becerisi	Gruplar arası	692,932	3	230,977	156,416	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	1588,912	1076	1,477			
	Toplam	2281,844	1079				
Konum ve Koordinat Belirleme Becerisi	Gruplar arası	821,574	3	273,858	171,481	,000	1-2, 1-3, 1-4 2-3, 2-4, 3-4
	Gruplar içi	1718,393	1076	1,597			
	Toplam	2539,967	1079				

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2\text{-}1077)}$= 103,248; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,85) ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=2,62), 3($\overline{X}$=2,14), ve 2 ($\overline{X}$=1,85) olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,62), ile yılsonu matematik başarı puanı sırasıyla 3 ($\overline{X}$=2,14) ve 2($\overline{X}$=1,85) olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalamaları arasında, yıl sonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,14), ile yılsonu matematik başarı puanı 2 olan öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama beceri puanları ortalamaları ($\overline{X}$=1,85) arasında, yılsonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça sembolleri anlama ve yorumlama beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yön bulma beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 100,003; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,48) ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=2,95), 3($\overline{X}$=2,49), ve 2 ($\overline{X}$=2,00) olan öğrencilerin, yön bulma beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,95), ile yılsonu matematik başarı puanı sırasıyla 3 ($\overline{X}$=2,49), ve 2 ($\overline{X}$=2,00) olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yıl sonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,49), ile yılsonu matematik başarı puanı 2 ($\overline{X}$=2,00) olan öğrencilerin yön bulma beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça yön bulma beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin harita okuma ve yorumlama beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 119,645; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre,

Yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,81) ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=3,41), 3($\overline{X}$=3,02), ve 2 ($\overline{X}$=2,45) olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalamaları arasında, yıl sonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,41), ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 3 ($\overline{X}$=3,02) ve 2($\overline{X}$=2,45) olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalamaları arasında, yıl sonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,02) ile yılsonu matematik başarı puanı 2 ($\overline{X}$=2,45) olan öğrencilerin harita okuma ve yorumlama beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça harita okuma ve yorumlama beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim 6, 7 ve 8. sınıf öğrencilerinin harita ölçeği kullanma beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 65,544; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,08) ile yılsonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=2,60), 3($\overline{X}$=2,27), ve 2 ($\overline{X}$=1,89) olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,60), ile yılsonu matematik başarı puanı sırasıyla, ve 2 ($\overline{X}$=1,89) olan

öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,27), ile yıl sonu matematik başarı puanı 2 ($\overline{X}$=1,89) olan öğrencilerin harita ölçeği kullanma beceri puanları ortalamaları arasında, yısonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça harita ölçeği kullanma beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin uzaklığı ölçme beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir[$F_{(2-1077)}$= 156,416; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre,

Yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=4,23) ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=3,38), 3($\overline{X}$=2,62), ve 2 ($\overline{X}$=2,25), olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalamaları arasında, yıl sonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,38), ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 3 ($\overline{X}$=2,62), 2($\overline{X}$=2,25), olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,62), ile yıl sonu matematik başarı puanı 2 ($\overline{X}$=2,25), olan öğrencilerin uzaklığı ölçme beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça uzaklığı ölçme beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9'daki varyans analiz sonuçlarına göre; ilköğretim 6, 7 ve 8. Sınıf öğrencilerinin konum ve koordinat belirleme beceri puanları yılsonu matematik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir [$F_{(2-1077)}$= 171,481; p<0,05]. Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre,

Yılsonu matematik başarı puanları 5 olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=4,16) ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 4 ($\overline{X}$=3,40), 3($\overline{X}$=2,55), ve 2 ($\overline{X}$=1,93) olan konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 5 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 4 olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=3,40), ile yıl sonu matematik başarı puanı sırasıyla 3 ($\overline{X}$=2,55), ve 2 ($\overline{X}$=1,93) olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 4 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Yılsonu matematik başarı puanları 3 olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalaması ($\overline{X}$=2,55), ile yıl sonu matematik başarı puanı 2 ($\overline{X}$=1,93) olan öğrencilerin konum ve koordinat belirleme beceri puanları ortalamaları arasında, yılsonu matematik başarı puanı 3 olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Bu bulgu öğrencilerin matematik başarı puanı arttıkça konum ve koordinat belirleme beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Sonuçlar

Araştırmanın birinci alt probleminde elde edilen verilere göre ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinden özel okulda eğitim öğretim gören öğrencilerin harita becerileri puanları, devlet okulunda eğitim öğretim gören öğrencilere göre daha iyi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tunçbilek (2005), Sönmez (2006), Ertuğrul (2008), (Demiralp, 2006; Verdi & Kulhavy, 2002; akt. Anderson & Leinhardt, 2002), Kültür ve Kaplan, (2002) çalışmalarında okul ortamındaki araç gereç zenginliğinin öğrenme ortamına etkisinin kalıcılığını vurgulamışlardır.

Araştırmanın ikinci alt probleminde elde edilen verilere göre ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinden büyükşehirde eğitim öğretim gören öğrencilerin harita beceri düzeyleri, şehirde eğitim öğretim gören öğrencilere göre daha iyi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Büyük şehirde yer alan okulların ders araç gereçleri bakımından sahip olduğu imkânlar ile şehirde bulunan okulların imkânları arasındaki fark ortadan kaldırıldığında harita becerileri düzeyleri arasındaki bu fark da ortadan kalkacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın üçüncü alt probleminden elde edilen verilere göre mezuniyeti sosyal bilgiler ve tarih olan öğretmenlerin sembolleri anlama ve yorumlama becerisini kazandırma düzeyi mezuniyeti coğrafya olan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. (Akengin, 2010) çalışmasında sosyal bilgiler öğretmen adaylarının coğrafya yeterliliklerine dikkat çekmektedir. Öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü, öğrencilerinin yön bulma beceri düzeylerinde herhangi bir farklılaşma oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Mezuniyeti sosyal bilgiler olan öğretmenlerin harita okuma ve yorumlama becerisini kazandırma düzeyi, mezuniyeti coğrafya olan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü, öğrencilerinin ölçek kullanma becerisi düzeylerinde herhangi bir farklılaşma oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Mezuniyeti sosyal bilgiler olan öğretmenlerin uzaklık ölçme becerisini kazandırma düzeyi, mezuniyeti coğrafya olan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmenlerin mezun oldukları lisans türü, öğrencilerinin konum ve koordinat belirleme beceri düzeylerinde herhangi bir farklılaşma oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmanın dördüncü alt probleminin bulgusundan elde edilen verilere göre sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama, harita okuma, uzaklık ölçme, konum ve koordinat belirleme, beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı sonucuna ulaşılmıştır. (Senemoğlu, 2005; 2002; White, 1995) Çalışmalarında çocukların gelişim düzeylerinin aşamalı olduğu ve ileriki yaşlarda çocukların yapabileceği becerilerin de gelişim dönemine göre değiştiğini vurgulamıştır. Sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin yön bulma ve ölçek kullanma beceri düzeylerinde bir farklılaşma olmadığı görülmüştür.

Araştırmanın beşinci alt probleminin bulgusundan elde edilen verilere göre yılsonu matematik puanı arttıkça öğrencilerin sembolleri anlama ve yorumlama, yön bulma, harita okuma ve yorumlama, ölçek kullanma, uzaklık ölçme ve konum ve koordinat belirleme beceri düzeylerinin de buna paralel olarak arttığı sonucuna ulaşılmıştır. Mantıksal -matematiksel zekâ, bilimsel hipotezi sınıflandırma, öngörü, öncelik verme ve oluşturma, neden sonuç ilişkilerini anlama becerilerini içerir (Ercan, 2003). Koç (2008)'a göre de sayısal alanda öğrenim gören öğrencilerin harita beceri düzeylerinin sözel ve eşit ağırlık alanında öğrenin gören öğrencilere göre daha yüksek çıktığı sonucuna ulaşmıştır. Mantıksal ve matematiksel zekâ ile harita becerileri

arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu hem bu araştırmada hem de Koç'un (2008) „de yaptığı araştırmasında ortaya konulmuştur.

Öneriler

Harita bilgisi konularının sosyal bilgiler programında olduğu düşünüldüğünde, bu dersi verecek sosyal bilgiler öğretmenlerinin sosyal bilgiler lisans programlarında harita bilgisi dersini zorunlu veya seçmeli ders olarak almaları gerekmektedir.

2005 sosyal bilgiler programındaki kazanımlardan, harita becerileri içerisinden, konum ve koordinat belirleme becerisi, ölçek kullanma becerisi ve harita okuma ve yorumlama becerisi "farklı ölçekte çizilmiş haritalar üzerinde konum ile ilgili kavramları kullanarak kıtaların, okyanusların ve ülkemizin, coğrafi konumunu tanımlar ve haritalardan, görsel materyallerden yararlanarak Türkiye'de görülen iklim türlerinin dağılışında konumun ve yeryüzü şekillerinin rolünü açıklar" kazanımı ile verilmesi düşünülmüş ancak diğer harita becerilerine programda yer verilmemiştir. Bu beceriler birbirini tamamladığı için diğer becerilerinde programa alınması gerekmektedir.

Okul öncesinden başlayarak çocukların, harita ile tanıştırılması, semboller kullanarak basit haritalar çizdirilmesi, oyun ve etkinliklerle harita bilgi becerilerinin içselleştirilmesi sağlanmalıdır.

Öğrencilere yön bulma becerisi kazandırılırken sınıf içi etkinliklerden daha çok sınıf dışındaki etkinliklere yer verilmelidir.

Harita becerileri kazandırılırken yakından uzağa ilkesi dikkate alınmalı ve bunun için de okulun bulunduğu çevrenin planları her sınıfta mevcut olmalı ve bu planlardan öğretmenler yeri geldiğinde yararlanmalıdır.

KAYNAKÇA

AKENGİN, H. (2006). Mekanı Algılama. İçinde: Cemil Öztürk (Editör), *Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi.* Ankara: Pegem A Yayıncılık.

AKENGİN, H. ve Diğ. (2010). Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bazı Genel Coğrafya Konuları ve Bunların Öğretimi İle İlgili Özyeterlilikleri. *Marmara Coğrafya Dergisi,* (21), 78-97.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. ve Diğ. (2009). Bilimsel *Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2004). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum.* Ankara: Pegem A Yayıncılık.

DEMİRALP, N. (2006). *Coğrafya Öğretiminde Gösteri Yöntemi Kullanılarak Harita ve Kürek Kullanım Becerilerinin Geliştirilmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi ABD.

ERCAN A. R. (2003). *Çocuklar Nasıl Öğrenir?*. Ankara: Galeri Kültür Eğitim Yayınları.

ERTUĞRUL, Z. (2008). *İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Harita ve Küre Kullanım Becerilerinin Tespiti* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Ana Bilim Dalı.

KARASAR, N. (1999). *Bilimsel Araştırma Yöntemi.* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

KÜLTÜR, N. KAPLAN, A. ve KAPLAN, N. (2002). İlköğretim Okulları 4. ve 5. Sınıflarda Uzunluk, Alan ve Hacim Ölçüleri Konularının Değerlendirilmesi. *Kastamonu Eğitim Dergisi,* 10 (2), 297-308.

KOÇ, H. (2008). *Coğrafya Öğretim Programındaki Kazanımların Öğrencilerin Harita Beceri Düzeyleri Üzerine Etkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi ABD.

ÖCAL, A. (2008). *Sosyal Bilgiler Öğretimi.* Ankara: Pegem A Yayıncılık.

ÖCAL, A. (2007). *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinde 6. Sınıf Öğrencilerinin Mekânsal Biliş Becerilerinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Ana Bilim Dalı.

MEB. (2005). *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu.* Ankara: MEB Yayınevi.

MCCLURE, R.W. (1992). A Conceptual Model for Map Skills Curriculum Development Based Upon A Cognitive Field Theory Philosophy (Unpublished Dissertation). ABD, Oklahoma: Oklahoma State University.

SAVAGE, T. V. ve AMSTRONG, D. G. (2000). *Effective Teaching in Elementary Social Studies,*.New Jersey: Pentice-Hall Inc.

SENEMOĞLU, N. (2005). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim.* Ankara: Gazi Kitabevi.

SÖNMEZ, Ö. F. (2006). *İlköğretim Sosyal Bilgiler 7. Sınıf "Karadeniz Bölgesi" Konusunun Görsel ve Gereçlerle Öğretiminin Öğrencilerin Akademik Başarısına Etkisinin Değerlendirilmesi" (Tokat Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

SÖNMEZ, Ö. F. (2010). *İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Harita Becerileri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

TEKİN, H. (2000). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme.* Ankara: Yargı Yayınları.

TUNÇBİLEK G. (2005). *İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersinden Beklentileri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

ÜNLÜ, M.; ÜÇIŞIK, S.; ÖZEY, R. (2002). Coğrafya Eğitim ve Öğretiminde Haritaların Önemi. *Marmara Coğrafya Dergisi,* (5), 9-25.

YILDIRIM, C. (1999). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme.* Ankara: ÖSYM Yayınları.

WERDI, M.P. and KULHAVRY, R. W. (2002). Lerning With Maps amd Text: An Overview. *Educational Psychology Review,* 14 (1), 27-46.

WHITE, S. H. (1995). *An Examination of the Effects of Mixed – Age Grouping on Learning Map Reading Skills* (Unpublished Dissertation). ABD, Texas: A&M Üniversity.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1925-1939, TURKEY

NÂİLÎ'NİN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİ VE ONLAR HAKKINDA BAZI MÜLÂHAZALAR

Özer ŞENÖDEYİCİ[*]

ÖZET

Nâilî, XVII. yüzyılın kayda değer şairlerinden biridir. Onun, şiirlerini derlediği Divan'ı 1970 yılında edisyon kritikli olarak Halûk İpekten tarafından yayımlanmıştır. Ancak şairin bazı şiirleri, Divan'ın bu baskısında kendilerine yer bulamamışlardır. Nâilî'nin sanatından bahseden kimi kaynaklarda, onun Divan'ında bulunmayan şiirlere rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra, Divan'ın yazma nüshalarında, mecmualarda ve cönklerde de Nâilî'ye ait kimi şiirler de bulunabilir. Çalışmada farklı nazım biçimlerinde ve her biri şairinin edebî kişiliğinin bir yönüne ışık tutan dokuz manzumeye yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nâilî, divan, mecmua, cönk, XVII. yüzyıl.

NÂİLÎ'S UNKNOWN POEMS AND SOME PROVISIONS ABOUT THEM

ABSTRACT

Nâilî is one of remarkable poet of the 17th century. His Divan that contains his poems was published by Halûk İpekten in edition critique in 1970. But some of his poems, couldn't take a place in this edition. In some books about his art, it's possible to find poems which don't exist in his Divan. As well as it's possible to find any other poems of Nâilî in manuscripts of his Divan and other Ottoman micellanies. In this work nine poems which have different forms of prose and shed light on aspect of literary personality of the poet will be introduced.

Key Words: Nâilî, divan, Ottoman miscellanies [mecmua, cönk], 17th century.

Bir şairin klâsik edebiyat çerçevesine uygun olarak yazdığı şiirlerin belli bir düzen içinde derlendiği eserler "divan" olarak nitelenir (Pala 1998, 110). Bazı şairlerin divanları, onlar hayattayken -çoğunlukla- kendileri tarafından tertip olunmuş, bazılarınınki ise onlar öldükten sonra başkaları tarafından tedvin edilmiştir (Pakalın 1983, 456). Bu eserlerin nüshalarından hareketle yapılan bilimsel neşirlerde, şairlerin tertip ettikleri divanın orijinal nüshasındaki bütün şiirler tespit edilmeye çalışılır ya da farazî bir mükemmel divan oluşturmak için çaba sarf edilir. Bu çalışmalar esnasında kimi şiirler; divanın yazma nüshalarında yer almadığından, kimileri ise gözden kaçtığından olsa gerek, matbu ve bilimsel neşirlerde yer almazlar. Ancak, şairin edebî kişiliğinin, meşrebinin, duygu ve düşüncelerinin daha iyi değerlendirilebilmesi için bu şiirlerin de tespit

[*] Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ozersenodeyici@gmail.com

edilerek gün yüzüne çıkarılması ve değerlendirilmesi gerekir. Bu anlamda, XVII. yüzyılın önemli şairlerinden Nâilî-i Kadîm‟in, Halûk İpekten (1970) tarafından hazırlanan Divan baskısında bulunmayan bazı şiirlerinin edebiyat âlemine sunulması önem arz etmektedir. Türk edebiyatı tarihinde kendisine yer edinebilmiş bu şairin, her biri edebî karakterinin ve üslûbunun farklı bir yönüne tanıklık eden meçhul şiirlerinin ortaya çıkarılması; Klâsik Türk Edebiyatı araştırmaları için kazanç olacaktır.

Nâilî‟nin, Halûk İpekten tarafından hazırlanan matbu Divan‟ında yer almayan şiirler bulunduğu intibasını uyandıran bazı beyitler, Nâilî‟nin şairliğine değinen ya da onun şiirlerinden alıntı yapan kimi kaynaklarda kendilerine yer bulmuşlardır. Sözgelimi Mucîb Tezkiresi‟nde, şairin Divan‟ından örnek olarak verilen tek beyit, matbu yayında bulunmayan bir şiirden alınmıştır. Döneminin beğenisine ve şairinin sanat kudretine tek başına tanıklık etmesi için alıntılanan bu beyit ve onun içinde yer aldığı gazelin Divan baskısında bulunmayışı, şaşırtıcı bir durumdur[1]. Söz konusu beyit aşağıdadır (Altun 1998, 58):

Ḳanı ʿālemde cemālüñ gibi gül-deste gören

Rūḥ-ı Ḳudsi çemen-i ḥüsnüñe şāyeste gören[2]

Ahmet Talat Onay da Divan baskısında yer almayan bazı beyitlere yer vermiştir. Aşağıdaki beyitler, matbu Nâilî Divanı‟nda yer almayan, ancak Onay‟ın eserinde alıntılayarak izah ettiği beyitlerdendir:

Ḳor mu ḳomaya ġayret-i ġam yāreme merhem

Ben derd-keşem zahmuma elmās gerekdür (Onay 2000, 191)

Gezer vādī-be-vādī nāle-peymā bir vaḥşīsin

Bu vādīlerde kimdür söyleye üstādın ey bülbül (Onay 2000, 453)

Nâilî‟ye ait başka şiirler bulunabileceğini haber veren bu beyitlere tesadüf edebilme umuduyla, Millî Kütüphane yazmaları içinde yapmış olduğumuz taramalarda, Divan‟da bulunmayan başka şiirlerin ve tezkirelerde yer almayan başka Nâilî‟lerin varlığını tespit ettik. Kimi karinelerle XVII. yüzyıl şairi Nâilî‟ye (Nâilî-i Kadîm) ait olabileceğini düşündüğümüz toplam dokuz manzumeye ulaştık. Farklı nazım biçimleri ile kaleme alınmış olan bu şiirlerden her biri, şairinin ayrı bir özelliğine temas etmekte, onun edebî kişiliği ve karakteri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Şunu da ilâve etmek gerekir ki, Nâilî üslûp sahibi bir şairdir.[3] Onun, şiirde izlediği yol, mahlasdaşları ve kendisi arasına kalın bir çizginin çekilmesini zorunlu kılar.[4] Bu anlamda, Nâilî‟ye “Kadîm” sıfatının yakıştırılmasına neden olan Nâilî-i Cedîd ile kıyaslandığında da arada belirgin bir farklılık bulunduğunu Muallim Naci, şu anekdotu aktararak dile getirir: “*XIX. asır şairlerinden olan meşhur Hoca Nâilî, buna nispetle ehemmiyetsiz kalır. Hoca, mahlasdaşının bir gazeline söylediği nazirede:*

[1] Bu durum, Mucîb‟in bir başkasına ait şiiri Nâilî‟ninmiş gibi göstermesinden de kaynaklanıyor olabilir.

[2] Âlemde senin güzel yüzün gibi gül destesi gören var mıdır? Cebrail‟i, güzelliğinin çimenliğine lâyık gören var mıdır?

[3] Hazırlamış olduğumuz doktora tezinde, Nâilî‟nin sözvarlığını ortaya koyduğumuz için, onun üslûbuna dair kimi özellikleri tespit etmek imkânı bulduk ve bunları çalışmamızın giriş kısmında paylaştık. Bu üslûp özellikleri için bkz. Şenödeyici, Özer, *Nâilî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 2011.

[4] “Nâilî” mahlasını kullanan iki şair bulunması hakkında bkz. Mustafa İsen, “Divan Edebiyatında Mahlasdaş Şairler”, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1997, s. 201.

Münceli ṣubḥ-ı ezel ṭarḥ-ı benāgūşında

Muḫtefi şām-ı ebed zülf-i siyeh-pūşında

matlaını asrın edebiyatçılarına bir dereceye kadar beğendirebilmiş ise de:

Yārsuz nūş idilen cām-ı Cemüñ Nā'iliyā

Ne dolusında ṣafā var ve ne de boşında

maktaı ile cümlesini tebessüme mecbur etmiş idi (Muallim Naci 2000, 242-243)." Kadîm ve Cedîd Nâilî'leri birbirinden ayırmak için, ilgili şiirin bulunduğu yazmanın (mecmua ya da cönk) XIX. asra ait şairleri barındırıp barındırmadığının kontrol edilmesi, problemi halledecektir. Eğer eser, XIX. asır veya sonrasında yazılmış, fakat daha önceki asırlara ait şairlerin eserlerini derlememişse, bu iki şairin birbirinden ayrılması için, mecmuadaki şairlerin en son hangi asra ulaştığını tespit etmek, sorunu büyük oranda çözecektir. XIX. yüzyıl şairlerini barındırmayan bir eserde, "Nâilî" mahlasının işaret ettiği şair, büyük bir olasılıkla "Kadîm" sıfatıyla vasıflandırılmış olan XVII. yüzyıl şairi olacaktır. Ancak, aşağıdaki örnekte olduğu gibi durumun, kolaylıkla çözülemeyeceği şiirler de bulunabilir. Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye'de "ipliği pazara çıktı" deyimine örnek olarak verilen aşağıdaki mısraın hangi Nâilî'ye ait olduğu, Cedîd'in mürettep ve matbu bir divanının elde bulunmayışı nedeniyle, XIX. asırdan önce yazılmış bir yazma eserde karşılık bulmayı beklemektedir (Şinasi 2003, 153):

"İpligi bāzāra çıḳmış ḫalḳa istiġnā ṣatar"

XIX. asırdan önce kaleme alınmış yazmalardaki her "Nâilî" mahlasının çalışmamıza konu olan şaire ait olduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır. Çünkü kimi yazma eserlerde rastladığımız Nâilî mahlasının, farklı şairlere işaret ettiğine dair çeşitli karineler bulunmaktadır. Katalog bilgilerindeki kimi yanıltıcı yönlendirmeler de bu konuda dikkat edilmesini gerektirmektedir. Sözgelimi katalog bilgisinde, "Nâilî"ye ait olduğu ifade edilen aşağıdaki gazel, "Destūr" başlığı altında verilmiş ve redd-i matla[5] yapılmış bir şiir olup aslında "Nâil" mahlaslı şaire aittir. Bu mahlasa eklenen bildirme eki, nispet "-î"si olarak okunmuş ve şiir Nâilî'ye ait gösterilmiştir. Aşağıya bu şiirin matla ve makta beyitleri alınmıştır.

[06 Mil Yz Cönk 22, 81 a - Destūr]

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

Açıl ey ġonce-dehen mevsim-i güldür şimdi

Ẕevḳ-i vaṣluñla dil-i zārumı güldür şimdi

...

Derd-i hicrānuñ ile Nā'ili çoḳ aġlatma

Ẕevḳ-i vaṣluñla dil- zārumı güldür şimdi

[5] Nâilî-i Kadîm, Divan'ında 6 defa redd-i matlaya başvurarak bu özelliği ön plâna çıkaran şairlerimizdendir. İlgili şiirin, bu açıdan Nâilî üslûbunu yansıtan bir şiir olduğu düşünülebilir. Konu ile ilgili olarak bkz. Şener Demirel, "Divan Şiirinde Redd-i Matla (Redd-i Mısra) Kullanımı ve Klâsik Çizgi ile Sebk-i Hindî Şairleri Arasında Bir Karşılaştırma", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 8, 2002, s.99-114.

Bundan başka, tezkirelerde yer almayan, ancak bu mahlası taşıyan en az bir şairin daha bulunduğunu ve onun hece ve aruz kalıpları ile şiirler kaleme aldığını, cönklerden derlediğimiz şiirlerden hareketle söyleyebiliriz. Bu anlamda, aynı cönkten aşağıya alıntılanan manzum parçaların şairi olan "Nâilî", büyük bir olasılıkla farklı bir şairdir. Çünkü çalışmamıza konu olan Nâilî-i Kadîm'in hece ölçüsüne temayül ettiğini gösteren bir delil, elde bulunmamaktadır -Öyle olması durumunda, Nedîm'den önce Nâilî'nin hece ölçüsü ile şiirler yazdığı kanıtlanmış olacaktır-. Ayrıca şiirlerin üslûbu da, farklı bir şairi haber vermektedir.

[06 Mil Yz A 3864, 10b - Koşma: son dörtlük]

6+5 hece

Nā'ilī-veş var mı sen şāhı seven

Uġrına baş ile cānını viren

Göñül sefīnesin ṣalmaz mı gören

Muḥabbet ʿaşḳınuñ ʿummānı sensin

[06 Mil Yz A 3864 38b - Dīvān: ilk ve son beyit]

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

Ey birāder şu cihānuñ māverāsından ṣaḳın

Ġafil olma mihnetin gör āşināsından ṣaḳın

Var mıdur bu Nā'ilī tek rāy-gān-ı ʿaşḳ-ı yār

ʿİbret al baḳ nāzenīnüm iftirāsından ṣaḳın

Âşık tarzı şiir geleneği çerçevesinde şiirler yazan diğer Nâilî'ye / Nâilîlere ait olan farklı şiirler de cönklerde kendilerine yer bulmuştur. Aşağıdaki dörtlük de böyledir:

[06 Mil Yz Cönk 238, 44b - Ḳoşma: son dörtlük]

6+5 hece

Göñülden murād u maḳṣūda irsem

Ḳaṣāvet perdesin omuzdan atsam

Bir gece senüñle ṣarılsam yatsam

Ḳuluñ Nā'ilīye ḳabāḥat mıdır

Bununla birlikte, genelde âşık tarzı yazan şairlerin eserlerini derlediği gerekçesiyle cönklerde bulunan şiirlerin, Klâsik Türk edebiyatı için kaynaklık teşkil etmedikleri iddia edilemez.

Bilâkis, cönklerin taranması, matbu divanlarda bulunmayan çok sayıda eseri gün yüzüne çıkarmak için gerekli bir uğraştır. Aşağıya alınan Nâilî-i Kadîm şiiri ile hem bu iddiayı desteklemek, hem de söz konusu şairin Divanı'nda bulunmayan şiirlere başlangıç yapmak uygun olacaktır. Gazelin, içinde yer aldığı cönkün, ağırlıklı olarak klâsik şairlere ayrılmış olduğunu ve bu şiirin hemen ardında Nef'î'nin "olmayıcaḳ" redifli şiirinin yer aldığını ilâve etmekte fayda vardır. Gazelin başlığı, âşık tarzı şiir geleneğine uygun bir şekilde "Dīvān" olarak verilmiştir.

1. [06 Mil Yz Cönk 249, 12b - Dīvān]

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

Ḫāk-i pāyuñ sürme-i kuḥl-i cilādur çeşmüme
N'eyleyem ammā bulunmaz tūtiyādur çeşmüme

Maʿnevī vechüñ temāşāsında ḥayret kārumuz
Ḳudret-i beyyine-i sırr-ı Ḫudādır çeşmüme

Ḫayli demdür almaduḳ nām u nişānuñdan ḫaber
Ol ḫayāl-i ḥasretüñ ʿarż-ı liḳādur çeşmüme

Ḳanda baḳsam andadur sırr-ı cemāl-i āfitāb
Şekl-i rūyuñ maẓhar-ı nūr-ı żiyādur çeşmüme

Görmeyince ḳurb-ı vaṣluñ Nāʾilī bir dem senüñ
Zārī zārī aġlamaḳ çünkim sezādur çeşmüme

Bir mecmuada rastladığımız aşağıdaki şiir ise, ona yazılan nazire ile birlikte aynı sayfayı paylaşmıştır. Zemin şiirin daha önce yazılmış olabileceği varsayımından hareketle, önce yazılmış olan Nâilî şiirinin zemin, Rızâ'nınkinin ise nazire olduğunu iddia edebiliriz. Bu şiir, Rızâ'nın da naziresi ile birlikte bir mecmua sayfasına kaydedilmiş[6], ancak şairin matbu Divan'ında kendisine

[6] Rıżā'nın naziresi:

Gönül ġāʾibdür ey kākül ʿaceb senden mi isterler
Dilin żāyiʿ idenler şimdi heb senden mi isterler

Ḳo pā-māl-i semend-i cevr ü nāz olsun helāk olsun
Dil-i şūrīdeyi ey ġonce-leb senden mi isterler

Ben ey zāhid viṣāle āh ile şāyesteyüm şimdi
Ḫudādur eyleyen ḫulḳı sebeb senden mi isterler

Raḳībā şerbet-i laʿlin diler ʿuşşāḳa māniʿsin

yer bulamamıştır. Şiir, şairin birçok gazelinde görülebileceği biçimde, tasavvufî muhteva etrafında şekillenmiştir.

2. [06 Hk 240, 72b]

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

Cihān ġavġāsın ey dünyā-ṭaleb senden mi isterler
Nuḳūd-ı māsivāyı yoḫsa heb senden mi isterler

Bilüp ḥaddüñ biraz tehẕīb-i aḫlāḳ itseñ olmaz mı
Seni benden beni ey bī-edeb senden mi isterler

Ḥisāb-ı māliḫulyā sübḥañı zünnāra döndürdi
Ruḳūm-ı kāʾinātı rūz [u] şeb senden mi isterler

Tehī-maġz-ı neşāṭ-ı meydür erbāb-ı riyā sāḳī
Şarāb içmekde teklīfī ʿaceb senden mi isterler

Niçün dil-teng olursın Nāʾilī-veş bāġ-ı ʿālemde
Melāl-i ḫāṭırı ey ġonce-leb senden mi isterler

Nâilî'nin, Divan'da bulunmayan bir başka şiiri, onun Nihâlî için yazdığı mahlasnâmesidir. Nihâlî, Nâilî şiirinin takipçisidir. Nâilî'nin ona mahlas vermesi de bu anlamda, üstadın öğrencisine bir teveccühü olarak değerlendirilebilir. Güftî Tezkiresi'nde ise bu iki şairin arasındaki münasebet "sirkat" olarak nitelenmiş; Nihâlî, şiir çalmak töhmeti altında bırakılmıştır. Bu itham Güftî'nin, eserinin geneline hâkim, istihzayî tutumunda ne derece ileri gittiğini göstermektedir. Adı geçen eserde Nihâlî Çelebi şu şekilde anılmaktadır (Yılmaz 2001, 236-237):

Bir de Rūmuñ ferīd ü zenc-lebi
Düzd-i maẕmūn Nihālī Çelebi

Fenn-i naẓmuñ ġalaṭ-sitāresidür
Nāʾilīnüñ ẕekāt-ḫᵛāresidür

Devāyı ḫasteler ey bī-edeb senden mi isterler

Rıżā-veş şiddet ü rāḥatda dil-teng olma ey zāhid
Ḥisāb-ı cürm-i ḫalḳı rūz [u] şeb senden mi isterler

...

Nāʾilīnüñ tamām-ı ḥammālı

Cins-i düzdānesine dellālı

Rū-nümā anda himmet-i sirḳa

Levş-i dāmān-ı töhmet-i sirḳa

Nihâlî'nin, Nâilî şiirini takip ya da taklit etmesi ile onu çalması arasında fark bulunmaktadır. Şair, böyle bir töhmet altında bulunsa da Nâilî'nin ona mahlas vermesi ve onun şiirine nazire yazması[7], aralarındaki münasebetin usta-çırak ilişkisi olduğunu işaret etmektedir. Şiirin Nâilî'ye ait olduğu, "Nāʾilī Çelebi" başlığı ile mecmuada teyit edilmiştir. Kıt'a formunda yazılan şiirin, verilen karinelerle adı geçen şaire aidiyeti, herhangi bir şüpheye mahal bırakmamaktadır.

3. [06 Mil Yz FB 464, 64b - Nāʾilī Çelebi]

mefʿūlü mefāʿilün feʿūlün

Ey gül-bün-i çār-bāġ-ı imkān

Perverde-i ṣunʿ-ı Lā-yezālī

Şevḳ ile reng ü būy-ı maʿnā

Gül-deste-i meclis-i eʿālī

Her noḳṭa-i ʿanberīn-i kilküñ

Bir şāhid-i naẓmuñ ola ḫāli

Āşār-ı saʿādet-i cebīnüñ

Ḫurşīdüñ ola ḳarīn-i ʿāli

[7] Nâilî Divanı'ndaki 261. gazelin Nihâlî'nin şiirine nazire olarak yazıldığı, mahlasnâmenin yer aldığı mecmuada [62a] ifade edilmiştir. Bu şiirlerin matlaları şöyledir:
Encüm-efrūz-ı felek dūd-ı siyāhumdur benüm
Mevc-ḫīz-i baḥri ḥayret berḳ-i āhumdur benüm (Nihâlî)

Şām-ı zülfüñ kim çerāġ-efrūz-ı āhumdur benüm
Şemʿ-i fānūs-ı felek dūd-ı siyāhumdur benüm (Nâilî)

Ḥıfẓ eyleye bāġ-bān-ı taḳdīr

Ey gül-bün-i maʿrifet nihāli

Āṣār-ı taġayyür-i ḫazāndur

Sen tāze nihāl-i erġuvānī[8]

Taḥṣīl-i maʿārif it ki olsun

Dil-dāde-i ṣoḥbetüñ ahālī

Saʿy eyle rıżā-yı vālideyne

Teslīm ü rıżādan olma ḫālī

Ḫayrü'l-ḫalef ol sözüm ḳabūl it

Ol maẓhar-ı sırr-ı ser-kemālī

Nüh ravża-i āsmānda tā kim

Der-kār ola feyż-i Lā-yezālī

Pür-berg-i kemāl olup vücūduñ

Maḫlaṣ olsun saña Nihālī

Nâilî'ye ait aşağıdaki iki gazel ise, Millî Kütüphane yazmaları içinde bulunan bir Divan nüshasında, tarafımızca tespit edilmiştir. Bu nüshanın, Halûk İpekten'in hazırladığı neşirde dikkate alınan nüshalar arasında bulunmaması, içindeki iki şiirin de matbu Divan'da yer almaması sonucunu doğurmuştur. Bahis mevzuu şiirler, yazmanın 89b ve 90a varaklarına ve sayfa kenarlarında olmak üzere kaydedilmişlerdir. Bunlardan 89b varağına yazılmış olanı aşağıdadır:

4. [06 Mil yz A 8865, 89b]

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

Düşüp sūz-ı ġam-ı ʿaşḳa şerār-ı āh-ı bülbülden

Miṣāl-i ġonce pür-ḫūn oldı dil farṭ-ı taḥammülden

[8] "ergūvānī" sözcüğü, "-ālī" biçimindeki kafiyelenişe uymamaktadır.

Yine ḫār-ı elemle böyle zār olmazdı ger irse

Meşām-ı bülbüle būy-ı muḥabbet şāhid-i gülden

Temāşā-yı cemāle ḫavf-ı tīġ-i ġamze māniʿdür

Anuñçün mübtelālar ḥaẕẕ ider ekṣer teġāfülden

Olur rūḥ-ı muṣavver cān baġışlar ẕevḳ-i rindāna

Bedīd olduḳça sāḳī ʿaks-i rūyuñ sāġar-ı mülden

Bahār eyyāmıdur ey Nāʾilī şimden girü ṭabʿuñ

Olur gül-çīn-i maʿnā gül-bün-i bāġ-ı teʾemmülden

Aynı Divan nüshasının 90a varağına kaydedilmiş aşağıdaki şiiri, Nâilî'nin kişisel bir özelliğini ortaya koyan gazellerinden biri ve bunlardan en teyit edici olanı şeklinde nitelemek yerinde olacaktır. Şair, Divan'ındaki birçok şiirinde sözcüklerin çok anlamlılığından yararlanarak afyon ve esrar kullandığına işaret eden beyitlere vücut vermiştir. Ahmet Talât Onay (2000, 200) da Nâilî'nin bu yönünü, "Esrara müteallik tabirleri çok kullanan şairimiz, Nâilî-i Kadîm'dir." cümlesiyle tasdik etmektedir. Şairin, Divan'ında geçen "curʿa-dān, esrār, ġam, ġubār, ḥayrān, ḥayret, keyfiyyet, maḫzen" gibi sözcükler, hem gerçek anlamlarıyla hem de keyif ehlinin onlara yükledikleri ıstılahî anlamlarıyla şiirlerde söz konusu edilmişlerdir. Bu sözcüklerden bir kısmı tasavvufî izah ile üstü örtülebilecek bir mahiyet arz ederken, bir kısmı ise doğrudan afyon ve esrar kullanımına işaret etmektedir. Aşağıdaki beyitler müptelâlığı ön plâna çıkaran manzum parçalara örnek olarak gösterilebilir:

Ṣafā-yı ḫāṭırum eyler ġubār-ı ġam efzūn

O rīk-i bādeye bu āfitāb şīşesidür (G110/3)[9]

Bir nīm nefes tāb-ı ġamuñ cām-ı ṣabūra

Etdürdi şigībāyī-i Eyyūbı ferāmūş (G172/4)[10]

Aşağıdaki şiir ise, Divan baskısında yer almayan ve Nâilî'nin bu yönünü en açık biçimde ifade eden gazeldir. Afyon müptelâlarının hallerinden bahseden şiirde, sarhoşluk esnasındaki durum ile ayıklık arasındaki kıyaslamalar, keyif ehlinin haz aldığı uyuşturucu maddeler ve onların övgüsü, Nâilî'nin birçok şiirinde üstü kapalı olarak yer verdiği düşüncelerinin apaçık bir ifadesi olarak düşünülmeli ve onun Divan'ındaki yerini almalıdır, kanaatindeyiz.

5. [06 Mil yz A 8865, 90a]

[9] Gönlümdeki neşeyi gam (esrar) tozu artırır. O şaraba katılan toza, bu gönül güneş şişesidir.
[10] Yarım nefes gam (sarılarak yakılmış esrarın) ısısı sabır kadehine Eyüp sabırlılığını unutturdu.

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

Ṣorma keyf ehlinüñ aḥvālini ey rind-i cihān

Bir bölük cānı cebinde żuʿafā-yı devrān

Yiyüp afyonını nūş itse müreffeḥ ḳahve

Açılur ḫāṭırı güller gibi şād u ḫandān

Keyf yitişse döner şīr-i jeyāna anlar

Olur ammā geçiçek ḳāleb-i fersūde hemān

Gel gör ol sāʿati kim olmaya berş ü afyon

Teng olur başa yine cümle bu çerḫ-i gerdān

Ehl-i keyfe ḳatı ṭaʿn etmeyelüm Nāʾiliyā

Ṭutaruz başumuz üstinde biz anı el-ān

Adı geçen Divan nüshasının 117a varağında ise, şairin "biʿl-bedâhe", yani doğaçlama söylediği bir beyit ve o beytin söylenmesine vesile olan durum kaydedilmiştir. Şairin latife yollu söylediği bu beyit, Mevlevîlerin dönerek icra ettikleri sema ayinleri esnasında başlarının dönmeyişine gösterilen taaccübü ifade etmektedir. Nâilî'nin latifeye meyyal kişiliğini ve Mevlevîler hakkındaki düşüncesini ifade etmesi açısından önem arz ettiğini düşündüğümüz beyit, yazmada şu şekilde anılmıştır:

6. [06 Mil yz A 8865, 117a]

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

Nāʾilī merḥūma Ḥāfıẓ Çelebi, Kemāl Paşa-zādenüñ bu beytini oḳuduḳda:

ʿArṣa-i ʿışḳda gör Ḥażret-i Mevlānāyı

Ṣormayup daḫi döner üstine yoldaşları

bi'l-bedāhe Nāʾilī merḥūm bu beyti īrād itmişdür:

Ne ḳadar dönseler ammā bu ʿacebdür ey dil

Dönmez ol ṭāʾife-i muḥteremüñ başları

Nâilî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz bir beyitten ibaret aşağıdaki manzume de Divan'da bulunmamaktadır. Bu şiirin yer aldığı varakta, asrın diğer şairlerine ait birbirlerine nazire oldukları anlaşılan beyitler de bulunmaktadır. Şairlerin esprili bir biçimde, belirli hamamların isimlerini yâd ettikleri bu beyitlerin, adı geçen şairlere ait divanlarda yer almadığı öngörülebilir. XVII. yüzyıl hamamları hakkında söylenmiş latifeleşmeleri içeren bu beyitlerden Nâilî'ye ait olanı aşağıdadır[11]:

7. [06 Mil Yz A 1793, 93a - Nāʾilī]

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

Meger kim oldı bir dürr-i yetīmüñ cāy-ı ārāmı

Bu ḥammāmuñ anuñçün Vālide Ḥammāmıdur nāmı

Nâilî Divanı'na önemli bir katkı sayılabilecek bir diğer manzume ise "Şarḳı" başlığını taşıyan eserdir. Manzume aaxa - bbba - ccca biçiminde kafiyenmiş olup üç dörtlük halinde kaleme alınmıştır. Remel bahrinde kaleme alınmış olan şiirin, şarkı olarak isimlendirilmesinde onun diğer biçimsel özelliklerinin yanı sıra bestelenerek icra edilmesinin etkili olduğu düşünülebilir. İlk bendin üçüncü mısraında, vezni bozduğu ve mısraa sonradan dâhil edildiği görülen "ey yār" ifadesinin, şiirin bir musikî eseri olarak icra edilmesi esnasında ilâve edilen terennüm olduğu söylenebilir. Halûk İpekten, çoğu bestelenmek için söylenen murabbalardan sonra gerçek anlamıyla ilk "şarkı şairi"nin Nâilî olduğunu ifade ettikten sonra şu tespite yer vermiştir ki aşağıdaki şarkı için de geçerli bir durumdur: "Nâilî, şarkılarını yaşadığı devrin süslü, ağdalı dilinden büsbütün ayrı, çok sade bir Türkçe ile söylemiştir (1999, 54)."

[11] Diğer şairlerin beyitleri ise şunlardır:
Müyesser olmadı ḫalvetde görmek ol dil-ārāmı
Bu ḥammāmuñ egerçi Ṣūfīler Ḥammāmıdur nāmı (ʿAzmī-zāde)

O ḫūnī itmedi tīmār-ı zaḫm-ı cān-ı nā-kāmī
Bu ḥammāma dimişler gerçi kim Cerrāḥ Ḥammāmı (Feyżī)

Düşürmek olmadı bir kere ol şūḫ-ı gül-endāmı
Bu ḥammāmuñ egerçi kim Çuḳur Ḥammāmıdur nāmı (Neşāṭī)

İder germiyyeti gül-gūnī ol şūḫ-ı gül-endāmı
Bu ḥammāmuñ anuñçün Boyacı Ḥammāmıdur nāmı (Lā)

İder bīmār-ı ʿaşḳa çāre dellāk-i dil-ārāmı
Ḥakīmāne yapılmışdur Şifā Ḥammāmıdur nāmı (Bihiştī)

Degildür ḥācet itmek tāze dellākine ibrāmı
Virür ẕevḳ ehline şevḳi Şafā Ḥammāmıdur nāmı (Bihiştī)

Ḳıranṭa dīve beñzer cümle hep dellāk-i bed-nāmı
Bu ḥammāmuñ görüñ Şengül diyen yārān-ı ser-sāmı (Yāver)

Şiirle ilgili bir başka husus ise, İstanbul'un meşhur mesire yerlerinden "Ṣaʿd-ābād"ın anılmış olmasıdır.[12] Osmanlıların eğlence mekânları hakkında kapsamlı bir araştırmanın yoksunluğu, bu mekânın XVII. yüzyıl şairi Nâilî tarafından anılmış olup olmayacağı hakkında bazı şüpheler doğurmaktadır. Nedîm'in şiirinde geçtiğini bildiğimiz "Ṣaʿd-ābād", acaba ondan önceki dönemlerde de popüler bir mesire mekânı mıdır, yoksa değil midir? Bu soruya verilecek cevap, aşağıdaki şiirin Nâilî'ye aidiyetine sahihlik kazandıracaktır. Biz, şimdilik meşkûk da olsa şiirin şairimize ait eserler arasında anılması gerektiğine kanaat getirdik.

8. [06 Mil Yz A 3863, 30a - Şarḳı]

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

Yār ile ḫoş dil-güşālar cān-fezālar vaḳtidür

Gel efendüm Saʿd-ābāda ṣafālar vaḳtidür

Munṭaẓır teşrīfüñe ḥāṣılı erbāb-ı diller ḥāṣılı [ey yār]

Gel efendüm Saʿd-ābāda ṣafālar vaḳtidür

Çaġlayup bezm-i çemenden rāy-gān olmış gelür

Pāyuña yüz sürmege āb revān olmış gelür

Ḥasret-i dīdār olaldan bī-zamān olmış gelür

Gel efendüm Saʿd-ābāda ṣafālar vaḳtidür

Lāle vü sünbülli bāġuñ zīneti āmādedür

ʿArż-ı ḥāl-i dil-sitānum bülbül-i şeydādadur

Sen kerem kānı zamāne Nāʾilī üftādedür

Gel efendüm Saʿd-ābāda ṣafālar vaḳtidür

Aşağıdaki şiir ise, bir tarih manzumesidir. Başlıkta verilen bilgi, daha doğrusu iddia, manzumeyi ilginç bir hâle getirmektedir. Bu iddiaya göre, verilen şiir Nâilî'nindir. Ancak Meylî Çelebi'nin şiiri olarak şöhret bulmuştur. Bunun üzerine Nâilî de, bu şiirde "Meylî" mahlasını kullanmıştır. Yani şiirini Meylî'ye hediye etmiştir.

[12] Sa‚d-âbâd, III. Ahmet döneminde Kâğıthane mesiresine verilen isimdir (Şemseddin Sami 1306, 2567). Bu mekân ve orada tertip edilen eğlenceler Nedîm'in de meşhur şarkısında anıldığı veçhile, XVIII. Yüzyılda Lâle devri ve eğlenceleri ile birlikte söz konusu edilir. Önceki yüzyılda da aynı mekân bir mesire yeri olarak kullanılmış olabilir. Nedîm, şarkısında bu mekânı şöyle anar:
Bir ṣafâ baḫşedelim gel şu dil-i nā-şāda
Gidelim serv-i revānım yürü Saʿd-ābād'a
İşte üç çifte kayık emrinize āmāde
Gidelim serv-i revānım yürü Sa'd-ābād'a (Macit 1997, 205)

Vezin gereği "Meylî" mahlasının bulunduğu yerde "Nâilî"nin bulunması mümkün görünmemektedir. Bu durumda, bu mısraın "Meylî" mahlasını kabul edebileceği biçimde bir değişikliğin yapıldığı söylenebilir. Nâilî'nin Meylî'ye teveccühen bunu yapmış olabileceği düşünülürse, bu iki şairin yakın ilişki içinde oldukları söylenebilir. Başlıktaki iddianın meşkûk olduğunu ifade ederek şiiri buraya eklemeyi uygun gördük.

9. [06 Hk 1294, 77b-78a - Bu tārīḫ daḫi Nāʾilī merḥūmuñdur. Velākin Meylī Çelebi ile kemāl mertebe muḫtaliṭ olmaḳ ile Meylī diyü maḫlaṣ ḳomışdur.]

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

Bārekallāh ey şeh-i ferḫunde-dem
Eyledüñ devletle āheng-i cihād

Sensün ol sulṭān-ı ġāzī kim virür
Reʾy-i tedbīrüñ cihāna ʿadl ü dād

Heybet-i şemşīr-i ḳahruñla senüñ
Eyledi şāh-ı ʿAcem ḳaṭʿ-ı ʿinād

Düşdi ḫavf u lerzeye ol bī-gümān
Dehşetinden eyledi terk-i bilād

Eylesün günden güne ʿālī-maḳām
Pāye-i iclālüñi Rabbü'l-ʿibād

Berḳ-i şemşīr-i celālüñ eylesün
Tā zamān-ı ḥaşre dek defʿ-i fesād

Kelle-i erkān-ı rafż olsun müdām
Ṭuʿme-i şemşīrüñ ey Rüstem-nijād

Taḫt-ı ʿizzetde ola ẕātuñ muḳīm
Baḫt- iḳbālüñ ide Mevlā ziyād

Bāb-ı luṭfuñ gibi oldı serverā

Bir ḫaberle dīde-i ʿālem güşād

Fetḥüñüñ tārīḫini Meylī gibi

Didiler ey pādişāh-ı Cem-nihād

Düşmen-i cebbār-ı kāfir maḥv olup

Fetḥ-i Baġdād eyledi Sulṭān Murād

Bir şairin tüm eserlerinin ortaya konması, onun edebî kişiliği ve üslûbu hakkında daha sağlıklı verilerin elde edilmesini sağlayacaktır. Bu amaçla, klâsik şairlerimizin divan baskılarında yer almayan şiirlerinin tarama faaliyetleri ile bulunması ve edebiyat âlemine kazandırılması önem arz etmektedir. Tarafımızca yapılmakta olan ve diğer araştırmacıların da iştirakiyle yapılacağını öngördüğümüz tarama faaliyetleriyle, Nâilî Divanı'ndaki şiir sayısının daha da artacağını, bu sayede onun edebî kişiliği ile üslûbunun daha somut bir düzleme oturtulacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

ALTUN Kudret, (1997). **Tezkire-i Mucîb İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin-Sözlük**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

DEMİREL Şener (2002). "Divan Şiirinde Redd-i Matla (Redd-i Mısra) Kullanımı ve Klâsik Çizgi ile Sebk-i Hindî Şairleri Arasında Bir Karşılaştırma", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S: 8, s. 99-114.

İPEKTEN Halûk (1970). **Nâilî-i Kadîm Divanı**, İstanbul: Millî Eğitim Yayınları.

İPEKTEN Halûk (1999). **Nâilî: Hayatı Sanatı Eserleri**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Muallim Naci (2000). **Osmanlı Şairleri**, Haz.: Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları.

İSEN Mustafa (1997). "Divan Edebiyatında Mahlasdaş Şairler", **Ötelerden Bir Ses**, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 199-205.

MACİT Muhsin (1997). **Nedim Divanı**, Ankara, Akçağ Yayınları.

ONAY Ahmet Talât (2000). **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, Haz.: Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları.

PALA İskender (1998). **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Şemseddin Sami (1306). **Kâmûsu'l-A'lâm**, C. 4, İstanbul: Mihran Matbaası.

ŞENÖDEYİCİ Özer (2011). **Nâilî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]**, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara.

Şinasi (2003). **Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye**, Haz.: Süreyya Beyzadeoğlu, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

YILMAZ Kâşif (2001). **Güftî ve Teşrîfatu'ş-Şu'arâsı**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Yazma Eserler:

Cönk, 06 Mil Yz Cönk 22, 81 a.

Cönk, 06 Mil Yz A 3864, 10b.

Cönk, 06 Mil Yz Cönk 238, 44b.

Cönk, 06 Mil Yz Cönk 249, 12b.

Mecmua, 06 Hk 240, 72b.

Mecmua, 06 Mil Yz FB 464, 64b.

Mecmua, 06 Mil yz A 8865, 89b, 90a, 117a.

Mecmua, 06 Mil Yz A 1793, 93a.

Mecmua, 06 Mil Yz A 3863, 30a.

Mecmua, 06 Hk 1294, 77b-78a.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1941-1965, TURKEY

BOŞNAK GÖÇMENLERDE GÖÇ VE KÜLTÜREL KİMLİK İLİŞKİSİ: FEVZİYE KÖYÜ ÖRNEĞİ

Tuğça POYRAZ TACOĞLU[*]
Gülay ARIKAN[**]
Adem SAĞIR[***]

ÖZET

Çalışmada Ankara'nın Yenimahalle Belediyesi'ne bağlı Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnakların kültürel kimliklerini oluşturan unsurların saptanması amaçlanmıştır. Bu bağlamda Boşnakların kültürel kimliği; göç ve göçmenlik, Boşnakça, Avrupalılık, Müslümanlık, Boşnaklık, Türklük, örf ve âdetler, giyim tarzı, yemekler ve yaşam tarzları açısından ele alınmıştır. Göçler kimlikle ilgili yapılan tanımları hızlı bir şekilde değiştirdiği için, göç olgusu ile kimlik inşası arasındaki ilişkiler de analiz edilmiştir. Kimlik kavramı, bir kereye mahsus tanımlanmış öğelerden çok, zaman, mekân ve etkileşim kalıpları bağlamında yeniden ve yeniden üretilen bir olgu olarak kabul edilmiştir. Çalışmada nitel veri toplama tekniklerinden derinlemesine görüşme tekniği kullanılmış ve veriler betimsel analiz tekniğiyle analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Boşnak, kültürel kimlik, etnik kimlik, dinsel kimlik, göç, göçmen.

RELATIONSHIP BETWEEN MIGRATION AND CULTURAL IDENTITY IN BOSNIAN IMMIGRANTS: THE EXAMPLES OF "FEVZIYE MAHALLESI"

ABTRACT

In this study was aimed to determine the factors that make up Bosnians' cultural identity living in the Fevziye Mahallesi loyal Ankara Yenimahalle municipilty. In this contex, the cultural identity of the Bosnians are discussed in terms of migration and immigration, Bosnian, Europeanness, Islam, Bosnian identity, Turkishness, its traditions, dress, food and lifestyles. Because the migrations change quickly the identity-related definitions, the relations between migration phenomena and identity were analyzed in this study. The concept of identity has been accepted as repeatedly reproduced phenomenon rather defined one time-item than in contex of time, space and interaction tamplates. In the study, qualitative data collection techniques, depth interview technique and descriptive data analysis technique were used.

Key Words: Bosnian, cultural identity, ethnic identity, religious identity, migraiton, immigration.

[*] Yrd. Doç. Dr., Hacettepe Ü. Ed. Fak. Sosyoloji Böl. El-mek: tpoyraz@hacettepe.edu.tr
[**] Prof. Dr., Hacettepe Ü. Ed. Fak. Sosyoloji Böl. El-mek: arikang@hacettepe.edu.tr
[***] Yrd. Doç. Dr., Karabük Ü. Ed. Fak. Sosyoloji Böl. El-mek: ademsagir@karabuk.edu.tr

1.Boşnak Göçlerinin Tarihsel Arka Planı

Bosna-Hersek'in tarih öncesi çağlardan bilinen ilk sakinleri, bir Hint-Avrupa halkı olan İlliryalılardır, daha sonra Bosna-Hersek Romalılar tarafından işgal edilmiştir. 7. yüzyılda bölgeye Slavlar yerleşmeye başlamış, 12. yüzyılın ortalarından, Osmanlıların bölgeye hâkim olmasına kadar geçen zaman içerisinde, Macar hâkimiyetinde kalan Bosna-Hersek 1463 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bosna-Hersek'te Osmanlı idaresi süresince halkın önemli bir bölümü İslâmiyet'i kabul etmiştir. Uzun yıllar bir Osmanlı vilâyeti olarak kalan Bosna-Hersek, 1876-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra fiilen Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun kontrolüne girmiştir. 7 Ekim 1908'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu burayı kendine bağlamış, 1878'de başlayan işgal ve 1908'deki ilhaklarla birlikte toplam kırk yıl devam eden Avusturya-Macaristan idaresi boyunca Bosna-Hersek'in sınırlarında fazla bir değişiklik olmamıştır. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'ndan sonra dağılması ile bölgede bir güç boşluğu doğmuş, Bosna-Hersek, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı'nın bir parçası olmuş ve Sırbistan'la birleştirilmiştir (BOA 1992, IX). II. Dünya Savaşı sırasında Hırvatistan, Almanya ve İtalya arasında akdedilen 1941 yılındaki Zagreb ve Roma antlaşmaları gereğince Bosna Hersek'in bir kısmı yeni kurulan Hırvatistan Devleti'ne geçmiş; öteki kısmı da Alman işgali altında kalmıştır. Almanya'nın yenilmesinden sonra Bosna-Hersek 1945'te birleştirilerek 31 Ocak 1946 tarihli Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'na göre kurulan Yugoslav Federal Halk Cumhuriyeti'ni oluşturan altı cumhuriyetten biri olmuştur. Bosna-Hersek Mart 1992'de bağımsızlığını ilân etmiştir (BOA 1992, 24-25).

Bosna-Hersek'ten Türkiye'ye ilk kitlesel göç hareketlerinin, Berlin Kongresi'nin kararlarıyla Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan yönetimine bırakıldıktan sonraki döneme denk geldiği görülmektedir. Şimşek (1999, 5), bu büyük toplumsal ve siyasi hareketin asıl nedenlerini kavrayabilmek için, temeldeki sosyo-politik ve ideolojik kökenleri dikkate almak gerektiğini belirtmektedir. Özelde ise 1878 Berlin Kongresi'nden sonra Türkiye'ye yönelik Boşnak göçünün sebeplerini Avusturya-Macaristan'ın Boşnaklara karşı izlediği siyasî, sosyal ve idarî tutumları inceleyerek açıklamak mümkündür. Babuna (2008, 41)'nın Avusturya-Macaristan döneminin Boşnakların ulusal gelişimi açısından en önemli zaman dilimini oluşturduğunu söylemesi de bu tutumla ilişkili görünmektedir.

Avusturya-Macaristan döneminde, Bosna-Hersek'in Ortodoks, Katolik ve Müslüman ahalisi arasında çatışma ortamı hazırlayan Avusturya, Müslümanlar üzerinde istediği otoriteyi kuramayınca baskı ve asimile faaliyetlerine başlamıştır. Avusturya'nın atadığı mahalli idareciler halkı ağır vergilerle bunaltarak mallarını müsadere etmiş ve cinayetler yoluyla Müslümanları Bosna-Hersek'ten göç ettirmeye çalışmıştır. Hatta bazı mahallelerde camilere şarap ve domuz eti doldurularak Müslümanların ibadet hürriyetlerinin kısıtlandığı görülmüştür. Saraybosna ve diğer şehirlerdeki okullarda öğrenim dilinin Almanca olması ve din eğitimin Katolik mezhebini öğretecek şekilde programlanmasıyla Müslüman talebeler Hristiyanlaştırılmaya çalışılmıştır. Adalet sisteminde ise Müslümanlar aleyhine keyfi para, sürgün ve hapis cezaları uygulanmıştır (BOA 1992, 27). 400 yıldan fazla Osmanlı devleti içinde yaşadıktan sonra, başka din, kültür ve gelenekten yöneticilerin Bosna'ya atanması, Boşnakları tereddüte düşürmüştür. Bunun yanında, imtiyazlı toplumsal, ekonomik ve siyasi statünün yitirilmiş olması, can ve mal güvenliğinin bulunmaması ve ağırlaşan baskılar yüzünden, Boşnakların bir kısmı göç yolunu seçmiştir (Türbedar 2006). Boşnak tarihi çalışmaları olan Babuna (2000, 26-27) Avusturya-Macaristan'ın işgalinden sonra uygulanan politikaların ve yaşanan siyasi huzursuzlukların Bosna-Hersek'te yaşayan üç etnik grup arasında en çok Müslümanları etkilediğini belirtmiştir. Göç başlangıçta sabık Türk memurları ve kendilerini yeni idare karşısında tehlikede gören bazı nüfuzlu Müslümanlarla sınırlı kalmıştır. 1881 yılında yürürlüğe giren askerlik yasası ise, Müslümanlar arasında 1883 yılına

kadar sürecek kitlesel göçlere neden olmuştur. Göçler 1883 ve 1899 yılları arasında nispeten durulsa da, daha sonra tekrar artmaya başlamış,1900 yılında en yüksek noktasına ulaşmıştır.

Fevziye Mahallesi'ndeki görüşmeler sırasında atalarının neden göç kararı aldıkları sorulduğunda katılımcılar tarafından verilen cevaplar resmi tarih yazınıyla uyuşmaktadır.

"Bosna karışmış, Boşnaklara zulüm, kadınlara baskı, hücum, ortalık karışmış. Ben hala kızıyorum oradakilere, kaçmayacaklardı, şimdi orda bir avuç Müslüman kaldı, ayakaltı kaldı. Onlar (Hıristiyanlar) çoğunluk, eziyorlar mesela…" (Erkek, 59, Çiftçi). *"Rahmetli büyükler, biz orada savaştan kaçmaya başladığımız zaman, Avusturya işgal etmeye başladığı zaman Hıristiyan basmasın diye Türk kızlarının kol kola tutunup da Tuna Nehri'ne atladıklarını biliyoruz diyorlardı, yani intihar etmişler."* (Erkek, 67, Emekli).

Bosna Müslümanlarının Osmanlı topraklarına göç etme yönünde Osmanlı Hükümeti'ne toplu müracaatları gelmeye başlayınca konu 27 Nisan 1879 tarihinde Meclis-i Vükelâ'da görüşülmüştür. Görüşmede 400.000 Bosna Müslüman'ın topluca Osmanlı topraklarına göç etmesi halinde birçok mahsur oluşacağı belirlenmiştir. Her şeyden önce göçmenlerin göç masrafları, iaşeleri, iskânları ve diğer masraflarının tamamının devlet tarafından karşılanmasının mümkün olmadığı tespit edilmiştir. Bosna–Hersek'te Müslümanların bulunması stratejik açıdan Osmanlı Devleti ve Balkan Müslümanları için önem arz etmekteydi. Ekonomik olarak verimli çiftliklerin terk edilmesi Bosnalı Müslümanların aleyhine bir durumdu. Bu nedenlerden dolayı Bosna Müslümanlarının topluca göç etmelerinin önlenmesi, ancak her şeye rağmen göç etmek isteyenlerin Selanik'ten askerî nakliye vapurlarıyla Anadolu'ya geçirilmeleri, iskânları için her türlü yardımın yapılması ile masrafların halkın yardımları ve devlet hazinesinden karşılanması kararlaştırılmıştır. Avusturya'nın işgale başlaması ile Bosna Müslümanları kitleler halinde Osmanlı topraklarına doğru göçe başlamıştır (Demirel 2008).

Eldeki veriler birbirini tutmadığından, Avusturya-Macaristan döneminde göç eden Müslümanların sayısı hakkında kesin bir rakam yoktur. Eyalet yönetimi göç eden kişilerin kaydını düzenli olarak ancak 1883'ten sonra tuttuğu için, bu arada göç edenlerin sayısıyla ilgili rakamlar en tartışmalı noktayı oluşturmaktadır. Türkiye'ye göç edenlerin sayısının 300.000 olduğuna dair tahminler abartılı gözükmektedir. Nüfus sayımından sonra demografik gelişim dikkate alınarak yapılan hesaplamalar göçmenlerin sayısının yaklaşık olarak 150.000 kişi olabileceğini göstermektedir (Babuna 2000, 27). Osmanlı Arşiv Belgelerine (1992, 325) göre sadece 1882-1900 yılları arasında 120 bin kadar Boşnak Osmanlı Devleti'ne göç etmiştir. Bosna-Hersek'in, güçlü bir yönetim yapısına sahip bir ülke tarafından işgal edilmesi, Boşnak toplumu üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. İşgalle karşılaşan Boşnakların bir kısmı göç ederek Bosna'yı terk etmiştir. 1878'de işgalin tamamlanmasıyla yapılan nüfus sayımında Müslümanların oranı %38.73, Ortodoksların %42.88, Katoliklerin oranı %18.80 olarak belirlenmiştir. Oysa 1870 Osmanlı nüfus sayımında Müslümanlar %49.84, Ortodokslar %36.50, Katolikler %12.64, Yahudiler %0.2, Çingeneler %0.9'du. Bosna'daki Müslüman halkın sayısı, 1875-1876 Savaşı'nda yaşanan ölümler ve sonrasındaki göçler sonunda 694 binden 449 bine düşmüştü. Bu, %35'lik bir azalma anlamına gelmekteydi (McCarthy 2006, 97).

Avusturya-Macaristan yönetimi sırasında Türkiye'ye göç eden Boşnakların yaşadığı Fevziye Mahallesi'nin[1] kısa tarihine baktığımızda ise, Bosna Hersek İle İlgili Arşiv Belgeleri (1992, 182-183)'nde 19 Temmuz 1901 tarihli "Bosna Göçmenlerinin Ankara'da İskân Edildikleri Bölgeler"

[1] Fevziye Köyü, 23.07.2004 tarih ve 25531 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanununun geçici 2. maddesi gereği Ankara Büyükşehir Belediyesi sınırlarını belirleyen 50 km yarıçap içinde kaldığından köy tüzel kişiliği sona ererek mahalleye dönüşmüştür. Bu nedenle çalışmada geçmişle ilgili bilgilere yer verirken Fevziye Köyü, bugünle ilgili olarak da Fevziye Mahallesi kullanılmıştır.

başlıklı belgede Ankara'ya göç eden Boşnakların yerleştirildikleri köylerin yeni ve eski isimleri ile hangi ilçeye bağlı oldukları şu şekilde belirtilmiştir:

Esâmî-i Cedîde:	**Esâmî-i Atîka:**
1- Feyz-i Hamîdî	Ankara şehrinin şarkında inşaolunan
2- Selîmiye	Haymana merkezinde
3- Burhâniye	Ördek Gölü
4- Kâdiriye	Kesik Kavak
5- Süleymâniye	Yayla Koyak
6- Hamîdâbâd	Çingirli Barutlu
7- Ahmediye	Hosılar Öreni
8- Bâyezid	Karapunar
9- Tevfîkiye	Üçpınarlar
10- Fâtih	Tatarhamzalı
11- Lütf-i Hamîdî	Güneşcegiz mahallesi Çemen
12- Zıll-ı Hamîdî	Afşar
13- Halîmiye	Hacıuzun
14- Ünsâniye	Dutluca
15- Ertuğrul	Kapaklı
16- Mes'ûdiye	Surtak

Görüldüğü üzere göçmen Boşnaklar Ankara'da 16 farklı bölgeye yerleştirilmiştir. Araştırmanın evrenini oluşturan Fevziye'de yaşayan Boşnaklar ise mülakatlarda da aktarıldığı şekliyle Surtak (Soltak)'a yerleştirilmişlerdir.

Tablo 1: Ankara'ya Göç Eden Boşnaklar İçin İnşa Edilecek Haneler

Merakiz	Muhacirin-i İslammiyye				Esami Mevakı	İnşa olunacak haneler	Üzerleri örtülüp bitmek üzere olan haneler	Duvarları bitip üzerleri henüz örülmeyen haneler	Henüz İnşasına Başlanmayan Haneler
	Geldikleri Sancaklar	Hane	Nüfus						
Zir Kazası				1	Zir merkezi İstanos	-	-	-	-
	Travnik	31	133	2	Güneşcegiz Çemen	70	4	50	-
	Tuzla	12	58	3	Afşar	84	25	-	59
	Bihke	16	80	4	Hacı Uzun	100	-	20	-
	Panaluka	23	111	5	Dutluca	50	-	54	-
	Saray	4	19	6	Kapaklı	15	15	-	-
				7	**Surtak**	**80**	**-**	**50**	**-**
Yekün		86	401		Yekün	399	44	174	59

Tabloda görüleceği üzere Surtak köyüne kaç hanenin yerleştirildiği ya da köy halkının nereden geldikleri bilgisi resmi kaynaklarda yer almamaktadır. Aşağıdaki tablodan da görülebileceği gibi, bu bilgiye yapılan görüşmelerle de ulaşılamamıştır.

Tablo 2: Atalarının Türkiye'ye Nereden Geldiklerini Bilme Durumları

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
Bosna Hersek	36	72
Saraybosna	5	10
Hersek	3	6
Yenipazar	2	4
Zenitsa	1	2
Mostar	1	2
Taşlıca	1	2
Yugoslavya	1	2
Toplam	**50**	**100**

Göçmenlerin göç süreçleriyle ilgili bilgi sahibi olup olmamaları geleceğe dönük olarak kimliklerinin yaşatılmasında ve çevreye uyumlarında önemli göstergelerdir. Boşnak göçmenlerle yapılan görüşmeler sırasında katılımcılara bu konuyla ilişkili yöneltilen en önemli sorulardan birisi *"atalarının Türkiye'ye nereden geldiklerini bilme durumları"* olmuştur. Sonuçlar tablolaştırıldığında katılımcıların %72'sinin Bosna-Hersek'ten geldikleri cevabını verdikleri görülmektedir. Göçmenlerin hafızaları, kimliklerinin ve kültürel geleneklerinin yaşatılması hususunda kuşaklararası geçişlerde önemli bir faktördür. Birinci kuşaklarda genellikle kültürel formların ve kimliklerin yaşatılması daha yüksekken, üçüncü kuşağa gelene kadar bu ağların görece zayıfladığı gözlenmiştir.

Ortak tarihsel bellek ya da tarihsel anılar bir grubun kimliğinin yaşatılması açısından önemli olduğu için görüşmelerde ortaya çıkarılması amaçlanan konulardan birisini köyün tarihiyle ilgili olarak grubun paylaştığı ortak tarihsel anılar oluşturmaktadır. Bu anlamda katılımcıların ortak görüşüiçinde oldukları konular; köye ilk yerleşim, köyün adının değiştirilme süreci ve köye ilk göç edenlerin uğraşılarıyla ilgilidir.

Köye ilk göçün gerçekleştiği döneme ait bilgiler görüşme yapılan hemen her köylü tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: *"Devlet önce Gölbaşı'na bağlı Ballıkpınar köyüne yerleştirmiş bizimkileri ama çok sivrisinek var diye beğenmemişler, Sonra İncek tarafına geliyorlar, orayı da beğenmiyorlar. Burası yeşillik, ormanlık olduğu için bakıyorlar burası bizim vatanımıza benziyor, burası Bosna Saray diyorlar, burayı tercih ediyorlar. Bize meşe olacak diyorlar, bizim kahvemiz evde pişecek, tarlaya inene kadar soğumayacak. Biz de diyoruz biraz akılsızlık yapmışlar, güzel yerleri bırakmışlar; yerimiz de güzel ama dağın taşın içindeyiz, ne kadar güzel olsa da…"* (Erkek, 26, Çiftçi)

Köyün ismiyle ilgili kulaktan duyma edinilen bilgiler de, grubun paylaştığı ortak tarihsel anılara örnek gösterilebilir. Buna göre Fevziye Köyü, İpek Yolu üzerinde kurulu bir köy ve bu yol üzerinden geçen kervanlar soluklanmak için köyde mola veriyorlar. Bu nedenle köye *"soluklanmak"* anlamında Soltak adı veriliyor. Köyün bugünkü adı olan Fevziye ise, Mareşal Fevzi Çakmak'tan gelmektedir. Köylülerin anlatılarına göre, Fevzi Paşa Kurtuluş Savaşısırasında köyü karargâh olarak kullanır, köyün adını sorar. Köylüler de Boşnakça Soltak derler. Bunun üzerine Fevzi Paşa, benim adım Fevzi, burası da Fevziye Köyü olsun der.

Grubun paylaştığı ortak tarihsel anıların bir diğeri, 1900'lerin başında ilk göçle gelenlerin çoğunun inşaat ustası olması, diğer kısmının ise tarım ve hayvancılıkla uğraşmasıdır. *"Dedem mesela birinci sınıf inşaat ustasıydı. Zaten köyümüzün ilk yerleşimine şöyle bir bakarsanız, bir köşeden bakın öbür köşeyi görürsünüz o kadar düzgün duvarlar çekilmiş, yollarda düzgün. Avrupa'dan modern şey getirmiş atalarımız. Bugün bile etraf köylere bir bakın mesela doğru dürüst kamyon girecek yollar yok."* (Erkek, 59, Emekli), *"Hemen hemen %60'ından fazlası %70'e yakını inşaat ustasıymış. Diğerleri de çiftçilik yaparmış. Mesela benim rahmetlik babam bir ev alırdı. Kapısını penceresini kendi elleriyle yapardı. Amcalarımın içinde iki amcam hariç hepsi inşaatçı."* (Erkek, 58, Emekli) şeklindeki ifadeler Babuna (2000, 27-28)'nın verdiği bilgilerle benzerlik göstermektedir. Buna göre 1891-1897 yılları arasında Türkiye'ye göç eden Boşnakların faaliyet gösterdikleri ekonomik sektörlere göre dağılımı şu şekildedir: Ziraat %71,27, zanaatkârlar %10,51, işçi ve gündelikçiler %7,46, tüccarlar %5,30, serbest meslek sahipleri %2,24, diğerleri %3,22.

2. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi

Araştırmanın konusunu, Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnakların kültürel kimliklerini oluşturan öğelerin saptanması oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada göçmenlerin göç süreçlerine de değinilerek, göç, kimlik ve aidiyet olguları arasındaki ilişkilerin saptanması amaçlanmaktadır. Araştırmada yorumlayıcı sosyoloji temel alınarak, anlamaya yönelik bir çalışma yapılmıştır. Nitel araştırmada asıl araştırılan katılımcıların araştırma problemine verdikleri anlamlardır. Bu bağlamda birçok kişinin belirli bir fenomene ilişkin yaşantı ve tecrübelerini nasıl anlamlandırdıklarının anlaşılabilmesi için fenomenolojik nitel araştırma yaklaşımı kullanılmıştır. Çalışmada ele alınan temel sorular aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

- Boşnakların kültürel kimliklerini oluşturan öğeler nelerdir?
- Boşnakların kültürel kimliklerini oluşturan hangi unsurlar, yeni çevreye uyumlarını ve aidiyetlerini kolaylaştırmakta ya da zorlaştırmaktadır?
- Göç süreci, göçmenlerin kimlik tanımlarını nasıl etkilemiştir?

2.1. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni 163'ü erkek, 147'si kadın ve 70'i çocuk olmak üzere 380 kişiden oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemi ise 21'i kadın, 29'u erkek olmak üzere toplam 50 kişiden oluşmaktadır. Çalışılan nüfusun homojen bir yapıya sahip olması, gereğinden fazla bir örneklem gereksinimini ortadan kaldırmıştır. Çalışmada, grubun özelliklerini en iyi yansıtan, araştırmacıya en etkin ve verimli veriyi sağlayacak olan örneklem seçimine dikkat edilerek, kartopu veya zincirleme örnekleme tekniğinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede muhtara ve daha sonra ulaşılan kişilere "Bu konuda en çok kimler bilgi sahibi olabilir? Kimle/Kimlerle görüşmemizi önerirsiniz?" sorusu yöneltilerek görüşme yapılacak kişiler belirlenmiştir.

2.2. Veri Toplama Teknikleri

Boşnakların kültürel kimliklerini oluşturan öğelerin ortaya çıkarılmasında nitel araştırma tekniklerinden derinlemesine görüşme tekniğiyle birlikte gözlem tekniğinden ve doküman incelemesinden yararlanılmıştır. 12-26 Haziran 2011 tarihleri arasında sahaya yedi kez gidilerek derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların onayları alınarak görüşmelerde ses kayıt cihazı, fotoğraf makinesi ve video kamera kullanılmıştır. Görüşme süreleri 60-120 dakika arasında değişmiştir.

2.3. Nitel Verilerin Analizi

Wolcott, nitel veri analizinde üç yol önermektedir: Birinci yol, toplanan verinin özgün formuna mümkün olduğu kadar sadık kalarak ve gerektiğinde araştırmaya katılan bireylerin söylediklerinden doğrudan alıntı yaparak betimsel bir yaklaşımla verileri okuyucuya sunmaktır; veriler ve ulaşılan sonuçlar birbirine anlatım olarak çok yakındır. Örneğin, görüşmelerden uzun aktarımlar yapılabilir ve gözlem notları özgün haline yakın bir biçimde betimlenebilir. İkinci yol ise, birinci yaklaşımı da içeren bir biçimde, bazı nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak amacıyla "sistematik analiz" yapmaktır. Veriler betimsel bir yaklaşımla sunulur ve belirlenen bazı temalar ve temalar arası ilişkiler belirlenir. Bu yaklaşımda araştırmacı, veri analizini bir adım öteye götürmekte ve okuyucuya yardımcı olabilecek birtakım ek analizler yapmaktadır. Üçüncü yaklaşımda ise araştırmacı, birinci veya ikinci yaklaşımı temel alır ve buna ek olarak, veri analizi sürecine kendi yorumlarını da dâhil eder (Wolcott 1994; aktaran Yıldırım ve Şimşek 2006, 221-222). Çalışmada nitel veri analiz tekniklerinden "betimsel analiz tekniği" ve bir dereceye kadar da "sistematik analiz" kullanılmıştır.

3. Kimlik Kavramı ve Kimliğe Kuramsal Yaklaşım

"Kimlik, en genel manada kolektif aidiyetlerden katıldıklarımız, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşama -ilişki kurma- tanınma biçimimiz gibi hayattaki duruşyerimizi bildiren niteliklerin toplamıdır." (Bostancı 1998, 39) Kimlik kavramı çok yönlü bir kavramdır ve sosyal bilimlerde bu kavram değişik açılardan ele alınıp değerlendirilmektedir. Bilgin (2007, 11-26) kimliği, bir kişiveya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişiveya gruplar arasında konumlandırması olarak tanımlar. Kimlik ihtiyacı bazı boyutlarında diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ve farklılık kutupları arasında diyalektik bir tarzda kendini göstermektedir.

Kimlik, sosyalleşme bağlamında kişilik gelişimi ve toplum olgusu ile karşılaştırılınca da kültürle ilişkilidir. Kültürün özelliklerini bünyesinde barındırır. Kültürün değişim ve gelişim ilkesi kimlikte de vardır. Kendini yenilemeyince veya başka farklı ortamlara maruz kalınca değişim kaçınılmaz olur (Köseoğlu 1995, 42). Kültür, insan türüne özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan maddi nesnelerdir. Toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıları gibi her türlü maddi ve tinsel ürününü kapsamına alır (Adanır 2003, 23).

Kimlik ve kültürün bileşkesini oluşturan kültürel kimlik ise; doğuştan sonra elde edilenler ve kazanılanlarla ilgilidir. Ortak değerlerden, ahlak anlayışından, örf-âdetlerden, edebiyat ve musikiden, topluma has geleneksel sanatlardan, konuşulan dilden, ulusal sembollerden, belirleyici ve farklılaştırıcı mimarilerden, dini inanışın toplumda kendini bulan şeklinden, mutfaktan, günlerin topluma göre ifade ettiği anlamdan, hissedilen duyguların paylaşılması ile ortaya çıkan çok unsurlu bir olgudur. Oluşumu için tarih, din, dil gibi olgular rol alırken yaşanılan ortak acılar, sevinçler kültürel kimliği yoğurmakta ve geliştirmektedir (Yıldız vd. 2002, 29).

Kültürel kimlik, "Ben kimim?", "Biz kimiz?" sorularına verilecek cevaptır. Kültürel kimlik, aynı ortak kültürü paylaşan insanların kimliğidir. "Kültürel kimliğin ferdi açısı, sosyal bir boyutu vardır. Ferdin sosyal bir varlık olması, farklı özellikleri ile teşkilatlanmış insan toplulukları içinde yaşayabilmesi, topluluğu fertte temsil ettirir hale getirmiştir." (Erkal vd. 1997, 174) Bu tanımlama kültürel kimliğin doğduğumuz andan itibaren verili olmadığını, içinde yaşanılan toplumsal yapıda inşaedildiğini göstermektedir.

Kimlik oluşumuyla ilgili kimliğin verili (primordialist), inşacı (kontrüktivist), durumsal ve öznel olduğuna dair görüşler dile getirilmektedir. Primordialist kuram, kimliğin doğumla birlikte kazanıldığı varsayımını ileri sürmektedir. Diğer yaklaşımlar ise primordialist yaklaşımı çürütmek

için ortaya atılmıştır. Bu yaklaşım, kimliğin doğuştan kazanılan bir veri olmadığını; kültürel-tarihsel ve sosyal olarak sürekli inşa edildiğini ele almaktadır. Çalışmada kimliklerin inşa ürünü olduğu ve kimliğin bitmiş olmadığı, aksine sürekli akışkan ve değişken, sınırlarının belirsiz olduğu ve dinamik bir süreç olduğu görüşü benimsenmektedir.

Kimliğe bu şekilde ele almak, kimliğin "kültürler tarafından dışlama ve dâhil etme gibi sosyal süreçlerle doğrudan ilgili" (Barth 2001, 11-12) olduğu Barthçı yaklaşımı kabul etmek anlamına da gelmektedir. Buna göre bir kişinin herhangi bir gruptan olduğunu ya da olmadığını öne süren, kendinden daha çok başkalarıdır. Ya birileri, kendilerinden olmadığı için onu dışlar ya da başkaları belirli gerekçelerle bireyin kendilerine ait olduğunu iddia eder (Maalouf 2000, 26). Bu nedenle "etnik kimliklerin oluşum koşullarını anlamaya çalışmak" (Barth 2001, 32) daha çok önem taşımaktadır.

Kültürel kimliği oluşturan ve kültürel kimliğe aidiyeti sağlayan öğelerin neler olduğu konusuna gelince, burada belirtilmesi gereken, kültürel kimliği oluşturan öğelerin sabit, verili bir öz olmadığı zamana, şartlara ve etkileşim süreçlerine bağlı olarak bireylerin kendilerini yeniden tanımlama süreçleriyle birlikte değişken olduğudur. Etnik, kültürel veya herhangi bir kimliğin oluşumu „yerel şartlara" (Eidhem 2001, 41-62) ve karşılaşmalara bağlıdır. Bu nedenle "kimlik, bir „nesne" olarak değil, „bir simgeler ve ilişkiler sistemi" olarak düşünülmelidir" (Morley ve Robins 1997, 74).

Kurtiş oğlu (2008), Boşnak kültürel kimliğinin dine göre Doğulu ve Osmanlı, dile göre Slav, yaşam biçimine göre hem Avrupalı hem Doğulu olarak algılandığında "Biz kimiz?" sorusunun cevabının tartışmalı bir durum yarattığını belirtmektedir. Ona göre, burada kendini tanımlama ve ait olma dışında, ötekiler tarafından da tanımlanması kültürel kimliğin oluşmasında başka bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum kültürel kimliğin iyice bulanıklaşmasına neden olmaktadır. Kurtiş oğlu'na göre, bireysel kimlik için onu oluşturan öğelerden biri çıkarıldığında artık o kişi aynı kimliğe sahiptir demek olanaklı değilken, kültürel kimlikte onu oluşturan öğelerden birine sahip olmayan bir kişi ona ait olan kültürel kimlikten çıkmış sayılmaz. Bu durum kültürel kimliği oluşturan öğelerin zaman içinde değişebildiğine işaret etmektedir. Öyleyse bir gruba aidiyet hissetmek için kültürel kimliği oluşturan öğelerden çoğunluğuna sahip olmak yeterli olmaktadır. Kültürel kimlik de vurgu, yaşanılan toplumsal yapıdaki kültürel unsurlara yapılmaktadır. Bu anlamda tarih birliği, vatan olgusu, dil, din, örf ve âdetler, giyim şekli, yemekler gibi kültürel öğeler bireylerin kültürel kimliklerini inşa etmelerinde temeldir. Kültürel kimliği ele alan bir çalışma, kültürel kimliği oluşturan unsurlardan birini temel almak yerine bu unsurların birbiriyle zaman içinde değişen etkileşimlerini dikkate almak zorundadır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir konu da, çalışmada etnik kimlik yerine, kültürel kimliğin temel alınmasının tesadüfen yapılan bir tercih olmadığıdır. Bunun temel nedeni, etnikliğin soyla ilişkilendirilebilmesidir. Bosna Savaşı sırasında Hırvatlar, Sırplar ve Boşnaklar arası yaşanan çatışmalara "etnik çatışma" denilmesi, etnikliğin soydan çok kültürel özelliklerle açıklandığının göstergesidir. Bu anlamda Babuna (2008, 45)'nın, "Bosna Müslümanları etnik açıdan Sırplar ve Hırvatlar gibi Güney Slav olup, bu üç etnik grup Boşnakça, Hırvatça ve Sırpça gibi değişik isimlerle adlandırılsa da büyük ölçüde ortak bir dili paylaşmaktadırlar. Böyle bir ortamda din, Bosna Müslümanları açısından en önemli etnik sınır olma özelliğini kazanmıştır." şeklindeki ifadesi etnikliğin kültürel öğeler çerçevesinde tanımlandığına dikkat çekmektedir.

Etnik grupları birincil ve ikincil etnik gruplar olarak ayıran Isajiw (1993, 416), bu ayrımın grup kültürünün ayrı bir unsur olarak ortaya çıktığı yer ve bölgeden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre birincil etnik gruplar tarihsel oluşumlarını aynı bölgede gerçekleştiren gruplar iken; ikincil etnik gruplar ise tarihsel oluşumlarını şuan yaşamış oldukları mekândan farklı bir yerde gerçekleştirmiş olan gruplardır. Etnik oluşum kaynağı, bir insanın etnik bir sosyal grup

içinde sosyalleşmesi olarak tanımlanabilirken, gerçekte veya sembolik olarak belirli bir atadan gelen insanların atalarıyla aynı sosyal sistemi paylaşması olarak da görülebilir (Isajiw 1990). Smith (1986), bir grubu "etnik cemaat" kategorisine koymadan önce altı koşulun yerine getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu altı koşul şu şekildedir: Grubun kendine verdiği bir isim, ortak ata inancı, bireyi cemaate bağlayan tarihsel bir bellek ya da anı zinciri, paylaşılan bir kültür, bir toprak parçasına bağlılık hissi, bireylerin kendilerini o grubun bir parçası, yani tek bir etni olarak görmeleridir.

Burada belirtilmesi gereken bir başka önemli husus, çalışmada emik bakışın kullanılmasıdır. Önder (2010, 4)'e göre emik bakış, bir grubun kendi kimliği ile kendi tanımıdır, kendini "ne", "kim" olarak gördüğüdür. Emik bakışa dayalı kimlik tanımında belirleyici olan etmen, grubu oluşturan kişilerin özgür iradelerine dayalı kendi kimlik tanımlarıdır. Kişi kendini ne, kim olarak görüyorsa odur. Emik bakışa dayalı etnik grup kimliği açık, belirgin olabileceği gibi, bazı durumlarda muğlak, kısmi de olabilir. Kısmi kimlik, soy olarak farklı bir kökene mensup olduğuna inanmakla beraber, kimliğini toplumsal ilişkilerde ayırt edici bir etmen olarak görmeyen, ortak sosyal, kültürel değerleri, ulusal kimliği benimseyen, ülkenin birlik ve bütünlüğü konusunda duyarlı, uzlaşmacı grup kimliği olarak tanımlanabilir.

4. Örneklemin Genel Özellikleri

Bu başlık altında örneklemin yaş,medeni durum, öğrenim durumu, meslekleri gibi bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 3: Yaşa Göre Dağılım

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
25-29	2	4
30-34	2	4
35-39	1	2
40-44	3	6
45-49	4	8
50-54	10	20
55-59	6	12
60-64	11	22
65-69	3	6
70 yaş üstü	8	16
Toplam	**50**	**100**

Katılımcıların yaş dağılımlarına bakıldığında; en yüksek yaş aralığının 60-64 olduğu görülürken (%22), bunu 50-54 yaş aralığı (%20) takip etmektedir. Aynı şekilde 70 yaş ve üstünün oranı %16 iken, 55-59 yaş aralığının ise %12 ile bu oranı takip ettiği görülmüştür. Yaş aralığının 50 yaş ve üstünde yoğunlaşmasının (%76) nedeni, köyden Ankara başta olmak üzere diğer şehirlere göçün olmasıdır. Geçim kaynaklarının azlığı, köyün sosyal hayat bakımından yoksun olması, köyün gençlerin beklentilerini karşılayamaması gibi sebeplerden ötürü köyde genç nüfusun az olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 4: Medeni Durum

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
Evli	47	94
Eşi ölmüş	3	6
Toplam	**50**	**100**

Katılımcıların medeni durumlarına bakıldığında; %94'ü evliyken, geriye kalan katılımcı sayısı ise %6'dır. Özellikle göç sırasında göçmenlerin kendi aralarında evlilik yaptıkları, ancak yerleşikleri çevreye uyum sağladıktan sonra dışarıdan kız alıp, dışarıya kız verdikleri görülmüştür. Bu durumu tespit etmeye dönük *"20-30 sene öncesine kadar bizi kabul edemediler dediniz ya, o dönemde nasıl evleniyorlardı, köy içinden mi?"* şeklinde yöneltilen soruya katılımcılardan birisi; *"Evet evlilikler köy içinden yapılıyordu. İlk başlarda komple öyleydi, dışarıdan pek azdı. Sonra bozulduk tabi, herkese vermeye başladık Çingen, Abdal karıştık. Türk, Kürt, yerli ne varsa veriyoruz ayrım yapmadan, ama eskiden yoktu öyle bir şey."* (Erkek, 67, Emekli) şeklinde dışarıdan evlenmeyi bozulma olarak değerlendirmiştir. Aynı şekilde diğer katılımcılar da dışarıdan evliliklerin olup olmadığı sorusuna; *"Oluyor tabii, biz oradan alıyoruz, onlar bizden alıyorlar. Çevre köylerle akrabası olanlar çok."*(Kadın, 57, Ev Hanımı) ve *"yabancıdan alıyoruz, yabancıya veriyoruz, örneğin bizde Boşnakla evlenen hiç yok çocuklarda."*(Erkek, 59, Çiftçi) şeklinde yanıtlar vermişlerdir.

Tablo 5: Öğrenim Durumu

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
Okuma-yazma bilmiyor	1	2
Yalnız okur-yazar	6	12
İlkokul mezunu	30	60
Ortaokul mezunu	7	14
Lise mezunu	6	12
Toplam	**50**	**100**

Katılımcıların öğrenim durumlarına bakıldığında en yüksek oranın %60 ile ilkokul mezunlarının oluşturduğu görülürken, bu oranı %14 ile ortaokul mezunları takip etmektedir, lise mezunu ile yalnızca okur-yazar olduğunu söyleyenlerin oranının ise %12 olduğu görülmüştür. Görüşmeler sırasında köyün eğitim profiline bakıldığında köyde yaşayan kuşağın (40 ve üstü) eğitim durumlarının ilkokul, ortaokul veya lise seviyesinde olmasına rağmen çocukların üniversite eğitimi aldıkları ya da geleceklerini almaya dönük olarak planladıkları dikkat çekmiştir.

Tablo 6: Meslek Grupları

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
Ev hanımı	20	40
Emekli	13	26
Çiftçilik	9	18
İşçi	3	6
Serbest meslek	3	6
Hayvancılık	2	4
Toplam	**50**	**100**

Katılımcılardan sadece dört tanesi hiçbir sosyal güvenlik kurumundan yararlanmamaktadır. Bunlardan ikisi devletten üç ayda bir aldığı yaşlılık aylığı ile geçinmekte, birisi ise özürlü çocuğu

için devletten yardım almaktadır. Köyde gözlemlenen en önemli olgulardan birisi köyde yaşlı nüfusun ağırlığıdır. Bu kuşağın büyük bir çoğunluğu Bağ-Kur'dan emekli olmakla birlikte halen çiftçilik yapmaktadır.

5. Boşnak Kimliğini Oluşturan Unsurlar Işığında Verilerin Analizi

Bu başlık altında Boşnakların kendilerini nasıl tanımladıkları, kendilerini Türkiye'ye ait hissetme durumları, eşlerinin etnik kökeni, dil, din ve Boşnaklara özgü örf, âdet ve gelenekler olmak üzere genel olarak kültürel özellikler ele alınarak kendilerini tanımlamada önem verdikleri unsurların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

5.1. Göçmen Kimliği

Boşnakların kimliğini oluşturan önemli unsurlardan birisi göçmen kimliğidir. Göçmen kimliğini analiz edebilmemiz için öncelikle göç ve göçmen kavramlarıyla ilgili bilgilere yer vermemiz gerekmektedir. Göç, "kişilerin gelecekteki hayatlarının tamamını veya bir parçasını geçirmek üzere, tamamen veya geçici bir süre ile bir iskân biriminden diğerine, yerleşmek kaydıyla yaptıkları coğrafî yer değiştirme" (Akkayan 1979, 20) hareketi şeklinde tanımlanmaktadır. Konumuzu oluşturan milletler arası göç kavramına baktığımızda ise, "herhangi bir amaçla kendi ülkesi dışına çıkan ve diğer ülkelerde hayatını sürdürmeye başlayan kişilerin meydana getirdiği uzun mesafeli göçleri gerçekleştiren insan hareketi" (Asar 2004, 242) şeklinde tanımlanmaktadır.

Kurtişoğlu (2008) ise, Boşnakların Türkiye'ye göçünü "vatanlararası göç" olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasının ardından farklı cumhuriyetler arasındaki göçü iç veya dış olarak isimlendirmek oldukça zordur. Bu sınıflandırmada resmi sınırdan çok vatan kavramı daha ön plana çıktığından, bu durumda kalanlar iki tarafı da vatan olarak algıladıklarından, bu tür göçler ne iç ne de dış olarak değerlendirilemeyecektir.

Görüştüğümüz kişilerin *"Orada bir vatan dedelerimizden. Burada vatanımız."* (Erkek, 59, Emekli), *"Ben göç etmezdim. Niye başka, yabancı bir vatanda durayım, kendi vatanımda ölürdüm. Ama şimdi Türkiye'deyim, Bosna gözümde değil. Yakılsın, yıkılsın benim gözümde değil. Benim vatanım burası."*(Erkek, 25, Çiftçi) ifadelerinde hem Türkiye'den hem de Bosna'dan bahsederken "vatan" kelimesini kullanmaları, gerçekleştirdikleri göçün vatanlararası bir göç olduğunu destekler niteliktedir. Bazı durumlarda anavatan ve vatan ayrımı yapıldığı da dikkat çekmektedir: *"Orayı gezmek-görmek isterim ama anavatan burası bizim artık, mümkün değil, ben buranın tırnağını bile değişmem oraya."* (Kadın, 60, Ev Hanımı). Bu ifadeler aynı zamanda grup için "ortak bir vatan olgusu" nun önemini göstermektedir. Kimlik üzerine çalışan çoğu uzman ortak toprak ya da ortak vatan olgusunun grup kimliğinin korunması ve devamı açısından önemli bir olgu olduğu görüşünü paylaşmaktadır (Isajiw 1974, 115-17; Smith 1999, 45; Çakıllıkoyak 2005, 53; Aydın 1995, 51).

Tekeli (2008, 43) ise Bosna-Hersek'ten yapılan göçleri Osmanlı Devleti'nin ulusal devletlere ayrışması sırasında oluşan ve büyük sayıda nüfusun yer değiştirdiği "Balkanlaşma göçleri" kapsamında değerlendirmiştir. Bu anlamda Balkanlaşma göçleri, 1860-1927 arasını kapsayan yıllarda, büyük topraklara yayılmış bir sanayi öncesi imparatorluğun millî devletlere parçalanması gibi siyasi sebeplerle ortaya çıkmıştır. Küçülen imparatorluğun kaybolan topraklarında, artık barınamayan Müslüman nüfus, kitleler hâlinde Anadolu'ya sığınmayı çare olarak seçmiştir.

Göçmen kavramına baktığımızda ise, Develioğlu (1996, 794), göçmen ve muhacir kelimelerini "göç eden, bir ülkeden gelip başka bir ülkeye yerleşen" anlamında eşanlamlı olarak kullanmıştır. Göçmen, Türkçe kelime hazinesine muhacir kelimesinden sonra girdiği için, günümüzde daha yakın zamanda meydana gelen göçlerle gelenleri çağrıştırırken, Osmanlı

arşivlerinde muhacir terimi kullanılmaktadır. Çalışmada grubun kendisini nasıl tanımladığı üzerinde temellenen emik yaklaşım kullanılması, göçmen ya da muhacir kelimelerinden hangisinin tercih edileceğini de belirlemiştir. Bir katılımcının *"Bulgaristan göçmenleri kendilerine muhacir der, biz göçmen deriz."* (Erkek, 50, Emekli) şeklindeki ifadesi göçmen ve muhacir kavramları arasında ayrım yaptıklarını göstermesine rağmen; başkabir katılımcının *"Muhacir, bütün eşyasını, malını mülkünü bırakıp gelene deniyor, aslında hepimiz muhaciriz. Bizim burada sadece Bulgaristan göçmenine muhacir deniyor. Sadece canlarını alıp gelmişler, hepimiz muhaciriz yani…"* (Kadın, 40, Ev Hanımı) şeklindeki ifadesi ise, Fevziye Mahallesi'nde Bulgaristan göçmenlerinin muhacir olarak tanımladığını, kendilerini ise "göçmen" olarak tanımladıklarını göstermektedir. Bu nedenle çalışmada göçmen kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.

Göç olgusu ile kimlik arasında önemli ilişki vardır. Göç eden insanlar göç sürecinde benlikleriyle birlikte benliklerinin parçasını oluşturan kimliklerini de getirirler. Göç sonucunda ise kimliklerini ve aidiyetlerini yeniden sorgulamak zorunda kalırlar. Kimlik ve aidiyet sorunu daha çok göç hareketini gerçekleştiren ilk kuşakta yoğun olarak hissedilmekle birlikte daha sonraki kuşaklarda da kimlik tanımı konusunda çelişkiler ve/veya ikilemler yaşanmaktadır. Kimlik ve aidiyet sorunu yaşayan göçmenler, geldikleri yerlerde kendilerini kabul ettirmeye çalışmakta; çevreleriyle girdikleri toplumsal etkileşim süreciyle birlikte çevreleri tarafından kabul edilme ya da dışlama dinamikleri devreye girmektedir. Bazı durumlarda yerli halk ile uyumsuzluk, yabancılaşma hatta çatışma gibi toplumsal sorunlar yaşanabilmektedir. Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnaklar açısından ele aldığımızda dedelerinin Türkiye'ye ilk göç ettikleri dönemde Türkçe bilmemelerinden ötürü yerli halk tarafından "gâvur" olarak etiketlendirilmişlerdir. Yerli halk tarafından dinsel kimlik odaklı "öteki" tanımlaması, yerli halk ile etkileşimlerinin oldukça sınırlı kalmasına neden olmuş, kız alıp-verme, arkadaşlık-komşuluk ilişkileri kurulamamıştır. Bu durum Bosna Savaşı'na kadar devam eden söz konusu dönemde Boşnakların kimlik tanımlarında yerli halkla onları farklı kılan "göçmenlik" ve benzer kılan "Müslümanlık" kimliklerine vurgu yapmalarına neden olmuştur. Bu durum kimliğin hem farklılıklar hem de benzerlikler üzerine inşa edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

İlk göç ettikleri dönemle ilgili olarak katılımcıların ifadeleri bu dönemde ortaya çıkan sorunlara işaret etmektedir: *"Kendilerini yabancı hissetmişler dedelerimiz. Daha önce civar köylerle ciddi sorunlar çıkmış ama şimdi yok. Geçirmiyorlarmış bizi köylerinden. Önce siz gâvursunuz demişler. Hatta kızmışlar dört köyün toprakları bölündü bize verildi diye, sınırları buraya kadarken aşağılara inmiş. Boşnaklara çok kızmışlar."* (Erkek, 25, Çiftçi). Bu durum bir başka katılımcının ağzından şu şekilde anlatılmıştır: *"İlk geldiklerinde dil sorunu varmış, araç-gereç sorunu varmış. Orada yaşadıklarının daha çoğunu burada çekmişler. Yapılan evler akmış, dil bilmemezlikten çekilen sıkıntıları büyük olmuş. Şehre inip ihtiyaçlarını temin edememişler. Etraf köylerle sıkıntılar olmuş, bize gâvur diye ithamlar olmuş hatta biz bile çocukken yaşadık."* (Erkek, 56, Göçü).

Müslüman kimliğine yapılan vurgu ise şu şekilde açıklanabilir. Dil, din, örf ve âdetler gibi kültür öğelerinin farklı olması yabancılığı arttırmakta ve göç edilen topluma uyumu olumsuz şekilde etkilemektedir. Bu durum göçmenlerde kimlik arayışına neden olmakta ve kendilerini geldikleri toplumla özdeşleştikleri yönlerin öne çıkması söz konusu olmaktadır. Yapılan görüşmelere göre yerli halk tarafından Boşnakların kabul edilmesi ve yoğun toplumsal ilişkilerin başlaması (kız alıp-verme, düğünlere ve cenazelere katılma, komşuluk, vb.) Bosna Savaşı'na denk gelmektedir. Bu savaş, Boşnakların Müslüman olduğunun yerli halk tarafından anlaşılmasının tarihidir.

Göç ile birlikte oluşan kimlik sorunlarının diğeri, ikili kimlik oluşumlarıdır. Göçmenler, hem kendi geldikleri ülkenin kültürünü ve değerlerini korumaya çalışmakta, hem de gittikleri ülkenin kültürü ve değer yargılarıyla yaşamaktadırlar. Ancak bu durum daha çok göç eden birinci kuşak

için geçerli olmakta, daha sonraki kuşaklarda göç edilen toplumun kültürel özellikleri daha kolay benimsenmektedir. Bu nedenle ilk kuşakta "Boşnak" ya da "göçmen" kimliği ön plana çıkarken; ikinci kuşak kimlik arayışı içindedir. Daha sonraki kuşaklar için ise "Boşnak kökenli Türk vatandaşı" ya da "Türk" kimliği tanımlamaları hâkim olmaktadır.

Göç olgusu yoğunluğuna, nedenlerine, mesafesine ve süresine göre farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Göçü ve göç eden kişileri tanımlamada, gidilen ülkeye (iç göç, dış göç); zamana (kısa süreli, uzun süreli); sebebine (zorunlu göç, serbest göç); büyüklüğüne (bireysel, aile, toplu-kitlesel) ve yasallığına göre (yasal, yasadışı göç) sınıflandırmalar yapılmıştır (Coşkun 2004, 14-16). Bunlardan gönüllü göçler, bireylerin isteğine bağlı olarak ortaya çıkarken, zorunlu göçlerin bireylerin isteği dışında savaş, terör, kan davası, deprem, sel, yangın gibi olaylar sonucunda meydana geldiği söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin küçülmesi ve millî devletlere parçalanması sırasında ortaya çıkan "Balkanlarma göçleri"nin, hem bir dış göç olması, hem de savaş ve şiddetle ilişkili olması bakımından, mecburî göçler sınıfı içinde ele alınmasının daha doğru olacağı yönündeki Tekeli (2008, 44)'nin görüşü Boşnakların göç sürecini izah eder niteliktedir.

Boşnak göçleri, zorunlu göçler arasında sınıflandırılmasına rağmen katılımcıların bir kısmı "Atalarınız Bosna'dan neden göç etmişler?" sorusuna *"Savaşmak için belirli hassas noktalara yerleştirmişler Osmanlılar dedelerimizi. Savaştan sonra kaldılar. Balkan, I.Dünya, II. Dünya savaşında falan bulunmuşlar. Benim dedem anlatıyordu rahmetlik."* (Erkek, 75, Çiftçi) şeklinde verdikleri cevaplar göç kararının tamamen isteğe bağlı olarak verildiğine işaret etmektedir. Bu açıklamalara rağmen Deringil (1991, 436), göçmenlere sanat ve ziraat erbabı insanların ithali olarak sadece iktisadî açıdan değil, "potansiyel asker tedâriki" olarak da bakıldığını; ancak, Boşnakların göçüne bu doğrultuda yaklaşılmadığını belirtmektedir. Bunun nedeni Bosna-Hersek'teki hükümranlık hakkının devamının Müslüman halkın bölgedeki varlığı ile sağlanacağına inanılmasıdır. Osmanlı Arşiv Belgeleri (1992)'nde de Boşnakların göç etmemesi için alınan tedbirler belirtilmektedir.

Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnakların göçmen kimliklerine yaptıkları vurgu geçmişe nazaran etkisini yitirmiş olsa da halen kimlik öğesi olmaya devam etmektedir. Bazı katılımcılar *"Evet, gelini göçmen diye tercih ettik, yakın, uyuyor kültürlerimiz göçmenlerle. Türk kültürüyle de uyuyor ama yine de farklılık var. Saygısı çok farklı göçmen halkının, mesela Boşnaklara göre kıyaslarsan ben Arnavutların saygısını daha çok görüyorum. Boşnakların da Türklerden fazla… Kayınvalidemin bir lafı vardı, buralılar, Türk milleti birazcık aileye saygısız oluyor, göçmen halkı daha farklı o yüzden gelinim-damadım göçmen olsun isterim. Müslüman olsun tabi ki başta Müslüman olsun, Müslüman olmayana vermem."* (Kadın, 48, Ev Hanımı) ifadelerin de anlaşılacağı üzere çocuklarının eş seçiminde göçmenliğe önem verilmektedir. Bazı katılımcılar ise "*Cumhuriyet tarihinden bu yana Türkiye Cumhuriyeti'nde görev almış insanlar, bürokratlar, şunlar, bunlar hep göçmen değil mi? %50'si göçmen. Cumhuriyetten bu yana ekonomiyi idare edenler hep göçmen."* (Erkek, 67, Emekli) şeklindeki ifadelerle göçmen olmanın ayırıcı özelliğine vurgu yapmaktadır.

Aslında yapılan vurgu seçkinlik yaklaşımıyla açıklanabilir. Seçkinlik yaklaşımında göçmenlerin seçkin bireylerden oluştukları ileri sürülür. Buna göre göçmenlerin göç edilen ülkedeki "en sağlıklı, en iyi eğitim görmüş, en enerjik, gelişmelere en açık, en zeki bireylerden" (Çelik 2005, 179) oluştukları düşünülür. Seçkinci açıklamalar soyadıyla ilgili olarak da yapılmıştır. Göçmenlerin geldikleri dönem itibariyle soyadı yerine lakap kullanılmaktadır. Köyde halen kullanılmakta olan bu lakapların her biri bir sülaleye karşılık gelmektedir. Böylece bu lakaplar köye kaç sülalenin geldiği konusunda da aydınlatıcı olmaktadır. Buna göre Mahihoçiç, Mesiçi, Alustriç, Tabakoviç, Parşoviç ve Beygoviç köydeki lakapları oluşturmaktadır. Katılımcıların lakaplarıyla ilgili yaptıkları açıklamalar *"Parşoviç, paşa soyundan gelen"* (Erkek, 67, Emekli),

"Beygoviç, bey soyundan gelen" (Erkek, 75, Çiftçi) ve *"Mahihoçiç, küçük hoca"* (Erkek, 25, Çiftçi) seçkinlik yaklaşımına örnek gösterilebilir.

5.2. Geçmişten Bugüne Boşnaklıkta Belirleyici Bir Öğe Olarak Dil

Boşnak kimliğinin diğer bir öğesi Boşnakçadır. Balkanların geneline hâkim olan Hint-Avrupa dil grubundan güney Slav dili, Boşnakların günümüzde kullandıkları dildir. Bazı kaynaklarda Sırpça-Hırvatça olarak geçen Boşnakçayı Sırpça ve Hırvatçadan ayıran, Osmanlı döneminde eklenen, genellikle yazım biçimini yansıtan bazı terimler ve kelimelerdir (Kurtişoğlu 2008, 41). Boşnaklar arasında Boşnakçanın Sırpça-Hırvatçadan oldukça farklı bir dil olduğu düşüncesi geçmişte olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Bosnalı Müslümanlar Osmanlı döneminde konuştukları dili Bosna dili olarak adlandırmışlardır. Avusturya-Macaristan yönetimi sırasında da 1907 yılına kadar Bosna-Hersek eyaletinde kullanılan dil, resmen bu şekilde tanımlanmış;1907 de yönetimin Sırpça-Hırvatçayı resmî eyalet dili olarak kabul etmesinden sonra da, Müslümanların dillerini Boşnak dili olarak tanımlamalarına müsaade edilmiştir (Babuna 2000, 16).

Yaptığımız görüşmeler sırasında Boşnakçanın Sırpça-Hırvatçadan farklı olduğunun vurgulanmasının yanında konuştukları Boşnakçanın Bosna-Hersek'te konuşulan Boşnakçadan da farklılaştığı, Boşnakçalarının Türkçeleştiği yönünde söylemler dikkat çekmektedir. "*Biz ekserisi Boşnakçayı Türkçeleştirdik, daha Türkacı… Bosna-Hersek'ten şölene gelenler ya siz ne yaptınız Boşnakçayı unuttunuz diyorlar. Mesela çaya çaye diyoz, kıza kız diyoz. Kıza cavoyka der onlar. Biz de bilmiyoruz şimdi, unutuyoruz."* (Erkek, 59, Çiftçi), *"Biz onlar gibi çıkaramıyoruz Boşnakçayı, çıkarsak bile uyum sağlayamıyoruz, mesela Yugoslavya'dan savaş zamanı hastaneye getirilenler Boşnakça konuşuyordu, bizimki Türkçeye kaçıyor, iki dili birleştirmişiz biz Türkçe ile Boşnakçayı birleştirmişiz yani. Mesela bizde tetka-teyze, tetak-enişte, dayo-dayı, mayka-anne, babo-baba…"* (Kadın, 58, Ev Hanımı) şeklinde değerlendirmeler konuşulan dilin yaşanılan ülke ile kültürel yakınlığını vurgulamaktadır. Eker (2006, 80) de Boşnak halkının bir kısmında Boşnakçanın Sırpçaya benzemediği, Türkçeye yakın olduğu inancı olduğunu belirtmekte, bu inancı dil aracılığıyla simgeleştirilen kültürel aidiyet duygusunun bir ifadesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Türkçe kelimeleri sıralayarak bu yargısını kanıtlamaya çalışan Boşnak, sosyo-kültürel bakımdan toplumun kendisini nasıl algıladığının, dil bilimsel gerçeğin üstünde olduğunu göstermektedir.

Boşnakçayla ilgili olarak diğer bir husus, Boşnakçanın yaşlılar arasında yaygın olarak bilinmesine ve konuşulmasına karşın, gençler arasında unutulmaya başlamasıdır. "*Bizim kuşak biliyor Boşnakça, bizde gittikten sonra, bak biz üçüncü kuşak oluyoruz burada. Dedem bir, babam iki, biz üçüncü kuşağız oradan gelen. Biz de gittikten sonra Boşnakça kalmaz yani."* (Erkek, 59, Çiftçi). "*Bizim yani babamdan yukarı Türkçe konuşmasını bilmiyorlar. İlk geldiklerinde Boşnakça konuşuyorlardı tabi köyde, Türkçe bilmiyorlardı. Şimdi Boşnakça bilmiyorlar Türkçe biliyorlar."* (Erkek, 65, Çiftçi).

Boşnakça bilenlerin sayısını gösteren tablo incelendiğinde katılımcıların yarısından fazlasının Boşnakça bildiği görülmektedir. Bu durum katılımcıların % 76'sının 50 yaş ve üzeri olduğu düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus, ana babadan duyma öğrenildiği için katılımcıların Boşnakça okuma-yazma bilmedikleridir.

Tablo 7: Örneklemin Boşnakça Bilme Durumları

Boşnakça Bilme Durumu	Katılımcı Sayısı	%
Biliyor	27	54
Anlıyor ama konuşamıyor	12	24
Çok az biliyor	7	14

Bilmiyor	4	8
Toplam	**50**	**100**

Boşnakçanın yeni kuşaklar arasında unutulmasının nedenlerine baktığımızda başlıca neden önceden dışarıdan evlenmenin olmaması, gençlerde ise dışarıdan evlenmenin yaygınlaşmasıdır. "*Dışarıdan alıyoruz biz. Mesela benim gelinlerin ikisi de yabancı, bizim gelin kiminle konuşacak, biz kiminle konuşacağız Boşnakçayı?"* (Erkek, 96, Çiftçi), *"Biz niye konuşalım Boşnakça torunlar bilmiyor."* (Erkek, 59, Çiftçi) şeklindeki ifadeler bunu desteklemektedir.

Boşnakçanın unutulmasının bir diğer nedeni ise eğitim dilinin Türkçe olmasıyla açıklanmaktadır. "*Eskiden çocuklar bile Boşnakça biliyorlardı ama biz okula gittiğimiz zaman öğretmen dedi ki evde Türkçe konuşsunlar ki hem Türk dilleri daha düzgün olsun o yüzden. Keşke biz de o zaman Boşnakça konuşsaydık, ondan beri Boşnakça konuşamıyoruz."* (Kadın, 40, Ev Hanımı), "*Bizim zamanımızda okula giderken öğretmenler vermezdi konuşmayı. Bizde hiç Türkçe bilmiyorduk, çok sopa yerdik gizli gizli. Okulda dayak yiye yiye öğrettiler."* (Erkek, 59, Emekli).

Boşnakçanın unutulmasının bir diğer nedenini ise Türkiye'ye uyum sağlama düşüncesi oluşturmaktadır. Görüşülen kişilerin bu şekilde düşünmelerinin nedeni Türkiye'ye ilk göç ettikleri dönemde Türkçe bilmemelerinden ötürü kendilerine civar köyler tarafından "gâvur" denmesidir. *"Eskiden biz ilk geldiğimizde bunlar gâvur diyorlarmış. Sonradan alıştılar bize, mesela bizde eskiden şenlik olurdu hıdrellez şenliği yaparlardı çörek, börek her şey hazırlarlarmış giderlermiş su kenarına etraf köylerdekilerde diyormuş ki ya bu gâvurlar geldi burada şenlik yapıyorlar. Nasıl mesela biz Çanakkale'ye gelip bir şey yapıyorlar ya mesela Anzaklar, onlarda bizi aynı öyle görüyorlarmış o zaman."* (Erkek, 69, Emekli). *"Hiç aralarına sokmadılar bizi, o zaman hiç ilişki yoktu. Boşnak gâvurlar geliyor diyorlardı, geri kaçıyorlardı. Burada gâvur dediler ya bize etraf köyler, ben askerde Boşnak olduğumu demedim, sakladım, gâvur derler diye."* (Erkek, 59, Çiftçi).

Türkiye'ye uyum sağlamayla ilgili diğer bir görüş ise yaşanılan ülkenin dilini iyi bilmeye duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Burada iki farklı tutum sergilenmektedir. Bir kısım katılımcı *"Ben de bilmiyordum Boşnakçayı evlenene kadar, anam babam Boşnak ama Türklerin arasında büyüdüm, hiç de öğrenmek istemedim Boşnakçayı, çocuklarıma da hiç öğretmedim, dedim Türkçeyi güzel öğrensinler de..."* (Kadın, 78, Ev Hanımı) ya da *"Sürekli Boşnakça konuştuğumuzda Türkçemiz zayıf kalıyor. Bebelerin Türkçesiyle benim Türkçem arasında dağlar kadar fark var. Benim bazı dilim kayıyor o tarafa."* (Erkek, 59, Çiftçi) diyerek çocuklarının Boşnakça öğrenmelerine gerek görmezken; bir kısım katılımcı ise *"Bizde gittikten sonra Boşnakça da kalmaz, Boşnak olduğumuzu unuturuz."* (Kadın, 57, Ev Hanımı) diyerek Boşnakça konuşmanın Boşnak kültürel kimliğinin korunması açısından önemli olduğunu düşünmekte ve yeni neslin Boşnakça öğrenmesi gerektiğini savunmaktadır.

Fevziye Köyü'nde yaşayan Boşnaklar açısından Boşnakçanın önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu işlev *"Birinden bir şey gizlediğimiz zaman Boşnakça konuşuruz."* (Kadın, 60, Ev Hanımı) ve *"Boşnakçayı genelde öyle kullanıyor buralılar. Birinden bir şey saklamak istedikleri zaman ikinci dile geçiyorlar."* (Erkek, 25, Çiftçi) şeklinde ifade edilmiştir.

5.3. Avrupalı Kimliği: Belirleyici Bir Farklılık mı?

Boşnak kimliğini belirleyen öğelerden bir diğeri Avrupalı kimliğidir. Görüşmeler sırasında "Kendinizi etraf köylerden daha Avrupalı kabul ediyor musunuz?" sorusu sorulmuştur.

Tablo 8: Kendilerini Avrupalı Olarak Tanımlama

Seçenekler	**Katılımcı Sayısı**	**%**
Evet	46	92

Hayır	4	8
Toplam	**50**	**100**

Görüşülenlerin %92'si kendilerini ötekilere göre "Avrupalı" olarak tanımlarken, %8'i kendilerini Avrupalı görmediklerini belirtmişlerdir. Kendini daha Avrupalı hissetmek *"Daha görgülüyüz."* (Erkek, 59, Emekli), *"Bizim âdetler onların âdetlerinden daha iyi."* (Erkek, 67, Emekli), *"Daha medeniyiz."* (Kadın, 61, Ev hanımı) şeklinde değerler ve âdetlerle açıklanırken; *"Avrupalı hissediyorum tabi ki, sarışınlık, güzellik. Fiziksel anlamda farklı görüyorum yani kendimi. İnsanların size baktığında direk söylediği şeyler o anlamda farklı hissediyorum."* (Kadın, 26, Ev Hanımı) ifadesinde açıkça görüldüğü üzere fiziksel özelliklerle de açıklanmıştır. *"Boşnak'ım derim ben her ortamda, hiçbir yerde saklamam ne de olsa Avrupalıyız."* (Kadın, 58, Ev Hanımı) ve *"İşte o zamanlar burada hiç kimse Türkçe bilmiyormuş, bir tane kadın biliyormuş Türkçe; geri kalmamızın nedeni buradan yoksa bizim Boşnakların kafası çalışır. Hâlbuki bütün göreneği biz getirdik bütün âdetimizi, töremizi, tarlaya, tohum ekmesini hep bizimkiler getirdi bu tarafa. Hep bizden öğrendiler bu etraf köyler ama bize gâvur dediler hâşâ ve hâşâ."* (Erkek, 59, Çiftçi) ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere Avrupalılık beraberinde öykünme ve *"Dışarıdan gelin getirdiğimiz vakit Türkuşa (Türk uşağı) diyoruz Boşnakça onlara, Türkuşalar dolu bizim köyde şimdi."* (Kadın, 58, Ev Hanımı) veya *"Bazı diyoruz ki biz Avrupalı kafalıyız diyoruz, takılıyoruz. Onlar da biz Asyalıyız diyorlar."* (Erkek, 65, Emekli) *"Mesela takılıyoruz etraf köylere, bizden imza alacaksınız o zaman Avrupa'ya alırlar sizi diyoruz."* (Erkek, 59, Çiftçi) ifadelerinde de görüleceği üzere ötekini aşağılamayı da beraberinde getirmektedir.

Kendisini Avrupalı olarak görmeyi kökenle açıklama da dikkat çekmektedir. *"Dedelerimiz o taraftan geldikleri için Avrupalıyız, kan çekiyor orayı istiyor yani, ben torunlara bile diyorum ki Avrupalısınız, Avrupa'yı görmenize gerek yok."* (Kadın, 58, Ev Hanımı). *"Civar köylere göre Avrupalıyız, kökünü değiştiremiyorsun. Nesil değişirse değişsin birazcık o tarafa çekiyor yani."* (Erkek, 96, Emekli) ifadesi Avrupalı hissetmenin kökenle ilişkisini gözler önüne sermektedir.

Avrupalılık köy planıyla da açıklanmaktadır. Buna göre *"Şimdi şöyle bir şey söyleyeyim ben. Şurada aşağıda bir köyümüz var ya da herhangi bir köye gittiğiniz zaman şu planı, şu projeyi göremezsiniz köy olarak, burada Avrupalılığın başka bir özelliği var. Caddelerimiz ayrılmıştır, yani bu devlet tarafından ayrılan bir şey değil. Bu köyün planını, projesini çizen, oradan gelip de buraya yerleşen bizim büyüklerimiz. Mesela şuradan ta aşağıya gidersiniz. Tüm cadde, her şey belli yani, diğer köylerde bunu göremezsiniz. Şehirleşme planına göre burayı kurmuşlar."*(Erkek, 57, Emekli).

5.4. Din-Kimlik İlişkiselliğinde Boşnak Kimliğinde Ön Plana Çıkan Unsurlar

Babuna (2000, 1-2), Boşnakların ulusal kimliklerinin gelişiminin 19. yüzyıldan bu yana oldukça tartışmalı bir konuyu oluşturduğunu yazmaktadır. Boşnak kimliğinin Karadziç'in 1849 yılında yayınlanan "Hepsi Sırp ve Her Yerdeler" adlı makalesinden sonra tartışmalı bir konu halini aldığını belirtmektedir. Karadziç, sadece Bosnalı Müslümanları, Müslüman Sırplar olarak tanımlamakla kalmamış, Hırvatları da Katolik Sırplar olarak değerlendirmiştir. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Sırp ve Hırvat ulusal hareketleri de Müslümanları ayrı bir ulus olarak kabul etmemiş ve Müslümanların köken olarak Sırp ve Hırvat oldukları görüşünü yaymışlardır. Müslümanların kökenleriyle ilgili bu düşünceler günümüze kadar ulaşmıştır. Bosnalı Müslümanlar 1968 yılında Komünist Partisi'nin Bosna önderliği tarafından "Ulusal anlamda Müslümanlar" olarak tanınmıştır. Bosna Hersek'te 1993 yılında Tüm Boşnaklar Meclisi toplantıya çağrılmıştır. Bu toplantıya katılan temsilciler, Bosna halkının ulusal adı olarak "Boşnak" ya da "Bosnalı" tanımını kabul etmişlerdir. Söz konusu karar, bir yandan eski bir geleneğe geri dönüşe işaret ederken, bir yandan da Bosnalı Müslümanların ulusal hareketinin laikleşmesi yolunda atılan önemli bir adımı ifade etmekteydi.

Ancak Bosna ileri gelenlerinden Cabiç'e göre (2000; aktaran Emgili 2011, 35) Boşnakları Sırp veya Hırvat olarak ya da din değiştirmiş Ortodoks veya Katolik olarak gösterme gayretleri, sadece ve sadece siyasîdir ve tarihi temelden yoksundur. Bu anlamda Boşnakların kim olduğuna değinmek gerekirse; Osmanlı'nın 1463'te Bosna-Hersek'i fethinden sonra, kitle halinde İslâm'ı kabul etmiş ve kısa bir süre içerisinde Türk-İslam kültürünü bütün kurumları ile benimsemiş, Müslüman olmuş Bosnalılara Boşnak denilmektedir (Emgili 2011, 33).

Çalışmada grup kimliğinin tanımlanmasında emik bakış açısının kullanıldığı belirtilmişti. Bu bağlamda bizim onları nasıl tanımladığımızdan çok, onların kendilerini nasıl algıladıkları, nasıl tanımladıklarına önem verilmiştir. Emik bakış açısına dayalı kimlik algısını ortaya çıkarmak için gruba kendilerini nasıl tanımladıkları sorusu sorulmuştur.

Tablo 9: Kendilerini Tanımlarken Öncelik Verdikleri Kimlik Çeşidi

Seçenekler	Katılımcı sayısı	%
Dini kimlik (Müslüman)	1	2
Etnik kimlik (Boşnak)	2	4
Etnik kimlik (Türk)	10	20
T.C vatandaşı Müslüman Boşnak	16	32
T.C vatandaşı Müslüman	5	10
Müslüman Boşnak	8	16
Türk Boşnak	1	2
Müslüman T.C vatandaşı Boşnak	2	4
T.C vatandaşı Müslüman	4	8
Osmanlı	1	2
Toplam	**50**	**100**

Bu soruya verilen cevaplarda etniklik ve dinsel tanımlama biçimleri ön plana çıkmakla birlikte Boşnakların kültürel kimliklerine de sıklıkla vurgu yaptıkları görülmüştür. Bu bağlamda özellikle dikkat çeken cevaplardan birisi %32 oranıyla kendilerini "Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı Müslüman Boşnak" olarak tanımlama biçimleri olmuştur. Burada bir sentezin varlığı göze çarpmaktadır. Göçle geldikleri Türkiye'de ilk dönemler etnik olarak taşıdıkları Boşnaklık ve dini açıdan Müslümanlık önemli olmakla birlikte daha sonrasında kimliklerini vatandaşlık eksenli tanımladıkları görülmektedir. Sonuçlarda dikkat çeken noktalardan birisi de kendisini etnik kimlik olarak iki türlü tanımladıklarıdır. Bunlardan kendilerini Türk olarak tanımlayanların oranı %20 iken, Boşnak olarak tanımlayanların oranı ise %4 gibi düşükbir orandır. Kuşkusuz burada kültürel bir kimlik tanımlamasının karşımıza çıktığını ifade etmek gerekir. Tanımların %72'sinde Müslümanlık öğesi vurgulanmaktadır. Bunun nedeni Boşnakların İslam'ı kabulünden sonra dini kimlik ile etnik kimliğin iç içe girmesi ve Boşnaklarda millî kimlik inşâsına yönelik çabaların İslâm üzerinden yürütülmesidir. Babuna (2000) dinin oynadığı rolün Müslümanlarda Sırp ve Hırvatlara kıyasla daha ön plana çıktığını belirtmektedir. Ona göre din, üç farklı etnik grup arasında önemli bir etnik sınır rolünü oynamaktadır.

Kültürel kimliğin tanımlanma biçimlerine bakıldığında Giddens (1993, 38)'a göre her kültürün başka kültürel alanlardan gelen insanlara yabancı görülebilecek olan kendi davranışları vardır. Bu farklılıkların içerisinde inançlar, değerler, âdetler ve gelenekler yer alır. Bütün bunları ait olduğu kültürün dışında anlamak mümkün değildir. Böylece her kültürün kendine ait bir kimliği olduğu sonucuna ulaşılır. Giddens'in aktardığı biçimde kültürel kimlik söz konusu edildiğinde bu kimliğin fertleri açısından sosyal bir boyuta sahip olduğu görülür. Aynı bağlamda Asmann (2001,134)'nda kültürel kimliği tanımlarken tek tek bireyleri *"biz"* duygusunda birleştiren bir kimlik duygusu olduğundan söz etmektedir. Bu bağlamda kültürel kimlik, bir kültüre katılımın

bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir. Kuşkusuz bütün bu anlatımlarda Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnakların kimlik tanımlamalarındaki "Boşnaklık-Türklük-Müslümanlık" vurgusunun daha rahat anlaşılacağı görülecektir. Çünkü kültürle ilgili yapılan çeşitli tanımlamalarda, kültürün toplumların yaşam tarzları olduğu sonucuna ulaşılır ki bu tanımlama biçimlerinde atalardan gelen maddi ve manevi değerler olarak kabul edilen kültürel formlar, bireyin şekillenmesinde de önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda katılımcıların kendilerini tanımlama biçimlerinde kültürel kimliklerini ön plana çıkartmalarının anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Kimlik tanımında kültürel özelliklere vurgu yapılsa da bazı katılımcılar açısından kendini Türk ya da Boşnak olarak tanımlamak soyla ilişkilendirilmektedir. Katılımcılardan bir kısmı *"Bizim aramızda bazı okuyanlar var onlar diyor ki Boşnakların kökeni Konya Karaman'dan gelmedir. Oradan gerisin geriye Türkiye'ye gelmişler."*(Erkek, 50, Emekli) veya *"Selçuklu döneminde Konya'dan göç etmişler."* (Erkek, 25, Çiftçi) ifadelerinden de görüleceği üzere Boşnakların Osmanlı döneminde Anadolu'dan Balkanlara yerleştirilen Türkler olduğunu düşünmektedirler. Ancak bazı katılımcılar ise *"Ben bazı arkadaşlarla konuştuğum zaman ya diyorlar bizim ne olduğumuz belli değil, gâvur muyuz? Hıristiyan mıyız? Müslüman'ız ama ne olduğumuzu bilmem."* (Erkek, 67, Emekli) veya *"Konya ile ilgimiz yok bizim. Atalarımız Bosnalı, Türkiye den falan gelme değiller, bak bizim gözler hep mavi."*(Erkek, 70, Emekli) sözlerinden de anlaşılacağı üzere kendilerinin köken olarak Türklerden farklı olduklarını düşünmektedirler. Bu konuyu netleştirmek amacıyla Bosna-Hersek Türkleri Kültür, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Başkanı'na dernek adındaki Türk kelimesinin anlamı sorulmuştur. Alınan cevap buradaki Türk kelimesinin soy anlamında kullanılmadığı, Bosna'da Müslümanlara Türk denmesi nedeniyle kullanıldığı şeklindedir.

Tablo 10: Eşin Etnik Kökeni

Cinsiyet		Eşin Etnik Kökeni				Toplam
		Boşnak	Türk	Yugoslav göçmeni	Diğer	
Kadın	**f**	16	2	2	2	22
	%	72	9,09	9,09	9,09	100
Erkek	**f**	20	7	1	-	28
	%	71	25	4	-	100
Toplam	**f**	**36**	**9**	**3**	**2**	**50**
	%	**72**	**18**	**6**	**4**	**100**

Çalışmada kimlikle ilişkili sorulardan birisi eşin etnik kökeniyle ilgilidir. Katılımcıların verdikleri cevapları tablolaştırdığımızda eşinin Boşnak, Türk ve Yugoslav kökenli olduğu noktasında üç etnik kökenin karşımıza çıktığı görülmüştür. Kadın katılımcıların %72'si eşinin Boşnak kökenli olduğunu ifade ederken; %9,9'u Türk, aynı şekilde %9,9'luk bir oranın da eşinin Yugoslav kökenli olduğunu belirttiği görülmüştür. Erkek katılımcılarda ise eşinin Boşnak kökenli olduğunu söyleyenlerin oranı %71 iken, Türk kökenli olduğunu söyleyenlerin oranı %25 ve Yugoslav kökenli olduğunu söyleyenlerin oranının da % 4 olduğu görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi göçle gelen Boşnakların ilk dönemlerde kendi aralarında evlendikleri ve zamanla kuşak değiştikçe evlilik biçimlerinin değiştiği görülmüştür. Katılımcıların %76'sının 50 yaş ve üstü olması eşin etnik kökeniyle ilgili sorumuzda Boşnak kökenli yanıtının yüksek oranda çıkmasına neden olmuştur.

Boşnakların kendilerine özgü ayırt edici fiziksel ya da kültürel öğelere sahip olup olmadıklarını ortaya çıkartmak için "Bir Boşnak gördüğünüz zaman tanır mısınız?" sorusu

sorulmuştur. Soruya verilen cevaplar Boşnakları, "ötekiler"den ayırmada kullanılan öğeleri ortaya çıkarması açısından önem taşımaktadır.

"Renginden, gözlerinden evvel sorarım gördüğümde var mı göçmenlik. Etraflarda böyle babayiğit yoktur başka… Benim çocuklarım bacılarım hep böyle mavi, yeşil, çakır gözlü." (Erkek, 59, Çiftçi), *"Tanırım. Konuşmasından, şivesinden anlarım. Tipinden de anlaşılıyor. Mesela bizim de anlıyorlar bir yere gittiğimiz zaman."* (Kadın, 60, Ev Hanımı), *"Konuşmayınca anlamam ama sarışın, renkli gözlü olsa o zaman ha bu Boşnak derim. Benim iki torunum var, ikisi de sarı."* (Kadın, 64, Ev Hanımı), *"Evet anlıyorum, onlar çok farklı davranıyorlar, konuşmaları falan çok farklı oluyor, kıyafetleri falan. Bu köyde bir şive var mesela, ben o şiveye çok kızıyorum Ankara'nın şivesini almaya başlamışlar. Aslında göçmenlerin çok farklı bir şivesi var, ben diyorum ki Boşnak kültürü korunsun. Biz gelmişiz ama geçmişimizi de unutmayalım diyorum, o kültürü korumak da hoşuma gidiyor."* (Kadın, 48, Ev Hanımı) şeklindeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere katılımcıların çoğu Boşnakların ayırt edici fiziksel özelliklere ve konuşma şekline sahip olduğunu düşünmektedirler.

Çalışmanın cevap vermeyi amaçladığı sorulardan bir tanesi üçüncü ve dördüncü kuşağı oluşturan göçmenlerin geldikleri topluma uyum sağlayıp sağlayamadıklarının ortaya çıkarılmasıdır. Bu anlamda gruba kendilerini "Türkiye'de yabancı hissedip hissetmedikleri" sorusu yöneltilmiştir. *"Hayır hayır asla ne demek ya, bayrağımız, toprağımız uğruna canımız feda olsun. Bizim bayrağımız dinimiz, bizim sembolümüz Türkiye'dir."* (Erkek, 59, Çiftçi), *"Bizim en büyük özelliğimiz azınlık olarak kendimizi kabul etmiyoruz. T.C vatandaşı olduğumuz için kesinlikle azınlık hissetmiyoruz."* (Kadın, 61, Ev Hanımı), *"Hayır ben buraya aitim. Oradaki geçmişim çok eski olduğu için hiç orada yaşamadığım için."* (Kadın, 26, Ev Hanımı), "*Yok hissetmiyorum, gurur duyuyoruz kendimizle Boşnak'ız biz yani, yabancı görecek bir şey yok, dedemizden kalan bir şey."* (Kadın, 57, Ev Hanımı*)* şeklinde alınan cevaplar katılımcıların kendilerini Türkiye'ye ait hissettiklerini göstermektedir.

Katılımcılara "Türkiye'de yaşayan Boşnak olarak yaşadıkları sorunlar" sorulduğunda, genel olarak Türkiye'nin sorunlarını sıralamaları, Boşnak olmalarından ötürü farklı bir sorun yaşamadıklarını söylemeleri de kendilerini Türkiye'ye ait gördüklerini destekler niteliktedir.

Tablo 11: Türkiye'nin En Önemli Sorunu

Seçenekler	Katılımcı Sayısı	%
Geçim sıkıntısı	20	40
Terör	14	28
İşsizlik	4	8
Köylünün sorunları (mazot pahalı, ürün ucuza satılıyor, vb.)	2	4
Güvensizlik	2	4
Özelleştirme	1	2
Yolsuzluk-rüşvet	1	2
Türkiye'nin hiçbir sıkıntısı yok	4	8
Cevapsız	2	4
Toplam	**50**	**100**

Tabloda görüleceği üzere katılımcıların %40'ı Türkiye'nin en önemli sorunu olarak geçim sıkıntısını görmektedir. Ayrıca ekonomik durumla ilişkili olması bakımından işsizlikten dert yananların oranı %8 iken; köylünün sorunlarını ifade edenlerin oranı %4, *"Türkiye'nin hiçbir sıkıntısı yok"* diyenlerin oranı ise %8 olmuştur. Katılımcıların geçim sıkıntısından sonra en sık dile getirdikleri sorunlardan bir diğeri ise %28'lik bir oranla terör problemi olmuştur. Burada köylerde

ya da küçük mahallelerde ortaya çıkan bir değişime de dikkat çekmek gerekir. Yerel mekânlarda yaşayan bireylerin gündelik pratiklerini tanımlama biçimleri daha çok ekonomik kaygılarla şekillenmektedir. Ayrıca geleceğe dönük planlamalarda aynı şekilde ekonomik göstergelerle doğrudan ilişkili olarak belirlenmektedir.

Boşnaklar arasındaki dayanışma ruhunu, biz duygusunu ortaya çıkarmak amacıyla katılımcılara "Bosna Savaşı sırasında Türkiye'ye gelenlerle görüştünüz mü?" sorusu sorulmuştur. Soruya verilen cevaplar Boşnaklar arasındaki dayanışmayı göstermesi açısından önemlidir. *"Tabi canım, Ankara Hastanesi'ne gittik yemek yaptık onlara. Biz gördük gelenleri, kiminin kolu yok, kiminin bacağı yok, onlar daha diyor ki bu hiçbir şey değil, bizim küçük yavrularımızı öldürüyorlar, onlara daha çok üzüldük onlar ağladıkça biz ağladık hastane köşelerinde millet akın akın geldi onları ziyarete, tercümanlık yaptık, doktorlara falan. Börek istediler bizden. Koşa koşa gittik yani."* (Kadın, 58, Ev Hanımı), *"Bunlar savaşta Sırp ile dövüşürken Ankara Hastanesi'ne 20 kişi geldi, Trafik Hastanesi'ne 100 kişi geldi. Kiminin ayağı, kiminin kolu kopmuş biz buradan otobüsle gittik, ayran yaptık, pita (börek) yaptık, para topladık aramızda camide, köye getirenler bile oldu."* (Erkek, 70, Emekli) veya *"Her akşam demeyeyim haftada dört sefer onların yanına uğrardım. Allah razı olsun gelen yaralıları Boşnaklar duyduğu anda hepsi geldiler hastaneye."* (Erkek, 65, Emekli) şeklindeki ifadeler grubun biz duygusu taşıdığını göstermektedir.

5.5. Manevi Kültür Unsurları

Çalışmada Fevziye Mahallesi'nde yaşayan Boşnakların giyim tarzı, yemek kültürü, bina yapma tarzı, müzik, doğum, düğün, ölüm gibi ritüeller açısından içinde yaşadıkları kültüre uyum süreçleri ele alınmıştır. Bu konuda katılımcıların ifadeleri "eskiden giyimde, düğünde, doğumda farklılıklar olduğu, ancak şimdi tek farklılığın yemekte ve dilde görüldüğü" şeklindedir. Bu durum kültürlenme kavramıyla, "belirli bir kültüre mensup kişilerin bir başka kültürden kişilerle temaslarında yaşadıkları kültürel ve psikolojik değişim süreci ya da değişimler" (Bilgin 2003) ile açıklanabilmektedir.

"Düğünlerde ya da özel günlerde giydiğiniz geleneksel giysiniz var mı?" sorusuna bir katılımcı *"Eskiden vardı, şimdi yok, bu ortama uymak lazım. Yalnız olduğumuz için, bir köy olduğumuz için Ankara giyimine uymak zorunda kaldılar. Biz Türklere karıştığımız için normal bir giyimle geziyorlar. Eskiden o kara çarşaf falan vardı, ilk geldiklerinde. Eskiden genç kızlar satenden kırmızı şalvar giyerdi kına gecesinde ama artık kalmadı."* (Erkek, 50, Emekli) cevabını vermiştir. Yine başka bir katılımcı *"Giyimde genelde şalvar giyerler, Boşnakça dimia derler ama Boşnakların şalvarları bizimki gibi değil, bir kadın getirdi Yugoslavya'dan 12 metre, bizimkinden daha geniş. Herkeste bizim şalvardan var, etraf köylerde falan, giyimde bir farklılık kalmadı yani. Annemler ekseri zar giyerlerdi, Boşnakça çarşaf demek, siyah çarşaf, peçeli çarşaf giyerlerdi. Öyle göç etmişler oradan."* (Kadın, 58, Ev Hanımı) şeklinde cevaplamıştır.

Katılımcıların ifadeleri düğünlerde de önceden farklılıklar olduğunu, ancak bu farkların günümüzde ortadan kalktığını göstermektedir. *"Eskiden düğünler Pazar gününden başlardı, öbür Pazar biterdi ama şimdi Cumartesi kına, Pazar düğün salonu o kadar başka bir şey yok. 15-20 senedir yok, bıraktılar eski âdetleri. Bir hafta misafir ağırlamak zor geldiği için bırakıldı, kolaya kaçılıyor."* (Kadın, 48, Ev Hanımı). *"Eskiden gelin kaldırma ve alyans atma vardı, genç kızlar oturan gelini havaya kaldırıyor, kaldıramazsa bütün genç kızlara para veriyordu ya da geline yüzük takılacak ya, alyans tasın içindeki suya atılıyor o yüzüğü takıyorsun, sonra bütün genç kızlar atıyor. Bende de yapılmıştı ama yapılmıyor şimdi, hepsi kalktı. Mesela delikanlılar fener alayı düzenlerdi, düğün kuruluyor bir hafta sürüyor ya her akşam harmanlarda fener alayı, eğlenceler, ateş yakıp eğleniyorlardı."* (Kadın, 40, Ev Hanımı). *"Eskiden daha iyiydi, bir hafta düğün*

çalardık, eskiden pazartesi silah atılır, bayrak dikilir pazara kadar davul çalardı. Bir hafta davul çalardı, gelin gelene kadar. Gelin indiğinde helva, pilav yapılırdı, bütün köylü sofralara otururdu, et falan kesilirdi bol bol. Şimdi salon çıktı. O da size benzedi. Ama içkili olmaz bizim düğünlerimiz." (Erkek, 59, Çiftçi), *"Vallaha biz Ankara kültürünü biliyoruz. Şu anda beni kaldırsanız deseniz ki Boşnak oyunu oyna, ben oynayamam, oynamak da istemem. Ben Ankaralıyım ama de ki Ankara havası oyna, sabaha kadar oynarım."* (Erkek, 25, Çiftçi) Çeklindeki ifadeler düğünlerde çalınan müziklerden, yapılan danslara kadar kültürlenme sürecinin etkisini göstermektedir.

Düğünle ilgili anlatılanların hıdrellez için de geçerli olduğunu bir katılımcı Çuçekilde ifade etmiçtir: *"Hiç unutmuyorum, tetam hıdrellezde sabahları ısırgan otunu alırdı ellerimize, bacaklarımıza vururdu. Gençsiniz kanınız kaynasın, sağlıklı olun diye. O gün muhakkak bir salıncakta sallanacaksın, bir dereden, sudan atlayacaksın, güneş doğmadan kalkacaksın. Ama şimdi hepsi kalktı."* (Kadın, 48, Ev Hanımı).

Katılımcıların ifadelerinden anlaçıldığı kadarıyla kültürlenmenin yaçandığı diğer bir alan evlenme Çekliyle iliçkilidir. *"Evvelde yedi göbek evlenemezdi, şimdi bu etraf köylere bakarak biz de yaklaştık. İyi değil aslında. Şimdi benim torunlarım, amca çocukları bir arada büyüyorlar, bacı kardeş gibi. Kuzenler bacı yani, kardeş."* (Erkek, 59, Çiftçi) ve *"Eskiden bizde teyze, dayı-kızı, amca-kızı alma olayı yoktu, biz dışarı verirdik. Ama maalesef biz yerlilere baka baka kararak, başladık karıştırmaya."* (Erkek, 57, Emekli) ya da *"Yaşlılar, önceden akraba evliliği yoktu amca çocukları aynı yatakta yatardı derlerdi."* (Kadın, 60, Ev Hanımı) ifadeleri BoçnaklarÇa ilk göç ettikleri dönemde akraba evliliği olmadığını, ancak yerli halkla etkileçim ve çevreye uyum sağlamayla birlikte akraba evliliğinin baçladığını göstermektedir.

Kültürlenme sürecinin bina yapma tarzında da geçerli olduğu "*Eskiden bina tarzı Bosna'daki gibiydi, şimdi gördükleriniz on senelik binalar. Onlar hep yıkıldı."* (Erkek, 50, Emekli) cümlesinden anlaçılmaktadır.

Katılımcıların ifadelerine göre BoçnaÇa kültürünün izleri en fazla yemeklerde görülmektedir. Fevziye'deki BoçnaÇlar evlerinde BoçnaÇlara özgü pita, patatesli iclavak, kabaklı iclavak, patatesli dila, kolayça, gömme, içli gözleme, ruzitsa (tatlı), maslensa, gobeta gibi yemekleri halen yapmaktadırlar.

Berry (1992, 1998) dört tür kültürlenme stratejisi ortaya koymuçtur. Bu stratejilerin birinde kiçi için bir yanda kendi kültürü varken, diğer yanda göç ettiği yeni kültür bulunmaktadır. Eğer bireyler kendi kültürel kimliklerini devam ettirmek istemeyip, diğer kültürlerle iliçki arayıçında iseler asimilasyon stratejisi meydana gelmektedir. Bir diğer strateji ise, bireylerin kendi kültürel özelliklerini sürdürürken baçka kültürel grupla da etkileçime girmeye eğilimli oldukları durumda ortaya çıkan bütünleçme stratejisidir. Bu stratejide birey, bir yandan göç ettiği toplumda daha geniç bir sosyal ağın parçası olmaya çalıçırken, diğer yandan da kültürel bütünlüğünü o topluma uyarlayarak sürdürür.

BoçnaklarÇın dinledikleri müzikler, danslar, giyim tarzları, doğum, düğün, ölüm törenleri açısından ilk kültürlenme stratejisi geçerli iken; BoçnaÇ yemeklerinin halen yaygın olarak yapılması, BoçnakçanÇın korunması amacıyla BoçnakÇa kursu açılması, her yıl Temmuz ayında düzenlenen Pita festivalleriyle Türkiye'deki ve Bosna-Hersek'teki BoçnaklarÇla bir araya gelinmesi ise BoçnaÇ kültürünün korunması yönündeki çabayı göstermekte ve Berry'nin ikinci kültürlenme stratejisinin de bir dereceye kadar geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada KurtiçoğluÇ (2008, 19)'nun "Kültürel kimlikte onu oluçturan öğelerden birine sahip olmayan bir kiçi ona ait olan kültürel kimlikten çıkmıç sayılmaz." ifadesi geçerli olmaktadır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin, Batı karşısında üstünlüğünü kaybetmeye başladığı 17. yüzyıl sonrası, Avrupa'da yaşanan değişimlerin Osmanlı coğrafyasını da önemli ölçüde etkilemeye başladığı görülmektedir. Avrupa'da yaşanan iki önemli değişim dalgası sanayileşme ve Fransız İhtilali, geniş bir toplumsal tabanı etkilemesi bakımından Osmanlı Devleti'nin son dönemini de belirlemiştir. Özellikle Fransız İhtilali'nın getirdiği *"milliyetçilik"* düşüncesi, Balkanlardan başlayarak Doğu'ya ve Ortadoğu'ya doğru kayan bir toplumsal hareketlenmeyi tetiklemiş ve küçük bağımsız devletleri ortaya çıkmıştır. Bu olayların en büyük yansıması 1910 sonrası Balkanlar'da yaşanan iki büyük Balkan Savaşı ve sonuçları olmuştur. Bu savaşlar, Balkanlarda yıllardır süren huzur ve sessizlik döneminin yerine göçleri, ölümleri ve yıkımları bırakmıştır. Yüzyılın gördüğü iki büyük Balkan savaşıyla birlikte "yüz binlerce Balkan Türkü öldürülmüş, yüzlercesi yurtlarından sürülmüş ve Osmanlı'nın ana temellerinden birisi olan Rumeli'nin kaybına" (Karpat 2010: 62) sebep olmuştur. 1878 Berlin Anlaşması ile Balkanlar ve Rumeli'den Anadolu topraklarına doğru başlayan göçler uzun bir süre devam etmiş ve günümüz Türkiye'sinde önemli bir diaspora kültürü oluşturmuştur. Bugün de bu göçleri inceleme konusu yapan çalışmalarla Balkanlar ve Türkiye arasındaki bitmeyen ilişkinin izleri aranmaya devam etmektedir.

Gerçekleştirilmiş olan bu çalışma da böyle biz iz sürmenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 1878 Berlin Anlaşması sonrası yaşanan kitlesel göçler içerisinde bazı Boşnak göçmenlerin Osmanlı Devleti'nde Ankara ve çevresine yerleştirildiği tespit edilmiştir. Eski adıyla Surtak, yeni ismiyle Fevziye Mahallesi, Boşnakların yerleştirildiği yerlerden birisi olarak karşımıza çıkmış ve araştırılmaya değer görülmüştür. Ankara'ya yerleştirilen Boşnaklarda göçmen toplulukların tipik özelliklerine rastlanılmıştır. İlk yerleştirildikleri dönemle ilgili olarak ortaya çıkan sonuç, sosyal çevreleri tarafından dışlanmaları ve topluluğun uzun bir süre "gâvur" olarak adlandırılmaları olmuştur. Bu durum Boşnakların kendi içlerinde kapalı bir topluluk olmasına yol açmıştır. Bosna Savaşı'nın gerçekleştiği 90'lı yılların ortalarına kadar bu algının belli çekillerde devam ettiği, Bosna'dan Türkiye'ye gelen yaralılarla Fevziye Boşnaklarının iletişim süreçleri içerisinde Boşnakların kültürel olarak kendilerine yakın olduğu yargısı güçlenmiştir. Ayrıca Boşnakların kapalı bir topluluk olmaları uzun bir süre evliliklerini kendi içlerinde yapmalarını, dillerini ve kültürel kimliklerini devam ettirmelerini sağlamıştır.

Araştırma 12-26 Haziran 2011 tarihleri arasında sahaya yedi kez gidilmesi suretiyle 50 kişiyle yüz yüze ve derinlemesine mülakatlar biçiminde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın odaklandığı nokta, göçmen bir topluluğun kültürel kimliğini yaşatmasındaki süreçleri tespit etmek olmuştur. Dil, din, kültür ve algılama biçimleri çalışmada kültürel kimliğin tespit edilmesi noktasında önemli argümanları oluşturmuştur. Çalışmada ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

* Boşnak kimliğinde "Osmanlı" olma ve kendini "Osmanlı" olarak tanımlama yaşlı kuşakta belirgin bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Boşnakların, ilk dönemlerde kapalı bir topluluk olmaları evlilikleri kendi içlerinde yapmalarına ve dillerini yaşatmalarına neden olmuştur. Ancak daha sonra sosyal çevreyle bütünleştikleri ve dışa doğru açıldıkları tespit edilmiştir. Bu durum, kültürel kimliklerinin kaybolma sürecinin önemli bir adımı olmuştur.

* Boşnaklar arasında kültürel kimliğin yaşatıldığı unsurların başta geleni, göç sürecinin oluşturduğu tarihsel, sözlü hafızadır. Kuşaktan kuşağa aktarılan sözel bilgiler, Boşnak kimliğinin yaşatılmasında önemini korumaya devam etmektedir.

* Boşnaklar arasında rastlanılan en önemli olgulardan birisi "Avrupalılık" tanımlamasıdır. Boşnaklar, kendilerini Avrupalı olarak tanımlarken kimliklerini hem toplumsal çevrelerinden farklılaştırmakta hem de Boşnak kimliklerini yaşatıklarını düşünmektedirler.

* Boşnakların kendilerini Türkiye'ye ait gördükleri ve bu aidiyet bilincinin toplumsal çevrenin yorumlanmasında önemli bir hareket noktası olduğu görülmüştür. Bu durumun yapılan mülakatlar sırasında, özellikle kimlik tanımlamalarında "Türklük" vurgusu üzerinden karşımıza çıktığı dikkat çekmiştir.

KAYNAKÇA

ADANIR Olgun. "Kültür ve Zihniyet", **Doğu-Batı**, Sayı 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, s.23.

AKKAYAN Taylan. **Göç ve Değişme**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979.

ASAR Aydoğan. **Türk Yabancılar Mevzuatında Yabancı ve Hakları**, Emek Ofset, Ankara, 2004.

AYDIN Suavi "Etnik Bir Ad Olarak „Türk" Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine", **Birikim**, No. 71-72, 1995, 50-64.

BABUNA Aydın, **Bir Ulusun Doğuşu Geçmişten Günümüze Boşnaklar**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

BABUNA Aydın. "Boşnaklar ve Kimlikler: Değişiklik ve Süreklilik", **Balkan Milletleri Arasında Etkileşim**, Uluslararası Balkan Kongresi, Tasam Yayınları, İstanbul. 24-25 Nisan 2008,

BARTH Fredrik. (ed.) **Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu** (Çev. A. Kaya-S. Gürkan), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

BERRY J.W. "Acculturation and Adaptation in New Society", **International Migration**, 30, 1992, 69-85.

BERRY J.W. "Intercultural Relations in Plural Societies", **Canadian Psychology**, 40, No:1, 12, 1998.

BİLGİN Nuri. **Sosyal Psikoloji Sözlüğü**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2003.

BİLGİN Nuri. **Kimlik İnşası**, Açına Kitaplar, Ankara, 2007.

Bosna ile İlgili Arşiv Belgeleri (1516-1919), T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu 7, Ankara, 1992.

BOSTANCI Naci. "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik", Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1998, s.50

ÇAKILLIKOYAK Hüseyin. Diaspora'da Ermeni Kimliği Paris ve Halep Örneği, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2005.

COğKUN Yalçın. **Göç Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004.

DEMİREL Muammer. "Türkiye'de Bosna Göçmenleri", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 12, Sayı 2, 2008, 285-306.

ÇELİK Fatih, "Çağdaş Göçler: Teorik Bir Analiz", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Adana, 2005.

DERİNGİL Selim "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", **GÜEF Tarih Araştırma Merkezi-Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan'dan ayrı basım**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991.

DEVELİOĞLU Ferit **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, 1996, 794.

EIDHEM Harald "Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik", Fredrik Barth (ed.), **Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu**, (Çev. A. Kaya-S. Gürkan), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, 41-62.

EKER Süer. "Bosna'da Etno-Linguistik Yapı ve Türk Dili ve Kültürü Üzerine", **Milli Folklor**, Yıl 18, Sayı 72, 2006.

EMGİLİ Fahriye. **Bosna-Hersek'ten Türkiye'ye Göç**, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

ERKAL E. Mustafa vd., **Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul, Der Yayınevi, 1997.

GIDDENS Anthony. **Sociology**, Polity Press, Oxford, 1993.

ISAJIW W. W. "Definitions of Ethnicity", **Ethnicity**, Volume I, 1974, 111-124.

ISAJIW W. W. "Ethnic-Identity Retention", **Ethnic Identity and Equlatiy: Varieties of Experience In A Canadian City**, R. Breton (Ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1990, 35-38.

ISAJIW W. W. "Definition and Dimensions of Ethnicity: A Theoretical Framework, Challenges of Measuring An Ethnic World, Science, Politics and Reality: Proceedings of the Joint Canada-United States, **Conference On The Measurement of Ethnicity**, *Statistics Canada and U.S Bureau of The Census*, Washington D.C: U.S Goverment Printing Office, 1993, 407-27.

İPEK Nedim. **Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri**, Ankara, 1999.

KÖSEOĞLU Nevzat. "Kültür/Kimlik Üzerine", **Türkiye Günlüğü**, Mart-Nisan, Sayı 33, 1995, s.42.

KURTİŞOĞLU Belma F. **Göçmen Kimliği Açısından Boşnak Müzikleri: Trakya ve İstanbul Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2008.

MAALOUF Amin **Ölümcül Kimlikler**, (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2000.

MCCARTHY Justin. **Osmanlıya Veda İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları**, Etkileşim Yayınları, 2006.

MORLEY David-ROBINS, Kevin. **Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar**, (Çev. E. ZEYBEKOĞLU), İstanbul, 1997

ÖNDER Ali T. **Türkiye'nin Etnik Yapısı**, Kripto Yayınları, Ankara, 2010.

SMİTH Anthony D. **The Ethnic Origins of Nations**, Oxford: Blackwell, 1986.

SMİTH Anthony D. **Milli Kimlik**, (Çev: B. Sina şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

şİMŞEK A. Ve YILDIRIM H. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, şeçkin Yayıncılık, Ankara, 2006.

TEKELİOĞLU Orhan. **Göç ve Öteki**, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, İstanbul, 2008.

TÜRBEDAR Erhan. "Boşnakların Tarih İçinde Uğradığı Mezalim", **Uluslararası Suçlar ve Tarih**, Sayı 1, Yaz 2006, s. 175-210.

YILDIZ Ethem ve AK Muammer, **Doğu Karadeniz'de Kültürel Kimlik**, Çatı Kitapları, İstanbul, 2002.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1967-1983, TURKEY

PRENSES KADRİYE HÜSEYİN, RESSAM VİTTORİA PİSANİ VE TÜRK MİLLİ MÜCADELESİ*

*Nesrin TAĞIZADE-KARACA***

ÖZET

Osmanlının son, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşayan, gazeteci ve yazar kimliğinde müstear isimler de kullanan Mısır'da Hidiv soyunun son prenseslerinden olan Kadriye Hüseyin (1888-1955), Kahire'de doğmuş, hayatı Mısır'da geçmekle beraber 1922'den 1930'a kadar İstanbul'da Huber Köşkü'nde yaşamış, kültürel faaliyetlerde bulunmuş, 1930'da Mısır'a dönmüş ve orada ölmüştür.

16 Nisan 1921-24 Mayıs 1921 tarihleri arasında Atatürk'ün konuğu olan Prenses Kadriye Hüseyin; *Lettres D'angora La Sainte* adıyla, Tahkik Komisyonu'nun raporunu Yunan mezalimini ve Türk bağımsızlık mücadelesini Avrupa ülkelerine anlatmak için gözlem ve izlenimlerini Mektuplar-Notlar şeklinde düzenleyerek Fransızca olarak yayınlamıştır (1921). Bu kitap, Atatürk'ün isteğiyle 1922 yılında Cemile Necmeddin Sahir Sılan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Kadriye Hüseyin'in biyografisi, edebi kişiliği ve eserleri üzerinde durulduktan sonra onun Milli Mücadele'nin erken dönemini ve Cumhuriyet öncesi Ankara'sını işlediği İzmirli İtalyan ressam Vittorio Pisani'nin (1899-1974) tablolarıyla eşlik etmiş olduğu anı-mektup türü eseri, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Prenses Kadriye Hüseyin, Milli Mücadele, Atatürk, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar,* Vittorio Pisani

PRINCESS KADRIA HUSSEIN, PAINTER VITTORIO PISANI AND TURKISH WAR OF INDEPENDENCE

ABSTRACT

Kadriye Hüseyin (1888-1955) who also used other nicknames as a journalist and writer and who lived in Ottoman's last and Republic's first period, is one of the last princesses of Hidiv descendance in Egypt. She was born in Cairo and stayed in Egypt for her whole life. After spending the years 1922-1930 in the chalet of Huber in İstanbul with certain cultural activities, she returned to Egypt and there, she passed away.

After being the guest of Atatürk between April 16, 1921 and May 24, 1921, she published her observations and impressions about the

* 13-16 Ekim 2009 Gzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarafından Düzenlenen Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi/International Multidisciplinary Women"s Congress (IMWC-2009) Kadın ve Tarih seksiyonunda "Mukaddes Ankara"dan Mektuplarr"ı Gve Prenses Kadriye Hüseyin" baGlığı ile sunulan bildirinin geniGletilmiGmakale biçimidir.

** Doç. Dr., BaGkent Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: nkaraca@baskent.edu.tr

report of the Comission of Research, Greek cruelty and the Turkish National Struggle of Independence by arranging them as notes and letters, with the name "Lettres D'angora La Sainte" and language of French. (1921) This book was translated inTurkish by Cemile Necmeddin Sahir Sılan in 1922 with the request of Atatürk.

After mentioning the biography of Kadriye Hüseyin, her identity in literature and her works, this study will basically cover her book *"Mukaddes Ankara'dan Mektuplar"* that was enriched with the paintings of the Italian artist from İzmir, Vittorio Pisani (1899-1974), in which she talks about the early period of National War and Ankara in Pre-Republican era.

Key Words: Princess Kadria Hussein, Turkish War of Independence, Atatürk, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* (Sacred Letters from Ankara), Vittorio Pisani

Prenses Kadriye Hüseyin ve Eserleri

Tanzimat dönemindeki kültürel açılımla ortaya çıkan yeni aydın grubunun üyeleri arasında üst sınıftan kadınlara da rastlanmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye (1862-1936), Emine Semiye (1868-1944), Macar Osman Paşa'nın kızı Şair Nigar Hanım (1862-1918,) bu tip aydınların prototipleri olarak öne çıkarlar. Bunlardan 20 yıl kadar sonra doğmuş olan ve bu isimlerin olgunluk dönemlerine yetişen Kadriye Hüseyin, daha çok Fatma Aliye'yi model almış olmasına rağmen statü, kimlik ve kişilik olarak farklı bir konuma sahiptir. Hidiv Kavalalı Mehmet Ali Paşa soyu-Mısır aristokrasisinden gelen Prenses Kadriye Hüseyin'in (1888-1955) aydın, iyi eğitimli, Arapça, Türkçe, Fransızca bilen ve hepsinden önemlisi kendisini bir Osmanlı-Türk ve Doğu'lu hissetmesi vurgulanması gereken bir husustur.

Bilindiği gibi, Osmanlı hinterlandının önemli unsurlarından olan Mısır aristokrasisinin Osmanlı kültürü ve Türk edebiyatı konusundaki yakın ilgisi (İnsanoğlu 2006: 49) büyük önem arz eder. Bu ilgi çerçevesin de her alandan ve kademeden bir çok isim arasında kadınlar da vardır. Bunlardan biri de, Sultan Hüseyin Kamil'in (1853-1917)[1] kızı Prenses Kadriye Hüseyin'dir. Mısır hanedanından yetişen kadın yazarlar arasında yeri ve önemi büyük olan Kadriye Hüseyin, Osmanlı kadını konseptini kişiliğinde taşıyan ve tanıtan aydın bir kadın olarak, Hidiv İsmail'in oğlu Hüseyin Kamil Paşa'nın "Sultana Melek" olarak bilinen ikinci eşi Melek Sultan'dan olma üç kızından (Kadriye, Samihe, Bedia) en büyüğüdür. Güçlü bir kişiliğe sahip olan Kadriye Hüseyin'in eğitimi konusunda fazla bilgi olmamakla birlikte özel olarak yetiştiği; Türkçe, Arapça ve Fransızcaya hakim olduğu bilinmektedir. Döneminin entellektüel yazarlarından biri olarak kitap ve makaleleriyle Milli Mücadeleyi şiddetle desteklemiştir.[2]

1919'da Mehmet Celaleddin Sırrı Bey'le kısa bir evlilik yapmış olan Kadriye Hüseyin, daha sonra 1921'de Mahmut Hayri Paşa ile İstanbul'da evlenmiş 1922'den 1930'a kadar 8 yıl, bugün Cumhurbaşkanlığı İstanbul konutu olarak düzenlenen Tarabya'daki tarihi Huber Köşkü'nde[3]

2 Sultan Hüseyin Kamil; Saltanatı (21 Kasım 1853-9 Ekim 1917), Mısır sultanı ve Sudan kralı (1914-1917). Abbas Hilmi Paşa'dan sonra, amcası ve hidiv İsmail Paşa'nın oğlu olan Hüseyin Kamil, İngilizler tarafından Mısır'da sultan ilan edilerek hidivlik kaldırıldı. Böylece Mısır'ı Osmanlı idaresinden ayırarak kendi emellerine hizmet ettirdiler. 1923 senesinden sonra hayatını İstanbul ve Viyana'da geçiren Abbas Hilmi Paşa, Mısır'ın bağımsızlığa kavuşmasından ve Hüseyin Kamil'in yerine Fuad'ın kral olarak getirilmesiyle 1922'de hidivlik haklarını tamamen kaybetti ve malları müsadere edildi. Kendisi de, ömrünün son günlerini geçirdiği İsviçre'nin Cenevre şehrinde 1944 senesinde öldü. Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hanedânlar - Türkiye (1074-1990), C: II, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, s. 464

3 Huber Köşkü (Cumhurbaşkanlığı Huber Köşkü) : 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında Alman Mauser ve Krupp firmalarının temilciliğini yapan silâh komisyoncusu Huber Kardeşler tarafından yaptırılan Köşk, bugün de aynı adla anılmaktadır. İkinci Meşrutiyet'ten sonra Huber Kardeşlerin ülkelerine dönmesi üzerine mülkiyeti 1932 yılına kadar

yaşamıştır. Mısır Kralı Fuat, hanedan üyelerinin Mısır'da oturmasını isteyince 1930 yılında bu köşkü Notre Dame de Sion Fransız Kız Koleji'ne bağışlayarak Mısır'a dönmüştür. 1952 yılında, Nasır'ın yaptığı devrim sonucunda Cumhuriyet ilanı üzerine, hanedanın diğer üyeleri ile tutuklanan Prenses Kadriye Hüseyin yargılandıktan sonra beraat etmiş ve Mısır dışında yaşamaya başlamıştır. Mahmud Hüseyin Hayri ve Samira adlı iki çocuk sahibi olan Kadriye Hüseyin, 1955 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

Ağırlıklı olarak İstanbul-Kahire arasında ve Roma'da geçen hayat örgüsünde Kadriye Hüseyin'in gazeteci kimliği ele alındığında, onun „muhabir" ve „yazar" sıfatıyla kaleme aldığı İstanbul'da *Mihrab*[4], *Şehbal*[5], *Resimli Kitap*[6] gibi dergilerde yer alan yazılarının bir çoğu tespit edilmesine rağmen Avrupa'da yaşadığı yıllarda, özellikle Roma'da iken nasıl bir sosyal yapı, yaklaşım içerdiği ve nasıl bir basın ortamında bulunduğuna dair net bilgilerimiz henüz yoktur.

Kadriye Hüseyin'in „ Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemin önemli mecmualardan şehbâl'de, dönemin kadın kalemlerinden Nigâr Binti Osman (Nigâr Hanım), Fatma Aliye, Halide Salih (Halide Edip), Selime Servet Seyfi gibi isimlerin yanında çoğunluğu „Nilüfer" takma adıyla olan pek çok yazısı da mevcuttur. Nitekim; II. Meşrutiyet'le birlikte aydınların değişen Türk kadınına bakış açısının iz düşümlerini erkek yazarların yanında sözü edilen bu kadın yazarlarda da görmekteyiz. Avrupa kadınına duyulan hayranlığın roman ve hikayelere mevzu teşkil etmesinin yanında hayatta da kadınları aydınlatacak, bilgi ve pratiklerini artıracak yazılarla aydın, kültürlü ve zarif kadın imajı yaratılmak istenmiştir. şehbâl'de bazı müstearlar da kullanarak, kitaplarında da yer alan incelikli yazılarından bir kısmı; "Mehâsin-i Hayat", "Hayattan İstinsâh", "Musâhabe", "Terâcim-i Ahvâl"; K. H. rumuzuyla "Terâcim-i Ahvâl", "Âsar-ı Atika" başlıklı bazıları birkaç sayı süren yazıları kaleme almış; *„Nilüfer"* ismiyle de; "Hande Nedir?", "Fazilet Nedir?", "Yarın Nedir?", "Gençlik Nedir?", "Yüz Nedir?", "Musâhabe-i Fenni Saadet", "Yurt Nedir?", "Saadet Nedir?", Hayat Nedir, Baht Nedir?", "Vakit Nedir?", "Meram Nedir?", "Medeniyet Nedir?", "Sancak Nedir?", "Naz Nedir?", "İnsan Nedir?" gibi başlıklar ile yayınlanmıştır. Bunların dökümü ve içeriği ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

1908 II. Meşrutiyet hareketinin yarattığı sosyal etkilenme ve milli uyanışın içinde yer alan Kadriye Hüseyin'in 1909-1915 yılları arasında Kahire'de basılan eserlerinde; kuvvetli ve akıcı bir

---

Mısırlı Prenses Kadriye ve eşi Mahmut Hayri Paşa'ya geçen Köşk, bu tarihten sonra Notre Dame de Sion Okulu'na bağışlanmış ve tapuya Therese Clement ve Marie Aimee Odent adına kaydedilmiştir. Clement ve Odent'den varislerine intikal eden Köşk ve arazisi 1973 yılında Boğaziçi İnşaat Turizm Anonim şirketine satılmış 1985 yılında kamulaştırılarak, Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği'ne tahsis edilmiştir. Huber Köşkü, birbirine eklenen iki binadan oluşan konak, konağın kuzeyinde yine büyük bir özenle yapılan ahır ve arabalık bölümlerinden oluşan Faytonhane, Setüstü Köşkü, Av Köşkü, Sera ile değerli ağaçların oluşturduğu bitki örtüsü ve heykel gruplarının bütünüdür. 1997 yılında tarihî heykel grupları ile konağın cephe ve çatı restorasyonu ve çevre düzenlemesi yaptırılmıştır. Köşk Tarabya ile Yeniköy arasındadır. http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=51502

[4] Mihrab *Dergisi*; Künyesinde kendini; Ahlakî, içtimâî, felsefî tarihî, edebî mecmua olarak kendini tanıtan Mihrab dergisi ilk safhasında 15 günde bir yayınlanırken daha sonra bazı sayılar (15-22) iki sayı birden, ayda bir yayınlanıyor. 23 sayıdan sonra ise derginin hacmi biraz daha genişletilerek ayda bir, bir sayı olarak çıkartılıyor. Dergi yayın hayatına 15 Teşrinisani 1339 (1923) tarihinde başlıyor, 28 sayı çıktıktan sonra dergi yayın hayatına son veren derginin son sayısı 1 Nisan 1341 (1925) tarihini göstermektedir. Kadriye Hüseyin: Mülki Tayflar Hatasonu'un Nezdinde Tahayyulât**; 9-20 Sayı 11 Eylül 1340**; Mülki Tayflar "Emenoritis'in Hayali" **21-22 Sayı**; Mülki Tayflar **23. Sayı** http://kevkebi.wordpress.com/2007/07/06/mihrab-dergisi-ve-dergide-islam-dusuncesi uzerine/

5Şehbâl Mecmuası: "On beşgünde bir neşrolunur ve her şeyden bahseder, risale-i musavvere" başlık altı levhasıyla 1 Mart 1325 (14 Mart 1909) basın hayatına atılmıştır. Bu mecmua için Yılmaz Öztuna: "… Bu dergi, Türkiye'nin bütün basın tarihinde, İmparatorluk ve Cumhuriyet devirlerinde çıkmış en lüks, en muhtevalı kültür dergisidir." demektedir. Kendisini "her şeyden bahseden dergi" olarak tarif eden şehbâl Dergi'si, 14 Mart 1909-23 Temmuz 1914 tarihleri arasında 15 günde bir yayınlanmış beş yıldan fazla bir süre yayın hayatına devam eden dergi 100 sayıya ulaşarak yayın hayatına veda etmiştir. şehbâl Dergisi'nin imtiyaz sahibi Büyük müzikolog, gazeteci, devlet adamı Hüseyin Sadeddin Arel'dir. Dergi, bu dönem içersinde birçok konuya değinmiş ve bu konuları resimlerle de renklendirmiştir. (Öztuna 1996, s. 69)

6 Resimli Kitap (1908-1914):, Meşrutiyet döneminin önemli dergilerinden olup, Prenses Kadriye Hüseyin'in "Sûr-ı Müteharrike (Trablusgar Savaşı)", başlıklı yazısı burada yayınlanmıştır: C: 7, S: 39,168-184

Türkçe ile edebî nesir dilinin varlığı ilgi çekici bir durum sergiler. *Mehâsin-i Hayat, Temevvücât-ı Efkâr, Nelerim, Mühim bir Gece* ve *Muhadderât-ı İslâm* [7] adını taşıyan bu eserlerde Prenses Kadriye'nin düşünce ve duygu dünyasının incelikleri, millî, dinî ve kültürel konulardaki, „iyi insan" olma yolundaki hassasiyetleri (Önsanoğlu 2006, 59) dikkat çekici boyuttadır. O'na göre, İslam toplumlarında kadın, kendisine bahşedilen dinî ve hukuki haklara rağmen terbiye ve tahsili en çok ihmal edilen kesimdir. Düşünen ve araştıran, merak ve ilgi sahibi olan Prenses Kadriye Hüseyin, İslam dünyasının o günkü yapısında özellikle kadınların durumunu irdelemiş, incelikli, duyarlı üslubu ve mizacıyla düşüncesini ortaya koymuştur. 1913 tarihinde basılmış olan *Muhadderât-ı İslâm* adlı eserinin giriş kısmı niteliğindeki "Hasbıhâl" başlıklı bölümde: *"İslam sakin olan yerler dini vatanımızdır. Al yıldızlı-al bayrak millî sancağımızdır. On dört asırlık bir mazi sahibiyiz. Mühim vakalar ile dolu bir tarihimiz var. Roma medeniyeti derecesinde medeniyet gördük. Zaman zaman servet ve rahat bulduk. Maârif güneşi şarkımızdan doğuyordu.. Nur-ı ilimle münevver bulunarak etrafımızı görüyorduk. Her hâl ve şanımızı biliyorduk. Gıptalar!.. Zaman fırsatını ganimet bilmedik. Ne atf-ı nazarda sebat ettik, ne ihâta-i ilimde dâim olduk. Hayıflar!... Maârif güneşinin garpdan doğması başımıza kıyameti kopardı. Karanlıkta kaldık. Mazimizi göremez olduk. Ahvâl-i tarihiyyemizi unutacak hale geldik. Teessüfler!..."*[8] sözleriyle öze yabancılaşmanın ve asıldan uzaklaşmanın sonuçlarına işaret ederek doğu-batı karşılaştırmasıyla yaşanan durumu değerlendirmiştir..

"Takdim, Hasbihâl, Tehzib-i Ahlâktan Maksat, Ben Neyim? Menzil, Aile, Vicdan, Çalışkanlık, Sabır, Vatan, Terâkki, Neşâet, Adalet, Hüsn-i Tertib, Merhamet, Mihnet, Mübâreze-i Hayat, Hürmet, İctihâd, Mevedded, Mektebi İkmalden Sonra, Hayat ve İnsanlar, Hayata Hürmet, Nizam Tertipsizlik, İktisad ve İsraf, Borç, Gaye-i Emel" ara başlıkları şeklinde düzenlenen *Mehâsin-i Hayat*'ın Ön Söz'ünde ise; *"...insan hüsn-ü haikiyle, hüsn-i terbiyesiyle insandır. Adam, talim ve tehzib ruhu sayesinde adamdır. Mensubiyetiyle müftehir bulunduğum kavm-i necîbimin dereci-i âliyede nail-i refâh ve saadet olması ahz-ı emelimdir. Hâsılı amal sa'y ve gayret ise nüfuzda bir tabiattır. Gönlüm; kavmimin saadeti yolunda hizmet etmek, ruhum milletimin aks-i ulviyete vüsûlunü görmek istiyor..."* diyerek kaygılarını dile getirir. [9]

Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti bünyesinde ihdas edilen Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nin kuruluş ve işleyiş faaliyetlerinde görev almış, maddi ve manevi katkılarda da bulunmuş olan [10] Kadriye Hüseyin; yerli, millî ve iyi olma şuuru ile hayata, insana, kültürel dinî ve millî değerlere, maneviyata, görgü ve adaba dair yazılarının dışında bu dönemde (1909-1912) Batı edebiyatına da yakınlığını ortaya koyarak bazı tercümeler yapmıştır. Bunlardan Rus yazar Leopold Kampof'un Fransızca tercümesinden çevirdiği *Mühim Bir Gece* adlı oyun, Meşrutiyet'in ilanı ve milli uyanış hareketinin izlerini taşır. Bu etki ve heyecanı ruhen paylaşan Kadriye Hüseyin bu piyesi Türkçe'ye çevirmedeki amacını kitabın giriş kısmında; *"...mütalâasıyla imrar-ı evkat eylediğim âsar-ı edebiye-i garbiye arasında Rus erbâb-ı kaleminden Leopold Kampof'un Mühim Bir Gece adlı üç perdelik tiyatrosunda vatanperverlik, hürriyet ve saadet-i milliyeyi gayet hassasâne tasvir etmiş olduğunu gördüm. Şu sırada uyanmış olan milli hislerimizi daha ziyâde uyarmaya yardımı olur fikriyle bunu Fransızcadan lisânımıza nakleyledim. Emelim kavmime*

[7] Mehâsin-i Hayat, Temevvücât-ı Efkâr, Nelerim, Mühim bir Gece ve Muhadderât-ı İslam için "Nîmet-i İslam" müellifi Hacı Zihni Efendi'nin "Meşâhiru'n-Nisa"sını Prenses Kadriye Hüseyin Hanım'ın ve Fatma Âliye Hanım'ın aynı isimli "Muhadderât-ı İslam"/İslam Kadınları eserini okumak gerekiyor.

[8] Muhadderât-ı İslam, s.6-7

[9] Mehâsin-i Hayat, s. 3,4

[10] Muzaffer Tepekaya-Leyla Kaplan, "Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1877-1923)" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2003, S: 10, s. 147-202

kalemimle bir hizmettir. Hizmet ne kadar nâçiz olursa olsun yine hizmettir, değil mi?" [11]ifadeleriyle dile getirmiştir.

"El Müminin Hz.Hatice (r.a.), Aişe-i Sıddıka (r.a.), El-Miretül Seyyide-i Abbase, Şeceretül Elder Meliketül Azimüddin." ana başlıklarını içeren dört bölümlük *Muhaddarat-ı İslam*'da Peygamber Efendimizin eşleri Hz. Hatice ile Hz. Ayşe, Harun Reşid'in kız kardeşi Abbase Sultan ve devlet yönetmiş diğer bir İslam prensesi Şeceretül Elder konu edilmiştir. Prenses Kadriye bu eserinde, İslam tarihinde temsil değeri taşıyan kadınları irdelerken değerlendirmelerde bulunmuş, Doğu-Batı ile eski-yeni anlayışların karşılaştırmasını yapmıştır: *"..Şark, gayet muhafazakârdır. Pek sevimli âdat ve anânâtı vardır. Fakat müferrittir. (kısaltan) Zamanla itiyâdları itikâd sırasına geçer. Şark'ta kadınlar hüküm sürmezler. İcrâ-ı hüküm etmek kabiliyeti iktidarları hâricinde sayılır. Şark kadınlarına hiç ehemmiyet verilmemiştir. Hatta nasıl bir hâlet-i ruhiyeye malik olduklarını bilenler bile pek azdır. Şimdiki halde mevki-i ictimâiyyeleri mevcûd olmadığından ezmine-i kadîmede (eski çağlarda).bir mevki-i husûsileri olup olmadığını soran da yok. Biz şark kadınları yalnız Avrupa medeniyeti ile cüz'îce bir temasta bulunduk. Hemen gördüklerimize kapılarak, şahsiyetlerimizi unuttuk. İki camii arasında kalan bî-namaza döndük. Garbın medeniyetini takip etmek cümlemiz için bir lâzımedir. Fakat Garb uğruna Şark'ı büsbütün ihmal etmek, inceliklerini, güzelliklerini ve ali-cenâbını terk ederek, kamilen garp ila şark biz ehl-i İslam kadınlarına revâ değildir. Şimdiki biz, Şark kadınları artık cay cay-ı bîn olmadan feragât edelim. Yalnız süs ve ziynetle uğraşılacak bir zamanda yaşamıyoruz. Eslâfımızdan (selefler, geçmişler) biraz daha iyi öğrenelim. Kendi hayatımızı, biraz müebbed olmak üzere haleflerimize hazırlayalım. Hepimize terettüb (sıralanma, düşme) eden mesûliyetin hâiz olduğu manâ-yı mühimi anlamağa çalışalım…"*[12]

Tanıtmaya çalıştığımız Kahire'de basılan bu eserlerinin dışında, Kadriye Hüseyin'in konu edineceğimiz eseri, Mustafa Kemal Atatürk'e takdim edilmek üzere Fransızca yazıp Roma'da bastırdığı ve daha sonra Türkçeye aktarılan *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* adını taşır.

Mukaddes Ankara'dan Mektuplar

"Cenâb-ı hak, seni halâs buyursun, Mukaddes Ankara."

Eserin yazılış hikâyesi ve içeriği yakın tarihimizin ıstırtılı başlangıcına yönelik belge niteliğinde olup, akışındaki mektup ve notlardan alıntıladığımız bazı pasajlar son derece özgün bilgi ve ayrıntılara sahiptir. Bunları olduğu gibi *(daha iyi anlaşılması için bazı kelimelerin karşılığı gösterilmiştir)* vermek eserin anlam bütünlüğü için önemli görülmüştür. Bazı bölümleri verilen „Dördüncü Mektup", 1921'lerde henüz dünyanın pek tanımadığı Mustafa Kemal portresinin bir karakter abidesi olarak tasvirini, yazarın „Büyük Devlet Reisi" olarak nitelediği konumunu canlı ifadelerle dile getirmektedir. „Beşinci Mektup"ta yeni devletin merkezi olarak belirlenen Ankara'nın coğrafî ve sosyo-kültürel yapısı, diğer notlardan ise Garp Cephesi kumandanı „İsmet Paşa"nın profili ile Türk insanının halk ve asker olarak mücadele gücü, azmi ve kararlığı çarpıcı ifadelerle değerlendirilmiştir.

Kadriye Hüseyin, Londra Konferansı'ndan[13] dönmekte olan TBMM'nin Dışişleri Bakanı ve Amasya milletvekili Bekir Sami Bey Başkanlığındaki Heyet'i Murahhasa'ya, eşi Mahmut Hayri

[11]Kampof, Léopold (1881-?): La grand soir; pièce en trois actes by Leopold Kampof 4 editions 1908 / *Mühim Bir Gece*, Tiyatro, 3 perde. Fransızcadan tercüme eden: Kadriye Hüseyin. Mısır 1909 Osmanlı Matbaası. 142 s.

[12] Muhaddarât-ı İslam, s. 18-19

[13] Londra Konferansı: T.B.M.M, Sevr Antlaşması'nı kabul etmemiş, İtilaf Devletleri'ni yurttan çıkarmak için harekete geçmişti. TBMM, Milli Mücadele sırasında Güneyde Fransızlara karşı başarılı olmuş, Türk Sovyet görüşmelerini başlatmış, Yunan ilerleyişini durdurmuştu. I. Cihan Savaşı Zaferi de kazanılınca İtilaf Devletleri, Sevr Antlaşmasında bazı değişiklikler yapmak üzere Yunanistan ve Türkiye'nin de katıldığı bir konferansın 23 Şubat 1921'de Londra'da yapılmasına karar verdiler. Fakat TBMM'ni tanımadıkları için, konferansa yalnızca Osmanlı Hükümetini davet ettiler. Mustafa Kemal'in de konferansa delege olarak katılabileceğini ya da bir temsilci yollayabileceğini Osmanlı Hükümeti'ne

Paşa ile birlikte 10 Nisan 1921 tarihinde İtalya'dan (Brindisi Limanı) katılarak, gemi ile Çanakkale-İstanbul-Samsun (14 Nisan 1921) üzerinden (16 Nisan 1921) heyetle birlikte Ankara'ya gelirler ve 16 Nisan-14 Mayıs 1921 tarihleri arasında „Büyük Devlet Reisi"-Mustafa Kemal Paşa'nın konuğu olurlar. Londra Konferansı'ndan dönen Heyetin Samsun'dan başlayarak Ankara'ya uzanan güzergâhtaki Anadolu coğrafyası ve bu coğrafya insanının verdiği maddi manevi mücadele manzaraları Kadriye Hüseyin'i çok etkiler. Yazarın Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal Paşa ile görüşmesinin ayrıntıları, Mustafa Kemal'in etkileyici profili, Ankara'nın ve milli meclisin konumu, yapısı ve yaptığı çalışmalar derin gözlemler ve izlenimler eşliğinde anlatılır. Kadriye Hüseyin'in, Türk milletinin kutsal mücadelesini, Batının ittifakına karşı yılmaz direnişini Fransızca olarak kaleme alıp, aynı yıl Roma'da kitap halinde yayınladığı LETTRES D'ANGORA LA SAINTE*, „1921 yılında derin saygılarıyla Ebedî Başkanımıza takdim edildi."* ibaresinde de teyit edildiği gibi Mustafa Kemal Paşa'ya sunulmuştur. 12 Mayıs 1921 günü Mustafa Kemal Paşa, Çankaya'da Mısırlı Prenses Kadriye ve eşini kabulde, *"...Biz tahrikçi değiliz. Kimseyi nüfûzumuz altına almak istemiyoruz. Fütûhat peşinde de koşmuyoruz. Avrupa'dan bize davet gelir gelmez murahhaslarımızı yola çıkardık. Fakat onlar henüz buraya dönmeden neler olduğunu gördünüz. Biz şüphesiz sulh istiyoruz, şerefli bir sulh. Fakat onlar bizi mahvetmek istiyorlar. Ben bunun sebebini biliyorum."* (s.76-77)" diyerek Batı'nın ikiyüzlülüğüne vurgu yaparken, Türk milletinin onurlu kararlılığını ortaya koymuştur.

Daha sonra eser, Mustafa Kemal'in *„iltifât ve itimâtları, teveccüh ve emirleri"* ile Fransızca aslından Türkçe'ye çevrilip yayınlanıp dağıtılması istenmişolmasına rağmen yayınlanması oldukça geç bir tarihte gerçekleşmiştir. Dönemin milletvekillerinden Ruşen Eşref Ünaydın (1892-1959) çok iyi Fransızca bilen Necmeddin Sahir Sılan'ın (1891-1992) eşi Cemile Sahir Sılan'ı (1896-1963) referans vererek Mustafa Kemal'e tavsiye etmiş,böylece bir hanım tarafından Fransızca yazılan bu eserin Türkçeye kazandırılması yine bir hanım eli ile gerçekleşmiştir. Ancak eserin yayınlanması mücadele yıllarının yoğunluğu, daha sonra da TBMM arşivinde saklı kalması sebebiyle 1987 yılına kadar mümkün olamamıştır. (s. V,VI)

Mukaddes Ankara'dan Mektuplar[14] ismiyle Türkçeye çevrilen, yazarının Fransızca kaleme aldığı bu esere, İzmir'in yakılıp yağmalandığı konulu tablolar eşlik etmektedir. Kadriye Hüseyin'in telkin ve ricalarıyla, İzmir'de yaşayan ve bir bakıma İzmirli olan İtalyan ressam Vittoria Pissani'nin tanık olduğu ve tualinde canlandırdığı İzmir katliamını yansıtan bu tablolar son derece etkilidir. Yazarın; *„Vittorio Pisani'nin resimleri, haklılığımızın kanıtı olarak yer almıştır"* düşüncesi, hem onun hem de İtalyan ressam Pissani'nin, yeni devlet ve yeni Meclis'in merkezi olan Ankara'nın duygu ve düşünce olarak da onaylanmasını kuvvetlendirmiştir, denilebilir.

---

bildirdiler. Osmanlı Hükümeti de İtilaf devletlerinin bu önerisini TBMM Başkanı Mustafa Kemal Paşa'ya iletti. Ancak TBMM bu teklifi kabul etmedi ve çağrılmadığı bir konferansa, katılamayacağını bildirdi. Bunun üzerine İtilaf Devletleri, İtalya'nın aracılığı ile TBMM'ni resmen Londra Konferansı'na çağırdı. Konferans 23 şubat'ta Londra'da açıldı. İtilaf Devletleri, Sevr Antlaşması'nda küçük değişiklikler yapmak istediler. Türk delegeler buna şiddetle karşı çıktılar. Sadrazam Tevfik Paşa, söz sırası kendisine gelince, "Ben sözü Türk Milletinin gerçek temsilcisi olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı delegesine bırakıyorum" diyerek konuşma yetkisini Bekir Sami Bey (Kunduh)'e bıraktı. Bunun üzerine, İtilaf devletleri her türlü görüşmeyi TBMM heyetiyle yaptı. TBMM delegeleri, Misak-ı Milli'ye dayanarak Sevr Antlaşması'nı hiçbir şekilde kabul etmediklerini dile getirdiler. Şiddetli tartışmalardan sonra konferans sonuç alınamadan dağıldı. Bekir Sami Bey konferansın dağılmasından sonra savaş esirlerinin karşılıklı geri verilmesi ile ilgili olarak, 11 Martta Fransızlarla, 12 Martta İtalyanlarla ve 16 Martta İngilizlerle, ayrı ayrı antlaşmalar imzaladı. TBMM tarafından onaylanmayan bu antlaşmalar hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. Konferans, sonuç alınamamasına rağmen, İtilaf Devletleri'nin TBMM'ni tanımaları açısından diplomatik bir başarıydı.
http://www.ataturk.net/mmuc/londra.html

[14] Kadria Hussein, Lettres D'Angora La Sainte. Avril-Juin 1921, Roma Lettres d'Angora la Sainte(ablir-juin 1921) : note et impressions, album de guerre / Kadria Hussein. - Imp.sItaliat, 1921
Necmeddin Sahir Sılan, Önsöz: Kadriye Hüseyin, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar*, Cumhuriyet Yayınları, 1999, İstanbul S VII, VI
Kadriye Hüseyin, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar,* Cumhuriyet Yayınları, 1999, İstanbul, S 1,3,25,87,93,

Mukaddes Ankara'dan Mektuplar, on bir (11) mektup ve Kadriye Hüseyin'in yol defterinden alınmış anılar, „Notlar ve Mütalaalar" bölümleri çerçevesinde düzenlenmiştir. Eserde önce deniz sonra kara (araba-tren) ve tekrar deniz yolculuğu ile çıkış-Brindisi-varış-Otranto arası yoğun bir yol haritası belirlenmiştir. Kadriye Hüseyin ve eşinin de içinde bulunduğu Heyet-i Murahhasa'nın, İtalya Brindisi'den yola çıkan gemisi Çanakkale'den geçerek İstanbul'a gelir. Oradan İnebolu Samsun üzerinden otuz iki arabalık konvoy halinde ilerleyen heyetin, güzergâh noktaları; Çakallı Köyü-Kavak-Havza Merzifon-Çorum-Sungurlu-Karabekir Köyü Yağlıköy, Yahşihan'dır. Buralarda her beldenin idari görevlilerinin karşıladığı, konuk edildiği, canlı diyaloglar ve tesbitler etkileyici bir dille aktarılır. Anlatımlarda; Anadolu içlerine açılan tabiat ve insan manzaraları ince ayrıntılarla tasvir edilmiş, Anadolu'nun uyanan ruhu ve sonsuz gayreti etkileyici anlatımlarla dile getirilmiştir. Yolculuğun, Ankara'ya uzanan güzergâhı ilk üç mektubun konusunu oluşturur. Devam eden dört mektupta Ankara ağırlıklı olarak yer almakta; tasvirler, dönem Ankara'sının detayları, Çankaya, Mustafa Kemal Paşa'nın mekânları, TBMM binası ve Çankaya-Ulus arası yol üzerinden gözlem ve izlenimler uzun uzun anlatılmaktadır. Kadriye Hüseyin'e göre „mübarek" İstanbul, her zaman bâki ve bütün İslam âlemine aittir; bununla birlikte „Mukaddes" Ankara, yeni oluşumun, yeniden var olmanın ve dik duruşun sembolüdür. Ankara'da bir ay kadar kaldıktan sonra 14 Mayıs 1921 günü trenle ayrılan Kadriye Hüseyin'in, Eskişehir, Alayund-burada İsmet Paşa ile görüşme yapar ve Batı cephesiyle ilgili bilgiler alır. Devamında Afyon'a geçer; burada Miralay Halit'le görüşür Antalya'ya doğru geçerken Burdur ve Isparta'ya da uğrayıp gözlem ve incelemelerde bulunan Kadriye Hüseyin 19 Mayıs 1921 günü Antalya'ya gelir. İki yük arabası eşyası ile 23 Mayıs'ta vapur ile Rodos'a ve oradan Avrupa'ya gitmek üzere ülkemizden ayrılır. Kuşadası-Rodos yoluyla son durak Otranto'ya, oradan o yıllarda yaşadığı Roma'ya vâsıl olur… Sıcağı sıcağına yazdığı metinleri mektup formatında düzenleyerek, yerinde notlar, gözlem, inceleme ve izlenimlerle zenginleştirip Fransızca yazdığı *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar*'ı ertesi yıl, büyük bir konukseverlik gördüğü Mustafa Kemal Paşa'ya sunulmak üzere tamamlar ve gönderir. Prenses Kadriye Hüseyin'e Antalya'dan itibaren eşlik eden Celalettin Arif Bey daha sonra Roma'daki T.B.M.M. temsilciliğine Cami Bey'in yerine atanmış ve İtalyanlardan silah ve cephane alınması işlerini organize etmiştir. Bu gayretlerin içinde ve tanığı olan Kadriye Hüseyin Hanım, Türkiye'nin İtalya'dan alacağı savaş uçaklarından birinin bedeli olan 15 bin Frank vermiş ve uçağa kendi isminin verilmesini istemiştir [15].

1921 Ufukları, Milli Mücadele,
Mustafa Kemal Paşa ve Ankara

Milli Mücadelenin ilk yılları, TBMM yeni kurulduğu dönemde (12 Mayıs 1921) Ankara merkezli Anadolu'ya gelip, „Büyük Devlet Reisi" dediği Mustafa Kemal Paşa'yla görüşen Kadriye Hüseyin'in, Nisan-Haziran 1921 aralığında üç aya yakın bir süreyi içine alan bu seyahat ve ziyarete ilişkin hatıraları, gözlem ve izlenimleri dile getiren söz konusu eseri *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* [16], Cumhuriyet'in ilanından iki yıl önce yazılmıştır. Milli Mücadele süreci ve Mustafa Kemal Paşa'yla ilgili belgesel nitelikli mektup-anı-günlük mahiyetindeki yazıları içeren bu eserin yazılış hikâyesi de son derece ilgi çekicidir.

Osmanlı devletinin İngiltere, Fransa ve İtalya Hükümetleri ile Mondros'ta imzalamak zorunda kaldığı Mütârekenâme'nin ağır olan hükümlerini ihlâl ve Türk topraklarını her yönden işgal etmeleri üzerine direnişe geçen Türk ulusunun var oluşunda, Mustafa Kemal Paşa'nın silahlı

[15] Cemil İlenalp, Ulusal Kurtuluş Savaşında İtalyan İşgal Bölgelerinde Sivil İşler/ Askeri Hükümet Faaliyetleri, Harp Akademisi Komutanlığı Yayınları, İstanbul, 2003, S 235

[16] Kadriye Hüseyin, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar*, (Fransızcadan Çeviren: Cemile Sahir Sılan); Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara-1987; Cumhuriyet Gazetesi Yayını: Haz. Nurer Uğurlu), İstanbul-1999)

mücadele yanında barışsever girişimleri de son derece önem taşır. T.B.M.M. Reisi sıfatıyla „hariciye vekili" başkanlığında "Heyet-i Murahhasa Roma, Paris ve Londra'da adı geçen devletlerle barış sağlayıcı görüşmeler yapmak üzere Avrupa'ya gönderilmiş, ancak Heyet-i Murahhasa, girişimlerinin söz konusu devletler tarafından olgun karşılanmaması üzerine Mustafa Kemal Paşa ile haberleşme sonucunda, onun talimatlarıyla Türkiye'ye dönmüştür.

132 sayfalık eserde dördüncü, beşinci ve altıncı mektup ile bazı notların öne çıkarıldığı aşağıdaki pasajlarda; Milli Mücadele dönemin Ankara'sı, Devlet Reisi'i ve Paşa olarak tanımlanan Mustafa Kemal portresi, ilk T.B.M.M'nin maddi-manevi yapısı ve işleyişi, Çankaya'nın o yıllardaki konumu, Milli Mücadele'ye kucak açmış Anadolu halkı ve diğer komutanlardan kesitler canlı tablolar halinde çizilmiştir. Üslup ve içeriğin harmanlanarak verildiği aktarımlarda da gözleneceği üzere, genel olarak Milli Mücadele'nin ilk yılları sürecindeki psikoloji ve eylem atmosferinin son derece sinematografik zenginlikler eşliğinde tasvir edilmektedir. Bu anlatımlarda, Prenses Kadriye Hüseyin'in milli direnişi destekleyen temenni ve iyi niyet dolu yaklaşımı açık olarak sezilmekte, üslubuna yansıyan duygusal katılımı ve içtenliği hayranlık uyandırmaktadır. Kadriye Hüseyin'in yazarlık yeteneği kadar, duyguda samimiyetinin de bir yansıması olan bu ifadeler Milli Mücadele ruhuna, dışarıdan bakışın değerli izdüşümleri niteliğindedir.

***Mukaddes Ankara'dan Mektuplar*'dan Pasajllar**

"Dördüncü Mektup

Mukaddes Ankara, 26 Nisan

*Nihayet **Ankara**, şâyân-ı ihtirâm (saygı değer) şehir. Orta boylu, ince yapılı sarışın bir zât olan **Mustafa Kemal Paşa**'nın bakışları, her şeyi arayan nâfiz nazarlı (etkili bakışlı) bir çift keskin mavi gözü, fârik vasfı (özel niteliği) olarak enlemesine yarılmış siyah kalpağını taşıyan zekâ dolu bir alnı vardı. Son derecede sade ve zarif, avcı biçimi koyu kurşunî bir kostüm giymişti, elinde de aynı renkte eldiven ve bir kamış baston vardı. Metin adımlarla yürüyerek Heyet-i Murahhasa Reisini dostça kucakladı. Şu **Ankara** halkının, hüsn-ükabul ifade eden hareketlerine, pek nazik hoş-âmedi (hoş geldin) sözlerine rağmen bakışları sertti. Geceleri sürdürdükleri çalışmaların izleri, geçmiş bütün mücadelelerden yorgun düşen yüzlerinde yer etmişti. Bunlar, ne kadar çetin, ne kadar korkunç olursa olsun, vazifelerini îfaya kararlı alâka çekici bir insan topluluğu teşkil ediyorlardı. **Mustafa Kemal Paşa** şimdi, milletin, en güzide evlatları arasından seçilmiş olan murahhaslar ile musâfaha ediyordu (el sıkışıyordu). Birkaç ev ile tamamen asrî bir manzara arz eden bir otel geçildikten sonra bakımlı bir avlu ile çevrili olup girişinde Karadenizli askerlerin harikulâde bir şekilde nöbet bekledikleri şirin köşke gelindi. **Mustafa Kemal Paşa**, cümle kapısından girmeden önce, avludan geçerek Devlet Reisinin **köşküne** (Çankaya) giren vekiller, Heyet-i Murahhasa Reisi ve Hüseyin Zade hariç, kendisini takip edenlerle vedalaştı. Paşa, geçerken Karadenizli askerler selâm durdular. Bu, yüzleri yanık, pazuları kuvvetli şahane delikanlıların mükemmel bir talim ve terbiye gördükleri belli idi. Uzun boylu idiler. Siyah yünlü kumaştan yapılmış işlemeli elbiseleri vücutlarını iyice sarıyor, bellerinde mat gümüşten yapılmış saçaklı birer kemer bulunuyordu. Hususî işlemelerle dolu bir ucu arkalarına sarkan siyah başlıklarının gölgesi altında tavırları mağrur ve sert görünüyordu.*

***Devlet Reisi**, doğruca, sol tarafında kabul salonunun bulunduğu birinci kata çıktı. Burada her şey millî ruhu tecessüm ettiriyordu. Eşyalar, halılar, perdeler, en küçük teferruât, küçük eşya hattâ küçücük biblolar bile yerli havayı aksettiriyordu. Bunlar, tehlikeli yıllarda yapılarak takdim edilen yurt işi yadigârlardı. Bakışlar, bir lâhzada orta masasının örtüsüne takılır. Çünkü bu örtüye, bu merhametsiz harbin iptidâsından (başlangıcından) beri mukaddes bir remiz olarak şu meşhur âyet işlenmiştir: "Zafer Allah'tandır ve gelmesi yakındır." Koyu sarı kumaş kaplı mobilyanın yakınına yerleştirilmiş olan oymalı tahta veya Bektaşîlerin remzî taşı olan yeşil mermerden yapılmış ufak masaların üstündeki kül tablaları, sigara kutuları ile kibritliklerin hepsi Anadolu*

mâmulü birer sanat eseridir. Bekir Sami Bey'le bir vekilin oturdukları sağdaki kanapenin üstünde mecâzi bir tablo bulunuyor: Biri kırılmış iki kılıcı, beyaz satenden bir zemin çerçevelemekte… Bu iki silâhın tebârüz ettirdiği siyah işlemede şu mısra okunmakta: "Adâletin kılıcı zulmün kılıcını daima parçalar." Kılıç ve ateşle mahvedilmeye mahkûm bir milletin hakk-ı hayatını hayalî fethi...

Ve iki mânayı âhenktar bir surette birleştirerek istiklâl fikrini tecessüm ettiren bu tablo karşısında, birkaç hafta evvel Avrupaca verilen gayr-ı kâbil-i rücu (geri dönülmez) ölüm kararı insanın hâtırına tevarüt ediveriyor; Çünkü onlarca, İslâmiyet ile Yunanistan arasında bir intihâb (seçim) yapmak için tereddüde mahâl ve imkân yoktu!.. Şimdi, ***Mustafa Kemal Paşa*** *konuşuyor ve ne kadar şâyân-ı hayrettir ki- herkese en âlâ nevinden Mısır sigaraları ikram ediyordu. Kahveler içildikten sonra mükâleme (konuşma) umumîleşti: Sonuçlanan uzun seyahatten, Avrupa'ca gösterilen kabul şeklinden, mukaddes vatan topraklarına dönüşten, asır-dîde (yüzyıllık) haklarını talep eden halkın heyecanından bahsedildi. Devlet Reisi kâh dinliyor, kâh "Evet, bunca zahmet çekildikten, mücadele edildikten, hakikat anlatıldıktan sonra, bütün millet, kendisinin boğulmak istendiğini nihayet anladı ve Yunanlılar taarrûza geçince, tek bir vücut gibi mücadeleye atıldı" diyordu. Mûtat nezaket sözlerinden sonra, vekiller çekildiler. Salonda yalnız Bekir Sami Bey ile Mustafa Kemal Paşa ve Paşa'nın misafiri olan H. Zade (Kadriye Hüseyin) kalmıştı.* ***Devlet Reisi****, "Yorgunluğunuza rağmen sizi yemeğe alıkoyuyorum" dedi. "Merak etmeyiniz, bugün yalnız ben konuşacağım. Ben sizi düşündüm ve İnönü Muhârebesi'nden evvel ordunun sevku'lceyşî (stratejik) çekilişi karşısındaki hayretinizi tahmin ettim" dedi ve sonra gülerek ilâve etti: "Bunun için de müsterih olmanızı teminen size bir telgraf gönderdim." Bekir Sami Bey, "Biz, Eskişehir zaferini bildiren telgraftan başka bir şey almadık. Fakat, heyecanımız cidden büyüktü, çünkü, bu esrarengiz harekâttan bir şey anlamıyorduk. Ordumuza karşı olan itimâdımız asla eksilmedi. Fakat, kahraman askerlerimizin kıymetini düşmanlarımızın bile açıkça takdir ettiği Londra Konferansı müzakerelerinden sonra gelen ilk çekilme haberleri bizleri endişeye sevk etmişti" dedi. Devlet Reisi acı acı gülerek, "Avrupa, bize sulh teklifinde bulunduğu bir sırada, Yunanlıların taarruza geçmesine müsaade etti. Bu aldatıcı vaatlere kanmış olsaydık halimiz ne olurdu? Bizim için unutulmaz bir tarih dersi olan şu mahut (bilinen) Londra Konferansı'ndaki bazı figüranların ihanetinden ne gibi neticeler çıkarmalı?" dedi. Devlet Reisi, bundan sonra, harekât ile ilgili teferruâtı en ince noktalarına kadar izaha ve muhârebenin safahâtini şayân-ı hayret bir vuzuh ile anlatmaya başladı.*

Paşa'*nın durumu, görünüşü birden değişmişti: O artık misafirperver ve neşeli bir ev sahibi değil, askerlerinin savaşlarını; düşmanın kendisince hazırlanmış plânda derpîş olunan aynı noktadan taarruza nasıl mecbur edildiğini; Yunanlıların hedefsiz yürüyerek, sayıca üstünlüklerine güvenerek, sahip bulundukları harp techizâtının korkunç miktarından gurur duyarak, nasıl körü körüne ilerlediklerini, vs. vakıalarla ispat eden bir kumandan gibi konuşuyordu.* ***Mustafa Kemal Paşa*** *şöyle ilâve etti: "Askerlerden her biri vazifesini tam ve mükemmel olarak ifa etmiştir. Verilen emirler, kendiliğinden icra olundu. Genç zabitlerin şecâati (kahramanlığı) göz kamaştırıcı idi; topçular harikalar yarattı. Sırası gelmişken söyleyeyim ki, düşmanın obüs toplarını muvaffakıyetle kullandığını fark eden bir batarya kumandanı ateşini bunların üzerine teksif etmişti. Muharebeden sonra bu topların üçte ikisinin hemen kâmilen (tam olarak) tahrip edilmiş olduğu görüldü. Düşmanın bu hususdaki itirafı, kendisine şeref verir. Süvarilere gelince, aralıksız takip ettikleri düşmanı o kadar şiddetle hırpalıyorlardı ki, Yunanlılar, ancak takibe nihayet verilmesi emrinden sonra katliama ve yakıp yıkma işlerine girişebilmişlerdir. İşte evler o andan itibaren gaz dökülerek yakılmıştır."*

Bu orada adı anılmayacak şenâatlerin (kötülüklerin) silsilesi tekrar tekrar mevz-u bahis ediliyordu. ***Büyük Devlet Reisi****, "Ama" dedi, "başka, yeni bir taarruz vuku bulacak olursa, Cenâb-ı Hakk'a imanım ve askerlerime itimâdım var. Onları yine, şimdiden hazırlanmış olan bir alan mucibince, tekrar yeneceğiz."*

Saat birde, yemek salonunun bulunduğu zemin katına inildi. Burası tamamıyla Türk zevkine göre tanzim edilmişti. Sofra on iki kişilikti. Yemekler birbirinden güzeldi ve sofra hizmetini gayet iyi yetiştirilmiş bir nefer îfa ediyordu. Yemek esnasında muhâvere umûmileşti. Harp içinde inşâ olunan demiryollarından, millî sanayideki terakkiden bahsedildi. Yemekten sonra kahve içilmek üzere tekrar koyu sarı döşemeli salona çıkıldı. Bir müddet sonra

Devlet Reisi'ne veda edildi…"(s. 25-33)

"Beşinci Mektup / Ankara, 28 Nisan

*…şimdiki halde **millî hareketin** tarihçesini yazmak imkânsız. Mücadele çetin, kanlı ve metânetli, nev'i cinsine mahsus bir şekilde devam ediyor. Hiçbir Avrupa milleti kahramanca büyüklükte, hiçbir yabancı istemeyen ve buna rağmen yaşamak için dövüşen bu ırka asla fâik (üstün) olmamıştır. Abluka dolayısıyla, her şeyden mahrum, akla gelmeyen mahrumiyetlere mâruz kalan bu ırk, buna rağmen mübarek vatan topraklarını müdafâdan farîğ (uzak) olmamaktadır. Hadd-ı zatında pek munis olan bu milletin gösterdiği bu muhteşem mukâvemet âdeta bir mucizedir. Münevver Avrupa'nın vaktiyle methetmekten hoşlandığı ziyâdar, sehhâr (büyüleyici) ve hulyâlı şark! "Fakat eski zamanların kanları nerede?" diye sormanın tam sırası, çünkü eski şairler artık sustu; o zamanlar bezl edilen (dağıtılan, saçılan) muhabbete, o zamanlardan mütekâbil bağlılığına ait hatıralarından bir iz kalmaksızın bıkkınlık ve kesel (gevşeklik) geldi. Aradaki râbıtalar bu kadar mı zayıftı? Tevekkeli "uçurum uçurumu çağırır" dememişler. Bu uzaklaşma ve bu bigânelik bu uçurumu, sonunda geçilmez bir hâle getirmek için daha fazla ve daima daha derin kazmıyor mu? Beşeriyet Umumî Harp'te kâfi derecede kana bulanmadı mı? Adalet, hukuk, sulh hakikaten boş kelimeler... Çünkü, ortada gayr-i kâbil-i inkâr bir vâkıa var; Anadolu harbi. Bir yandan, uzun müddetten beri ellerinden silâhlarını bırakmamış birlikler sökün edip gelirken **Ankara**'da, başka hiçbir yerde olmayan derecede tefekkür ediliyor, muhakemeye varılıyor, düşünülüyor, sonsuz tefekküre dalınıyor. Mondros Mütârekesi'nden beri yaratılan esere adını veren ve İstanbul'un müttefik kuvvetlerce işgalinden sonra o zamanki hûkümetçe âdeta sürgün edildiği şu Anadolu'ya ruhunu nefheden (yayan) insanın meslekî hayatını anlatmak, o bedbaht devrin nefesi kesilmiş Türkiye'sini anlamak üzere nazarları geriye doğru çevirmek ve o Türkiye ile bugün sulh içinde yaşamak için şan ve şerefle mücadele eden Türkiye arasında bir mukâyesede bulunmak demektir.*

*Bütün münakalâttan mahrum, esrara bürünmüş bir şekilde Anadolu'nun ortasında ikamet eden ve garplı büyük devletlerin tenkitlerine, taarrûzlarına maruz kalan **Mustafa Kemal Paşa**, millî kurtuluş der-pîş eden azametli plânını tahakkuk ettirmek için, önüne geçilmez bir heyecanla çalışıyor. (…) Bütün hayatının mefkûresi, şu dört kelimede toplanmıştır: '"Mücadele ve ümit etmek, teşebbüse geçmek ve sebat etmek… Az konuşur, fakat konuştuğu zaman sözleri kısa ve kılıç gibi keskindir. Emretmeye alışmış olan sesinde karşı durulamaz bir eda vardır. Hiç kimseye açılmaz; elde ettiği bir muvaffâkiyet dolayısıyla tefahûr ettiği (övündüğü) asla görülmemiştir. Son derecede çalışkan olduğundan kendisine arz edilen bütün evrak ve vesâiki bizzat ve kemâl-i itina ile tetkik eder.*

Her şeyle alâkadar olduğundan, Şar'a ait meseleleri bildiğinden ve Garb'a ait meseleler hakkında da umumî bir görüşe sahip bulunduğundan, mütalâalarının doğruluğu ile kendisine takarrüp edenleri (yaklaşanları) hayrete düşürür.,

***Mustafa Kemal Paşa**, memleketinin sisli ufuklarını tasarrut ettiği (gözetlediği) gibi beşeriyeti de devamlı olarak müşâhade eder. Güneş de artık ne zaman doğacak? Hepimiz için pek aziz olan Anadolu'nun muhteşem güzelliğini nûra gark edecek?*

*Büyük Devlet Reisi, Ankara'da, Anadolu halkının, gökyüzündeki daimî sisten bazen sızan ziyâ huzmelerinden fazlaca mahrûm kalmaması için çalışmakta… **Mustafa Kemal Paşa**, tamamen askerî bir tahsil görmüş ve yüksek tahsilini de İstanbul'daki Harbiye Mektebi'nde tamamlamıştır. Büyük bir zekâya sahip olduğundan, daha genç yaşta iken mâzinin tecrübelerinden istifade etmeyi bilmiş ve kendisine çizmiş olduğu hatt-ı hareketten asla ayrılmamıştır. Geçici sükût-u hayal ve*

merâretler (tatsızlıklar) benliğinde iz bırakmakla beraber ruhuna selâbet (sağlamlık) vermiş ve şahsiyetini inkişaf ettirmiştir.

Böylece, tabiat-i beşeriyenin bir teşrihçisi ve acıklı devirde cereyan eden tasavvûr harici entrikaların bigâne bir seyircisi oldu. Boğulan milletin istimdât haykırışlarını kılı kıpırdamaksızın dinlemesini bildi ve iktidârın dizginlerini elinde tutan ve milletin müstebit ve kurûn-i vusta (ortaçağ) bir idare usulünden kurtarmak istemeyen bir hükümdârın mutlâkıyet idaresinin ne neticeler vereceğini gördü. Her şey, zamanı gelince, vâki olduğundan devrinin en kudretli hükümdârı olan Abdülhamid Hân'in gayr-i kâbil-i içtinâb (uzaklaşması imkansız) mukadder sukûtunu (kaçınılmaz düşüşünü) müşâhede etti. Bu hayret verici hadise onu düşündürdü ve o, bundan iki netice çıkardı.

Birincisi: Bir hükümdârın önünde herkesin secde ettiği şöhretli bir halife de olsa,memleketini ayaklandıran millî heyecana zamanla dayanamayacağı ve sonunda kendisine karşı gösterilen hoşnutsuzluğa dayanamazdı. İkincisi: iyi idare edilen ve akıllıca hazırlanmış olan bir ihtilâl, kan dökülmeden tahakkuk ettirilebilirdi. Büyük Devlet Reisi düşündü; bunlar derin birer dersti. O halde yalnız iyice tanıdığı nâdir kimselere itimat etmeliydi. Böylece, her zaman olduğundan daha çok içine kapandı. Mustafa Kemal Paşa, Trablus'ta yiğitçe dövüştü. Çöl kendisine mukavemet kudretini izhar etmek fırsatını verdi.

Paşa, orada ağır mahrûmiyetlere katlandı ve her nev'i zarûret ve fedakârlıklara boyun eğmeyi öğrendi. Buna rağmen askerlik mesleğinde ağır terfi ediyordu. Daha talihli olan başka arkadaşları şan ve şöhrete gark olarak bu çekingen zâbiti gölgeliyorlardı. Umûmî Harp'te birçok cephede bulundu ise de kendisinden hiç söz edilmedi. Nihayet Çanakkale'de vazifelendirildi. İşte o zaman Liman Von Sanders, tehlikeye düşen vaziyeti kurtarmak üzere birçok kumandan arasından kendisini seçti.

Müdafaa, kahramanca, fevka'l beşer oldu ise de cehennemî bombardımanlardan yıpranmış, yorgun ve bitkin düşmüş asker artık mukâvemetini iyice kaybetmişti. Karadan, denizden, her yerden aralıksız gelen tehlike, cesur müdâfileri şaşırtmıştı.

Söylendiğine göre, muhârebe mucizevî bir şekilde kazanılmış. ***Mustafa Kemal Paşa****, her taraftan yağan kurşun yağmuru altında birliklerine şöyle hitap etmiş: "Askerler, görüyorum ki artık düşmanın nefesi kesilmiştir. Daha şimdiden toparlanıp çekilmeye hazırlanıyor. O çekilmeden önce üstüne atılınız ve bu mübârek topraklarda yatan asil arkadaşlarınızın intikâmını alınız." Bunun üzerine, bir avuç kahramanın başına geçerek düşmana öyle bir şiddetle şahlanmış ki, diğer birlikler de kendisine iltihâk ederek muhârebenin lehe dönmesini temin etmişler. Böylece eldeki birkaç ağır top gelip de ateş açıncaya kadar düşman bombardımanına öylesine mukâvemet etmişler ki, bundan biraz sonra düşman Gelibolu Yarımadası'nı tahliye etmek mecburiyetinde kalmış. Ancak, göstermiş olduğu bu şecâate (kahramanlığa) ve muhârebenin kazanılmış olmasına rağmen bu unutulmaz zaferin meyvelerinden başkaları istifade etmişler, kendisi ise düşmek üzere olan başka bir cepheye gönderilmiş ve hâdiselerin yarattığı zarûret karşısında, derin bir merâret (acı) içinde oradan çekilmek mecburiyetinde kalmış. Hâlbuki, o esnada Gazze'de bulunan Refet Paşa ile mutabık kalarak, müteaddit defa takviye kuvveti istemiş ise de bu taleplerine cevap verilmemiştir. Çünkü bahtsız ve gereksiz bir harbe atılmış olan Türkiye'nin hemen bütün birlikleri kendi topraklarının dışında bulunuyordu. Galiçya, İtalya, Kafkasya gibi öteye beriye dağıtılmış olan Türk birlikleri memleket müdafâsını teminden uzak ve yetersizdi. En yiğit askerlerin, her türlü muâvenetten uzak, karlar içinde kaybolup gittikleri acıklı felâketler, birbiri ardınca tev3ali etti (sürdü). Sarıkamış, bu millî felâketlerden biri olarak, insanların hâfızasında ebediyyen kalacaktır İşte böylece, şahsî bir harekât plânı olan ve o zamanın zimamdârlarının (yöneticilerinin) görüşlerini paylaşmayan Mustafa Kemal Paşa'yı büyük bir nevmîdîye (umutsuzluğa) düşüren şekilde kuvvetler temerküz ettirilemedi (toplattırılamadı).*

Felâketin büyüğü şu idi ki; mütareke sırasında İstanbul'da bulunduğundan, Boğaz'ların müdafâsı sırasında kurtarmış olduğu İslâmiyetin payitahtının her türlü musibete maruz kaldığını

görmüştü. Hilâfetin makarrı (merkezi) ilk defa işgal edilmişti. İstanbul o güne kadar yabancı boyunduruğu altına girmemişti. Bütün İslâm âlemine yönelen bu affedilmez hakaret karşısında o, şahlandı; duyduğu nefret sonsuzdu.

İstanbul'un, İslâm âleminin mümessili olması dolayısıyla Türkiye kalbinden vurulmak istenilmişti... Harbi başlatan Berlin'de salip (Haç) daha az ıstırap ve tazyike mâruz kaldığına göre maksat, hilâlin parlaklığına halel vermekti Kıymetli bir kumandan, Çanakkale'nin hayranlık yaratan müdâfii olan ve harbin bütün imtidâdınca (süresince) çarpışan ***Mustafa Kemal Paşa*** *şüpheli addedilmekle beraber kendisini nefy (sürgün) veya tevkif etmek cesareti gösterilemedi. Çünkü bu mert asker hiçbir partiye mensup olmadığı gibi vazifesini ifâdan başka gayesi yoktu. İşte bunun içindir ki tehlikeli addedildi ve Ordu Müfettişi olarak Anadolu'ya gönderildi. Onun da istediği esasen bu idi. Harekete geçmesinin saati artık çalmıştı. Çünkü, milletini kurtarmak için muhtaç bulunduğu kuvveti, hissetmekte olduğu derin ıstıraptan alıyordu…*

İşte o, şimdi burada, bu küçük şehir evindeki basit görünüşlü çalışma odasında oturmakta. Deri kaplı eşyadan hep aynı mahallî zevk görülmekte; zira şu masa, şu koltuk ve sandalyeler hep Ankaralı işçilerin eseri. Duvarlarda Asya'nın bütün mıntıkalarının haritaları ile bütün Müslüman ırkların muhteşem silâhları asılı; menevişi tabancalar, zengin kakmalı kılıçlar, insanı hayran bırakan kemerler, nadir nefasette kabzalı Türk hançerleri, Kafkaslı, Güneydoğulu ve Karadenizlilerden gelen hediyeler, arma şeklinde demetlenmiş muhtelif eşyadan müteşekkil harp ganimetleri… Yazı masasının üstünde, duvarın sol köşesinde mümtaz bir mevkide ziya saçan iki silâh. Gayet güzel işlenmiş bir hançer ve altın kakmalı bir revolver. Bu iki silâh mukaddes dava ve aziz vatana ifâ ettiği hizmetler dolayısıyla minnettâr olan ordunun başkumandanına şükran ifadesi olarak takdim ettiği iki hediye. Genç kahramanın pek meşru olan ümit, hulya ve emellerinin titreştiği, pek şahsî zevkle tanzim edilmiş bu odaya, her tarafını ihâta eden daireye îmadâr bir nazar atfettikten sonra şimdi bir defa daha ona dikkatle bakıyor ve "Yapacaklarımızı bütün dünya görecektir; silâh kuvvetiyle yaratılan bir millet haklarından ferâgat edebilir ve yabancı silâhlarla ölmeye karar verebilir mi?" dediğini duyar gibi oluyorum. Muhakkak ki, ondan bahsedildiğini yine duyacağız. Çünkü, ilkbaharın sihrinin sabah havasında titreştiği ve çalışma odasını parlayan bir ışık ile doldurduğu şu sırada Büyük Devlet Reisinin bakışları birden çaktı ve yıldırım gibi olan ziyâsı, duvarları delerek mekânın derinliklerinde keskin bir kılıç çeliği gibi parladı." (s. 35-43)

"Altıncı Mektup / Ankara, 1 Mayıs

Ankara, *bir tepenin üzerine kurulmuştur. Arzânî (enine) olarak inşâ edilmiş olan şehir, berrak bir derenin suladığı yeşil bir vadiye hâkimdir. Türk tarz-ı mimarîsinde inşâ edilmiş, mevsimlerin şiddetiyle eskimiş küçük evler, dar sokakların giriftliği içinde misafirperver ve aynı zamanda garip bir manzara arz etmekte… Şurada burada, eski "Ankira" şehrinin bekâyası (kalıntısı) görünmekte; başka bir devrin harâbeleri olan yıkılmış kemerleri, devrilmeye yüz tutan sütunlarıyla* ***Ankara****, geçmiş zamanların damgasını taşımakta. Bütün şehri baştan başa katederek ikiye taksim eden ana cadde, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne, vekâletlere ve devlet idaresine ait diğer binalara götüren başlıca yol… Caddenin iki tarafını, memleket malları ile dolu her nevi mağaza ve dükkân ihâta etmekte. Anadolu sanatkârlarınca meydana getirilen türlü eşyadan, kıymetli kürklere ve pahalı derilerle Kayseri veya Burdur'dan gelen ahenkli renklerle bezenmiş halılarına kadar, her cins metaın bulunduğu meşhur pazar da bu caddededir. Meclis binasının karşısında, harp dolayısıyla bakımsız kalmasına rağmen, eski dinlendirici güzelliğini muhafaza eden Belediye Parkı bulunmaktadır. Burası herkes için bir buluşma yeridir. Çünkü, çiçeklerle bezenmiş olan bu müsellesin (üçgen) ortasında, etrafı, zarif küçük köşklerle çevrili, hem lokanta hem de kahve olan bir bina bulunmaktadır. Alkollü içkiler, bütün Anadolu'da kesin olarak yasaklanmış olduğundan burada, yalnız soğuk meşrubat ile yaz-kış hazır olan nefis çaydan başka bir şey içilmez. Alkollü içki yasağı çok sert tatbik olunmaktadır. Bunlardan başka kapıları yolculara açık büyük hanlar, sayılamayacak kadar çok lokantalar ve şehir haricinde, hemşirelik*

vazifesini yüksek tabakaya mensup hanımların gördüğü, şayân-ı takdir bir şekilde teşkilâtlandırılmış hastaneler vardır.

*Evvelce, şehir herkesi alabilecek kadar geniş imiş. Fakat Ankara'nın bütün bir mahallesinin korkunç bir yangın neticesi mahvolması ve bilhassa bu şehrin hükûmet merkezi ittihâz edilmesi, tasavvûru muhâl bir mesken buhranı husûle gelmiştir. Sıkışıklık görülmemiş bir dereceyi bulmuştur. Hatta mümtaz seyyâhlar bile oturulabilir bir oda bulabilmekte büyük müşkülât çekmektedir. Şehirde yüksek mevki sahibi şahsiyetlerin, zâbitlerin, tâcirlerin, köylülerin meydana getirdiği mütemâdi bir hareket var. Bunlardan her biri kendi işi ile meşgul. Vekiller Heyetine ve Millet Meclisi'ne tevdi edilmiş bulunan hükûmet ve devlet işleri ile alâkalı görünmemekte. Yerli halktan başka, fazladan şehre yerleşmiş bulunan nüfus dolayısıyla Ankara, Anadolu'nun herhangi şehrinden daha pahalı. Esasen, şehirde her şey mevcut. Hattaâşehir elektrikle tenvir edilmekte (aydınlatılmakta) olup yarı resmî iki gazete "Hâkimiyet-i Milliye" ve "Yeni Gün" gazetelerinin basıldığı iki büyük matbaa da var. Şehrin yanmış olan mahallesinde, birbirine mütenâzır (bakan) sokaklar ile yeknesak bahçelerle çevrili mütecânis evleri ile tamamıyla yeni bir inşaat nizamı der-piş eden ve daha şimdiden çizilmiş olan plânda müşahâde etmek mümkün. Halkın hemen kâffesi (hepsi) Müslüman. **Ankara**'da pek az azınlık var. Şehirde mükemmel bir âsayiş hâkim; inzibat çok sıkı, bütün gece her yerde gezdirilen devriyelerin ayak sesleri duyulmakta. Polis haberdar olmaksızın, hatta tebdil-i kıyafetle dahi olsa, hiçbir yabancının şehre girmesi veya şehirden çıkması imkânsız. Cemiyetin her sınıfına mensup halkın mütemâdiyen çalışmakta olmasına rağmen, şehrin bazı kahvelerinde, evvelce olduğu gibi sükûn içinde çok renkli nargilelerini içerek derin bir haz içinde hulyaya dalan vatandaşlar görmek kabil…*

***Ankara'**da birçok ehemmiyetli mektep var. Ancak Harbiye Mektebi, bu son harp başladıktan sonra, imzalanan mütârekenâmeyi müteâkip, ordu ve donanma zâbit namzetlerinin evlerinden ve İstanbul'dan kaçarak kitle halinde kendi imkânlarına göre kimisi yaya, kimisi araba ile Ankara'ya gelmeleri ve sevinçle karşılanmaları üzerine kurulmuştur. Bunun üzerine teşkil olunan mektepte, çok kıymetli zâbitler bu güzide ve parlak vatan kahramanlarının tâlim ve terbiyelerini deruhte ettiler. Bu ateşli gençliğin, millî ruhun titreştiği bu ocağa doğru koşması, sükût ile geçiştirilemeyecek kadar büyük bir mümeyyiz vasıftır. Civardaki tepelerin üzerine şayân-ı hayret bir intizâmla kurulmuş olan çadırlar, askerleri barındırıyor. Her yerde hıfzı's-sıhhaya riayet hususunda ciddî bir ihtimâm görülmekte. Vadinin sağında solunda köy evleriyle sevimli ve sakin vadi bahçelerle çevrili zarif yazlık köşkler var. Serinlik teneffüsü ve meyve ağaçlarının gölgesi altında istirahat etmek için buralara gidilir. Ovada, yeni bir şehrin planı ile kusursuz ve mütenâzır geniş hıyabanların, asrî mahallelerin, askerî mühendis zâbitlerce çizilen izleri görülüyor; Ankara-Sivas demiryolu hattı, yine onların fennî malûmatı ile harbin sonuna kadar bu işte çalıştırılan askerlerin eseridir. Bu hat, henüz ikmâl edilmemiştir.*

.....

*Bu, merhametsiz, amansız, şiddetli bir **mücâdele**dir. Kışın şiddetli soğuğunda, yazın boğucu sıcağında vazifelerini kahramanca îfa edenlere, kışın korkunç soğuğundan, yazın merhametsiz sıcağından ıstırap çekenlere uzanan bir el yok..*

.....

Zaman dardır, harekete geçmek ve durmadan çalışmak lazımdır. Çünkü; sulh eserinin millileri, bütün Müslüman Şark'in istikbalini burada yaratmaktadırlar." (s.45-51)"

Prenses Kadriye Hüseyin, Ankara'dan ayrılığa duygularını da şu şekilde ifade etmektedir: *"...**Mukaddes Ankara**'dan esefle ayrılıyorum. Hakikatte mücbir bir sebeple sevmeğe başladığım ve milli elemleri paylaşarak ıstırap çektiğim bu şehirden ayrılıyorum! Burada görmüş olduğum hüsn-ü kabûl, hâfızamdan olduğu kadar kalbimden de silinmeyecek. Buraya ne zaman döneceğim?*

Ve döndüğümde bu sevimli, müstahkem şehri nasıl bulacağım? Burada pek çok dost, cesaret ve feragâtten şan almış, samimi ve asil sîmalar bırakıyorum. Müdafaa ettiğimiz davanın haklı olması dolayısıyla ve Cenâb-ı Hakk'in inâyetiyle, neticenin lehimize olacağına derin imânım bulunmakla beraber, onları bu müşkîl âkibetlerine terk etmek bana acı geliyor." (s.91)

Kadriye Hüseyin, Ankara'dan sonra Garp cephesini ziyaretinde kumandan İsmet Paşa ile tanışması ve görüşmelerini aktarmakta (s. 94-96) ve Paşa'nın yanında bulunan Ref'et Paşa, Yusuf İzzet Paşa gibi diğer komutanlardan da söz etmektedir. Ankara'dan trenle ayrıldıktan sonra Eskişehir, Alayund, Afyon, Burdur, Isparta ve Antalya'daki duygu ve izlenimlerini de aktaran Kadriye Hüseyin, gemi seyahatiyle buradan ayrılarak Rodos üzerinden İtalya'ya gitmek üzere yola koyulur. Mukaddes Ankara'dan Mektuplar'in son satırları; dünyanın en haklı var olma mücadelesinin daha başında gerçekleşecek zaferi hissedip, büyük kurtuluşu öngören heyecanları taşırken, söylemin sonunda bunları içtenlikle dile getiren dilek ve temennilerle yüklüdür:

"….

Türkiye sonuna kadar mütearrızı geri püskürtecek, tek bir insan kalıncaya kadar çarpışacaktır. Bu sel baskınını durdurmak mümkün olmayınca, her biri düşmanın daha fazla ilerlemesini önleyecek bir bend olacak olan müdafaa hatları teşkil edecektir. Her türlü münâkaleden, her vasıtadan mahrum olan Türklerin zamanla ve yıllarca sürecek olan mücâdeleden sonra, Asya'nın içine doğru çekilmeleri mümkündür.

İslâmiyetin bu kahramanları, gidecekleri her yerde hüsn-ü kabul görecekler, o zaman bunlar uzun bir uykudan sonra uyanmaya başlayan ve bakışlarını daha şimdiden ecnebi boyunduruğuna baş eğmeyen yegâne Müslüman toprağı olan müstakil Türkiye'ye çeviren bütün İslam devletlerinin faâl merkezi ve fikrî nüvesini teşkil edeceklerdir. Böyle bir millet mağlup edilemeyeceği gibi on asırlık manevi nüfuzu da tarihten silinemez.

Sakarya Muhârebesi'nin zaferle neticeleneceğinden asla şüphe etmedim. İngilizlerin Irak seferi kuvvetinin 900.090 kişi olmasına mukabil, Türk kuvvetlerinin pek az olduğunu düşündükçe, bütün cephelerdeki vaziyete harikulâde bir şekilde ve aynı cesaretle intibâk etmelerine hayran olmamak elimden gelmiyor. "Şimdi asıl yapılacak iş, sadece mevcûdiyetimizi idâme ettirmek değil, düşmanı durdurmak ve yakında yeniden taarrûza, bütün kuvvetleri tevhid ederek umûmi taarruza geçecek vaziyette olmaktır.

***Büyük Devlet Reisi**'nin geniş müstâkbel planının tahakkûku için derpiş ettiği kusursuz nazariyesi işte budur. Muvaffâkiyet şartları: ,,Kuvvetlerin tertip ve tanzîmindeki mahâret ve icradaki sebat'! Cenâb-ı Hak büyük, Türk Milleti ise son derece dindardır ve kumandanlarına karşı sarsılmaz bir imanı vardır. Anadolu askeri emsâlsizdir. İşin iyi tarafı, şimdi harîmine saldıran bir düşmana karşı mücâdele etmesidir. O halde yegâne nihâi zafer olan silahla zaferi temin etmek için ne lâzım?.. ,,Harekâtı sevk ve idare edenlerde feyizli bir muhayyele veya geniş tasavvurlar..."*

Mücâdele eden askerin kıymeti büyüktür. "Her şeye rağmen mevziilerini sıkıca muhâfaza etmeleri ve her şeye göğüs germeleri için lüzûmlu manevi kuvveti vatanlarından alıyorlar." (s.123-125)

1921'lerde, Londra Konferansı'ndan gemi ile dönen heyete İtalya'dan bir gazeteci sıfatıyla katılıp, Mustafa Kemal Paşa gibi Samsun üzerinden Anadolu'ya gelerek Milli Mücadele Ankara'sının atmosferi içinde,,Büyük Devlet Reisi Mustafa Kemal Paşa ile görüşen Türk soylu Mısır prensesi Kadriye Hüseyin, gözlem ve izlenimlerini mektup, günlük ve notlar biçiminde düzenleyerek eserini ortaya koymuştur. Dördüncü, beşinci ve altıncı mektuplar ile notlarından aktardığımız pasajlarda mekân, şahsiyet ve psikoloji etkileşiminin ördüğü anlatımlarla ilerleyen *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar*, onun "kavm-i necîbim" diyerek yücelttiği Türk-Osmanlı şuurunun derin izlerini taşımaktadır. Kadriye Hüseyin'in sözcüklerle çizdiği bu tablo, Milli Mücadele'yi resmedecek nice ilhamlara açıktır.

Gözlem gücü, dikkat ve duyarlılığı, mekân, kiği, obje ve karakter ayrıntılarını benzetme sanatıyla ifadedeki yoğunluğu bu bakığın ortaya koyduğu eseri son derece kıymetli kılmaktadır.

Bu genel çerçeve içinde Vittoria Pisani, Ġzmir"in iğgali ve yağmalanmasını tablolarına aktarması, yazar Prenses Kadriye Hüseyin"in bunları eserine koyması iradesini hazırlamığtır.

İzmirli İtalyan Ressam Vittorio Pisani
(1899-1974)

13 Ekim 1899 da Korfu adasında doğdu. Ġtalyan hükümeti tarafından finanse edilen Ġzmir Güzel Sanatlar Okulu Müdürlüğü'ne ressam olan babasının tayin edilmesi nedeniyle 1906 yılında 7 yağındayken Ġzmir'e geldi. Bu okulda eğitim Ġtalyanca ve Fransızca yapılıyordu. Kendisi de sanatçı olan annesiyle Ġzmir'de deniz kıyısında yaptığı gezintiler ilk eserlerinden olan deniz ve gemiler konusunu çizmesinde etken oldu. Yelken yarığlarına katılıyordu. 17 yağında iken bir incir tüccarının etiketini çizdi. 15 Mayıs 1919 da, Ġzmir'in ve Ege'nin iğgali sırasında Yunan ordularının halka yaptığı zulümleri gördü. Annesi Melpomene, Yunanlı olmasına rağmen evleri Yunan iğgal güçleri tarafından talan edildi, yakıldı Aile her ğeyini bırakarak üzerindeki elbiselerle bir Ġtalyan gemisine binerek kaçtı. Pisani ailesi Roma'ya geldi. Vittorio, Güzel Sanatlar Akademisine yazıldı. 15 Mayıs 1919 sonrasında Yunanlıların izlediği Türkleri imha siyeseti Ġzmir"den tüm Batı Anadolu"ya geniğledi. Yunan iğgali her yerde insanlık dığı olaylara neden oldu. Ġnsanlarımız öldürüldü. Yerleğim yerleri soyuldu, yakılıp yıkıldı. Yunan idaresine geçen Türk topraklarında göç bağladı. Yunan zulmü Avrupa basınına yansıdı. Venizelos iğgal bölgelerinde zulüm yapılmadığını ileri sürdü. 21 Temmuz 1919 Paris Barığı Konferansı Yüksek Konseyi'nde Beynelminel Tahkik heyeti kurularak durumun yerinde incelenmesi kararını aldı. Heyet yaptığı arağtırmaların sonucunda Yunanlıların Türklere zulüm yaptığını doğrulayan bir rapor yayınladıysa da bu raporun Avrupa basınında yer alması engellendi, bu rapora rağmen Paris Barığı Konferansı Yunan iğgalinin devamına karar verdi. Tahkik komisyonunun raporunu ve Milli Mücadelemizi tanıtmak, Yunan iğgalinin vardığı insanlık dığı seviyeyi Avrupa ülkelerine anlatmak için Mısırlı Prenses Kadriye Hüseyin'in 1921 de Roma"da Fransızca olarak yayımladığı *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* eserinde (lettres d'angora la Sainte) Vittorio Pisani'nin resimleri haklılığımızın kanıtı olarak yer aldı. Anadolu'daki Yunanlı Ehl-i Salip seferini gören ressam Pisani'nin harp albümünden bazı suluboya resimler -*Bu cümle Beyne'l müttefikin tahkikat heyetinin raporundan iktibas edilmiştir-* „*İşgal temeddün ettirici (medeniyet getirme) bir gayenin icrasından uzaklaşarak derhal bir fetih ve Ehl-i Salip (Haçlı) seferi manzarası iktibas etmiştir.*" açıklamasıyla resimleri tanıtılıyordu. Onun eserleri savağ ortamında haklılığımızın sanat belgesi olarak önemli bir görevi yerine getirdi. 1924 den itibaren Roma'nın la Tribuna Ġllustrata di Roma gazetesinde ön sayfa resimleri yapma görevini 1963"e kadar sürdürdü. Sanat hayatı boyunca 5000 olayı resimlendirdi. 27 Nisan 1974"de Venedik'in kuzeyinde yer alan „Belluno"da vefat etti. Ġtalya jandarmasının tarihinde öne çıkan olayları çizdiği eserleri Ġtalya'nın tüm kığalarını süslemekte ve Museo Storico dell'Arma dei Cara Binieri müzesinde bulunmaktadır. [17]

[17] Vittorio PĠSANĠ Ġzmir'e yedi yağında geldi. Ġzmir"in Yunan iğgali faciasını yağadığı 1919 da 13 yıldır Ġzmir'de ve 20 yağındaydı. Türkçe öğrenmiğ ve Türklerden de dost edinmiğti. Kendisi ve ailesi Yunan askerlerinin yaptığı zulümlere karğı çıkmığ olmalıydılar ki annesi Yunanlı olmasına rağmen onların da evleri talan edildi. Sahip olduğu ve duyduğu insanlık dığı olaylar hafızasında silinmeyen izler bıraktı. Yunan iğgali faciasının, Ġstiklal harbimizin sanat belgesi bu koleksiyonu oluğturdu. Bu sebeple ona biz DELĠKANLI PĠSANĠ adını veriyoruz. Yazdığı bir mektubunda 'Ġzmir"de annem, babam ve kardeğlerimle 15 yıl yağadıktan sonra Ġzmir'in Yunanlılar tarafından iğgaline tanık oldum ve Türkiye"den ayrılıp Ġtalya"ya gitmek zorunda kaldım' demektedir. Ġzmir'in Yunan iğgaline uğradığı 15 Mayıs 1919 günü Konak Meydanı"nı temsil eden tablosu ve düğmanın Türk halkına yaptığı zulümleri temsil eden resimleri sanat belgesi olma özelliğiyle fevkalade önemlidir ve bu eserler Ġstanbul (ğiği) Büyükğehir Belediyesi Atatürk Müzesi"ndedir. Vittorio Pisani"nin yeğeni Ġzmir'de, oğlu Roberto Ġtalya'da yağamaktadır. Ġtalyan ressam Pisani katliama tanık olmuğtu 1899"da doğan Vittorio Pisani, 1906 yılında geldiği Ġzmir"de 13 yıl kaldı. Ġzmir"in iğgali sırasında Yunan ordularının halka yaptığı

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (2006). *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları* (Mehmet Ali Paşa'dan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliyografyası ve Bir Değerlendirme), İstanbul, IRCICA Yay.

Kadriye Hüseyin, (1327). *Mehâsin-i Hayat,* Mısır'da Osmanlı Matbaasında tab' edilmiştir.

Kadriye Hüseyin, (1330). *Temevvücât-ı Efkâr* Maarif Matbaası, Mısır

Nelerim, Mühim bir Gece, (Tercüme Piyes) Mısır'da Osmanlı Matbaasında tab'edilmiştir. (Tarihsiz; Önsöz'de Mısır, sene 1909 kaydı var.)

Kadriye Hüseyin, (1331). *Muhadderât-ı İslam 1.cüz, Maarif Matbaası, Mısır*

Kadriye Hüseyin, *Mukaddes Ankara'dan Mektuplar* (1987). (Çev.: Cemile Necmeddin Sahir Sılan), Ankara, Kültür ve Turizm bakanlığı Yayınları, Tercüme Eserler Dizisi: 58

Kadriye Hüseyin, (Prenses) (1920). Ombres royales Caire İmprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale VIII+57 s. 8

Kadria Hussein (1921). *Lettres D'Angora La Sainte*, Avril-Juin, TBMM Kütüphanesi (NU: 76002145)

ÖÇAL, Celal (Eczacı) (2007), *Kurtuluş Savaşımıza Sanatıyla Katkıda Bulunan İtalyan Ressam VITTORIO PISANİ*, İzmir, Koza Kültür Yay. No: 1

Öztuna, Yılmaz (2005), *Devletler ve Hanedânlar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara , C: II, s.

Öztuna, Yılmaz (1996), *Saadettin Arel*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Tepekaya, Muzaffer-Kaplan, Leyla (2003), "Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1877-1923)", Selçuk Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S: 10, s. 147-202

Hayat Mecmuası; (1973). "Prenses Kadriye Hüseyin'in Milli Mücadele Ankara'sından Mektupları"

"Ankara'da Spor Bayramı Kutlamalarında Milli Heyecan" 7 Haziran, S. 24 Yıl 18 Sıra No. 870;

"Mustafa Kemal Paşa Az Ama Kesin Konuşuyor" 17 Mayıs Sayı 21 Yıl:18 Sıra No. 867,

"Mustafa Kemal Şairleşmiştir..." 21 Haziran, S: 26, Yıl 18 Sıra No. 872, 31 Mayıs, S: 23 Yıl 18 Sıra No. 869;

http://www.ataturk.net/mmuc/londra.html

http://www.dallog.com/tdsa/abbashilmi.htm

http://www.iiymm.com.tr/prensens_kadriye_huseyin.html

http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=51502

http://www.geocities.com/hazemsakr/royal/huseyinkamil.html

http://kevkebi.wordpress.com/2007/07/06/mihrab-dergisi-ve-dergide-islam-dusuncesi-uzerine/

mezalimi gördü. Annesi Yunan asıllı olmasına rağmen evleri talan edildi. Pisani, Mısırlı Prenses Kadriye Hüseyin'in ricası üzerine yaşadıklarını tablolara döktü. 15 Mayıs 1919 günü Patris vapurundan inen Yunan askerlerinin gerçekleştirdiği faciayı anlattığı tablosunda olayın gerçekleştiği yer olan Kordon'a, 88 yıl sonra eserleriyle dönen Vittorio Pisani, İzmir'in kurtuluşunun 85'inci yıl coşkusuna bu anlamda iştirak de etmiştir. (Öçal 2007, 4-15)

http://arsiv.sabah.com.tr/2004/04/18/cp/yaz1083-20-128-20040307-102.html.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1985-1993, TURKEY

MEHMET KAPLAN VE ANADOLUCULUK HAREKETİ

Ümmühan BİLGİN TOPÇU[*]

ÖZET

Anadolu, asırlarca Osmanlı'nın elinin altında mazbut bir evlât olarak varlığını sürdürmüş, bir coğrafya adından çok bir teba olarak algılanmıştır. Sadakatin değer kazandığı buhranlı dönemler yaşanınca bu kaynak ve yıllarca ihmal edilmişliği dikkat çekmeye başlamıştır. Tarihî, ideolojik ve kültürel temelleri olan Anadoluculuk fikri bu dinamiklerle şekillenir. Devrin siyasî ve sosyal şartları bu fikri besleyebilecek nitelikteydi. Anadolucuların yoğunlaştıkları noktalar ortak olsaydı bugün çok daha güçlü bir hareketten ve onların iddiasıyla söylersek bir "Türk Rönesansı"ndan söz edilebilirdi. Farklı kollardan ve birbirinden habersizmiş gibi ilerleyen hareket, kendilerini ifade edecek güçlü sanatçılarla buluşamadan Türk düşünce tarihi içerisinde eriyerek kaybolmuştur.

Mehmet Kaplan, lise yıllarında Anadoluculuk fikrinin en önde gelen ismi Hilmi Ziya Ülken'in eserleriyle tanışır. Üniversite yıllarında derslerini takip eder ve bu yıllarda Anadolucular arasında olduğunu ifade eder. Bu isimlerle yakınlığını, Anadolu muhabbetini, bir fikir ve hizmet adamı olarak ömrünün sonuna kadar farklı vasıtalarla ortaya koyar. Onun Anadolu'ya sevgisi daha önce de dile getirilmesine rağmen Anadolucularla olan bağı hiç gündeme gelmemiştir. Bu çalışmada Mehmet Kaplan'ın Anadolucularla ilişkisi ve Anadolu sevgisi birlikte değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Anadoluculuk, Mehmet Kaplan, Kaplan'ın Anadolu'ya bakışı

MEHMET KAPLAN AND ANATOLIANIST MOVEMENT

ABSTRACT

Anatolia which had been dominated and ruled by Ottomans for so many years, had been rather known as nation then land. In the time of social crise which loyalty gains great value, Anatolia, has started to receive attention with being neglected. The idea of Anatolianism that has deep historical, ideological and cultural roots was being formed under above dynamics. Conjoctural atmosphere of that period was also contributing the idea of Anatolianism. Today, we could have been talking about a "Turkish Ronesans", if there was a great consensus among the Anatolianists.

[*] Yrd. Doç. Dr., Başkent Ü. Eğt. Fak. Sosyal Alanlar Eğt. Böl. Türk Dili Ed. Öğr. El-mek: ummuhan.topcu@mynet.com

This movement has been melted into Turkish Intellectual History with having no influence.

Mehmet Kaplan, in his college years, met with the books of Hilmi Ziya Ulken who is one of the prime actors of Anatolianism movements. He was following Ulken's class in his university years and claiming that he is one of the active persuants of that movement. As an active intelectual, he has never changed his position regarding to that movement and exposed his active position by the end of his life for his passion to Anatolian movement with different occasions. Kaplan's passion to Anatolia was very well known but his close connections to Anatolianist has never been examined. In this research, as first, the both his connections and passions is taken into consideration as together.

Key words:Anatolianist, Mehmet Kaplan, Kaplan's approach of Anatolia

Yaşadığı coğrafya ile bir toplumun oluşumu, ayırıcı vasıfları, tarihi ve kaderi arasında çok sıkı bir bağ olduğu, eski çağlardan beri iddia edilir. Bu tez, peygamberlerden, Hititli, Mısırlı, Yunanlı filozoflara kadar pek çok kez dile getirilmiştir. Hattâ bunu bütünüyle dışlayan bir toplum bilimi tezi yok gibidir. Buna rağmen bunun bir sosyolojik sistem olarak ele alınışı 19-20. yüzyılı bulmuştur (KÖSEMİHAL 1982: 47). Bizde de Yahya Kemal'in tarihimizi Anadolu'ya göçle başlatmamız gerektiği teziyle gündeme gelmiş ve Anadolucular tarafından daha etraflıca ele alınmıştır (TOPÇU 2005). Türk edebiyat araştırmacılığının önemli isimlerinden biri olan Mehmet Kaplan da gençliğinde Anadolucularla tanışmış, bir yandan bu hareketi ve mensuplarını tanımamıza vesile olurken diğer yandan kendi hayatında Anadolu'ya yönelik hassasiyetiyle dikkatleri çekmiştir. Bu yazıda Mehmet Kaplan'ın Anadolucularla ilişkisi ve kendine has "*Anadolucu"* kimliği üzerinde durulacaktır.

"Anadolu'dan çıkan" bir aydın olarak Kaplan'ın Anadolu hassasiyeti farklı yazılarda dile getirilmekle beraber Anadolucu kimliği üzerinde hiç durulmamıştır. Bu çalışma yazarın Anadolucularla ilişkilerini hem sosyal hem de ideolojik olarak tespit etme gayretinin ürünüdür.

Kaplan'ın çocukluğu, Porsuk Çayı yakınlarında kerpiçlerini çoluk çocuk birlikte kestikleri tek katlı bir evde geçmiştir. Liseye devam ederken gece yarıları istasyonda simit süt, ekmek veya köpük taşı satarak harçlık çıkarmaya çalışır. O yılları, evini ve çevresini anlatan satırlara sinmiş bir hoşnutsuzluk vardır: "Evler *küçük, ağaçlar küçük, tepeler küçük, insanlar küçük ve hepsini çirkin bir toz bulutu örtüyor. Burada insan ne ümit, ne korku, ne felâket, ne saadet... hiçbir şey hissetmiyor*"(KAPLAN 1992: 39-40). Bir gün, gürül gürül yanan sobası, her masayı aydınlatan lâmbaları, bir çocuğa ciddiyetle hizmet eden bir memurla "kütüphaneyi tanır" ve dünyası değişir. Nitekim onu "aydınlar dünyasına taşıyan" da bu "taşra" kütüphanesidir (KAPLAN 1972:13).

Lise bittikten sonra felsefe okumak üzere İstanbul'a gider. Sınavını kazandığı Yüksek Muallim Mektebinin felsefe bölümü olmadığından Türk Dili Edebiyatı bölümüne yazılır (KERMAN 1988:3). Buradaki arkadaşlarından biri Anadolucu Cahit Okurer'dir. Okurer onu diğer Anadolucularla tanıştırır. Daha lise yıllarında eserlerini okuduğu Hilmi Ziya'nın felsefe ve sosyoloji derslerini takip eder. Yıllar sonra Ülken'i anlattığı bir yazısında, bu yıllarda "*Anadolucular grubuna dahil olduğunu*" ifade eder (KAPLAN 1974a: 5). Cahit Okurer vasıtasıyla "*düşüncelerine yön veren insanlarla tanıştığını*" söylemesinden hareket edersek bu fikirlerin sadece üniversite yıllarıyla sınırlı olmadığı anlaşılır (KAPLAN 1973: 8).

Hocalarının ilgisini çeken Kaplan, Reşit Rahmeti Arat aracılığıyla burslu olarak Almanya'ya gönderilir. Orada, ünlü Fransız filozofu Alain'in eserleriyle tanışır. Alain, ona bir fikir hocası olmaktan ziyade "*eski tarikatlarda büyük önem verilen mürşit olmuştur*" (KERMAN 1988: 4).

Yurda döndükten sonra öğrenimini tamamlamış ve Köprülü'nün asistanı olarak üniversiteye girmiştir. Doktorasını yaparken yardımcı disiplin olarak Mümtaz Turhan ve Mükrimin Halil Yınanç'ın Türk Tarihi derslerini takip eder (1942).Mükrimin Halil de Anadoluculuk fikrinin tarihî zeminini oluşturan isimlerden biridir. Orhan Okay, hatıralarında Kaplan'ın evinde, Cahit Okurer ve Mümtaz Turhan'ın katıldığı toplantıların üniversite ve ilk asistanlık yıllarında sürdüğünü kaydeder. Yine aynı mektuplardan Kaplan'ın sosyal olmak, "*kendini bu millet ve memleketten mesul hissetmek*" konusunda Remzi Oğuz'un sözlerinden etkilendiğini anlarız (OKAY 2003: 64). 1942-1948 yıllarında [Fransa'ya gitmeden önce (KERMAN 1988: 5)] Anadolucuların önemli isimleri Mükrimin Halil Yınanç, Hilmi Ziya Ülken, Cahit Okurer ve Remzi Oğuz Arık'la *Çığır, Hareket, Bizim Türkiye, Millet* gibi dergilerde Anadolucularla birlikte yazdığı yazılarda onların fikirlerine paralel bir milliyetçiliği savunur (TOPÇU 1999: 20).

1952'de profesörlüğe yükselir ve 1958'de kurulan Atatürk Üniversitesinin hocaları arasına gönüllü katılarak Erzurum'a gider. Sadece bu gönüllülük bile onun Anadolu idealizminin en somut ifadelerinden biridir. Erzurum'daki bu üniversiteye dair hayallerini sık sık ifade eder. Orada köklü bir üniversite oluşturma gayretinin ötesinde modern edebiyat için çok önemli bir kaynak olarak gördüğü Halk edebiyatı alanında yaptığı, yaptırdığı çalışmalarla dikkat çeker.

Anadolu'dan çıkan aydınların köyden çıktıktan sonra köyü unutmasını hemen her fırsatta eleştiren Mehmet Kaplan'ın bu konudaki en büyük muhatabı kendisidir (KERMAN 1998: 250):

"*Biz Anadolu'dan gelen köy ve kasaba çocukları, yüksek tahsil yaparken, caddelerinde ürke ürke dolaştığımız, hayret, hayranlık ve ne saklayalım, kıskançlık duyduğumuz büyük şehirlerin ne olduğunu orada büyüyenlerden daha iyi biliriz, demesem bile, onların duymadığı bir hisle, bir aşk, hasret ve mahrumiyet olarak yaşamışızdır. Bunu için hepimiz ışığa tutulan pervaneler gibi şehre geldik mi bir daha onu bırakmak istemeyiz.* " (KAPLAN 1971: 6) Bu duygular Kaplan için daha çok gençlik yıllarına mahsus kabul edilmelidir. Memleketine dönememe ve henüz onun için ne yapacağını bilememe eşiğinde...

"Mukaddes Uçurum"da bu duyguların çarpıcı ifadelerle işlendiği bir denemedir. Mehmet Kaplan, bu yazısında, Anadolu insanının bir parçası olmanın ruhuna işlediği bir çağrıyı dile getirir. Kitapların ve insanların onu geçirdiği uzun eğitim vadisinden sonra kulaklarını dolduran bir davettir o. "*Yıllar var, büyük, sonsuz karışık bir labirentin içinde, çıkacak bir yer bulmak için uğraşıyorum. Zaman zaman içimdeki uçurum beni çağırıyor ve 'Çıkış yer benim. Haydi atlayıver, korkma!' Ve kalbim kendi kendine şöyle söylenir: Bir yaylıya binsem, kırbacı elime alsam, atlara 'Deh!' desem, yollardan geri dönsem, o mukaddes uçuruma insem...* (KAPLAN 1974c: 261)(1949'da *Hareket*'te yayımlanan bu yazı daha sonra *Nesillerin Ruhu*'na alınmıştır.) Bu "mukaddes uçurum"un, Kaplan'ın duyarlılığını açıklayacak çarpıcı bir metafor olduğunu söyleyebiliriz; açmazlarıyla insanı iten, hatıralarıyla çeken bir kavram. Kültürüne genleriyle bağlı olan Türk aydınlarının tamamı bu daveti alır; farklılık ona icabet tercihlerinde olabilir. Mehmet Kaplan, bu davete icabeti mukaddes bir görev gibi algılamış, kimsenin kanatlarının altından ayrılmak istemediği İstanbul'dan ayrılıp doğunun dağlarına tırmanmıştır. Zeynep Kerman'a göre Erzurum'a gidişi, "Mukaddes Uçurum" başlıklı yazısında dile getirdiği özlemlerinin gerçekleşmesidir (KERMAN 1998: 252). Kaplan'sa bunu bir fedakârlık değil "*diriltici bir saadet* " olarak nitelendirecektir: Erzurum'a gitmenin, unuttuğu ve değerinin farkına varmadığı pek çok şeyi hatırlamasına vesile olduğunu; o yılların ıstıraplı günlerine renk, neşe, sıcaklık ve sevgi katan asil

örf ve adetleri, şarkıları, türküleri, masalları, yiğitliği, insanlığı, hasılı bizi millet yapan her şeyi orada tekrar bulduğunu kaydeder. *" Bu bende tarifi güç bir saadet hissi doğurdu. Sürekli, sağlam, diriltici bir saadet. Kara kalabalıkların karanlık yalnızlığından kurtulmuş, milletin, milletimin içine tekrar dönmüştüm. Artık gurbette değildim*." (KAPLAN 1974b: 267) Bu yıllarını anlattığı "Kalabalık ve Millet", bir anlamda "Mukaddes Uçurum"a bir cevap teşkil eder (KERMAN 1998: 252).

Anadoluculardan biri olan Mükrimin Halil'in "O*n beş bin metre yükseklikte ilim yapılmaz*." diyerek Erzurum'a gitmesine karşı çıktığı söylenir (OKAY 2003:159). Buna rağmen oraya giden Kaplan'ın Erzurum'da yapmaya çalıştıkları ilim çevrelerinde takdirle anılmaktadır.

1962'de İstanbul Üniversitesine dönen Kaplan, 70'li yıllardaki yazılarında Anadoluculardan söz etmeye başlar: 1972'de *Türkiyat Mecmuasında* yayımladığı "Ziya Gökalp ve Yahya Kemal'e Göre Malazgirt Savaşı'nın Mânâ ve Ehemmiyeti" başlıklı yazısı Anadoluculara ve onların Yahya Kemal'le bağını anlamamız açısında en önemli kaynaktır. Yazıda Hilmi Ziya Ülken'in coğrafya merkezli milliyetçilik anlayışını ilk defa *Anadolu Mecmuasını* çıkaran grubun ortaya attığı ve Yahya Kemal'in bu fikri benimsediği iddiasına yer verir. Bu iddiayı Yahya Kemal'in ve Anadoluculara yazılarında takip ettikten sonra şu tespitlerde bulunur: Cumhuriyet'ten önce yazılarında Alparslan ve Malazgirt Savaşı'ndan bahsetmeyen Yahya Kemal'in, Cumhuriyet'ten sonraki yazı, şiir ve konuşmalarında *Anadolu Mecmuası* yazarlarının tezlerine benzer cümleler kurmasına Kaplan, bilinenin dışında bir izah getirilebileceğini ima eder*:"Daha önce de belirtildiği gibi, Anadolu Mecmuasını çıkaran gençlere belki, bu yeni tarih ve milliyetçilik fikrini aşılayan odur. Bu konuda daha sonraki yıllarda kaleme alınmış hatıraları esas alırsak, Yahya Kemal'in bu fikri Cumhuriyetten önce yazılı olarak değil, sözlü olarak müdafaa ettiğine inanmak icap eder. Cumhuriyet'ten önce bir hayli makale yazan Yahya Kemal'in bu fikri neden kaleme almadığını anlamak bizim için güçtür. Yahya Kemal'in bu konuyu derinliğine işleyen ve ilmî bir temele oturtan tarihçi Mükrimin Halil Yınanç'ın tesiriyle benimsemiş olması da mümkündür"*. Kısaca bu makalede Kaplan, Anadoluculuk fikrinin kaynağı olarak Yahya Kemal'i görmekle birlikte bu fikri kamuya mal edenin Anadolucular olduğunu, bu noktadan sonra Yahya Kemal'in de bunu yüksek sesle ifade ettiğini söyler. Bunu yaparken de hem Yahya Kemal'in hem de Anadoluculların fikirlerine etraflıca yer verir; hattâ içinde bulunulan şartların kültürel milliyetçilik tezine ulaşan Ziya Gökalp'i bile kısmen Anadoluculara yaklaştırdığını ifade eder (KAPLAN 1976).

Hareketi doğrudan ele aldığı tek yazı bu olmasına rağmen onun Anadolucularla ilişkileri, farklı yazılarda satır aralarında görülmeye devam eder: Cahit Okurer, Hilmi Ziya Ülken, Mükrimin Halil Yınanç, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz, bir arada olmasalar bile Anadoluculuk fikri etrafında anılan isimlerdir. Kaplan, her fırsatta bu Anadolucu isimlerin bütünleşemediğine dikkat çeker. Cahit Okurer'i anlattığı bir yazıda Anadoluculuğun, kesin çizgilerle belirli bir sistem ve ideolojiye bağlı bir hareket olmaktan ziyade *ortak bir duygu atmosferi ve hayat görüşü* olduğunu söyler (KAPLAN 1973: 8).

Bir yazısında Hilmi Ziya'yı bir öğrencisi olarak tanıdıktan sonra, ilerleyen yıllarda onunla dost olduğunu kaydeder (KAPLAN 1974a: 6). Bunlardan hareketle sadece gençlik yıllarında değil, Anadolucularla uzun yıllar görüştüğü söylenebilir; ancak artık kendini gruba dahil etmediği de gözlenir. Bu mesafe koyuşu fikirlerinin bütünüyle değiştiği şeklinde yorumlamak yanlıştır; çünkü 70'li yıllardan itibaren dergilerdeki yazılarını topladığı kitaplarda bu yazıların büyük kısmına yer verir.

Buraya kadar Kaplan'ın Anadolu'ya ve Anadoluculara bağlayan özel ve duygusal bağları tespit edildi. Bu özel bağlar Kaplan'ın çok fazla dile getirilmeyen ideolojisini şekillendirmiştir.

Büyük oranda, Nesillerin Ruhu ve Büyük Türkiye Rüyası isimli eserlerinde topladığı yazılarında Anadolucu milliyetçiliği nasıl ele aldığı incelenirse şu çizgiler dikkat çeker:

Kaplan için Kurtuluş Mücadelesi, bizim kültürel hayatımızın dönüm noktasıdır ve asırlardır göremediğimiz bazı gerçekleri görmemizi sağlamıştır.“*Bize milli varlığımızın temellerini gösteren İstiklâl mücadelesi olmuştur. Onun büyük yangınının ışığında Türk aydınları toprağın ve milletin hakîki kıymetini görebilmişlerdir.”* (KAPLAN 1955c: 86) Bir anlamda bu mücadele ile Türk milliyetçiliği fikrinin uzun bocalamalardan sonra kendine müspet temeller ve keskin sınırlar çizmesini bildiğini ifade eder. Bunda birbirinden tamamen müstakil kafalar olarak ifade ettiği Remzi Oğuz, Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri'nin son değerlendirmelerinin etkili olduğunu söyler.

Kaplan, milliyetçilikle ilgili pek çok yazı yazmıştır. 1948’den itibaren yazılarda milliyetçiliği bazı temellere oturtur. Bunlardan müspet birinci temel, Türkiye coğrafyasıdır. Millet hayatında coğrafyanın oynadığı büyük rolün ilim sahasında kabul edilmesine rağmen ideoloji ve siyaset sahnesinde kabul edilmemesinden yakınır (KAPLAN 1948a :4).

İkinci temel, Anadolu’da gelişen Türk tarihidir. Milletlerin hayatında tarih çok önemli yer tutar ancak tarih bir coğrafya içinde vuku bulur (KAPLAN 1948f: 2). Anadolucular; Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi gibi isimlerin de savunduğu bu tarih anlayışına göre Anadolu öncesi Türk tarihi, “kavmî tarih” olarak kabul edilmelidir. Anadolu'da şekillenen Türkiye Türklüğünün hâkim unsurunun Oğuz Türkleri olduğunu; ancak onların Anadolu'daki unsurlarla ayrılmaz bir şekilde bütünleştiğini söyler. İlmin artık saf ırklardan değil; tarihî ve içtimaî ırklardan bahsettiğini söyledikten sonra tarihî ırk kavramını açıklar. Bir kavmin, muayyen bir coğrafya üzerinde asırlar boyunca yaşayarak oranın iklimi ve orada bulduğu insanlarla kaynaşması, hallühamur olmasıyla şekillendiğini ve böylece yeni bir terkip oluştuğunu söyler. Bu süreçte ortaya çıkan ona göre yeni bir ırktır.*"İnsan annesinden babasından çok muhitine benzer sözünü, insan tarihine ve coğrafyasına benzer diye düzeltmek yerinde olur.*" (KAPLAN 1948e:3) Belli bir süreçte tarih ve coğrafya içinde şekillenen ırkın saf ırk olamayacağını müteaddit defalar ifade eder. “Gün Işığında Milliyetçilik” yazısında da milleti, dil, ideal, kültür birliğinin oluşturduğunu; bunlar tarih ve coğrafya içinde şekillendiğinde ortaya bir ırk çıktığını bunun saf ırk olmadığını anlatır (KAPLAN 1948d: 8).

Yeni Türk milliyetçiliğinin terkibine giren unsurlardan biri de bu topraklar üzerinde Türkler tarafından oluşturulan kültür mecmuasıdır. "*Coğrafya, tarih. Bu coğrafya ve tarih içinde olgunlaşan soy birliği, bu soy tarafından vücuda getirilmiş olan maddî ve manevî kültür, işte yeni Türk milliyetçiliğinin esas temelleri."(...)"Yeni milliyetçiliğin gayesi, bu temeller üzerinde daima yükselen bir bina kurmaktır. Dünya medeniyetinin bugünkü ve yarınki kıymetleri onun için daima başvurulacak olan bir kuvvet kaynağıdır."* (KAPLAN 1947: 2)

Daha sonra hakiki milliyetçi ve Turancı ayrımına girecek olan Kaplan, Turancı ve İnsaniyetçilerin ütopi peşinde koştuklarını “kendilerininse” realist olduklarını ifade eder. Ona göre gözleri veya merkezi Türkiye dışarıda olan her ideoloji Anadolu'yu tekrar harcamak ister. "*Milliyetçilik söylenen bir şey olmaktan ziyade yapılan, her gün yapılan, yaşanan bir fikirdir.*" (KAPLAN 1948a: 3) “Millet ve Millî Şuur” yazısında da "*Türk milleti bu coğrafya üzerinde gelişen Türk tarihinin mahsulüdür.*"der. Ona göre Ziya Gökalp coğrafya ve tarihi görmezden gelerek Batılıların fikirlerine dayanan romantik bir milliyetçilik anlayışı benimsemiştir (KAPLAN 1948f: 2). Kaplan’ın bu fikirlerinin Hilmi Ziya gibi kültürel Anadoluculardan veya Remzi Oğuz gibi ideolojik Anadoluculardan hiçbir farkı yoktur. Onlar da Ziya Gökalp ve arkadaşlarıyla özdeşleşen milliyetçilik anlayışlarının geniş kitlelere mal olmuş şekliyle ırkçı ve içinde bulundukları dönemde “zararlı” olduğunu savunmuşlardır. Kaplan, aydınların elinde bu yeni milliyetçilik yorumunun Türk milletine en uygun ideoloji olacağını düşünür (KAPLAN 1948b: 2).

Mehmet Kaplan, yılların ihmaliyle Anadolu'nun mahrumiyet içerisinde bırakıldığından söz edenlere de ezberlerin dışında şeyler söyler: Meselâ, Eski Anadolu şehir ve kasabalarının belli başlılarındaki tarihî eser kalıntıları ve kütüphanelerinden hareketle, "Batı merakı" başlayana kadar Anadolu'nun ihmal edilmediğini ifade eder (KAPLAN 1948b: 6).

Anadolu köy ve kasabalardan oluşmuştur. Dolayısıyla Anadolu gerçeğini köy gerçeğinden bağımsız ele almak mümkün değildir. Kaplan bu konuda yazdığı yazılarda bir sosyolog gibi analizler yapmış ve bir siyasetçi gibi çözümler üretmiştir. Anadolu, sefaleti ve diğer olumsuzluklarına rağmen yardımlaşma duygusu, çalışkanlık, inanç ve sevgi gibi amillerle ayakta durmayı başarmıştır (KAPLAN 1948g: 2). Bu amiller, bütün toplumlar için son derece önemlidir ve modernleşen Türkiye de bu değerleri kullanmayı bilmelidir. Hiçbir devlet, hiçbir sistem, ne kadar hayırhah olursa olsun ferdi kuvvetlendirmedikçe bir iş başaramaz (KAPLAN 1945:136).

Daha o zamanda köyden kente göç olgusuna değinen Kaplan'a göre köylüyü köyünde tutacak ve köyü kalkındıracak tedbirleri alınmalıdır (KAPLAN 1942a:239). Köylü köyüne benzer, onun elinde alnında, fikrinde tabiatın damgası vardır. Köyü dışarıdan yardımlarla kalkındıramayız. Köylüyü bilinçlendirmek gerekir (KAPLAN 1943: 59). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren söylenegelen ve bir türlü hayata geçirilemeyen bir fikrin Kaplan tarafından da dile getirildiğini görüyoruz.

Kaplan'ın ideolojik olarak ortaya koyduğu bu fikirlerinin yansımalarını edebî değerlendirmelerinde de görebiliriz. *Nuh'un Gemisi'*nde modern hayatın bunalttığı insanı manen rahatlatacak, mutlu edecek bir araç olarak sanatı gösterir. İnsanı anlamanın en iyi yollarından biri de onu sanat aynasından izlemektir. Kaplan da diğer dikkatlerine ilâveten edebî eserlerdeki yansımasıyla Anadolu'ya bakışı ele alır. Yakından gözlediği köyün ve köylünün edebî eserlere yansıtılma biçiminden memnun değildir. Yazarları o insanları anlamamak ve anlatamamakla suçlar. Türk köylüsü diye, romanda alelâcayip bir şey karşımıza çıkartılmasından ve Türk genci yerine bozulmuş bir Ecnebî delikanlısını gösterilmesinden yakınır. Türk milletinin kendi hayatı, ruhu, ıstırapları, düşüncelerinin yakalanamadığını burada benzeyen değil farklı olan yönlere yoğunlaşılmasını önerir. Çünkü fark karakter demektir. Hümanizmin Rus'un Rus, Fransız'ın Fransız, Alman'ın Alman, İngiliz'in İngiliz olduğunu ve niçin böyle olduğunu öğretebileceği gibi bu vasıtayla bize de bizi anlatabileceğini düşünür. *"(B)ir kendini bulma metodu olacak: Arama, bulma, ifade etme ve bilhassa mukayese metodu."* (KAPLAN 1945: 135)Burada asıl kusur elbette aydının kendi halkından kopuk olması olarak tespit edilir.

Anadolu coğrafya, tarih, örf ve insanını canlı olarak yakalayabilen eserlerin daha "güzel" olmasının Anadolu'nun egzotik yapısından kaynaklandığını; buraların sadece yoksulluk anlatımlarıyla gündeme getirilmesinin doğru bir estetik tercih olmadığını da kaydeder.

Anadolu her yönüyle incelenmeli ve anlatılmalıdır. Erzurum'daki bir üniversitenin Anadolu'yu araştırmada öncü olması gerektiğini savunan Kaplan'a göre taşra basını da öncelikle Anadolu'yu anlatmalıdır. Oysa onlar bir özenti içinde şehir dergilerini taklit etmektedir. Ona göre, Anadolu insanının sorunlarından biri basmakalıp bazı ifadelerin içerisine sıkıştırılmalarıdır; bu anlatımlar ortadan kaldırıldığında anlatılacak pek çok yönleri ortaya çıkacaktır (KAPLAN 1965:17).

Anadolu'nun edebî anlatımında dikkate değer bulduğu isimler de vardır: Meselâ Fazıl Hüsnü Dağlarca; başlangıçtaki uzak, ütopik, birbirine benzer basmakalıp köy anlatımları Dağlarca'dan sonra değişir, daha geniş ve somut bir anlatım bulur. İlhan Berk, Attila İlhan, Ceyhun Atuf Kansu, İbrahim Zeki Burdurlu, Necati Cumalı gibi yazarları da köyü bütün çıplaklığıyla dile getirmeyi başaran isimler olarak zikreder. Bu isimlerin bazılarının sarp gerçekleri, bazılarının güzellikle birleşmiş gerçeği yazdıklarını söyler (KAPLAN 1955b: 89).

Bu anlamda Halk edebiyatı modern edebiyatımıza göre çok daha "bizi" yansıtır; coğrafyanın insan üzerindeki etkisi de en güzel bu eserlerde görülür (KAPLAN 1955a: 15). Irkî özelliklerimizle birlikte tabiat ve realiteyle yakından temasımızı ifade ederler. "*Türk kültürünün umumî akışı, bizim çeşitli unsurları birleştirmek suretiyle yeni bir terkibe doğru ilerlemekte olduğumuzu gösteriyor."* (KAPLAN 1949: 3) Bu Kaplan'a göre iyi bir işarettir. Yukarıda ismini zikrettiğimiz yazarlarda da bu terkip görülmektedir.

Bir safhadan sonra içinde yaşamaya çalışarak halkı tanımamız zordur; ancak onun kendini ifade biçimlerine, yani eserlerine dikkat ederek bunu yapmak, halkla aydın arasındaki mesafeyi kapatacaktır (KAPLAN 1949: 3). Halk edebiyatı mahsullerini inceleyerek kendi değerlerimize ulaşmak, bunları yeniden üreterek büyük destanlarla genç nesillere değerlerimizi taşımak, Hilmi Ziya Ülken'in uzun yıllar peşinden koştuğu bir fikirdir. Kaplan bu söyledikleri ve Halk edebiyatına özel ilgisiyle Ülken'le bir kere daha benzeşir.

Zeynep Kerman'a göre ilk gençlik yıllarının karamsar havasından kurtulmasında, Anadolu insanına bakışında ciddî bir değişiklik vardır ve bunu mürşidi kabul ettiği Alain ve Türk kültürü yapmıştır (KAPLAN 1998: 250). Hem Cahit Okurer'in onu taşıdığı dünyayla ilgili hem de Hilmi Ziya'ya ilgili değerlendirmelerinden yararlanarak Anadolu hassasiyetinin bu kişilerin tamamen dışında faktörlerle açıklanmasının eksik olacağını belirtmek gerekir.

Hayata gözlerini açtığı coğrafyaya sırtını dönmeyen, milletine hizmeti kendi bölgesine hizmet olarak algılamayan, ideolojisini hayat tarzı haline getirmiş ve onun için fedakârlıklarda bulunmuş aydınlarımızdan biridir Kaplan. Mahrumiyetleri fark etmiş, onlardan kaçmış kendine aydınlık bir yol açmayı başarmıştır. Çoğu insan için bu kadarı da çok iyi bir örnektir. Ancak o bununla yetinmemiş; kendini kurtardığında, bir sızı olarak o mahrumiyetleri içinde taşıdığını fark ettiğinde, bunu görmezden gelmemiş; mahrumiyeti gidermek için kendi bölgesine değil, o acıyı çok daha derinden hisseden köşelere koşmakta tereddüt etmemiştir. Orada yaptıkları, sadece teorisyen olmadığını gösterecek hizmetlerdir.

Uzunca bir süre Anadolucularla birlikte olmuş, onlarla aynı dergilerde coğrafî merkezli bir milliyetçilik fikrini savunmuş olan Kaplan, hayatının sonuna kadar Anadolucu arkadaşlarıyla irtibatını koparmamıştır. Gençlik yıllarında "Anadolucu" olduğunu belirtmesi kendi hayatına dair bir sınırlamadır ve ona itibar etmek gerekir. Bu cümle iki şekilde okunabilir: Birincisi artık bu fikirde olmadığı görüşüdür ki Kaplan'ın hayatının sonuna kadar savunduğu ve yaptıkları bunu çürütür. İkincisi bu hareketin aktif bir savunucusu olmaktan vazgeçtiği fikridir; bu Anadoluculuk fikrinin seyri açısından da uygundur. Anadolucu yayınlar tarandığında bu ideolojinin 40'lı yılların sonunda enerjisini yitirdiği görülür. Kaplan, bu noktadan sonra bir yandan, akademik bir kimlikle hareketin dışında kalarak Anadoluculari değerlendirmiş; diğer yandan, idealist bir hoca olarak yıllar önce dile getirdiği "M*illiyetçilik söylenen bir şey olmaktan ziyade yapılan, her gün yapılan, yaşanan bir fikirdir." sözüne sadık kalarak,* Anadolu'ya gitmiş ve Anadolu'nun dinamiklerini canlandırmak için fiilî bir mücadele içerisine girmiştir. Anadolu'da büyük bir üniversite kurulması ve bu üniversitenin Anadolu kültürünün araştırılmasında öncü olması için yaptıkları bunun en somut örneğidir.

Anadoluculuk hareketi, Hilmi Ziya Ülken, Remzi Oğuz gibi güçlü teorisyenlere rağmen ideolojik olarak görmezden gelinmiş bir harekettir. Bu ideolojik tercihin sebepleri siyaset bilimcilerce açıklanmaya muhtaçtır. Öte yandan hareketin içerisinde bir şekilde bulunup daha sonra o ideolojik yapılanmayla bağını anmaktan vazgeçen isimler de ne kadar tanınmış olursa olsunlar bu yönleriyle gündeme gelmezler. Hilmi Ziya Ülken ve Mehmet Kaplan örnekleri bu noktada önemlidir. Hayatlarının sonuna kadar Anadolu hassasiyetleri devam eden bu isimlerin bu yönleriyle de tanınmaları gerekir. Yaptıklarının tam anlaşılması açısından bu önemlidir.

KAYNAKÇA

KAPLAN Mehmet (1942a) ,"Köycülük", **Çığır**, Eylül,S.118

KAPLAN Mehmet (1942b),"Yeni Türk Milliyetçiliği", **Hareket**, Ekim, S.8

KAPLAN Mehmet (1943), "Köycülük", **Çığır**,Şubat, S.123

KAPLAN Mehmet (1945),"Millî Uyanış ve İnsanlık İdeali",**Çığır**, Mart,S.148

KAPLAN Mehmet (1948a),"Milliyetçiliğe Dair",**Hareket**, Ocak,S.11

KAPLAN Mehmet (1948b), "Anadolu Niçin Yıkıldı", Bizim Türkiye, 24 Mart,S.4

KAPLAN Mehmet (1948c), "Edebiyat Coğrafyası", **Hareket**, Mayıs,S.15

KAPLAN Mehmet (1948d), "Gün Işığında-Milliyetçilik", **Bizim Türkiye**,23 Haziran, S.16,(R.Ç. imzasıyla)

KAPLAN Mehmet (1948e), "Yahya Kemal'de Tarih ve Coğrafya Fikri", **Hareket**, Haziran,S.16

KAPLAN Mehmet (1948f), "Millet ve Millî Şuur", **Hareket**, Ağustos,S.18

KAPLAN Mehmet (1948g), "Anadolu'nun Kuvvetleri",**Hareket**, Eylül,S.19

KAPLAN Mehmet (1948h), "Milliyetçilik ve Coğrafya", **Bizim Türkiye**,17 Kasım,S.25

KAPLAN Mehmet (1949), "Büyük Terkibe Doğru", **Hareket**, Mayıs, S.24

KAPLAN Mehmet (1955a),"Dağlar", **Türk Yurdu**, Temmuz, S.246

KAPLAN Mehmet (1955b), "Köy ve Köylü", **Türk Yurdu**, Ağustos, S.147

KAPLAN Mehmet (1965), "Anadolu'yu Anlatmak",**Hisar**, Eylül, S.21 (Ruhi Çınar adıyla)

KAPLAN Mehmet (1971), "Köy ve Şehir", **Hisar**, Ocak, S.85

KAPLAN Mehmet (1972), "Kütüphaneler", **Hisa**r, Haziran, S.102

KAPLAN Mehmet (1973), "Cahit Okurer",**Hisar**, Temmuz, S.115

KAPLAN Mehmet (1974a), "Hilmi Ziya Ülken", **Hisar**, Ağustos, S.128

KAPLAN Mehmet (1974b), "Kalabalık ve Millet",**Nesillerin Ruhu,** Dergâh Yay.

KAPLAN Mehmet (1974c), "Mukaddes Uçurum", **Nesillerin Ruhu,** Dergâh Yay.

KAPLAN Mehmet (1976),"Ziya Gökalp ve Yahya Kemal'e Göre Malazgirt Savaşı'nın Mânâ ve Ehemmiyeti", **Edebiyat Üzerine Araştırmalar**,Dergâh Yay.,s.535-549

KAPLAN Mehmet (1992), **Ali'ye Mektuplar**, Dergâh Yayınları

KERMAN Zeynep (1988), "Mehmet Kaplan, Hayatı ve Eserleri", **Mehmet Kaplan İçin,** Türk Kültürü Araştırma Enst. Yay.

KERMAN Zeynep (1998), "Mehmet Kaplan ve Anadolu", **Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları,** Akçağ Yay.

KÖSEMİHAL Nurettin Şazi (Prof.)(1982), **Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kit.

OKAY Orhan(2003), **Mehmet Kaplan'dan Hatıralar Mektuplar,** Türk Edebiyatı Vakfı Yay.

TOPÇU Ümmühan (1999), "Anadoluculuk Hareketi ve Türk Edebiyatına Etkileri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

TOPÇU Ümmühan (2005), "Hilmi Ziya Ülken'de Türk Rönesansı Arayışı ve Destan", **Millî Folklor**, S.65, s.102-105.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.1995-2002, TURKEY

DİVANU LÛGATİ'T-TÜRK'TEN TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINA DEVE İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE*

*Yeter TORUN**

ÖZET

İnsan yaşamında bitki ve hayvanların önemli bir yeri vardır kuşkusuz. Her toplumun dilinde, yaşam biçimlerine, yaşadıkları coğrafyaya bağlı olarak bitki ve hayvanlarla ilgili sözler yer alır. Türkçenin söz varlığı içinde de bitki ve hayvan adları ve bunlarla ilgili sözler önemli bir yer tutar. Türklerin yaşam biçimlerine bağlı olarak Türkçenin söz varlığı içinde bitki adlarına göre, hayvan adlarının sayıca daha çok olduğu ifade edilir. Nitekim Türkçenin söz varlığı içinde ilk yazılı kaynaklardan itibaren başta *at* olmak üzere birçok hayvan adını ve bunlarla ilgili sözleri tespit etmek mümkündür. Türkçedeki hayvan adlarından biri de *deve*dir. Bu çalışmada yalnızca deve ve deveyle ilgili söz varlığı üzerinde durulmuştur. Türk dilinin söz varlığı ile ilgili çalışmalarda da Türkçenin ilk ansiklopedik sözlüğü olma niteliğini taşıyan ve Türk dili için paha biçilemez bir eser değerinde olan Divanu Lûgati't-Türk, araştırmacılar için temel başvuru kaynaklarından birini oluşturur. Bu doğrultuda çalışmada Divanu Lûgati't-Türk'te yer alan deve ile ilgili söz varlığının görülmesi ve söz varlığından hareketle o dönem Türk toplumunun yaşamında bu hayvanın yerinin belirlenmesi; Divanu Lûgati't-Türk'teki veriler ışığında Türkiye Türkçesi ağızlarında bu hayvanla ilgili söz varlığının genel bir değerlendirmesinin yapılması amaçlanmıştır. Deveyle ilgili söz varlığının Türkiye Türkçesi ağızlarıyla karşılaştırılmasında ağırlıklı olarak Derleme Sözlüğü esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divanu Lûgati't-Türk, Derleme Sözlüğü, deve, söz varlığı, Türkiye Türkçesi Ağızları

ONTO VOCABULARY WHICH ARE RELATED TO CAMEL FROM DIVANU LUGATI'T-TURK TO DIALECTS IN TURKISH

ABSTRACT

Plants and animals have an important place in life. In each society's language, there are many vocabularies which are about plants and animals depend on life style and habitat. Plant, animal names and words which are related to those names, have a place in vocabulary in Turkish. Depending on Turks' life style, animal names out number plant names by in vocabulary in Turkish. Hence it is possible to determine animal names and words related to these names as of the first written sources. Since the first written source in vocabulary in Turkish, it is possible to determine plenty of animal names and words related to those names, horse particularly. One of the animal names in Turkish is camel. In this study, only camel and vocabulary which are related to camel have been emphasized. In studies which are about vocabulary in Turkish, the first encyclopaedic dictionary and the most valuable piece of work, Divanu Lugati't-Turk is one of the basic source for researchers. Accordingly, it has been purposed to see vocabulary

* 20-22 Ekim 2011 tarihinde Prof. Dr. Mine Mengi adına düzenlenen Türkoloji Sempozyumu'nda sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş şeklidir.

* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ytorun@cu.edu.tr

which are related to camel in Divanu Lugati't-Turk and to place animal inTurkish society in vocabulary and to evaluate vocabulary in dialects in Turkish about this animal in the light of Divanu Lugati't-Turk. İt has been based on Derleme Sözlüğü predominantly to compare vocabulary which are related to camel with dialects in Turkish.

Key Words: Divanu Lugati't-Türk, Derleme Sözlüğü, camel, vocabulary, dialects in Turkish

Söz varlığının içine, bir dildeki bütün sözler ve bu sözlerle oluşturulan her türlü anlatım kalıpları girer. Temel söz varlığının belirlenmesinde insan odak olarak alındığında, organ adları, fiiller, akrabalık adları, sayılar ve insanın oluşturduğu maddi ve manevi kültürün içine giren çeşitli kavramlar akla gelir. Maddi kültür çerçevesinde bilim dilinde *flora* ve *fauna* kavramları içinde insan yaşamında etkin olan bitki ve hayvan türleri ele alınmıştır. *Flora* insanın çevresinde yer alan, onun yaşamıyla ilgili bitkileri; *fauna* ise aynı çevrede bulunan ve insanların, bir bölümünden yararlandıkları, özellikle tarım ve hayvancılıkta insanlara yarar sağlayan hayvanları gösteren terimdir. İnsan yaşamında maddi ve manevi kültür değerlerine göre şekillenen söz varlığı, bir toplumun yaşam biçimine, yaşadığı coğrafyanın şartlarına göre farklılık gösterebilir. Örneğin bir deniz ülkesi ile bir çöl ülkesinin söz varlığı yaşam biçimlerinin gereği olarak farklılık gösterecektir (Aksan, 2004: 7; 9; 26).

Toplumların yaşam biçimleri, o toplumun söz varlığını belirleyen en önemli etken olarak kendini gösterir. Temelde göçebe bir yaşam biçiminden gelen Türk toplumunun söz varlığı da buna göre şekillenmiştir. Göçebe yaşam biçiminin gereklerine göre Türkçenin söz varlığı içinde hayvan ve bitki adları önemli bir yer tutar. Türkçenin söz varlığı içinde Türklerin yaşam biçimlerine koşut olarak hayvanlarla ilgili sözlerin, bitkilerle ilgili sözlere oranla sayıca daha önemli bir yer tuttuğu ifade edilir (Kaplan, 2009: 121). Buna göre Köktürkçenin söz varlığı içinde yer alan *adgır, at, bars, buka, ıt, kiyik, koyn, tabışgan, tay, yılkı* sözleri göze çarpar (Aksan, 2004: 85). Türkçenin ilk ansiklopedik sözlüğü durumundaki Divanu Lûgati't-Türk'te de hayvanlarla ilgili söz varlığı önemli bir yere sahiptir. Divanu Lûgati't-Türk'te hayvan adlarıyla ilgili olarak yapılan bir çalışmada 650 civarında hayvan ve hayvanla ilgili kavramı gösteren sözün geçtiği ifade edilmektedir (İlhan-Şenel, 2008: 265).

Türklerin yaşam biçimlerine ilişkin olarak ilkin *at* sözcüğü akla gelir. *At* dışında, göçebe yaşam biçiminin bir gereği özellikle yük hayvanı olarak Türkçenin söz varlığı içinde ilk akla gelen hayvanlardan biri de *deve*dir. *Deve* sözcüğü temelde bir çöl hayvanı olması bakımından Arap kültürünü çağrıştırmaktadır. Mehmet Kaplan, "*Arapçada devenin renk nüanslarını anlatan yüze yakın kelime varmış. Bunun sebebi, devenin Arapların hayatlarında önemli, hayatî bir yer tutmasıdır. Biz devenin rengi ile ilgili tek bir kelime biliriz: Devetüyü. Bu gösterir ki, biz deve ile haşır neşir olmamış bir milletiz.*" ifadelerini kullanır (Kaplan, 2009: 121). Bu ifadelerden Arapçanın söz varlığı içinde deveyle ilgili birçok söz olduğu sonucuna varmak mümkündür. Arapçanın söz varlığına ilişkin böyle bir çıkarım, Araplar için bu hayvanın önemini ortaya koymaktadır. Acaba Türklerin yaşamında deve nasıl bir yer tutmaktadır? Bu soruyu yanıtlamak için Türkçedeki deveyle ilgili söz varlığını görüp, buna göre bir değerlendirme yapmak gerekir. Bu amaçla çalışmada Türkçenin ilk ansiklopedik sözlüğü olma niteliği taşıyan ve Türk dili için paha biçilemez bir eser değerinde olan Divanu Lûgati't-Türk'teki *deve* ile ilgili söz varlığını tespit ederek, o dönem Türk toplumunun yaşamında bu hayvanın yerini görmek ve bu sözlerin Türkiye Türkçesi ağızlarına yansımalarını belirlemek hedeflenmiştir.

Deve (camelus) sözünün kökeni konusunda bu sözün Türkçeden mi Moğolcaya, Moğolcadan mı Türkçeye geçtiği yönünde farklı görüşler vardır. Kimi araştırmacılar sözün Moğolcadaki *temegen* sözüyle bağlantısını düşünerek Moğolcadan Türkçeye geçtiğini (Kaluzynski); kimi araştırmacılar ise eski çağlarda Türkçeden Moğolcaya geçtiğini (Clauson) belirtmektedirler (Eren, 1999: 110).

Divanu Lûgati't-Türk'te *deve* sözünün farklı fonetik biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Kâşgarlı, eserinde Oğuzlar ve onlara yakın olanların bu sözü *devey*, Türklerin ise *tewey* biçiminde söylediklerini belirtmektedir (DLT I, 31). Divanu Lûgati't-Türk'te *tewey* ve *devey* biçimleri yanında sözün *deve, teve, tevey, tewi* gibi fonetik biçimlerine de rastlanmaktadır (DLT IV-Dizin,165, 608, 609).

Divanu Lûgati't-Türk'teki deve ile ilgili söz varlığı isimler, fiiller, atasözleri ve ikilemeler / yansımalar biçiminde dört başlık altında değerlendirildi.

1. İsimler

atan: *İğdiş edilmiş deve* (DLT I, 75). Bu söz, *atanlığ* biçimiyle de DLT'te geçmektedir. "*atanlığ er*: iğdiş edilmiş devesi olan kimse" (DLT I, 148).

bogra: *Deve aygırı* (DLT I, 420). Bazı kaynaklarda her hayvanın erkeği için *bogra / bugra* sözü kullanılabileceği ifade edilmekle birlikte bu sözün daha çok erkek deve için kullanıldığı belirtilmektedir (Abik, 2009: 11).

Bugün bu söz *Buğra* biçiminde özel ad olarak kullanımını sürdürmektedir.

botuk / botu: *Boduk, deve yavrusu* (DLT III, 218). Cinsiyet kavramı açısından bakıldığında Kâşgarlı, bu sözde herhangi bir cinsiyet ifadesine yer vermemiştir. Semih Tezcan, Kutadgu Bilig indeksindeki *botu* sözcüğünün yalnız *oğul* anlamıyla erkeklere hitap için kullanıldığını belirtmiştir (Tezcan, 1981: 36). Genellikle hayvan yavrularını ifade eden sözler cinsiyet kavramı bildirmediği için burada da bir cinsiyet ayrımından söz etmek zor görünüyor.

DS'te bu sözün *boduk, bocuk, bodan, bodanak, bode, bodi, bodik, bodu, boduç, boduh, bortlak, bot, bota, botlak, botuk, bödü, bödük; potuk, paduk, poduh, poduk, portanak, pot, potak, potar, potik, potlak, potnak, potok, pötik, puduk, putuh, putuk* biçimleri yer almaktadır. Bu söze DS'te genel olarak *hayvan yavrusu (ayı, manda gibi)* anlamı verilmekle birlikte çoğunlukla *deve yavrusu* anlamıyla kullanıldığı görülmektedir (DS2, 721; DS9, 3474). Ayrıca DS'te bu sözden türemiş *botlamak* / *bodlamak*, *boduklamak, bordlamak, bortlamak, börtlemek; potlamak, portlamak* biçimlerinde yer alan fiil de (manda, deve) *doğurmak* anlamıyla kullanılmaktadır (DS 2, 718; DS9, 3474).

bulguna: *Ilgın ağacına benzer, gevrek, kırmızı bir ağaçtır; develer yer; "malguna" dahi denir* (DLT I, 492). Doğrudan deveyle ilgili bir söz olmamakla birlikte develerin yediği bir bitki olduğu anlaşılmaktadır.

butlu: *Yavaşa, devenin burnuna geçirilen burunsalık* (DLT I, 430).

çalma: *Kerme*, *kemre. Koyun ağıllarında veya deve ahırlarında toplanıp kesilerek kışın yakmak için kurutulan kesek* (DLT I, 433). Bu söz de doğrudan deveyle ilgili değildir, ancak buradan diğer bazı hayvanlar gibi devenin de gübresinden yakacak olarak yararlanıldığı anlaşılmaktadır.

Çalma sözü DLT'te kullanılan anlamıyla DS'te yer almamıştır.

ıñan / iñen: *Dişi deve* (DLT I, 120).

DS'te bu söze veya fonetik olarak farklılaşmış biçimine rastlanmamıştır.

kars: *Deve tüyünden veya koyun tüyünden yapılan elbise* (DLT I, 248). Bu söz de doğrudan deveyle ilgili olmamakla beraber, tekstil sektöründe deve tüyünden de yaralanıldığını göstermektedir.

kekre: *Develerin yediği acı bir ot* (DLT I, 422; DLT IV- Dizin, 295).

Ölçünlü dilde daha çok buruk ve ekşi tatlar için kullanılan bu söze DS'te verilen anlamlardan biri *yaprakları acı olan bileşikgillerden bir çeşit yaban otu*dur (DS 8, 2724).

kirkin : *Boğranın, devenin kızgın zamanıdır* (DLT I, 443).

Bu söz DS'te *girgin* biçiminde yer almaktadır (DS 6, 2083).

kom: *Deve havudu. Bu, devenin çulu alınarak içerisine saman doldurulur, devenin hörgücü kadar yükseltilir, sonra devenin üzerine konur; buna "tewey komu" denir* (DLT III, 136).
DS'te bu anlamıyla *kom* sözü yer almamıştır.

küben: *Deve havudunun altına konulan çul, gölüğe gerekli olan çul ve çula benzer şeyler. Oğuzca* (DLT I, 404).
DS'te *köpen* biçimiyle geçen sözcüğe verilen ilk anlam *deve çulu* şeklindedir (DS 8, 2960). DS dışında Mersin Ağzı Sözlüğü'nde sözcüğün *köpenne-*, *köpen çek-* biçimleri de yer almaktadır (Tor, 2004: 265). Ayrıca yerel bir kullanım olan "*Köşeği olmadan köpenini kayırma*" atasözünde de *köpen* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir (Torun, 2004: 187).

mayak: *Deve gübresi. En ziyade burada kullanılır* (DLT III, 167).

sarnıç: *Deve derisinden yapılan su tulumu*; *ağaçtan oyulmuş kap* (DLT I, 454). Bu söz devenin derisinden de su taşıma aracı yapıldığını göstermektedir.

tegirmek: *Deve üzerine iki taraflı atılarak içerisine binilen sepetle sepete benzer nesne. Oğuzlar buna ügürmek derler* (DLT I, 506).
Bu söz DLT'te belirtilen anlamıyla DS'te yer almamıştır.

titir: *Dişi deve* (DLT I, 361).
DS'te bu anlamıyla *titir* sözüne veya fonetik olarak farklılaşmış biçimine rastlanmamıştır.

torum: *Torum, deve yavrusu. Dişisine "tişi torum" denir* (DLT I, 396). Bu sözün türemiş biçimi *torumluğ* şekli de yer almaktadır. "*torumluğ er*: torumu olan adam, iki yaşındaki deve yavrusuna sahip olan adam" (DLT I, 498).
DS'te *dorum, darum, doğrum, doğurum, dōrim, dorumcuk, dorun* biçimleriyle yer alan söz, *deve yavrusu, havut geçirilme çağına yaklaşmış deve yavrusu* anlamıyla yer almaktadır (DS 4, 12). *Dorum* sözü yerel bir kullanım olan "*Dombuldayan ben oldum, dorum sahibi sen oldun*" söyleminde de yer almaktadır (Torun, 2004: 187).

yogdu: *Devenin çenesi altındaki uzun tüyler* (DLT III, 30). Sözcüğün *yogru, yogruy, cugdu* biçimleri de yer almaktadır (DLT IV-Dizin, 796).

2.Fiiller

Buradaki fiillerin kullanım alanı yalnızca deveyle sınırlı değildir. Fiillerin bir kısmı diğer hayvanlar için de ortaktır veya insanların deveyle olan ilgilerini (sahip olma gibi) ifade eden fiillerdir. Bu doğrultuda DLT'te tespit edilip ele alınan fiiller şunlardır:

atanlan-: *İğdiş deve sahibi olmak* (DLT IV-Dizin, 48).
"*er atanlandı*: Adam dişi deve sahibi oldu" (DLT I, 295).
DS'te bu fiile rastlanmamıştır.

bakır-: *Bağırmak* eylemi de deve için kullanılan fiillerden biridir.
"*tewey bakırdı*: Deve bağırdı" (DLT III, 186).

bogralan-: *Pohurlanmak, pohurlaşmak* (DLT IV- Dizin, 100).
"*tewey bogralandı*: Deve pohurlandı, pohurlaştı" (DLT III, 200, 201).

bozla- : *Ses vermek, bağırmak; bozlamak* (DLT IV- Dizin, 106). Bu fiilin *bozlat-* şeklinde ettirgen gövdeden oluşmuş biçimi de vardır (DLT IV- Dizin, 106).
"*titir bozladı*: Dişi deve bozladı, bağırdı". Bu fiilin başka hayvanlar için de kullanıldığı belirtilmektedir (DLT III, 291).
"*ol botunı bozlattı*: O, potuğu, deve torumunu böğürttü" (DLT II, 341).
DS'te *bozla-*, *bozula-* biçimiyle yer alan fiile verilen anlamlardan biri *deve acı acı bağırmak* şeklindedir (DS 2, 752).

çökür- : *Çökermek, ıhtırmak* (DLT IV- Dizin, 158).
"*ol tewey çökürdi*: O, deveyi çökerdi, ıhdırdı". Bir adama diz çöktürülse yine böyle denir (DLT II, 84). Bu fiilin *çöktür-* biçimi de vardır: "*ol anınğ tewesin çöktürdi*: O, onun devesini çökertti, çöktürdü" (DLT II, 181).

DS'te *çöker-* biçiminde yer alan fiile verilen anlamlardan biri *deveyi çöktürmek* biçimindedir (DS 3, 1281).

ıñran-: *İnlemek* (DLT IV- Dizin, 217).
"*ıñan ıñrandı*: Dişi deve inledi" (DLT I, 289).

kewşe-:*Geviş getirmek* (DLT IV- Dizin, 308). *Kewşe-* fiilinin *kewşen-, kewşeş-, kewşet-* biçimleri de bulunmaktadır.
"*tewi ot kewşedi*: Deve ot ile geviş getirdi" (DLTIII, 287)
"*tewi kewşendi*: Deve geviş getirdi, gevşendi" (DLT II, 252)
"*tewey ot kewşeşdi*: Deve otla geviş getirdi" (Develer birbirini görerek geviş getirdi) (DLT II, 351).
"*ol tewisin kewşetti* : O, devesine geviş getirtti" (DLT II, 338).

tabanla-: -D*eve- tepmek* (DLT IV-Dizin, 559).
"*tevey tabanladı*: Deveye ayağiyle vurdu" (DLT III, 342).

tapraş- / taprı- : *Sıçraşmak*; s*ıçramak, hoplamak –yalnız deve için* (DLT IV-Dizin, 575).
"*tewey kamuğ tapraşdı*: Develer bütün sıçraştı" (DLT II, 217).
"*tewi taprıdı*: Deve sıçradı, hopladı" (DLT III, 277).

tepret-: *Tepretmek, teprendirmek; kımıldatmak; saldırmak*; *-yalnız develer için- sıçratmak* (DLT IV-Dizin, 602).
"*er teweysin tepretti*: Adam devesini sıçrattı" (DLT II, 229-230).

térgeş-: *Arka arkaya gelerek derleşmek* (DLT IV-Dizin, 604).
"*tewey térgeşdi*: Develer katarlaştı". Birbiri ardınca katarlaşarak derleşen her nesne için de böyle denir. Başkası da böyledir (DLT II, 206).
DS'te *tirke-*, *tirkile-*, *tirken-* biçiminde geçen fiile verilen anlamlardan biri *arka arkaya sıralanmak* şeklindedir (DS10, 3938).

yagırlan-: *Yağırlanmak; yağırı çoğalmak; yağırdan kaşınmak* (DLT IV-Dizin, 642).
"*tewey yagırlandı*: Deve yağırlandı, devenin yağırı çoğaldı". Başkası da böyledir. Yağırdan kaşınırsa yine böyle denir (DLT III, 113-114).

yüdür-: *Yüklemek* (DLT IV-Dizin, 820).
"*ol teweyge yük yüdürdü*: O, deveye yük yükledi" (DLT III, 67).

yükle-: *Yüklemek* (DLT IV-Dizin, 822).
"*ol teweyge yük yükledi*: O, deveye yük yükledi" (DLT III, 309).

3. Atasözleri

atan yüki aş bolsa açka az körünür: İğdiş edilmiş devenin yükü yemek olsa aç kimseye az görünür (İğdiş edilmiş devenin yükü yemek olsa aç kimseye –çok açıktığı için- az görünür) (DLT I, 75).

ikki bogra igeşür otra kökegün yançılur: İki boğa çarpışır, arada gök sinek incinir. Bu sav, iki Beyin çarpışmasında, arada, zayıfların ezilmesi üzerine söylenir (DLT I, 187-188).

ıñan ıñrasa botu bozlar: Dişi deve inleyince boduk deve ses verir. Bu sav, hısımların birbirine olan yakınlıklarını anlatır (DLT I, 120).

tewey bedük erse mayakı bedük ermes: Deve büyük ise de pisliği büyük olmaz. Bu sav, kendinde büyüklük gören kimse için söylenir. "Büyüklük, senin yanında kölesi bulunduğun adama yaraşır" demektir (DLT III, 167-168).

tewey münüp koy ara yaşmas: Deveye binip koyun arasında gizlenilmez (deveye binen kendini koyunlar arasında saklıyamaz). Bu sav, her tarafa yayıldıktan sonra gizlenmek istenen iş için kullanılır (DLT III, 60).

yılan kendü egrisin bilmes tewi boynın egri tér: Yılan kendi eğrisini bilmez, deve boynuna eğri der. Bu sav, kendinde olan bir şeyle başkasını kınayan kimse için söylenir (DLT I, 127).

tewi yük kötürse kamıç yeme kötürür: Deve yük götürse kaşığı da beraber götürür. Bu, arabın sözü gibidir (DLT II, 75).

tewi silkinse eşekke yük çıkar: Deve silkinse eşeğe yük çıkar. Bu sav, büyük bir şeyi almakla ve ufak şeyi bırakmakla emrolunan kişi için söylenir (DLT II, 246).

4. İkilemeler/ Yansımalar:

çök çök: Deveyi ıhtırmak için kullanılır bir söz (DLT IV-Dizin, 158).

çur çur: Diğer hayvanların da sağılırken sütün çıkardığı ses için kullanılan bir yansıma söz olmakla birlikte, deve sağılırken de çıkan ses için bu ikilemenin kullanıldığı belirtilir (DLT I, 485; DLT IV- Dizin, 161).

Sonuç ve Değerlendirme

1. Burada ele alınan isimlerden bir kısmı yaş ve cinsiyetlerine göre develere verilen isimlerdir. Bunlar: *atan, bogra, botuk / botu, ıŋan / iŋen, titir, torum*dur.

DLT'teki deveyle ilgili isimler cinsiyet kavramı açısından değerlendirildiğinde bazı isimlerin erkeklik, bazı isimlerin ise dişilik bildirdiği görülürken bazı isimlerde ise cinsiyet ayrımı olmadığı, genel tür adı olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tabloda olduğu gibi *deve, botuk / botu ve torum* sözleri cinsiyet ayrımı bildirmezken, *ıŋan* / *iŋen* ve *titir* sözleri dişi deve için, *bogra* ise erkek deve için kullanılan sözlerdir. *Atan* sözündeki cinsiyet kavramı ise erkek devenin iğdiş edilmesinden dolayı erkek olarak belirtildi.

İsim	Cinsiyet bildirmeyenler	Erkek	Dişi
devey / tewey	+		
atan		+	
bogra		+	
botuk / botu	+		
ıŋan / iŋen			+
titir			+
torum	+		

Burada tespit edilen isimlerden bir kısmı devenin donatılmasıyla ilgili isimlerdir. Bunlar: *butlu, kom, küben, tegirmek* / *ügürmek* isimleridir. *Kirkin, yogdu / cugdu* isimleri de doğrudan deveyle ilgili isimlerdir. *Bulguna* ve *kekre* isimleri ise develerin yediği bitkileri ifade eden; *çalma, kars* ve *sarnıç* ise deveden elde edilen ürünlerle ilgili isimlerdir.

2. İncelenen fiiller ise kullanım / etki alanlarına göre sınıflandırıldı. Buna göre:

Yalnızca deve için kullanılan fiiller: *bogralan-, tapraş-/ taprı-, tepret-* (sıçrat- anlamıyla),

Develer ve diğer hayvanlar için de ortak kullanım alanına sahip fiiller: *bakır-, bozla-, ıŋran-, kewşe-, tergeş-, yagırlan-,*

İnsanla ilgili fiiller (sahiplik bildiren): *atanlan-*

İnsanın özne olarak yaptığı / yaptırdığı ve devenin nesne olarak yapılan eyleme maruz kaldığı fiiller: *yükle-, yüdür-, tepret-, tabanla-, çökür-.*

3. Atasözleri ve deyimler toplumların ortak hafızasını yansıtan ve yaşam biçiminin ipuçlarını ve değer verdiği kavramları yansıtan, soyut düşüncelerin somutlaştırılmasını sağlayan kısa ve etkili sözlerdir. Atasözlerinde kullanılan model sözler bu durumun bir göstergesidir. Genel olarak organ adları, hayvan adları atasözlerinde kullanılan model sözlerin başında yer alır. DLT'te yer alan 8 atasözünde model söz olarak deve ve deveyle ilgili sözlerin kullanılması bu hayvanın o dönem Türk toplumunun yaşamındaki önemini yansıtmaktadır.

4. Çok fazla öbek yapı olarak ikileme tespit edilemedi ama belirlenen *çök çök* ve *çur çur* ikilemeleri bile aslında hayvanlarla ilgili her türlü algılamanın dile döküldüğünü göstermesi bakımından dikkate değer bir durumdur.

DLT'teki deveyle ilgili söz varlığı genel olarak değerlendirildiğinde, dönemin toplumsal yaşamında devenin taşımacılık işlevi yanında, sütünden, derisinden, tüyünden, tezeğinden yararlanılan bir hayvan olduğu anlaşılmaktadır.

DLT'teki deveyle ilgili söz varlığının Türkiye Türkçesi ağızlarına yansımalarına gelince, DLT'teki deveyle ilgili isimlerin bir kısmı Türkiye Türkçesi ağızlarında benzer veya farklı fonetik biçimleriyle yer almaktadır. Bu isimlerden *botuk / botu, kirkin, küben* ve *torum* sözlerinin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki biçimleri aşağıdaki tabloda gösterildi:

Divanu Lûgati't-Türk'te	**Türkiye Türkçesi Ağızlarında**
botuk / botu	boduk, bocuk, bodan, bodanak, bode, bodi, bodik, bodu, boduç, boduh, bortlak, bot, bota, botlak, botuk, bödü, bödük; potuk, paduk, poduh, poduk, portanak, pot, potak, potar, potik, potlak, potnak, potok, pötik, puduk, putuh, putuk (isim) // botla-/ bodla-, bodukla-, bordla-, bortla-, börtle-; potlamak, portlamak (fiil)
kirkin	girgin
küben	köpen; köpenne-, köpen çek- (fiil)
torum	dorum, darum, doğrum, doğurum, dōrim, dorumcuk, dorun

DLT'te tespit edilen doğrudan ya da dolaylı olarak deveyle ilgili olan fiillerin bir kısmı günümüz söz varlığı içinde yer almayan fiillerdir: *atanlan-, bogralan-* gibi. Kimi fiiller ise aynı zamanda standart Türkiye Türkçesinde de kullanılan fiillerdir: *bağır-, çöker- / çöktür-, gevşe- / gevşen-, yükle-* gibi. Kimi fiillerin ise kullanım alanı yalnızca ağızlarla sınırlıdır: *bozla- / bozula-, tirke- / tirkile- / tirken-* gibi.

Standart Türkiye Türkçesinin söz varlığına da deveyle ilgili sözler açısından kısaca değinmek gerekirse, içinde *deve* sözü bulunan atasözleri, deyimler, yer adlarıyla sıkça karşılaşılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde içinde *deve* sözünün yer aldığı atasözü ve deyimlerden bazıları şunlardır: *Deveci ile konuşan (görüşen) kapısını büyük açar; deveden büyük fil var; deve deve yerine çöker; deveyi yardan uçuran bir tutam ottur; devede kulak; deveye hendek atlatmak; deveyi düze çıkarmak; deveyi havutuyla yutmak*… (Aksoy, 1993).

Yer adlarından özellikle köy adlarında *deve* sözünün sıkça geçtiği görülmektedir. Köy adı dışında ilçe adı olarak yalnızca Kayseri'ye bağlı *Develi* ilçesi bulunmaktadır. İçinde *deve* sözünün yer aldığı 43 köy adı belirlendi. Bunların da çoğunlukla belirtisiz isim tamlaması yapısı içinde yer aldığı görülmektedir. Bu köy adlarından bazıları şunlardır: *Deveboynu, Devebük, Deveci,*

Devecik, Devecikargın, Devecikonağı, Devecipınarı, Deveciuşağı, Deveçatağı, Deveçayırı, Devedağı, Devederesi, Devedurağı, Devehöyük, Devekayası, Devekorusu, Develi, Develik, Develiören, Devepınarı, Devetaşı… (http://www.yerelnet.org.tr).

Günümüz yaşam koşullarında artık geleneksel anlamda bir göçebe yaşam biçimi yoktur, dolayısıyla bu hayvanların göçebe yaşamdaki yük taşıma işlevi ortadan kalkmıştır. Günümüzde bazı yörelerde deve güreşlerinin yapıldığı veya turistik amaçlarla bu hayvandan yararlanıldığı görülmektedir.

Sonuçta deveyle ilgili söz varlığının akışı Divanu Lûgati't-Türk'ten günümüz Türkçesine kadar izlendiğinde, yaşam biçiminin değişmiş olmasına rağmen Türkçenin söz varlığının, Türk toplumunun yaşam biçiminin izlerini barındırmaya devam ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

ABİK, A. Deniz (2009), "Kutadgu Bilig'de Hayvan Adları", *Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Volume 33 / 1, Publishhed at the Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.

AKSAN, Doğan (2004), *Türkçenin Söz varlığı*, Engin Yayınevi, Ankara.

AKSOY, Ömer Asım (1993), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I, II*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

DLT: *Divanu Lûgat-it-Türk I-IV* (1998), Çev.: Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları: 521-524, 4. Baskı, Ankara.

DS: Derleme Sözlüğü 1-12 (1993), Türk Dil Kurumu Yayınları, Sayı: 211, Ankara.

EREN, Hasan (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.

İLHAN, Nadir; Mustafa Şenel (2008), "Divanu Lûgati't-Türk'e Göre Av, Avcılık ve Hayvancılıkla İlgili kelimeler ve Kavram Alanları", *Turkish Studies* Volume 3/1 Winter 2008.

KAPLAN, Mehmet (2009), *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TEZCAN, Semih (1981), "Kutadgu Bilig Dizini Üzerine", *Belleten*, C. XLV / 2, S: 178, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

TOR, Gülseren (2004), *Mersin Ağzı Sözlüğü*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 38, İstanbul.

TORUN, Yeter (2004), "Dokuztekne Köyü'nden Derlenen Atasözleri ve Deyimler Üzerine bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 13, S: 1, Adana.

İnternet Kaynakları:

http://www.yerelnet-org.tr

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2003-2016, TURKEY

LATÎFÎ TEZKİRESİ'NDE SECİLER VE TÜMCE ÖZELLİKLERİ

İbrahim TOSUN[*]

ÖZET

Şair tezkireleri, Osmanlı Edebiyatında XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar kaleme alınan, biyografi ve antolojilerdir. XVI. yüzyılda yazılmış olan Latîfî Tezkiresi bu türün Anadolu'daki ikinci ve en önemli örneğidir. Tezkiresinde her şaire sanatına ve yeteneğine göre yer ayıran Latîfî, diğer tezkirecilere göre daha sade bir dil kullanmış, seci'lere oldukça fazla yer vermiştir. Seci, üslûbu belirleyen bir özellik olarak, tümceyi bitiren yüklemlerde (eylem tümcelerinde), genellikle Türkçe sözcükler arasındadır. Bu durumdaki tümce sonu secilerinin bir bakıma nokta yerine de kullanıldığı görülmektedir. Secilerin kullanımı Latîfî'nin ele aldığı kişiler bakımından eşit dağılımlar göstermemekte, Zâtî ile ilgili kısımda 22 seci bulunduğu halde; Sinan Paşa'nın anlatıldığı metinde sadece 7 seciye rastlanmaktadır. Anlatımında genellikle karmaşık, sıralı, birleşik tümceleri tercih eden Latîfî, söylemek istediklerini doğru tasarlayıp planlayarak, sağlam bir kompozisyon içinde, eksiksiz vermeye özen göstermiş, devrik yapılı tümceler kullanmamıştır. Bütün tümcelerinin kurallı olması ve söylenmek isteneni net olarak ifade etmesi onun, titiz, planlı ve sağlam üslûbunun bir sonucudur.

Anahtar Sözcükler: tezkire, seci, tümce, ek-eylem, dizim bilgisi.

SECIS IN THE TEZKIRE OF LATÎFÎ AND CHARACTERISTICS OF SENTENCES

ABSTRACT

Poet *tezkire*s have been used as biographies / anthologies of poets in Ottoman literature from the 16th century until the 20th century. The *tezkire* of Latîfî, written in the 16th century, is the second and most important example of this genre in Anatolia. In his *tezkire*, dedicating some space to each poet according to their art and abilities, Latîfî's language was plainer than those of other writers of *tezkire* and he allowed quite a lot of space to *seci*'s. *Seci* (rhyme in prose), as characteristic of style, appears in verbs that end the sentence (in action sentences), generally among Turkish words. Such end-of-sentence *seci*'s are also seen to be used instead of full stops. The use of *seci*s does not show an equal distribution regarding the persons taken up by Latîfî; while there are 22 *seci*s in the section on Zatî, only seven *seci*s are to be found in the text on Sinan Pasha. Preferring usually complex, sequential, composed sentences in his narrative, Latîfî has taken pains to present his meaning by planning and designing accurately in a

[*] Yrd. Doç. Dr., Tunceli Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: itosun62@hotmail.com

sound and complete composition, without using inverted sentences. The fact that all his sentences are regular and express the meaning clearly, is a result of his meticulous, planned and solid style.

Key Words: *tezkire*, *seci*, harmony, sentence, syntax

Giriş

Arapça zikr kökünden türetilmiş olan tezkire, hatırlamaya vesile olan şey[1] anlamına gelmektedir. Günlük dilde çok farklı ve çeşitli anlamlar kazanmış olan bu sözcük edebiyat terminolojisinde de geniş bir kullanım alanı bulmuş, Osmanlı toplumunda her meslekten kişilerin künyelerini içine alan bir türün adı olmuş, fakat daha yaygın ve kesintisiz olarak devamlılığını şairlerin hayatları ve şiirleri hakkında bilgi veren kitaplarda ortaya koymuştur. Modern yazındaki biyografi veya antoloji sözcüklerine karşılık, yaygın olarak kullanıldığı görülen tezkire, insanların, özellikle de tanınmış kişilerin, şairlerin hayatlarını anlatan bir türdür. Anadolu'da gelişen Türk edebiyatı içinde, tezkire türünün ilk örnekleri XVI. yüzyılda verilmiş, özellikle şair tezkireleri[2] alanında XX. yüzyıla kadar, çok önemli eserler oluşturulmuştur. XVI. yüzyılda yazılmış olan Latîfî Tezkiresi bu türün Anadolu'daki ikinci ve en önemli örneklerinden biridir.

Latîfî Tezkiresi, Anadolu sahası Türk edebiyatının ikinci tezkiresidir. 1546 yılında tamamlanarak Kanunî'ye sunulmuş olan eserin asıl adı "Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nüzemâ"dır. Bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatimeden oluşan bu eser, 334 şairin biyografisini içermektedir[3].

Latîfî, hayat hikâyelerine şairlerin doğum yerlerini vererek başlar. Daha sonra, ele aldığı şairin nasıl, nerede ve kimlerden eğitim aldığını; sanatsal yönünü, şiirlerinden de kısa örnekler vererek, gerçekçi ve isabetli bir dille anlatır. Mümkün olduğunca şairlerin ölüm tarihlerini de belirterek biyografiyi bitirir.

Latîfî, tezkiresini oluştururken, Molla Camî'nin "**Baharistan**"ı, Ali şir Nevayî'nin "**Mecalisü'n-nefâis**"i ve Sehî Bey'in "**Heşt Bihişt**"ini örnek almış; fakat onların kronolojik tasnifi yerine alfabetik sırayı tercih etmiştir[4].

Latîfî Tezkiresinin ilk basımı 1314'te, Ahmed Cevdet tarafından yapılmıştır[5]. Theodor Chabert eserin özetini, O. Rescher ise tüm metnini Almancaya çevirmiştir. Rıdvan Canım'ın tenkitli metnini hazırladığı tezkire, Mustafa Isen tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır[6]. Walter Guilford Andrews de eser üzerinde akademik bir çalışma yapmıştır[7]. Eser üzerine yapılmış bir sentaks çalışması da vardır[8].

Latîfî'nin, tezkiresinden başka, şueserleri de bulunmaktadır:

Risale-i Tarif-i Evsâf-ı İstanbul.

[1] Rıdvan Canım, **Latîfî Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ (İnceleme-Metin)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000, s. 1.
[2] Mustafa Isen-Filiz Kılıç-Şükrü Hakkı Aksoyak-Aysun Eyduran, **Şair Tezkireleri**, Grafiker yay. , Ankara, 2002.
[3] Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, "Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerinden Hareketle XVI. yy. Tezkirelerinde Bazı Üslûp Özellikleri", **V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II**, TDK yay. Ankara 2004, s. 1821'deki dipnot.
[4] Rıdvan Canım, **age,** s. 13.
[5] Ahmet Cevdet, **Tezkire-i Latifi**, İstanbul 1314, 381 s.
[6] Mustafa Isen, **Latifi Tezkiresi**, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, 531 s.
[7] Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, **agm**, s. 1821'deki dipnot.
[8] Cengiz Alyılmaz, **Latifi Tezkiresinin Sentaks Yönünden İncelenmesi** (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1988, 167 s.

Füsul-i Erba'a.

Subhatü'l- Uşşâk.

Nazmü'l- cevahir.

Divan.

Esmâ-i Suveri'l-Kur'an.

Enisü'l-Füsehâ.

Münâzara-i Latifi.

Rebiiyye-i Ezhâr.

Her şâire sanatına ve yeteneğine göre yer ayıran Latîfî, diğer tezkirecilere göre daha sade bir dil kullanmış, secilere oldukça fazla yer vermiş ve anlatımında genellikle karmaşık, sıralı, birleşik tümceleri tercih etmiştir.

Rıdvan CANIM'ın "Latîfî Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ" adlı çalışmasından alınan Ahmed-i Dâ'î (s. 165-167), Mevlânâ Zâtî (s. 262-264), Sinân Paşa(s. 309-310), Mevlânâ Şeyhî (s. 337-339), Kâzımî (455-456), Seyyid Nesîmî (s. 523-525), Yahyâ Beg (s. 578) ile ilgili ve belirtilen sayfalar arasındaki biyografi kısımları, şâirlere ait olan şiirler dışarıda bırakılarak, incelenmiştir. Bu sayfalardaki nesir parçalarının daha geniş yer tutması bu kısımların değerlendirilmesinde bir ölçüde etkili olmuştur. Sadece Latîfî'ye ait olan, onun, şâirlerin hayatları ve sanatlarıyla ilgili düşüncelerini yansıtan nesir metinlerinden 155 tümce ve yaklaşık olarak 96 secili yapı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, Latîfî Tezkiresi'nden alınmış, muhtelif metinlerden elde edilen 155 tümce ve 96 secili yapı değerlendirilerek eserdeki seciler ve tümce özellikleri incelenmiş, eserin genelinde secilerin görünüş ve yapılış şekli ile tümce türleri hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. Seciler

Tezkirelerde nesir üslûbunu oluşturan en önemli unsurlardan biri olan seci, "fıkra" adı verilen, bugün "tümcecik" olarak tanımlanabilen ibarelerin veya tümcelerin sonunda yer alan sözcükler arasındaki ses benzerliğine denir. Mensur metinlere ahenk kazandıran ve onları şiirselliğe (şiirde de aynı paralel yapılar bir ahenk unsuru olarak yer almaktadırlar[9]) yaklaştıran bir inşa elemanı olarak, Klasik Osmanlı edebî metinlerinin tamamında görülmektedir[10]. Bu kadar yaygın kullanılmasının nedeni, hem metinlere bir ses ritmi kazandırdığı hem de ifade kalıplarının akılda kalmasını kolaylaştırdığı içindir[11].

Tezkire yazarlarının aynı zamanda birer şâir olmaları, şiirin vazgeçilmezleri olan vezin ve uyağı çok iyi bilmeleri, ayrıca sanatsal maharetlerini nesirde de göstermeye çalışma kaygıları, mensur metinlerde secinin yaygın olarak kullanılmasının başlıca bir nedenidir.

Klasik Osmanlı edebî metinlerinde noktalama işaretleri kullanılmadığı için bu metinlerde, tümceciklerin ve sıralı tümcelerin sonunda yer alan seciler, yargı birimlerinin kesintisiz uzayıp gitmesini önleyen, upuzun karmaşık tümcelerde çeşitli anlam durakları yaratan, virgül veya noktalı

[9] Muhsin Macit, **Divan Şiirinde Âhenk Unsurları**, Ankara 1996, s. 42-56.
[10] Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, **agm**, s. 1822.
[11] Aslında aynı dönem Türk şiirinde de gerek ahenk ve gerekse maharet göstermek, derin anlamlar yaratmak amacıyla çeşitli söz ve anlam sanatlarına geniş yer verilmiştir. Bu konu için bkz. Cem Dilçin, **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi**, TDK Yay., Ankara 1995, s. 405-500.

virgül görevi de üstlenmektedir. Secili yapılardan sonra gelen redif görevli ek ve sözcüklerin tümcenin bittiğini göstermeleri dikkate alındığında, aslında secilerin özellikle tümce sonunda nokta yerine de kullanıldıklarının kanıtıdır. Tezkirede genellikle iki, bazen de üç tümce arasında örgütlenmiş secilere rastlanmaktadır. Beşli veya altılı tümce arasında kurulan secilere fazla yer verilmemiş (Bu seciler başarılı sayılmayan seci grupları olarak değerlendirilmektedir[12]) ve aynı seslerin sürekli tekrar edilmesinden kaynaklanan monotonluğa düşülmemiştir.

Seci, Latîfî Tezkiresi'nde hem aynı tümce içinde hem de ikili ve üçlü tümceler arasında oldukça yaygın kullanılmış, ya sıralı tümcelerde "ve" ile ortak çekim eklerine bağlanmış ya da peşpeşe gelen bağımsız tümcelerde aynı çekim eklerini alarak, tezkirede üslûbu belirleyen en önemli unsurlardan biri olmuştur.

1.1. Tümce İçi Secileri

Toplam 96 secinin 45'i tümce içinde bulunmaktadır. Bunlar, genellikle bağlaçlarla bağlanmış, bazen de bağlaçsız olarak peşpeşe sıralanmış sözcükler ve sözcük grupları arasında görülürler. Bu secileri oluşturan sözcüklerin tümü ad ve ad soyludur. Tümce içinde, yüklem dışında, herhangi bir öğe (özne, nesne, tümleç) durumundadırlar. Büyük bir çoğunluğu Arapça ve Farsçadır. 45 seciden sadece ikisi Türkçe sözcüklerle kurulmuştur.

Arapça ve Farsça

âhir – kâdir – zâhir – mâhir (s. 456)

behre – şöhre (s. 263)

bûm – rûm (s. 263)

bülend – ercümend (s. 263)

dâniş – fâhiş (s. 263)

dârât – izâfât (s. 167)

derc – harc (s. 310)

dînîyye – yakînîyye (s. 310)

duhûl – vusûl (s. 456)

Dürer – Gurer (s. 165)

eşâr – güftâr (s. 262)

fakîr – hakîr (524)

fâyide – ,âyide (s. 338)

fezâ – hevâ (s. 263)

fursat – ruhsat (s. 262)

gâfil – şâmil (s. 166)

huyût – hutût (s. 165)

îrâd – îcâd (263)

irşâd – reşâd (310)

[12]Ayşe Yıldız, **Eski Türk Edebiyatında Seci** (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2002, s. 225.

iskât – ibahât (s. 455)

kâl – bed-hâl – bî-mecal – kîl ü kâl (s. 455)

kelimât - „ibârât (s. 455)

kudret – cevdet (s. 578)

kusûr – fütûr (455)

lakb – sakb (s. 456)

ma'ânî – sânî (s. 262)

makâl – kîl ü kâl (s. 263)

mefacân – cân (s. 338)

mertûm – merhûm (s. 166)

mihr – sipihr (s. 337)

müyesser – mukadder (s. 262)

nagamât – nakarât (s. 165)

nizâm - intizâm (s. 165)

sagîr – kıtmîr (s.166)

selef – halef (s. 262)

sermende – efgende (s. 338)

sûret – sîret (s. 263)

tarikât – hakikat (s. 456)

tevhidât – tecelliyât – zât – sıfât (s. 339)

ulemâ – fuzalâ (s. 310)

üslûb – meslûb (s. 165)

yegâne – ferzâne (s. 263)

yemîn – cebîn (s. 263)

Türkçe

itmek – gitmek (s. 337)

olmagın – kılmagın (s. 455)

1.2. Tümce Sonu Secileri

Değerlendirilen metinlerden çıkarılan 96 seciden 51'i tümce sonunda bulunmaktadır. Bunların genellikle ya sıralı ya da bağımsız tümcelerde kullanıldığı görülür. Bu secilerin çoğu Türkçe sözcüklerle kurulmuştur. Tamamı çekimli fiil, yani yüklemdir. Tümce sonunda görülen ve Arapça, Farsça ad ya da ad soylu sözcüklerle kurulu olanların tümü ise i- yardımcı fiili ile çekimlenmiş, ortak ek- eylem ekiyle bağlanmış, ad tümcesi oluşturmuş secilerdir. Nesir paragraflarında, peşpeşe gelen tümcelerde genellikle ikili, ikinci derecede üçlü, daha seyrek olarak da dörtlü diziler biçiminde, oluşturuldukları görülmektedir.

Arapça ve Farsça

bi-bedel – darb-ı mesel (idi) (s. 310)

birâderi – fazîlet-perveri (idi) (s. 309)

Bukratı – Sokratı (idi) (s. 338)

dâniÇmend – bî-mânend (idi) (s. 455)

fâsid – Çâhid (dür) (s. 165)

fesânedür – bahânedür (s. 339)

haberdâr – esrâr (idi) (s. 525)

hikmet-dân – derdmendân (idi) (s. 337)

ihâm – kelâm (dur) (s. 166)

ilhâd – ifsâd – i'tikâd (olur) (s. 455-456)

isi-dem – huceste-kadem (idi) (s. 337)

kudemâsından – hulefâsından (idi) (s. 337)

marûf – mevsûf (idi) (s. 337)

mashûbdur – mergûbdur (s. 339)

mümtâzlarından – imtiyâzlarundan (dur) (s. 578)

piÇîn – pesîn (dür) (s. 524)

sâbık – fâyık (dur) (s. 165)

selef – halef (idi) (s. 262)

ser-çeÇmesi – eÇmesi (dür) (s. 524)

Çâ'iri – mâhiri (idi) (s. 337)

Çuâ'râsı – pîÇvâsı (dur) (s. 262)

zâhir – müzâhir (dür) (s. 263)

zü-fünûn – reh-nümûn (dur) (s. 455)

Türkçe

bezdüreyidi – gezdüreyidi (s. 338)

bildi – oldı (s. 310)

bulmıÇdur – gelmiÇdür (s. 524)

bulmıÇlardur – olmıÇlardur (s. 456)

eylemez – söylemez (s. 455)

gelmemiÇdür–salmamıÇdur (s. 263)

gelmiÇler – olmıÇlar (dur) (s. 337)

gelür – kılur (s. 338)

gitdi – itdi (s. 525)

ider – gider (s. 524)

iletdiler – söyletdiler (s. 456)

imiş – dimiş (s. 166)

irişdi – karışdı (s. 455)

itmişdi – gitmişdi (s. 167)

itti – gitti (s. 263)

kılmışlar – bulmışlar (dur) (s. 524)

olamaz – bulamaz (s. 525)

olaydı – bulaydı – geleydi (s. 262)

olmadılar – bulmadılar (s. 339)

olmamışdur – bulmamışdur (s. 262)

olmış – bulmış (dur) (s. 263, 309-310)

olur – bulur (lar) (s. 456)

olurdı – bulurdı (s. 337-338)

urur – virür – görür (ler) (s. 455)

virür – görür (ler) (s. 455)

virürlerdi – görürlerdi (s. 310)

yokdur – çokdur (s. 339)

yuya – koya (s. 338)

Ortak ek-eyleme bağlanmış olan seciler (Arapça ve Farsça sözcüklerle kurulanlar) sıralı ve karmaşık tümcelerin sonunda; ayrı ayrı çekimlenmiş olanlar (Türkçe sözcüklerle kurulanlar) ise daha çok birbirinden bağımsız tümcelerin (bazen karmaşık ve sıralı tümcelerin) sonunda bulunurlar.

Sözcüklerdeki son ses benzerliğine dayanan ve Türk edebiyatında süslü nesrin doğmasını sağlayan[13] seci, vezin bakımından uyumlu sözcükler arasında olup olmamasına ve secili yapıların ortak ek ya da sözcüğe bağlanıp bağlanmamasına göre çeşitli türlere ayrılır. Secinin, sadece sözcüklerin son ses benzerliğine dayanan **mutarraf seci,** hem son ses benzerliğine hem de sözcüklerin vezin yönünden yarı uyumuna dayanan **mütevazi seci,** birbirine paralel iki tümcecikte, tümceciklerdeki bütün kelimelerin karşılıklı olarak vezin bakımından tam uyumlu olmasına ve son ses benzerliğine dayanan **murassa seci** gibi çeşitleri vardır[14]**.**

Türkçe sözcüklerde vezin söz konusu olmadığından, bunlarla sadece mutarraf seci kurulabilmiştir. Arapça ve Farsça sözcüklerde ise hem mutarraf, hem mütevazi hem de murassa secilere rastlamak mümkündür.

Nesirde seci büyük ustalık gerektiren oldukça zor bir sanattır. Buna bir de sözcükler ya da tümceler arasındaki vezin uyumu eklendiğinde zorluk derecesinin daha da artacağı muhakkaktır.

[13]İskender Pala, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 469.
[14]Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, **agm**, s. 1830; İskender Pala, **age,** s. 469

Bu nedenler tercih edilecek seci türünde etkili olduğundan, Klasik Osmanlı nesrinde daha çok mutarraf, ikinci sırada mütevazi, üçüncü sırada ise murassa seciler kullanılmıştır. Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi tezkirelerinin mukaddimelerindeki secileri çeşitlerine göre sınıflandıran Filiz Kılıç bu mukaddimelerde toplam 591 mutarraf, 221 mütevazi, 54 murassa seci olduğunu tespit etmiştir[15]. Mutarraf secinin yaygınlığı Türkçe sözcüklerde de kullanılabilir olmasının ve vezin kaygısı güdülmemesinin bir sonucudur.

Nesirde uyaklı olan sözcükler tek tümce içinde aynı sözcük ile bağlanmayıp kendi hallerine bırakıldıklarında **mutlak seci (seci'-i mutlak)** meydana gelir. Latîfî Tezkiresinde mutlak seci örneklerine seyrek de olsa rastlanmaktadır:

...ol üslûb (,) meslûb olup ... (s. 165).

Eğer secili sözcükler bir sözcükle bağanmışsa[16], aynı yüklemde birleşmişse (aynı yükleme bağlanmışsa) **mukayyed seci** oluşur Tezkiredeki secilerin büyük bir bölümü mukayyed seci biçimindedir. Bunlar ya ortak yükleme ya da ortak ek-eyleme bağlıdırlar:

... selef ve ... halef itdi. (s. 262)

... şu'ârâsı ve ... pîşrevâsıdur. (s. 262)

... fursat u ruhsat bulaydı. (s. 262)

... derc ü harc itmişdir. (s. 310).

Redifli uyak şeklinde olanlara ise **mefruk seci** adı verilir. İki ayrı tümcede geçerli olan secidir[17]. Metinlerdeki secilerin neredeyse tamamı redifle birlikte kullanılmış mefruk secilerdir:

... mümtâzlarından(dır) ... imtiyâzlarındandır. (s. 578)

... haberdâr idi ... esrâr idi. (s. 525)

... kılmışlar(dur) ve ... bulmışlardur. (s. 524)

... ilhâd olur ve ... i'tikâd olur. (s. 455-456)

... virürlerdi ve ... görürlerdi. (s. 310)

... fâsiddür ve ... şâhiddür. (s. 164).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, tezkireden çıkarılan seciler genellikle ortak çekim eklerine (aynı zaman ve kişiekleri ya da aynı ek-eylem eki) bağlanmış,redifli mefruk seci veya mukayyed seci biçimindedirler.

2. Tümce Özellikleri

Dil bilgisinin tümce ve tümcecikleri inceleyen, onların üstlendikleri görevleri belirten kolu "sentaks"tır. Türkçede tümce bilgisi, dizim bilgisi veya söz dizimi (Aksan dizim bilgisi ve söz dizimi sözcüklerini bitişik yazmıştır[18]) olarak karşılık bulan "sentaks" bir yandan tümceyi oluşturan öğeler üzerinde çalışırken, bir yandan da tümceleri anlam, öğelerinin dizilişi sırası, yükleminin türü ve yapıları bakımından inceler[19].

[15] Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, **agm**, s. 1830.
[16] Üskender Pala, **age**, s. 469.
[17] Üskender Pala, **age**, s. 469.
[18] Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yay., Ankara 2003, s. 29.
[19] Doğan Aksan, **age**, s. 29-30.

Latîfî Tezkiresindeki tümceler, yükleminin yerine, türüne; anlamına, yapısına göre değerlendirildiğinde, (İncelenen metinlerde toplam 155 tümcenin verilerinden yola çıkılmıştır.) tümcelerin şöyle bir dağılım sergilediği görülmektedir:

Tümcede görev üstlenen her sözcük ya da sözcük grubuna "öğe" denir. Öğeler tümce içinde belli kurallara göre sıralanırlar. Türkçede öğelerin tümcedeki sıralanışı, **özne + tümleç + yüklem** biçimindedir. Bu şekilde örgütlenmiş tümcelere **düz (kurallı) tümce** denir[20]. Türkçenin yapısında, yüklemin sonda olmadığı **devrik tümce** diye adlandırılan tümceler de vardır. Bu tür tümceler daha çok konuşma dilinde, atasözlerinde, deyimlerde, deneme türü yazılarda ve şiirde görülür[21]. Konuşma dilinde, düşüncenin, genellikle doğal akışı içinde örgütlenmeye zamanının olmaması, şiirde ezgiselliğin (uyak, redif vb.) ön planda olması, devrik tümce kullanımının nedenlerindendir. Nedenlerden biri de eylemin öncelenmek istenmesidir. Teskireden çıkarılan tümceler yükleminin yerine göre değerlendirildiğinde:

Kurallı Tümce: 155 adet.

Âşık kendü vücûdın ifnâ idüp ,ayn-ı ma'şûk oldugı makâmdur. (s. 525)

Sultân Murâd Hân Gâzî devrinde gelmişler ve Seyyid Nesîmî ile Burûsada cem' olmışlardur (s. 337).

Ammâ harekâtlarında âsâr-ı dalâlet görinür ve mukârenetlerinden 'alâyim-i şekâvet fehm olunur (s. 455).

Devrik Tümce: 0.

İncelenen 155 tümcenin tamamının kurallı tümce olduğu görülmekte, şiirde ve konuşma dilinde karşılaşılan devrik tümce örneğine rastlanmamaktadır. Bu durum, tezkirenin metin örgüsünün, düşüncenin doğal akışı içinde tasarlanıp örgütlenmiş tümcelerden oluştuğunu göstermektedir.

Türkçede tümcenin ana öğesi yüklemdir ve tümce yüklem üzerine kurulur. Yüklem, yargıyı üzerinde taşıyan, çekimlenmiş eylem, ad ya da ad soylu sözcük veya sözcük grubudur. Yüklemi eylem (fiil) olan tümceye **eylem tümcesi**, yüklemi ad ya da ad soylu sözcüklerden kurulu tümceye ise **ad tümcesi** denir[22]. Ad tümcelerinin yüklemleri, i-(< er-) yardımcı fiilinin çeşitli zamanlarda çekimlenmesiyle oluşurlar. Buna göre:

Eylem (Fiil) Tümcesi: 72 adet.

Sultân Mehmed Hâna hâce olmışdur ve beyne'l-vüzerâ Hvâce Paşa lafzıyle şöhret bulmışdur. (s. 309–310).

Bu dâhi ol mi'râcı buldı. (s. 525)

Fi'l-mesel bir tabak Dürer ü Gureri huyût-ı hutûta çeküp ismin Ukdü'l-Cevâhir komışdur. (s. 165)

Gerçi Fazla irişmişve ,ilm-i hurûfı andan görmişidi. (s. 524)

Ad (İsim) Tümcesi: 83 adet.

Asrında re'îsü'l-,ulemâ ve kıdve-i fuzalâ idi. (s. 310)

Eğârı vird-i zebân-ı ,uşşâk ve kendü zâtı dahî ma'lûm u meşhûr-ı âfâkdur. (s. 264)

[20] Süer Eker, **Çağdaş Türk Dili**, Grafiker Yay.,Ankara 2003, s. 386.
[21] Süer Eker, **age**, s. 387.
[22] Mustafa Özkan-Veysi Sevinçli, **Türkiye Türkçesi Söz Dizimi**, 3F Yay., İstanbul 2008, s. 127-140.

Bakıyye-i Şuarâ-i selef ve kıdve-i fusehâ-i halef idi. (s.262)

Latîfî tezkiresinde ad ve eylem tümceleri sayı bakımından birbirine yakın bir oranda kullanılmışlardır.

Nesirde eylem tümceleri olay paragraflarında daha yaygın kullanılırlar. Tezkire metinlerinde durum ve tasvir ön planda olduğu için, bu anlatım biçimine uygun düşen ad tümceleri de biraz daha fazlaca kullanım alanı bulmuştur.

Tümceler, bildirdikleri yargının gerçekleşip gerçekleşmemesine, yani ortaya konan hükmün menfi ya da müspet olmasına göre **olumlu tümce** ve **olumsuz tümce** diye iki gruba ayrılırlar. Şâdesi varlık anlamı taşıyan tümceler olumlu, yokluk anlamı taşıyanlar ise olumsuzdur[23]. Ele alınan tümceler, ilettikleri yargının, hükmün, fikrin olumlu ya da olumsuz olması bakımından değerlendirildiğinde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Olumlu Tümce: 139 adet.

Nakl olunur ki bir hengâmede bast-ı bisât idüp hengâmegirlük iderken ta'rîf-i tûtiyâ ve tavsîf-i kuhl-i cilâ eylerken kısm-ı nisâdan bir ârifemezbûrun hengâmesine râst gelür ve tûtiyâ satarken dîde-i remed-dîdesine nazar kılur. (s. 338)

Mecmu'-ı mesâyiòh-i muvahhidîn hod tevhîdi inkıyâd-ı şer'-i şerîfde bulmışlardur ve cemi'-i kâlibîn ü vâsılîn kurb-i kurbiyyeti Cenâb-ı Hazret-i Hakka sebîl-i şer'-i Rasûl-i mübîn ile vâsıl olmışlardur. (s. 456)

Şâd-ı sanâyi'-i bedî'iyyede anun bir tab'-ı dânişi vardı ki şuarâ-i zamân ile anun beyninde bahr ile katre ve mihr ile zerre kadar tefâvüt-i fâhişi var idi. (s. 263)

Tezkirede olumsuz tümce sayısının yok denecek kadar az olması, Latîfî'nin şairleri ve şiirlerini değerlendirirken iyimser bir yaklaşım sergilediğini, yergiden ziyade övgüye yer verdiğini göstermektedir.

Olumsuz Tümce: 16 adet

Bu hâlde iken dürûg idüp ve kuhl diyü halkun gözine gil urma. (s. 338)

Nuzemâ nezâyirde semend-i tab'-ı bülend ile sebkat itmek degül hem-ınân olmadılar ve kabûl-i halka ol mertebede mahall-ü hayyiz bulmadılar. (s. 339)

Mahall-i medhde memdûh degüldür. (s. 166-167)

Tümce, düşünce ya da duyguların yargısal bütünlük içinde dil ortamına yansımasıdır. Duygu ve düşünceler bağımsız, tek yargılı tümceler biçiminde dile yansıdığı gibi, bir temel yükleme göre örgütlenmiş,birbirine bağımlı birçok yargı biçiminde kurulmuştümcelerle de ifade edilebilir. İletişim aracı olarak tümcelerden yararlanıldığında, iletilmek istenen yargının basit/karmaşık, kısa/uzun olması, tümcenin yapı bakımından nasıl olması gerektiğini de belirlemektedir. Aynı zamanda tümcelerin yapısal özelliklerini belirleyen başka bir unsur da o tümceyi oluşturan dilin gelişmişlik ve işlenmişlik düzeyidir. Dillerin ses-sözcük-tümce kronolojisinde geliştiği göz önüne alındığında, tümcelerin de önceleri genellikle basit yapılı oldukları ve dilin gelişimine bağlı olarak (yazı dili olma gibi) zamanla birleşik ve karmaşık yapılara dönüştükleri söylenebilir.

Bu durum, dilde çok farklı yapıda tümcelerin oluşumuna imkân sağlar. Buna göre, tek bir bağımsız yargıyla kurulmuştümceye **yalın (basit)**, birden fazla yan yargının tek bir temel yargı

[23] M. Kaya Bilgegil, **Türkçe Dilbilgisi**, Dergah Yay., İstanbul 1984, s. 57.

içinde örgütlendiği tümce türüne **birleşik**, anlamca tamamlanmış birden fazla tümcenin virgül, noktalı virgül ya da bağlaçlarla birbirine bağlanmasıyla oluşan tümcelere **sıralı**, içinde, birden fazla, farklı yapıda tümcenin yer aldığı daha hacimli tümcelere **karmaşık**, herhangi bir nedenle yüklemi eksik olan tümce çeşidine de **eksiltili (kesik) tümce** denmektedir[24]. Eldeki tümcelere bu ayrımlara göre bakıldığında:

Yalın (Basit) Tümce: 26 adet.

Vilâyet-i Anatolıda Kazâbâd kurbindendür. (s. 455)

Hızır Beg oglıdur. (s. 309)

Mahall-i medhde memdûh degüldür. (s. 166-167)

Yalın yapıda olan tümceler daha çok biyografilerin ilk tümceleridir. Bunlar genellikle her şairle ilgili ilk paragrafların giriş tümceleri olarak kullanılmıştır.

Birden fazla yan yargının tek bir temel yargı içinde örgütlendiği tümce türü olan **birleşik tümce**ler[25], yan tümceciğinin tam donanımlı olup olmamasına göre ikiye ayrılırlar. Yan tümcesi tam donanımlı olanlarda yan tümceler zaman ve kişi kategorileri bakımından eksiksizdir ve temel tümceye bağlanma bir koşulla ya da bir edat ve bağlaçla gerçekleşir, bazen de yan tümce temel tümcenin içinde bulunur[26]. Yan tümcesi tam donanımlı olan birleşik tümceleri **şartlı birleşik tümce, ki'li birleşik tümce, edatlı birleşik tümce ve iç içe birleşik tümce** gibi alt gruplara ayırmak mümkündür. Yan tümcesi tam donanımlı olmayan birleşik tümcelerde yan tümceler zaman ve kişi kategorisinde çekimlenmeden, eylemsi ekleriyle temel tümceye bağlanırlar[27]. Bu şekilde oluşmuş birleşik tümceler de **girişik tümce** olarak adlandırılmaktadır[28]. Eldeki 155 tümce bu bakımdan değerlendirildiğinde, birleşik tümce yapısında olan 28 tümce tespit edilmekte ve bu tümceler, yan yargı ile temel yargı arasındaki bağa göre şöyle bir dağılım göstermektedirler:

Birleşik Tümce: 28 adet.

Şartlı Birleşik Tümce: Müstakil örnekleri hiç yok. Sadece karmaşık cümleler içinde bazı şart cümleciklerine rastlanmaktadır.

Ki'li Birleşik Tümce: 5 adet.

Şâd-ı sanâyi'-i bedî'iyyede anun bir tab'-ı dâniş vardı ki şu'arâ-i zamân ile anun beyninde bahr ile katre ve mihr ile zerre kadar tefâvüt-i fâhiş var idi. (s. 263)

Ne ân (dır) ki şimdüki gibi mürteşîlere ekkâllere ve kattâllere umûr-ı 'âmmeyi sipâriş iderlerdi. (s. 310)

Ammâ erbâb-ı tarîkatdan ba'zılar didi ki Nesîmî Fazlullâhî degüldür belki (belli ki) Ni'metu'llâhîdür. (s. 524)

İç İçe Birleşik Tümce: 2 adet

Ol makâli ne makâmda söylemişdür bilürdi. (s. 525)

Zîrâ matla'-ı merkûmun mısra'-ı sânîsinde (,) benüm yârüm gibi fitne(dür) dimiş.(s. 166)

[24] Tahir Nejat Gencan, **Dilbilgisi,** Ayraç Yay., Ankara 2001, s. 146-169'da yalın tümce için yalınç tümce , sıralı ve birleşik tümcelerde tümce ya da tümcecik yerine önerme, birleşik yerine ise bileşik sözcüklerini kullanmaktadır.
[25] H. İbrahim Delice, **Türkçe Sözdizimi**, Kitapevi Yay., İstanbul 2007, s.163.
[26] Şükrü Haluk Akalın, "Türkçede Yan Tümce Türleri Ve İşlevleri", **Dil Dergisi,** S: 126, Ankara 2005, s. 29-55.
[27] Beşir Göğüş "Türkçede Cümlemsilerin Kuruluşu ve Temel Cümleciğe Bağlanma Şekilleri", **TDAY-Belleten,** TDK Yay., Ankara 1968, s. 89-142.
[28] Fuat Bozkurt, **Türkiye Türkçesi**, Cem Yay., İstanbul 1995, s. 354-367.

Girişik-Birleşik Tümce: 20 adet.

Âdet-i Çu'arâ üzre gazel diyüp kasîde diyüp tahallus ta'yin itmek vâki' olmamışdur. (s. 310)

Bu hâlde iken dürûg idüp ve kuhl diyü halkun gözine gil urma. (s. 338)

„Âşık kendü vücûdın ifnâ idüp „ayn-ı ma'şûk oldugı makâmdur. (s. 525)

Diyâr-ı Bagdâdda Nesîm adlu nâhiyeden oldugı münâsebetle Nesîmî tahallus itmişdür. (s. 523)

Anlamca tamamlanmış birden fazla tümcenin virgül, noktalı virgül ya da bağlaçlarla birbirine bağlanmasıyla oluşan tümce türüne **sıralı tümce** denir[29]. Ortak öğesi bulunan bu tür tümceler **sıralı bağlı**, ortak öğesi bulunmayan, aralarında sadece anlamsal ilgi olanlar ise **sıralı bağımsız tümce** olarak adlandırılır. İncelenen metinlerde kullanılan sıralı tümce sayısı ve örnekleri şöyledir:

Sıralı Tümce: Toplam 44 adet.

Sıralı Bağlı Tümce: 40 adet

Ve eşʿârı hayli derdmendânedür ve ba'zı muhakkıkâne ve ba'zı rindânedür. (s. 578)

Sultân Murâd Ḫân Gâzî devrinde gelmişler ve Seyyid Nesîmî ile Burûsada cem' olmışlardur. (s. 337)

Mecmû'-ı meşâyih-i muvahhidîn hod tevhîdi inkıyâd-ı şer'-i şerîfde bulmışlardur ve cemî'-i tâlibîn ü vâsılîn kurb-i kurbiyyeti Cenâb-ı Hazret-i Hakka sebîl-i şer'-i Rasûl-i mübîn ile vâsıl olmışlardur. (s. 456)

Sıralı Bağımsız Tümce: 4 adet

İsm-i şerifleri beyne'l eşrâf ve esnâ-yı ensâb „Abdülmenâf Seyyid „Imâdüddîndür ve kavm-i kalenderân u tâyife-i abdalân u ebrarâta pişvâ-yı pîşîn ve rehbâr-ı reh-nümâ-yı pesîndür. (s. 523–524)

Ve bi'l-cümle evvelki üslûb-ı köhne battâl u fâsiddür ve tarz-ı şîri iktidârı naşâhiddür. (s. 165)

Ammâ harekâtlarında âsâr-ı dalâlet görinür ve mukârenetlerinden 'alâyim-i şekâvet fehm olunur. (s. 455)

Ḫurûfilerün Fazlullâh ser-çeşmesi ve Nesîmî ol çeşmenün bir eşmesidür. (s. 524)

İçinde, birden fazla, farklı yapıda tümcenin yer aldığı, çeşitli birleşik tümcelerden oluşmuş daha hacimli tümceler **karmaşık tümce** olarak adlandırılmaktadır[30]. Tezkirede en çok kullanılan tümce türüdür. 155 tümce arasında karşılaşılan karmaşık tümce sayısı ve bazı örnekleri aşağıdaki gibidir:

Karmaşık Tümce: Toplam 57 adet.

Zîrâ ittifâk-ı meşâyih-i ekmelîn ve icmâ'-ı ehlu'llâh ve vahdet-âyîn-i ehl-i yâkîn budur ki tevhîdi tekmîl iden teklîfe inkâr eylemez ve mebde'ini bilen kimse me'âdını dahî mülâhaza idüp muktezâ-yı hılâf-ı şer' söz söylemez. (s. 455)

[29] Mustafa Özkan-Veysi Sevinçli, **age**, s. 169.
[30] M. Kaya Bilgegil, **age**, s. 97-98.

Ol meclisde hâzır olan „ulemâ ve fuzalâ cümleten tahsîn ü teslîm eylediler ve nev"an hicâb u hicânet hâsıl idüp gitdiler. (s. 456)

Ġm-i hurûfı bunlar ihrâc eyleyüp ve Te"vilât-ı hurûfı ve iĢârât-ı cezm-i vukûfı ile „azâ-yı insânda buldılar ve her „uzvı bir harfe müĢâbih ü müĢâkile tutup yedi Ģekl-i celâle ve Ģerh u beyân olsa her harf mutazammın-ı risâledür dimiĢler. (s. 524)

Nakl olunur ki bir hengâmede bast-ı bisât idüp hengâmegîrlük iderken ta"rîf-i tûtiyâ ve tavsîf-i kuhl-i cilâ eylerken kısm-ı nisâdan bir „ârifemezbûrun hengâmesine râst gelür ve tûtiyâ satarken dîde-i remed-dîdesine nazar kılur. (s. 338)

Herhangi bir nedenle yüklemi eksik olan tümcelere **eksiltili (kesik) tümce** denmektedir[31]. Tezkirenin değerlendirilen metinlerinde bu tümce türünün sadece bir örneğine rastlanmıĢtır:

Eksiltili (Kesik) Tümce: 1 adet.

Amma kavl ü fi"lleri nâ-meĢrû" ve kavlleri nâ-marazî ve gayr-ı mesnûn. (s. 455)

Sonuç

Yukarıdaki seci ve tümce örnekleri Latîfî Tezkiresinin bütünü hakkında konuyla ilgili bazı sonuçlar çıkarmamıza yetecek ipuçları vermektedir. Eserde gerek seciler gerek farklı yapıdaki tümceler tezkirenin tamamına eĢit bir Ģekilde dağılmamıĢtır. Bazı sayfalarda seciler ve aynı yapıda tümceler yoğunluktayken, bazı sayfalarda çok az kullanılmıĢ ya da hiç kullanılmamıĢtır. Yine de yukarıdaki örneklerin sunduğu verilerden yola çıkarak aĢağıdaki sonuçlara ulaĢmak mümkündür.

Seci, üslûbu belirleyen bir özellik olarak Latîfî Tezkiresinde de ön plandadır. Birden fazla ses benzerliğine dayanan veya rediflerle bağlanan seciler yaygın olarak kullanılmıĢtır. Özellikle tümceyi bitiren yüklemler (eylem tümcelerinde) secili Türkçe sözcüklerden seçilmiĢtir. Bu durumdaki tümce sonu secilerinin bir bakıma nokta yerine de kullanıldığı söylenebilir.

Seci ve aynı yapıda tümceler Latîfî"nin ele aldığı kiĢiler bakımından eĢit dağılımlar göstermemektedir. Zâtî ile ilgili kısımda 22, Ģeyhî"yle ilgili olanda 20 seci bulunduğu halde; Sinan PaĢa"nın anlatıldığı metinde sadece 7 seciye rastlanmaktadır. Yine Nesimî"de 6 basit, 28 karmaĢık, sıralı ve birleĢik tümce yer alırken, Ģeyhî"nin anlatıldığı nesir kısmında 2 basit, 27 adet çok yargılı tümce bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki Latîfî sanat yönünden daha üstün gördüğü kiĢileri daha sanatlı bir üslupla, daha uzun ve girift tümcelerle anlatmayı yeğlemiĢtir.

Latîfî, hangi Ģaire ne kadar değer biçtiğini üslûbuyla bir bakıma anlatmıĢ olsa da, değerlendirmelerini titiz ve gerçekçi bir tutumla yapmıĢtır. Bu, genellikle olumsuz tümce kullanmamasından anlaĢılmaktadır. O, önemli bulmadıklarını secilere fazla yer vermeyen, sanat kaygısı gütmeyen bir üslupla anlatmakta, eleĢtirisini böyle ifade etmektedir.

Tezkirede, Klasik Osmanlı edebiyatının mensur metinlerinde de yaygın olan uzun tümceler tercih edilmiĢtir. Özellikle paragrafların geliĢme bölümlerinde, biraz da noktalama iĢaretlerinin kullanılmamasından kaynaklanan, birleĢik, sıralı ve karmaĢık yapılı tümceler ön plana çıkmıĢtır.

Eksik yargılı yapılara itibar etmemiĢtir. Kullandığı yargı birimleri tamamlanmıĢ Ģekildedir. 155 tümceden sadece biri eksiltilidir. Bu durum onun ileri sürdüğü fikirlerin ve hükümlerin farklı anlaĢılmasını önlemiĢ, Ne düĢündüğünü tam ve net olarak ortaya koymuĢtur.

[31] Fuat Bozkurt, **age**, s. 352.

Latîfî, söylemek istediklerini iyice düşünüp örgütleyerek, tasarlayıp planlayarak sağlam bir kompozisyon içinde vermeye özen göstermiş, devrik yapılı tümcelere itibar etmemiştir. Bütün tümcelerinin kurallı olması onun, titiz, planlı ve sağlam üslûbunun göstergesidir

KAYNAKÇA

AKSAN Doğan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yay., Ankara 2003.

ALYILMAZ Cengiz, **Latifi Tezkiresinin Sentaks Yönünden İncelenmesi** (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1988.

AYDIN Üker, "Türkçede Yan Tümce Türleri Ve Görevleri", **Dil Dergisi,** S: 126, Ankara 2005, s. 29-55.

BİLGEGİL M. Kaya, **Türkçe Dilbilgisi**, Dergah Yay., İstanbul 1984.

BOZKURT Fuat, **Türkiye Türkçesi**, Cem Yay., İstanbul 1995.

CANIM Rıdvan, **Latîfî Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ (İnceleme-Metin)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000.

CEVDET Ahmet, **Tezkire-i Latifi**, İstanbul 1314.

DELİCE, H. İbrahim; **Türkçe Sözdizimi**, Kitapevi Yay., İstanbul 2007.

DİLÇİN Cem, **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi**, TDK Yay., Ankara 1995.

EKER Süer, **Çağdaş Türk Dili**, Grafiker Yay.,Ankara 2003.

GENCAN Tahir Nejat, **Dilbilgisi**, Ayraç Yay., Ankara 2001.

GÖĞÜŞ Beşir, "Türkçede Cümlemsilerin Kuruluşu ve Temel Cümleciğe Bağlanma Şekilleri", **TDAY-Belleten,** TDK Yay., Ankara 1968, s. 89-142.

İSEN Mustafa, **Latifi Tezkiresi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

İSEN Mustafa, -KILIÇ Filiz-AKSOYAK İ Hakkı-EYDURAN Aysun, **Şair Tezkireleri**, Grafiker yay. , Ankara, 2002.

KILIÇ Filiz - YILDIZ Ayşe, "Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerinden Hareketle XVI. yy. Tezkirelerinde Bazı Üslûp Özellikleri", **V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II**, TDK yay. Ankara 2004, s. 1821-1853.

MACİT Muhsin, **Divan Şiirinde Âhenk Unsurları**, Ankara 1996.

ÖZKAN Mustafa - SEVİNÇLİ Veysi, **Türkiye Türkçesi Söz Dizimi**, 3F Yay., İstanbul 2008.

PALA İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 1995.

YILDIZ Ayşe, **Eski Türk Edebiyatında Seci** (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2002.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2017-2024, TURKEY

YAHYA KEMAL'İN "RİNDLERİN ÖLÜMÜ" ŞİİRİNİN BİÇİMCİLİK KURAMI AÇISINDAN ANALİZİ

Gökhan TUNÇ[*]

ÖZET

Bu yazıda, Yahya Kemal Beyatlı'nın "Rindlerin Ölümü" adlı şiirinin Rus Biçimcilerinin görüşleri doğrultusunda incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu kapsamda öncelikle Yahya Kemal Beyatlı ve Rus Biçimcilerinin dile ilişkin yaklaşımları arasındaki paralellik gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise Yahya Kemal Beyatlı'nın "Rindlerin Ölümü" adlı şiiri Rus Biçimcilerinin kuramsal görüşleri ile incelenecektir. Bu bağlamda, söz konusu yazıda Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirlerinde kelime seçiminde göz önüne aldığı esaslar, mısraları oluştururken içinde bulunduğu hassasiyetler ve şiir dilini nasıl ön plana çıkardığı ortaya konacaktır.

Anahtar Sözcükler: Rindlerin Ölümü, Yahya Kemal Beyatlı, Rus Biçimcileri, şiir dili.

ANALYSIS OF YAHYA KEMAL'S POEM "RİNDLERİN ÖLMÜ" WİTH RUSSIAN FORMALISTS' APPROACHES

ABSTRACT

In this article, Yahya Kemal Beyatlı's poem called "Rindlerin Ölümü" will be evaluated within the framework of Russian Formalists' approaches. In this context, firstly, parallelism between Yahya Kemal Beyatlı and the Russian Formalists concerning their approach to language will be revealed and then "Rindlerin Ölümü" will be examined within this theoretical context. In this context, such aspects as Yahya Kemal Beyatlı's concerns on choosing words, his considerations while forming verses and his insistence foregrounding the poetic discourse will be demonstrated.

Keywords: Rindlerin Ölümü, Yahya Kemal Beyatlı, the Russian Formalists, poem language.

Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur* adlı kitabında, bir roman ya da şiirle yüz yüze gelen çoğu öğrencinin çoğunlukla içerik analizi olarak bilinen durumu ürettiklerini vurgular ve öğrencilerin edebiyat eserlerini anlatırken onların içinde neler olup bittiğini tarif ettiklerini dile getirir. Ayrıca Eagleton, öğrencilerin gözünde biçime dikkat etmenin şiirin beşli heceyle mi yazıldığı, uyak içerdiğini söylemekle eşdeğerde olduğunu ileri sürer (Eagleton 2007: 3). Sözü edilen öğrenciler, bahsedilen durumda şiiri düzyazıdan ayıran özelliklere değinmez ve şiire özgü

[*] Yrd. Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: gokhantunc81@hotmail.com

nitelikleri göz ardı ederler. Eagleton'ın şiir analizi için önerdiği yöntemde ise özellikle Rus Biçimcileri'nin etkisi gözlemlenir. Bu makalede ise şiir dili temel alınarak şiirde kullanılan söylemlerin önemine değinilecektir. Bunun yanı sıra Rus Biçimcileri'nin görüşlerinden yararlanılarak, Yahya Kemal Beyatlı'nın dili bir söylem biçimi olarak üretirken kullandığı esaslar üzerinde durulması hedeflenmektedir. Bir başka ifadeyle bir sözcüğün yerine bir başka sözcüğü seçmesinin anlamının ne olduğu, şiir dilini nasıl ön plana aldığı gibi sorular üzerinde fikir yürütülecektir.

Yahya Kemal'in poetikasını oluşturma sürecinde önemle üzerinde durduğu konu dildir. Bu bağlamda Tanpınar'ın Yahya Kemal'in dil hakkında yaptıklarına ilişkin vurgusu önemlidir. Tanpınar şöyle der: "*O sadece yeni dili bulmamış, eski dili de ayıklamış, basit hayallerin zaruretiyle nesre kaçan unsurlarını ve Türkçenin bünyesine uymayan, asırlık yürüyüşünde dil zevkinin kabul etmediği lügat ve deyişleri atmış, bir çeşit zevkıyle hatta bir çeşit dokunma, yani derinden gelen bir hisle eski Türkçeyi temizlemiştir.*" (Tanpınar 2001: 38) Alıntılanan ifadelerdeki nesre kaçan unsurların temizlenmesi düşüncesi önemlidir. Çünkü bu şekilde daha sonra da değinileceği gibi Yahya Kemal, nesir diliyle ve gündelik dille şiir dilini ayırmış olur.

Yahya Kemal'in özellikle dille, yani Türkçeyle ilgili hassasiyeti birçok eleştirmence tartışılan bir konu olagelmiştir. Bu bağlamda örnek verilecek kişilerden biri Hilmi Yavuz'dur. Hilmi Yavuz, "Yahya Kemal ve Dil" adlı makalesinde Yahya Kemal'in dile ilişkin tutumunu, her ne kadar isim vermese de, modern bir tavır olarak algılar. Yavuz'a göre şiir her şeyden önce bir dil işidir ve bu durumu ilk fark eden kişi Yahya Kemal'dir. Yavuz düşüncesini desteklemek için özellikle Yahya Kemal'in lirik şiire ilişkin düşüncelerinden yararlanır. Yahya Kemal asıl şiirin lirik şiir olduğunu söyler, bu şiiri müzikle eşdeğerde konumlandırır ve gündelik dilin dışında bir dille şiir yazılması gerektiğini belirtir. Yavuz'un dikkat çektiği bir diğer nokta Yahya Kemal'le Mallarmé'nin benzeşen özellikleridir. Mallarmé, şiirin fikirlerle değil, sözcüklerle yazılması gerektiğini ifade eder. Bahsedilen düşünce ritmin (ya da deruni ahenk) dil hâline gelmesi veya duyuşun deyişe dönüşmesidir. Şiirin fikirlerin dışında yazılacağına ait bir inanç, aynı zamanda şiirde belagatin kullanımını sonlandırır. Söz konusu durum, başta da söylendiği gibi lirik şiirin öne çıkarılması anlamına da gelir (Yavuz 2005: 159-162).

Öte yandan Yavuz, Yahya Kemal'in şiirle ilgili duyuşun deyişe dönüştüğüne ilişkin düşüncesini, T. S. Eliot'ın heyecanların (emotion) duygulara (feeling) dönüşerek ancak şiirde yer alabileceği inancıyla karşılaştırır. Böylelikle her iki şairin de dili ön plana aldığını ve hazır malzeme olan yaşantıyla şiir arasında temelli bir ayrım gördüklerini vurgular (163-168).

Yahya Kemal'in şiir diliyle gündelik dil arasında ilişki kurması ve şiiri bir dil meselesi olarak görmesi, aslında onunla Rus Biçimcileri arasında bir ilişki kurulabilmesini mümkün kılar. Bu noktada çok kısa bir şekilde Rus Biçimcilerinin görüşlerine değinilebilir.

Ferdinand Saussure'ün ders notlarından oluşan *Course in General Linguistics* (Genel Dilbilim Dersleri) adlı kitabındanki dilbilimsel görüşlerden etkilenen birtakım Rus edebiyat eleştirmenleri (Roman Jakobson, Victor Şklovsky, Jan Mukarovsky, Felix Vodicka gibi) edebî metinlerin "yapısal açıdan" incelenmesi ve göstergenin kendisini incelemek için göndergenin esas alınması gerektiğine ilişkin görüşler ileri sürerler (Eagleton 1990: 122). Rus Biçimcileri edebî ürünlerin edebiyat dışı terimler (sosyolojik, psikolojik, felsefik vb. terimler) aracılığı ile incelenmesine karşı çıkarlar. Onlara göre, edebî ürünleri değerlendirmek için edebiyata ait terimlere ve kavramlara başvurulmalıdır. Fredric Jameson, bahsedilen durumu, "Rus Biçimcilerinin biricik savları, aslında yazınsal olana inatla bağlı olmaları, yazınsal olgusundan herhangi bir başka kuramlaştırma biçimine sapmayı inatla reddetmeleridir." (Jameson 2002: 49) ifadeleriyle vurgular. Yazınsal olana bağlı olmak ise edebî ürünlerin biçimlerine ve özellikle dile odaklanmakla mümkün olacaktır. Rus Biçimcileri için bu edimi gerçekleştirmenin yolu edebî ürünleri art-zamanlı

(diyaronik) değil, eş-zamanlı (senkronik) bir şekilde incelemektir. Rus Biçimcileri'nin önde gelen isimlerinden biri olan Jakobson, şiirsel metinleri sosyolojik, psikanalitik, yazar merkezli inceleyen çalışmaların aksine şiir dili üzerine yoğunlaşır ve edebî terim ve kavramlarla bu ürünleri değerlendirir. Bu yolda ise bilhassa Ferdinand de Saussure'den yararlanır. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabında, dilin "dizim" ve "çağrışım" olarak tanımlanabilecek bir sisteme göre işlediğini öne sürer. Ona göre, "dizim" art zamanlı bir özellik gösterir ve sözcüklerin art arda sıralanması ile ortaya çıkar. Buna karşılık "çağrışım" (bir başka kavramlaştırma ile "dizimsel") ise, "dizim"de yer alan sözcüklerin kendileriyle anlamsal veya sessel olarak benzerlik ilişkisi içinde olan bir başka sözcüğü çağrıştırmalarıdır (Saussure 1998: 182). Roman Jakobson ise, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances" adlı makalesinde, Saussure'ün dilin yapısı için belirlediği dizimsel ve çağrışımsal yapıları "birleştirme" (combination) ve seçme (selection) ile eşleştirir. Sözcüklerin art arda gelerek, birleşip anlamlı bir bütün olduğu "birleştirme" ekseni, yine art zamanlı bir niteliğe sahip olan metonimi ile ilişkilidir. Birleştirme ve metonimi ekseninde her sözcüğün cümledeki anlamını belirleyen öge kendinden önceki veya sonraki sözcüklerdir. Sözcüklerin birleşmesinden oluşan anlam, böylelikle doğrudan bağlamla belirlenir. Öte yandan sözcüklerin birbirinin yerini alabilmesi esasına bağlı olan seçme ve metafor düzleminde ise bir sözcüğün değeri konusunda belirleyici olan öge, sözcüklerin birbirlerinin yerini alabilmeleridir (Jakobson 1990: 115). Jakobson ayrıca sözcüklerin günlük konuşmada olduğu gibi sadece ilettikleri düşüncelere göre değil, sesleri, anlamları, ritimleri ve yan anlamlarınca yaratılan benzerlikler, karşıtlık ve koşutluk örgülerine göre bir araya konduklarını vurgular (Eagleton 1990: 122). Jakobson'un, şiir dili için belirlediği söz konusu nokta, ileride gösterilmeye çalışılacağı gibi, Yahya Kemal Beyatlı'nın sözcük seçimlerinde ritim, karşıtlık ve yan anlamları esas alışıyla paralellik gösterir. Öte yandan Rus Biçimcileri'nin diğer önemli ismi olan Victor Şklovsky'nin edebî ürünlerin değerlendirilmesinde göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğü yadırgatma kavramı, yine gösterilmeye çalışılacağı gibi, Yahya Kemal Beyatlı'nın "Rindlerin Ölümü" adlı şiirinin incelenmesinde işlevsel bir özellik taşır. Şklovsky, şiir dilinin algı süresini artırarak bilinçdışı yaşantıyı ve otomatikleşmiş davranışları aşma, nesneleri tanış olmaktan çıkarma konusunda bir işleve sahip olduğunu vurgular (Jameson 2002: 55). Bu şekilde Şklovsky de Jakobson gibi gündelik dille şiir dili arasında temelli bir ayrım yapar.

Bu noktada, "Rindlerin Ölümü" adlı şiirin, eş-zamanlı bir şekilde sözcük seçimi, ses, yan anlam, karşıtlıklar, ritim ve yadırgatma kavramı gibi Rus Biçimcileri'nin öne çıkardıkları terimler ve kavramlar odağından incelenmesine geçilebilir.

Şiirin incelenmesine öncelikle şiirin başlığıyla başlanabilir. Bu bağlamda rind ve ölüm kavramı tartışma konusu yapılabilir. Geleneksel algıda rind kişi, mistik neşenin ve manevi zevklerin sembolüdür. Zevk ve özellikle de neşeye anlamsal gönderimde bulunan rind sözcüğüyle, hüzün ve matemi imleyen ölüm sözcüğünün başlık dâhilinde bir araya getirilmesi önemlidir, çünkü bu şekilde görünüşte birbiriyle zıt iki kavram birlikte kullanılmış olunur: Rind mutlu kişinin ve mutluluğun simgesidir. Ölüm ise mutsuzluğa gönderimde bulunur. Mutluluk ve mutsuzluk gibi geleneksel şiirde pek kullanılmayan iki kavram bir araya getirilir. Bu şekilde başlıkla birlikte anlambilimsel bir sapmanın var olması dikkat çeker. Semantik açıdan farklı gönderimleri içeren bu sözcüklerin birlikte kullanılmasının –şiirin sonunda da görülebileceği gibi- ölümün içerdiği olumsuz anlamları yumuşattığı görülür. Ayrıca sözcüklerdeki ikili karşıtlığın şiirin tümünde var olduğu söylenmelidir. Bahsedilen ikili karşıtlık, iki dörtlükten oluşan şiirin dörtlükleri arasında da gözlemlenir. İkili karşıtlığı oluşturan ilk boyut, dörtlüklerdeki zaman kipinin farklılığıdır. Zaman kipleri dörtlüklerde şöyle dağılmıştır:

Birinci Dörtlük} -mış, -miş ekiyle kurulan hikâye edilen geçmiş zaman.

İkinci Dörtlük} -ar, -er ekiyle kurulan geniş zaman.

Bu şekilde ikili karşıtlıklardan oluşan bir şiirsel yapı oluşur. Şiirin iki dörtlükten oluşması da bu bağlamda işlevseldir. Şiirdeki kafiye düzeni ise çapraz kafiye şeklindedir. İlk dörtlükteki kafiye şeması şöyledir: "mış"lar redif, "ar"lar tam kafiye; "yle" redif, "engi"ler zengin kafiye. İkinci dörtlükteki kafiye şeması ise şöyledir: "rinde", "kabrinde" sözcüklerindeki "rinde" tunç kafiye, "er"ler redif, "t"ler yarım kafiye.

İkili yapılardan ilkini oluşturan birinci dörtlüğün incelenmesi ile analize başlanabilir.

Hâfız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış;

Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle.

Gece, bülbül ağaran vakte kadar ağlarmış

Eski Şîraz'ı hayal ettiren âhengiyle. (Beyatlı 1985: 93)

İlk bölümdeki yüklemlerde rivayet edilen (-mişli) geçmiş zaman kullanılmıştır. Böylelikle, kip bağlamında masalsı bir içeriğin şiire dâhil olduğu söylenebilir. İlk mısra hem içerik açısından hem de ritmik açıdan taşıdığı özelliklerle bahsedilen, masalsı atmosferi güçlendirir: "Hâfız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış." Bu noktada masalların giriş cümleleri hatırlanabilir: "Bir varmış bir yokmuş, uzak bir ülkede bir kral yaşarmış." gibi. Böylelikle, şiirde öncelikle, anlatılacak olaylara uygun masalsı bir uzam seçilmiş olunur. Söz konusu uzam, ünlü Fars şairi Hâfız'ın kabridir (Hâfız-ı Şirazî). Şairin, Hafız ve İran'ın şehirlerinden olan Şiraz sözcüklerini seçmesinin nasıl bir işlev taşıdığı sorulabilir: Fars egemenliğinde olan bir şehrin ve Fars kökenli bir şairin seçilmesi, şiirde vurgulananın genel olarak İslam medeniyetinin olduğunu gösterir. Çünkü şiire konu olarak Osmanlı şairlerinden birileri değil de, Fars şairlerinden biri seçilmiştir. Hafız rind şairlerin bir simgesi olmuştur. Söz konusu çerçevede özel adlardan yararlanılarak okurun zihninde belirli bir tasarım yaratılır. Hafız ve Şiraz'ın seçilmesi, şiirdeki masalsı atmosferi de güçlendirmiştir. Çünkü şiire konu olarak yakın bir şehir değil, uzak bir şehir seçilmiştir. Somut gerçeklikte karşılığı bulunan bu uzama karşılık, uzamda yer alan varlığın bir insan değil, bir gül olduğunu görürüz. Uzamın gerçekliğine karşılık gül, masal atmosferiyle uyumlu şekilde doğaüstü bir niteliğe sahiptir. Bülbülün geceden sabaha kadar ağlaması doğaüstü özelliği güçlendirir. İlk bölümde görüntülü bir tablo çizilir. Bahsedilen tabloda rind bir şair olarak Hâfız'ın kabrindeki gül ve bülbül anlatılmış ve bunların niteliklerine yer verilmiştir. Şiirdeki "açarmış", "kanarmış" gibi fiillerin, geçmiş zamandaki bir sürekliliği dile getirmesi de önemlidir. Ayrıca gül ve bülbülün sürekli bir eylem hâlinde olmaları, görüntülü tabloyu ya da bir başka ifadeyle sinamatografik görüntüyü oluşturur.

İkinci bölümle birlikte görülen en önemli değişiklik zaman kipindedir. Bu şekilde şiirde rivayet edilen olayları aktaran kişi olan şiirin anlatıcısı bir sese dönüşerek doğrudan düşünceler ileri sürmeye başlar. Aktarıcı rolünden sıyrılan anlatıcı, genel yargılarda bulunur: "Ölüm asude bir bahar ülkesidir bir rinde" gibi. Çizilen tablo her iki dörtlükte benzer niteliktedir: Rindlerin kabri serviler altında kalmıştır ve serindir; bahar ülkesi gibidir. Her sabah bir gül açar ve her gece bir bülbül öter.

Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde;

Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.

Ve serin serviler altında kalan kabrinde

Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter. (Beyatlı 1985: 93)

İlk bölümde Hâfız'ın kabri üzerine anlatılanları aktaran anlatıcı, ikinci bölümde genel olarak rindler hakkında konuşmaya başlar. Ayrıca ikinci bölümde anlatılanlar birinci bölümde şairin rivayet ettiği durumla örtüşür. Bahsedilen çerçevede her ne kadar farklı zaman kipleriyle şairin rolü değişse de şiirde içeriksel bir bütünlüğün olduğu söylenmelidir. Bir başka ifadeyle

birinci dörtlükte dile getirilen gerçeklikle ikinci dörtlükte şairin doğrudan ileri sürdüğü düşünceler arasında mütekabiliyet vardır. O hâlde bu noktada bir başka tespit de yapılabilir: Rivayet edilen geçmiş zamanda söylenenler geniş zamanda da varlığını sürdürür. Bu durum geçmişten gelip şimdide var olan ve gelecekte de var olacak bir gerçekliği ifade eder. Böylelikle Yahya Kemal'de çok bilindik bir kavram olan "imtidad" kavramına ulaşılabilir. Yani değişen içinde değişmeyen gerçekliktir bu şiirde konu olan.

Başlıkla başlayan ve iki dörtlükteki farklı zaman kipleriyle belirginleşen ikili karşıtlıkların sözcüklerin anlamsal düzeyinde de var olduğunu görürüz. Örneğin mutluluğun ifadesi olan rindle mutsuzluğu ifade eden ölüm arasındaki karşıt ilişki sözcüklerin anlamsal düzeyinde de görünür kılınır. İçeriksel bakımdan olumlu ve olumsuz şeklinde şematize edebileceğimiz gruplar şöyledir:

Olumlu	**Olumsuz**
Rind	Ölüm
Açmak	Kanamak
Seher	Gece
Bahar	Kabir

Söz konusu olan olumlu ve olumsuz karşıt yapılardan nasıl bir anlam çıkarılabileceği sorulabilir. Olumlu ve olumsuz anlamlara gönderimde bulunan sözcüklerin bir arada kullanılması özellikle olumsuz anlama sahip sözcüklerin içeriklerinde bir yumuşatma etkisi yarattığı söylenebilir. Bu etki olumsuz içeriğe sahip sözcüğün önce söylenmesi ve sonra söylenen olumlu sözcüğe anlamsal transferde bulunulması ile ortaya çıkar. Söz konusu düşünce aşağıdaki mısrada daha belirgindir:

Ölüm âsûde **bahâr** ülkesidir bir rinde

Bu şekilde olumsuz içerik ("ölüm") olumlu bir anlama ("bahar") sahip kılınmıştır. Rindin ölümü bu şekilde hüzünlü bir içeriğe sahip olmaktan uzaklaşır. **Ölüm** ve **bahar** gibi birbiriyle anlam ve duygu değeri yönünden ters düşen iki göstergenin kullanılmasıyla şairin anlambilimsel bir sapma[1] gerçekleştirdiği söylenebilir. Bahar, bilindiği gibi geleneksel algıda doğanın canlanmasından yola çıkılarak doğuşu, başlangıcı; ölüm ise tam tersine yok oluşu ifade eder.

Şiirdeki sözcük seçimleri de anlamlıdır. Bu anlamda aşağıdaki mısra örnek gösterilebilir:

Yeniden her gün açarmış **kanayan** rengiyle.

Gündelik dilde renk sözcüğünün sıfatları şöyledir:

Beyaz

Kırmızı

Sarı → **renk**

Mavi vb.

Öte yandan "kanayan renk" tamlamasının anlamsal içeriği şöyle şematize edilebilir:

Kanayan **Renk**

[1] Anlambilimsel sapmalar için bkz. Aksan, Doğan (2006), **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, Ankara: Engin Yayınları, s. 176-178.

(anlam kümesi)	**(anlam kümesi)**
+Sıfat	+Sıfat
+kırmızı	+Renk grubunun ismi
+sıvı	+Somut nesneler için
+yarayla ilgili	
+kan	

Rus Biçimcileri'nin gündelik dilde gösterenle gösterilen arasında arasında rastlantısal bitişiklik ilişkilerinin olduğu, buna karşılık şiir dilinde göstergenin nedenli oluşu düşüncesi (Todorov 2011: 17) kanayan sözcüğünün neden seçildiği konusunda aydınlatıcıdır. Kanayan renk, kanın rengi dolayısıyla kırmızı sözcüğünü hatırlatır. Fakat şair kırmızı gül yerine kanayan renk tabirini kullanır. Gülün rengi için beyaz, kırmızı, sarı gibi renkler değil, kanayan rengin kullanılmasıyla şiirsel dil ön plana çıkarılır. Bu şekilde hem gündelik (standart) dilden ayrılmış hem de şiirin anlamsal içeriğiyle paralellik kurmuş olur. Bir başka ifadeyle "ölüm", "kabir", "ağlamak" gibi sözcüklerin yanı sıra, bu sözcüklerin anlamıyla benzer nitelikte olan "kanayan"ın "kırmızı" sözcüğü yerine seçilmesi çok işlevseldir. "Kanayan" sözcüğü, bir başka kavramlaştırmayla söylemek gerekirse, düz anlama sahip bir sözcük değil, yan anlama ait bir sözcüktür. Yan anlama ait bir sözcüğün seçilmesi, şiirsel dili ön plana çıkarır.

İncelenen şiirde sözcük seçimi konusunda dikkati çeken bir diğer örnek "serin serviler" ifadesidir. "Serin serviler" ifadesinin ilk şekli "siyah serviler"dir. Peki, şair neden şair siyah sözcüğü yerine serin sözcüğünü ikame etme gereğini duymuştur? Bu soruya verilebilecek ilk yanıt, "serin" sözcüğünün şiirdeki anlam atmosferiyle "siyah" sözcüğüne göre çok daha uygun olan bir anlam kümesine sahip olmasıdır. "Siyah" sözcüğü yerine "serin" sözcüğünün kullanılmasının nedeni, daha önce de belirtildiği gibi ölümün olumlu bir içeriğe dönüştürülme çabasıdır. "Ve siyah serviler altında kalan kabrinde" ifadesinde, kabrin içinde bulunduğu ortam, siyah serviler ifadesiyle olumsuz bir şekilde çizilmiştir. Çünkü siyah sözcüğü genel algıda beyazın karşısında olumsuz bir anlama gönderimde bulunur. Sözü edilen bağlamda iki renk arasında şöyle bir karşıtlık ilkesi kurulabilir:

Beyaz	↔	**Siyah (Kara)**
↓		↓
(temiz, iyi, olumlu)		**(Kirli, kötü, olumsuz)**

Serin sözcüğü ise siyah sözcüğüyle karşıt olarak olumlu bir içeriğe sahiptir. Sıcak ve soğuk sözcüklerinin karşıt kutuplarda yer alan anlam kümelerindeki aşırılığı, serin sözcüğünün huzuru çağrıştıran anlamında yer almaz.

Sıcak	**Serin**	**Soğuk**
↓	↓	↓
(Terletir)	**(Rahatlatır)**	**(Üşütür)**

Bu şekilde, daha önce "Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde" mısraındaki bahâr=ölüm özdeşliğiyle paralel bir anlam alanı kurulmuştur. Ölüm bahar olduğuna göre, yazı çağrıştıran sıcakla, kışı çağrıştıran soğuk sözcüklerinin değil de baharı çağrıştıran serin sözcüğünün seçilmesi anlamlı hâle gelir. Ayrıca yukarıdaki şemayla benzer olarak şöyle bir şema çizilebilir.

Yaz	**Bahar**	**Kış**
↓	↓	↓
Sıcak	**Serin**	**Soğuk**

"Serin" sözcüğünün seçilmesinin ikinci nedeni fonetik özelliklerdir. Rus Biçimcileri'nin önemli isimlerinden biri olan Yakubinski'nin "şiir dili düşüncesinde sesler dikkat konusu olurlar." (Todorov 2011: 15) ifadesinde bulunması ve yine Jakobson'un "şiir dili sonuçta, tamı tamamına fonetik sözcüğe doğru yönelir." (Todorov 2011: 15) düşüncesini ileri sürmesi, seslerin şiir dilini oluşturmadaki işlevini somutlar. Bu bağlamda serin ve servi arasındaki **s, e, r** sesleri arasındaki ses uyumu, hem şiir dilini ön plana almış hem de şiirin musiki özelliğini ön plana çıkarmıştır. Hâlbuki siyah ve servi arasında sadece **s** sesi bezerdir. Hatta siyah sözcüğündeki a'nın kalın ünlü olması, serin sözcüğündeki ince ünlülerle örtüşmeyen bir özellik gösterir. Deruni ahenge önem veren Yahya Kemal için bu durumun sözcük seçiminde önemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan kanayan sözcüğünde olduğu gibi serin sözcüğü de serin serviler tamlamasında alışılmamış bağdaştırmaya[2] yol açmıştır. Çünkü genel algıda "uzun servi" gibi bir tamlama okurun anlamlandırması konusunda bir sorun çıkarmazken, "serin servi" tamlaması, okurun mantığıyla uyuşmaz ve onu yadırgatır. Bu durum, Rus Biçimcilerinden Şklovsky'nin yadırgatma kavramıyla da örtüşür. Şklovski, "Teknik Olarak Sanat" adlı makalesinde "ostranenie" (yabancılaştırma, farklılaştırma) kavramını öne sürer. Buna göre şiir dilinin güç, karmaşık, yavaşlatılmış olması, okurda yadırgatma duygusu oluşturacak ve böylelikle okurun otomatikleşmiş algısı kırılarak nesneleri daha iyi algılaması sağlanacaktır (Todorov 2011: 23). İncelenen şiir merkezinde ise okurun mantığına aykırı gelen bir tamlamayla okurun tamlamayı yadırgaması gerçekleşecek ve böylelikle otomatikleşmiş algısı farklılaşacaktır. Söz konusu durum şiir dilinin içeriğin önüne geçmesine yol açacaktır.

Sonuç

"Serin" ve "kanayan" gibi sözcükler merkezinde gösterilmeye çalışıldığı gibi Yahya Kemal sözcük seçiminde ve mısraların oluşturulmasında şiir dilini merkeze almaya çalışır. Ayrıca kullandığı alışılmadık bağdaştırmalar ile okurda yadırgatma duygusu yaratarak gündelik dilin yerine şiir dilini hâkim kılar. Bunun yanı sıra şiirde kullandığı ikili karşıtlıklar anlambilimsel bir sapma ile şiir dilini ön plana çıkarmaya yönelik bir anlam kazanır. Bahsedilen unsurlar, Yahya Kemal'in şiiri her şeyden önce bir dil meselesi olarak gördüğüne ilişkin kanıtlar olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda da Yahya Kemal'in şiirlerinin, şiir dilini temel alan Rus Biçimcileri'nin görüşleri ile incelenmesi uygun gözükmektedir.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, (2006), **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, Ankara: Engin Yayınevi.

BEYATLI, Yahya Kemal, (1985), **Kendi Gök Kubbemiz**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

EAGLETON, Terry, (1990), **Edebiyat Kuramları**, (Çev. Esen Tarım), İstanbul: Agora Kitaplığı.

EAGLETON, Terry, (2007), **Şiir Nasıl Okunur**, (Çev. Kaya Genç), İstanbul: Agora Kitaplığı.

JAKOBSON, Roman, (1990), "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances". On Language, Ed. Linda R. Waugh-Monica Monvile-Burston. Massachusetts: Harward University Press.

JAMESON, Fredric, (2002), **Dil Hapishanesi**, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[2] Alışılmamış bağdaştırma kavramının ayrıntılı analizi için bkz. Aksan, Doğan (2006), **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, Ankara: Engin Yayınları, s. 149-165.

SAUSSURE, Ferdinand de, (1998). **Genel Dil Bilim Dersleri**. Çev. Berke Vardar, İstanbul : Multilingual Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, (2001), **Yahya Kemal**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TODOROV; Tzvetan (2011), **Eleştirinin Eleştirisi**. (Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

TODOROV, Tzvetan (2005), **Yazın Kuramı**. (Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

YAVUZ, Hilmi, (2005), "Yahya Kemal ve Dil", **Edebiyat Üzerine Yazılar**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2025-2042, TURKEY

SEZAİ KARAKOÇ'UN GÖZÜYLE YUNUS EMRE, MEHMET ÂKİF VE MEVLÂNA

Murat TURNA[*]

ÖZET

Sezai Karakoç, Türk edebiyatının bilhassa Türk şiirinin önemli bir ismidir. Yakın dönem edebiyatımızın bu mühim kalemi, şiir dışında hikâye, deneme, piyes, çeşitli konularda düşünce, hatıra ve edebiyat yazıları yazar; ayrıca inceleme eserleri verir. Eserleri içinde inceleme kitapları ayrı bir yer tutar; zira bunlar sanatkârın savunduğu ideallere ve düşünce sistemine destek veren, ışık tutan ve Sezai Karakoç'un kültür, edebiyat ve düşünce hayatımızda yapmak istediklerine açıklık kazandıran eserlerdir.

Sezai Karakoç'un üç inceleme eseri vardır. Yunus Emre, Mehmet Âkif ve Mevlâna isimlerini taşıyan üç kitap, bu çalışmanın da konusudur. Makalede eserlerin muhtevası, eserlerde kullanılan dil ve üslup ile yazarın niçin bu isimleri kendisine konu olarak seçtiği hususları açıklanacaktır. Ayrıca sanatkârın fikir âlemi, edebiyatımıza, kültürümüze ve tarihimize olan bakışı da ele alınacak diğer noktalardır.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Yunus Emre, Mehmet Âkif, Mevlâna, Edebiyat.

THROUGH SEZAİ KARAKOÇ'S PERSPECTIVE: YUNUS EMRE, MEHMET ÂKİF, MEVLÂNA

ABSTRACT

Sezai Karakoç is an important name of Turkish literature especially of the Turkish poetry. Besides poetry this important figure of our recent past literature writes stories, essays, plays, memoirs and also produces review works. Review books maintains seperate place among his works because these works support the ideals that the author defends and throw light on author's system of thought, clarify what he intends to do about our culture, our literature and our world of thought.

Sezai Karakoç has three review works. These three books, named Yunus Emre, Mehmet Âkif and Mevlâna are the subjects of this article too. Matters as the contents of the works, the language and the style in the works and the issues like why author chooses these names as subjects will be explained. Also the artist's world of ideas, viewpoint towards our literature, our culture and our history are the other points that will be handled.

Key Words: Sezai Karakoç, Yunus Emre, Mehmet Âkif, Mevlâna, Literature.

[*] Dr., MEB. El-mek: turnam@gmail.com

Giriş

Sezai Karakoç, mütefekkir ve sanatkâr kimliği ile kendinden sonraki kuşakların zihin evreninin oluşmasında büyük pay sahibidir. Onun zihin evrenini oluşturan isimler ise eserlerinde kendisini gösterir. Bu bakımdan bilhassa inceleme eserlerinin özel bir dikkatle değerlendirilmesi gerekir; zira sanatkârın perspektifinin ve zihin konforunun teşekkilinde - ona kaynaklık eden - bu isimlerin ayrı bir yeri vardır.

Karakoç'un inceleme eserlerine konu ettiği bu isimleri neden seçtiğini ve söz konusu isimlerle beraber onların eserlerini, hayatlarını nasıl işlediğini tetkik edeceğiz. Bu vesileyle Sezai Karakoç'ta gayet şuurlu biçimde kurulduğunu gösteren sanat ve uygarlık felsefesinin nasıl düzenli bir ekol halinde sistemleştiğine şahit olacağız. Bu kısa çalışmamızda dikkatleri bilhassa bu husus üzerinde toplamak istiyoruz; zira bizim kültür ve sanat geleneğimizde derli toplu bir sistem inşa etmiş fikir ve sanat erbabımızın sayısı azdır. Hazindir ki, bizde esaslı düşüncenin ve hakiki sanatın sımsıkı olması gereken halkaları kopuk kopuktur. Bu bakımdan ortaya koyduğu eserlerle Sezai Karakoç'un yapmaya çalıştığı hamle çok önemlidir. Mamafih bizde nadir görülen bu şuurlu ve programlı hamleyi her cephesiyle ele almamız gerekir. Edebiyat araştırmacılarına düşen vazife ise edebiyatımızı anlamlı kılan değerleri ortaya çıkartabilmektir.

– I –

Yunus Emre

Karakoç'un incelemelerinin ilki olan "Yunus Emre" adlı eser, 1965'de kitap halinde basılır ve bir sene sonra da gazetede tefrika halinde yayınlanır. İncelemeler, esasında Mehmet Şevket Eygi'nin Yeni İstiklal gazetesinde neşredilmek üzere hazırlanır. Çalışmalar hakikatte Eygi ve Karakoç arasındaki bir anlaşmanın mahsulleridir. Evvela Türk Edebiyatı'nın abide şahsiyetlerine ışık tutacak ciddi bir çalışma serüveni tasarlanmışsa da bu plan sonradan yarım kalır.[1]

Yunus monografisi temelde iki bölümden oluşur. İlk kısımda inceleme ve tespitler, ikinci bölümde ise Karakoç'un Yunus'tan seçtiği şiirler yer alır. Eser her ne kadar hacim itibariyle küçük olsa da Yunus üzerine tuttuğu ışık ve yazarının özgün bir üslup sahibi olması dolayısıyla kültür ve edebiyat açısından belli bir değere sahiptir. Bu tespit, Karakoç'un diğer monografi etütleri için de genellenebilir; çünkü eserler aşağıda açıklanacağı üzere daha evvel ortaya konmamış değerleri veya dikkatlerden kaçan kimi hususları göz önüne getirmeyi başarır.

İlk incelemesinde yazar, Yunus Emre'yi, evvela tarihî kimliğiyle ortaya koyar. Bir plan olarak diğer etütlerinde de takip edeceği üzere zaman perspektifiyle şekillenen bir giriş faslı oluşturur. Eserde yanmış,yıkılmış,tahrip edilmiş bir Anadolu manzarasının tam ortasında yer alan karakter adeta büyük bir müjdenin işareti olarak sunulur. Haçlı ve Moğol tahribatından başka bir de Selçuklu iktisadi düzeninin zayıflaması ve sarsılan sosyal yapının artık onarılması güç yaralar alması, insanlarımızı zor durumlara düşürmüştür. Yunus Anadolu'nun bağrında işte böyle şerha şerha yaraların açıldığı bir dönemde tarih sahnesine çıkar. İslam'ın verdiği, alt yapısı „öteler"e dayanan kuvvetli bir umutla ve sevgiyle insanımızın ruhuna yaklaşan Yunus, zayıflayan devlet ve toplum yapısını, neredeyse bütün coğrafya insanına yayılan memnuniyetsizliği telafi için çabalar. O, gelecek devirlerin zemin hazırlayıcısıdır.

İlk ana bölümden müteşekkil olan eserin ilk bölümü kendi içinde safhalara ayrılır. Karakoç, mevzua giriş niteliğindeki yukarıda belirttiğimiz ilk kısmı "Çevre" başlığı altında ele alır. Dönemin tarihî şartlarını muhtasaran ifade eder.

[1] Turan Karataş **Doğu'nun Yedinci Oğlu – Sezai Karakoç -** , İstanbul 1998, s. 410.

Ikinci kısım " Masalların Gerisindeki Gerçek" başlığını taşır. Yunus'un şahsî hayatı ve aldığı tasavvufî terbiye üzerinde bu kısımda durulur.

Yazar, Yunus'u izah ederken onun bir takım politik zorlamalarla nasıl bazı dar kalıpların içerisine sıkıştırılmaya çalışıldığına dair okuyucuyu ikaz eder. Yunus'un batınî bir gelenekten geldiğini iddia edip onu Bektaşilik'le ilişkili biri olarak sunmaya çalışmanın doğru olmadığını düşünür.[2] Diğer taraftan insanımız Yunus Emre'yi hala tanıyabilmiş değildir. Yaratılmış olmanın tüm renklerini, insanî olan tüm farklılıkları böylesine hoşgörüyle kabullenen bir gönlü, kimsenin

[2] Bu hususta şu kaydı düşmek isteriz. Sezai Karakoç'un, Yunus'un Bektaşilik mektebiyle alakasının bulunmadığını savunan görüşlerine destek veren fikirler ve çalışmalar mevcuttur. Halide Nusret Zorlutuna'dan Faruk Kadri Timurtaş'a dek pek çok farklı ismin bu konuda hemfikir olduğu görülür. Konuyla ilgili geniş araştırmalar yapılabilir. Bu makaleyi kaleme alırken tıpkı Sezai Karakoç gibi Yunus Emre, Mevlâna ve Mehmet Akif üzerine üç müstakil monografi çalışması olan bir başka isim olarak Ahmet Kabaklı'nın da Yunus Emre adlı eserinde, Yunus'un iddia edildiği üzere Bektaşilikle münasebetinin olmadığı fikrini ifade ettiği görülür. Aynı isimler üzerine çalışılmış olması, kitapların yakın tarzlar içermesi, ortak yönler sergilemesi ve odaklanılan hususlardaki benzerlik mahiyetiyle Kabaklı'nın söz konusu eserlerini, bilhassa Yunus Emre monografisini bu noktada zikretmek uygundur.

Kabaklı, Yunus Emre'ye başka Bektaşilik olmak üzere Melamilik, Nakşibendilik, Kalenderilik, Halvetilik gibi pek çok tarikatin sahip çıkma gayretinde olduğunu ancak onu bir tarikatın özel inançları ve dar kalıpları içine hapsetmenin Yunus'un çizgisiyle, insanlık anlayışıyla ve hür tefekkürüyle bağdaşmadığını söyler. Ne var ki Bektaşilik'in Yunus'un şiirlerine sahip çıkmasını da Yunus'un eserlerinin büsbütün anonimleşmesine mani olması bakımından faydalı görür. Ayrıca şairin etrafında kurulan zengin menkıbeler dünyası vesilesiyle onun tanınmazlıktan kurtulup bu sayede şöhretinin gelecek nesillere daha iyi aktarıldığını düşünür.

Karakoç'a göre dili daha kuru, sanatkârlık yönü geride kalan fakat akademik tarafı ağır basan bu eserde, Ahmet Kabaklı şu tespitlerde bulunur:

"Dervişlik dedikleri hırka ile tac değil
Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtac değil

diyen Koca Yunus, görülüyor ki derviş'liğin şekil tarafına ısrarla karşı çıkmakta, fakat derviş'lik felsefesini benimsemektedir. „Gönlünü derviş eylemek" bütün tarikat ve şekliyatın üzerine yükselmektir. Nitekim Yunus, Bektaşi (veya başka bir tarikat adamı) olamaz. (…) Yunus'un şiirinde Bektaşiliğe yatkın veya Bektaşi ulularını öven, onların hususi inançlarını yayan tek bir mısra gösterilemez. Yunus Emre'nin mısralarında, Bektaşiliğin ve birçok tarikatin mâ'nevi „pir"i sayılan büyük veli Hacı Bektaş adının bile hiç geçmemesi, bu konuda en büyük delildir. Bektaşiliğin hususi inançlarına ve bazı hurefâtına bağlılığını andıran tek bir mısraı bulunmamaktadır. (…) hiçbir yerde, hiçbir tarihi, tasavvufi kaynakta, hiçbir tarikat kütüğünde adı, sanı, sıfatı, yeri, hayatı, vefatı bulunmayan TAPDUK DİYE BİR şEYH YOKTUR. Tapduk, Yunus'un gerçek Sultanı, sevgilisi, taptığı, Tanrı'dır. „Onun dergahı" ise „Lâmekân" ili Allah'ın varlığıdır. Yunus Emre'ye ait menkıbeler ancak bu tarzda yorumlanmaya elverişli mecazlardır. (…) Yunus Emre'nin, ne kadar severse sevsin, ne kadar büyük görürse görsün, bir fani, Tanrı kulu (Tapduk) hakkında:

Tapduğ'una secde kıl sen
Sana vuslat gerek ise

yollu sözler harcaması mümkün görülemez. şu halde TAPDUK, Tanrı'nın Yunus Emre sözlüğündeki bir sıfatıdır. Kelimenin „TAP-DUK" yani „Tapmak" fiilinden yapılmış „kendisine tapılan" manasında (bil-dik, tanı-dık) gibi bir sıfat olması ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim „Yunus Emre'yi kırk seneden beri tetkik ettiği halde henüz için içinden çıkamadığını belirten" üstad Raif Yelkenci de yukarıdaki iki mısraı alarak: „TAPDUK, CENAB-I HAKTIR" hükmüne ulaşmaktadır. şu halde Yunus, Bektaşi (veya başka bir tarikattan) değildir. Yunus şiirlerinde hiçbir faniyi övmemiş, ululamamıştır. Esasen pek az özel isim kullanmıştır. Yunus'un Tapduk diye andığı varlık, Tanrı'dır. Kendisi halka „Tanrı'nın manalarını saçmaya" gelmiştir. Bektaşiler sonraki rivayetlerinde Tap-Duk'u bir insan, bir „Bektaşi Babası" gibi tasarlayıp öyle kabul etmekte, bir efsaneyi yayarak Tarikatlerine değer kazandırmak bakımlarından fayda görmüşlerdir. Yunus'un ehl-i sünnet müslümanı ve üstün, insancıl mutasavvıf görüşleri ile Bektaşi'lik ve bilhassa şiiliğin özel ve bir kısmı hurafeye batık inanışları arasında hiçbir münasebet yoktur. Bu konuda Yunus Emre'ye bağlanmak istenen bütün şiir, beyit, mısra ve rivayetler uydurmadır, eklemedir. (…) en eski Bektaşi Velâyetnamelerinde ve Erkan kitaplarında Tapduk diye bir şeyhin adı geçmemektedir. Dört Bektaşi kolunun dört önderi: Seyyid Cemal Sultan, Kolu Açık Hacım Sultan, Sarı Ismail ve Resul Baka'dır. Bunlar arasında Tapduk yoktur. Keza „Bektaşi meydan"larında kutsal sayılan on iki posttan hiçbirisi Tapduk Emre'ye ait değildir. Esasen Yunus Bektaşi rivayetlerine zorlama ile alınmıştır. Belirttiğimiz gibi Yunus hem bütün geniş'liği ile bir dindar hem de sınır tanımayan bir yüce mutasavvıftır."

Görülüyor ki Karakoç'tan altı yıl sonra kitabını neşretmiş olan Ahmet Kabaklı da elindeki verileri değerlendirdiğinde onunla aynı düşüncede birleşmektedir.
(Ahmet Kabaklı, **Yunus Emre**, Istanbul, 1987, s. 9-10-13-14-15-19.)

inhisarına bırakmadan ona halk ve Hakk namına sahip çıkmak, Yunus'u gerçekten tanımış ve anlamış olmanın mesuliyetidir.

Yaşadığı çağa silinmez izlerini bırakan Yunus Emre'nin kendinden sonraki dönemleri kuşatacak ruh zenginliğine ve ufka sahip olmasına rağmen, ısrarla muayyen çizgilerin içerisine hapsedilmeye çalışılması yazara göre kötü niyetli zihniyetlerin zorlamasıdır. Karakoç bunun Hacı Bayram, Hacı Bektaş üzerinde de gerçekleştirilmeye çalışılan sinsi bir tertip olduğunu ihsas eder. Yunus'ta ilahî köklere dayanan, özünde rahmetin yattığı, Allah'tan insana uzanan o engin sevginin, batılı anlamdaki sığ hümanizm şablonuyla ifade edilmeye çalışılması da bir başka hata yahut tabiri caizse hakikatin kasıtlı bir biçimde çarpıtılmasıdır. Karakoç'un dikkatimizi çektiği husus, kendi âlemimizi tanımak yolunda gayret sarf etmemiz gerektiği ve maalesef henüz yolun başında olduğumuz gerçeğidir. Milletlerin kendilerine has manevi ve millî dinamikleriyle mayalanmış gönüllerini ve derin hakikatlerle yoğrulan cevherlerini, başka âlemlerin kültür kodlarıyla çözümlemek hem anakronizme düşmek hem de meyvenin usaresi yerine kabuğuyla yetinme nasipsizliğine düşmek demektir. Mamafih kendi yerinde, kendine has koşullarıyla değerlendirilmeyen hususlar, büyük tarihi yanılgılara düşmeye davetiye çıkartır. Böylece art niyetli teşebbüslere, saptırmalara müsait zemin oluşturur. Oysa daha en başta kendimizi tam manasıyla tanıyarak bu endişelerden anaforundan kurtulmak mümkündür. Karakoç, Yunus'un - zorlama yollarla - bir ekole bağlıymış gibi gösterilmeye çalışılmasını içerler ve buna dair yapılan ısrarlı çabalar üzerinde sayfalarca durur. Bilhassa ortaçağ Anadolu'sunun sosyal ve kültürel atmosferinin yabancı kaynaklara müracaat edilmeksizin yazılamayışının, ilim ve kültür adına handikapımız olduğunu belirtir. Yazar edisyon kritik içeren çalışmalarla tarihin, tarihî şahsiyetlerin aydınlatılması gerektiğini söyler. Sözgelimi böyle bir gayretle ve "objektif bir tarih kritiği" ile Hacı Bektaş ve müritlerinin takdim edilenin aksine ne denli Sünnî olduklarının anlaşılacağını dile getirir.[3] Bu noktada kendisine gelen itirazlar olduğunu da belirtmek gerekir. Karakoç'un bu incelemesine dair bir yazı yazan Konur Ertop, onun Yunus'u Sünni çizgide yorumlamasına tepki gösterir. Ertop, Yunus'un batınî cephesinin, açıkçası Bektaşilik ile ilgisi olduğunun söylenmesi gerektiğini savunur hatta daha da ileri giderek Yunus'un şii bir karakterde olduğunu yazarak, Karakoç ile bu konuda hemfikir olmadığını açıklar. Ayrıca eserin Karakoç'un zihni yapısını yansıttığını ileri sürer ve verilen yargıların subjektif olduğunu iddia eder. *"Karakoç gibi zengin yetileri olan bir ozan dilinin ve kültürünün övüncü olan Yunus Emre'yi Ortodoks görüşten uzak bir anlayışla ele alabilmeliydi"* diyerek kendi görüşlerini açıklar.[4]

Buna mukabil Karakoç'un bu hususlaki tutumunu son derece objektif bulanlar da vardır: *"Her hangi bir ideolojinin dar açısından bakmayan, peşin hükmü olmayan, en önemlisi birlik-beraberlik sembolü olan Yunus gibi bir şahsiyeti bölücü ve yıkıcı bir anlayışla değerlendirmekten kaçınan Sezai Karakoç, Yunus'un yetiştiği kültürel ortamda şekillenen halkın bakış açısını (mesela menkıbeleri) ve Yunus'un kendi şiirlerini ölçü alarak onu bize anlatmış. Objektif bir değerlendirme denilen de bu olsa gerek"*[5] Görüldüğü üzere yazara olumlu ve olumsuz tepkiler gelmiştir. Gerçek şu ki Karakoç'un Yunus'a duyduğu hayranlık ve hürmet belli yönlerden onun bakış açısını etkilemiştir, ancak şairin Sünnilik çizgisi doğrultusunda söyledikleri ve sergilediği tutum -özellikle belirtilmelidir ki- özgündür ve dikkat çekicidir. Mamafih kendi coğrafyamızın tarihi üzerine yerli kaynakların sınırlı oluşu, üzüntü veren bigâneliğimiz; Anadolu insanının ve tarihinin çok yönlü biçimde ele alınmasını engellemektedir; ancak hepsine rağmen Yunus'un mısralarının aydınlığı, pek çok gerçeği gösterir.

[3] Sezai Karakoç, **Yunus Emre**, İstanbul 1999, s. 15 – 16.
[4] Konur Ertop, "Bir Ozanın Gözüyle Yunus Emre" **Yeni Dergi**, İstanbul 1966, s. 424.
[5] Şaban Sağlık, "Sezai Karakoç'un Gözüyle Yunus Emre", **Yedi İklim**, İstanbul 1993, s. 103.

Sanatçı hassasiyeti ve gergin bir Çuur eÇiğinde sergilenen analitik yaklaÇım bazen bir dörtlüğü tarihî vesika hükmüne taÇıyabilir. Nitekim Karakoç, yakaladığı ince ipuçlarını zorlamadan, ihtiyatla yaklaÇarak değerlendirirken çoğu kez teğet geçilen bazı gerçeklere bakıÇlarımızı yöneltir ve efsaneleÇerek yarı mitolojik bir kahramana dönüÇmüÇ olan karakterin muammasını çözmeye çalıÇır. Hala bir takım rivayetlere ve tahminlere istinaden zikredilen Sakarya kıyılarının Yunus'un aslî çıkıÇ noktası ve memleketi olduğuna, ümmiliğinin aslında tam medrese tahsili görmeyiÇine iÇaretine ve devrin büyüklerinin Yunus'un Çahsiyetinin teÇekkülüne ne denli tesir ettiğine dek bir takım tespitlerde bulunur. Bunlar birçok Çiirde peÇpeÇe zikredilerek birbirini teyit eden bir takım somut bilgiler halinde Yunus'un kendine dair sunduklarıdır. Ancak dikkatli bir bakıÇla ispata yarayan delillere dönüÇür

Yazar ayrıca Yunus'un sanatını ve menkıbeler etrafında örülen veli Çahsiyetini de tahlile tabii tutar. Karakoç'un bu noktadaki tahlilleri de tamamen kendine hastır. Örneğin menkıbelerde sıkça geçen Yunus'a gökten sofra inmesini, yazar farklı biçimde yorumlar. Gökten inen bu çift sofranın din ve sanat mecazını; yani Yunus'a bahÇedilen iki ilahî ikramı temsil ettiğini düÇünür.

Eserin devamında, Yunus Emre'nin hayatında Anadolu'nun ve insanının nice imtihanlarla yoğruluÇu anlatılır ve onun edebiyatının milletimizin öz malı olduğu ifade edilir. Bu büyük sanatkârın Çiirinin toplum odaklı olduğu ve halkı hakikatlere yönelttiği tespiti yapılır. Karakoç için bu edebiyat, ideal çizgilerle ıÇıklandırılmıÇ bir „ufuk edebiyatı"dır. EÇyanın ve ötesinin aralandığı, sanatla dinin en yüksek planda iç içe geçme mükemmelliğini yakaladığı yüzde yüz halis bir Çiirdir bu.*

Yazar bunu, üçüncü kısımda, "Çiir" baÇlığı altında ele alır. Eserin kalbi, incelemenin bu bölümüdür. Yunus varoluÇun, maksadın ve inancın senfonisini, aslında tek bir Çiir olan tüm Çiirlerine bir ses, bir nota olarak hakketmiÇtir. Maddi olanı aÇarak ruha, benliğe iÇleyen bu Çiir, salt metafiziktir. Anadolu topraklarının bu büyük Hakk aÇığı, her Çeye rağmen serazat bir âÇık da değildir. Karakoç, ondaki sorumluluğu bir takım sembolleri açıklayarak izah eder. Sözgelimi Yunus'un daima nefsini hesaba çekmesini Molla Kasım imgesiyle perdelediğini, sigaya çekenin de çekilenin de aslında aynı kiÇi olduğunu söyler. Bu özgün bir yorumdur. Yazar Çiirlerdeki mecazlı söyleyiÇe ve dinamik imge yapısına bakıÇlarımızı yönlendirir. Çmgelerle yapılan oyunlar ve perdeleme Karakoç'un dikkatinden kaçmaz. Manayı idrak eden insanın varlıkla hemhâl oluÇuyani dıÇ âlemle, tabiatla kurulan iliÇki onun Çiirinin diğer bir cephesidir. Sorulan soruya cevap veren çiçek, dertlerini terennüm eden bir su dolabı, hulasa Çairle konuÇan bütün bir eÇya ve tabiat, varlığın dilini çözmenin verdiği yüksek veliliğin birer tezahürüdür. Bu yüzden sembollerle konuÇan Yunus'un Çiirinde hiçbir imge yabana atılamaz.

Yazar imgelerini ele aldığı bu Çiirleri tematik olarak üç grupta toparlar. Tabiat, ölüm ve sevgi, Çslam tabanı üzerinde yükselen temalar halinde Yunus'un Çiirinin kutup baÇlarıdır. Karakoç, Yunus'ta hayatın ve ruhun diyalektiğini görür. Bilgi, seziÇ ve inanç bu diyalektiğin iç dinamikleridir.

Halis Çiiri yakalamanın üstünlüğü ile Yunus kendisiyle boy ölçüÇecek kimseleri daima ezecektir. Karakoç Yunus'un öyle yüksek bir sanat cevheri taÇıdığını belirtir ki değil doğu edebiyatlarında, bütün dünya edebiyatı taransa, onun Çiirlerindeki saflığın, ruh asaletinin, söyleyiÇ gücünün emsaline rastlanamayacağını belirtir. Buna hemen misaller verir.

* Karakoç bu hususlara dair eserinde Çu sözleri söyler: "Gerçek sanat eriÇe götürür veya eriÇle yan yana yürür. EriÇide sanatı destekler, besler ve yardımcı bilir kendisini. Çile, ikisinin de vazgeçilmez Çartıdır. Çkisi de Çiddetli duyuÇlara götürür. Sanatla din yüksek planda uyuÇuyor. Tolstoy'dan da bir adım ötesidir bu. Tolstoy, Kierkegaard'ın estetik plan dediği sanattan din planına sıçramıÇ ve o planda estetiği, sanatı red ve inkâr etmiÇtir. Yunus'sa estetik planını bir haz planı olmaktan çıkarmıÇ, o planı çekip din planına uzatmıÇ ve yerleÇtirmiÇti. Bu yüzden, yaÇlılığında da hem sanat hem eriÇ yolunun yemiÇlerini topladığını görmüÇtü. Ona çift sofra inmiÇti gökten: Din ve sanat." (s. 29)

Hayatı da mematı da ortak bir anlam potasında eriterek ötelere perdeler aralayan Yunus'un, varlıktaki yaşayış gerginliğini ve hayatın tüm nimetleriyle akışını,

"Senin ömrün ok gibi yay içinde dopdolu

Dolmuş oka ne durmak ha sen anı attın tut"[6]

mısralarıyla belirtirken „dolmuş ok" imgesinin yüklendiği manayı bir başka şiirinde,

"Bu dünya bir gelindir yeşil kızıl donanmış;

Kişi yeni geline bakar bakar doyamaz"[7]

diyerek dile getirdiğini ve tüm cazibesiyle dünyayı temsil eden „yeni gelin" hayaliyle içten içe aslında insana, dünyayı faniliğin tepelerinden izleyen bir şuurun aşıladığını ima eder. Kendini dünyadan, onun zevklerinden ve göz alıcılığından kurtaramamak, her şeye rağmen hayatın sahip olduğu tat, insanın bu hazdan nefsini soyutlayamaması dramı tek bir imgenin yoğunluğunda ifade edilmiştir. Yunus'un bir sanatçı olarak özgünlüğü işte buradadır. Büyük sanatçı bir tek mısraına kâinatı sığdıracak kudrete sahiptir. Nitekim söyleyiş gücündeki şiddetin nispetinde, sözlerin insan ruhunu sarsıntısındaki sürat ve sarsıcılık da artmaktadır.

Yunus'un mısralarında insan hayatlarından sahneler, arzular, hayal kırıklıkları, bekleyişler, umutlar, hasretler, tabiat içinde yalnızlığa gömülüvermek, ölümün kıyılarında ıssız kalış, gariplik, aradığı balı bularak taşan gönüller, benliğin farklı boyutları ve daha nice nice dünyalar çeşitli ışıkların altında gösterilir. Onun şiirlerinde daima psikolojik bir realizmin canlılığı mevcuttur. Damarların sıcaklığında kol gezen hayat, bazen ölümün soğuk yüzüyle karşılaşır. Her yeni gelin nasıl bir gün yaşlanacaksa, her yeni doğan da bir gün ölümü tadacaktır. Ama ansızın gelen ölümler de vardır. Gençlerin iç burkan ölümleri gibi. Yunus gibi yazar da en çok bundan etkilenir. Onun aşağıda sunulacak şu orijinal deyişi, yazar üzerinde de fikir ve duygu bakımından güçlü tesirler bırakmış olacak ki, incelemenin şiirlerin yer aldığı ikinci bölümünde, daha evvel alıntı yapılan bu dörtlüğün "Gök Ekini" başlığı altında tamamı aktarılır:

"Bu dünyada bir tek şeye

Yanar gönlüm göynür özüm

Yiğit iken ölenlere

Gök ekini biçmiş gibi"[8]

Bir gencin ölümünün kalplerde bıraktığı sızı, yaşanamamışlığın hüznü ve umutların ansızın yarım kalışı böylesine çarpıcı ve trajik biçimde pek az şair tarafından dile getirilmiştir. Karakoç, dörtlükteki çarpıcı muhayyileye dikkat çeker. Son derece sade ancak okuyucuyu bir anda etkisi altına alan içli ifadelere yoğunlaşır.

Kendisi de bir şair olduğu için Karakoç, Yunus Emre'nin şiirlerini dikkatli bir gözle inceler. Yabancı kaynaklara bilhassa Fransız şiir dünyasına olan vukufiyeti, ayrıca bizim şiirimizi de iyi biliyor olması Karakoç'u değerlendirmelerinde cüretli ve net ifadelere götürür. Mukayeseler yapar ve değerler izafe eder. Daha evvel farkına varılmamış tespitlerde bulunur. Şiirlerden arka planda yatan düşünce iklimine dek yaptığı yorumlarında Yunus'u anlamaya ve anlatmaya çalışır.

[6] Sezai Karakoç, **age**, s.41.
[7] **Age**, s.39.
[8] **Age**, s.37.

Kimi şiirleri hatta bazen tek bir mısraı dahi tahlil ederken, onun bu çift yönlü gayretini dikkatli bir okuyucunun fark etmemesi mümkün değildir.

Meşhur "Dertli Dolap" manzumesinde Yunus'un poetikasının yattığını keşfeden Karakoç, "Adı güzel, kendi güzel Muhammed" deyişiyle salâvatın tam anlamıyla Türkçe'nin o saf, temiz kalıbına yekpare bir pırlanta mısra halinde döküldüğünü görür, gösterir. Bahsettiğimiz bu ilgi ve tahliller Karakoç'un incelemesini diğer çalışmalardan farklı kılan mühim özelliklerdendir.

Yazarın daima üslup kaygısını gözeterek zihinlerde bıraktığı edebî tat, cümleden bütün bir esere kadar düşündürücü zeki kurguların yapılışı, kimi zaman etkili hitaplarıyla dalgalanarak kabaran duygularımız bu incelemenin Yunus üzerine yapılan başka etütlere hiç de benzemediğini anlamamızı sağlar. Tipik inceleme çalışmalarında sabit hale gelen kuru bir lisanın sıkıcılığının veya bu türün sınırlı kalmayı yeğleyen ihtiyatlılığının aşılmış olması ya da öteden beri söylenilegelmiş alelâde tespitlerin tekrarına düşülmeyiş eserdeki taze ve ciddi dikkate bakışları yöneltir. Mamafih yeni ilgi ve kıymetlerin keşfedilip ortaya konması ve var olan zenginliklerin ham halde bırakılmayıp elverdiğince fikir süzgecinden geçirilerek kritiğe tabii tutulması, Karakoç'un bu ilk inceleme eserinin özgünlüğünü sağlayan diğer hususlardır. Karakoç'un kendi beğenisiyle tertip ettiği, eserin son kısmında yer alan mini antoloji ise zevk-i selim sahibi kimseler için Yunus diyarında nefes alma imtiyazını sağlamaktadır.

Bu bölümde yazar seçtiği her bir şiire kendince uygun başlıklar vermiştir; ancak şu da belirtilmelidir ki kitapta verilen şiirlerin tamamı Yunus Emre'ye ait değildir. Seçilen şiirlerin bazılarının âşık Yunus'a ait olduğu bugünkü bilgilerle ortaya konmuştur.[9]

– II –

Mehmet Âkif

"Mehmet Akif" incelemesi Sezai Karakoç'un ikinci inceleme çalışmasıdır. İlk kez 1968'de basılmış olan eser üzerinde zaman içerisinde çeşitli tasarruflarda bulunan Karakoç, incelemeyi esas itibariyle iki ana bölümde yapar. Önce Millî şairin hayatı bir başka şairin gözünden anlatılır ve Akif'in düşüncelerinin nasıl teşekkül ettiği dile getirilir. İkinci ana bölümde ise Akif'in şiirinin dinamikleri ele alınır. İncelemenin 7 ve 8. basımlarında şairin şiirlerinden kesitler de sunulmuştur. Fakat daha sonraki basımlarda bu şiirlerin yerine Karakoç'un diğer eserlerindeki Akif üzerine yazdığı müstakil yazıları konmuş ve eserin son hali bu şekilde kararlaştırılmıştır.

İlk bölüm " Hayatı – İnanç ve Düşünce Oluşumu – Savaşı", ikinci bölüm " şiiri", üçüncü bölüm ise " Ölüm Yıldönümleri Dolayısıyla" başlıklarını taşır. Eser şekil itibariyle üç bölümden meydana gelse de son bölüm, yazarın farklı tarih ve yerlerde yazdığı yazıların derlenmesinden oluşan, ilave bir kısım görünümü arz ettiğinden esas itibariyle kitabın iki ana inceleme faslını içerdiği söylenebilir.

Birinci bölümde yazar, ilk incelemede olduğu gibi, ele alacağı karakteri tarihî koşulların perspektifinden aktarır. Onu, yaşanan muazzam hadiselerin seyri arasında gözlemler:

Tanzimat'ın ilanı, büyük acılarla yürekleri paralayan Balkan harpleri, insanımızı umutsuzluğa sevk edip endişelere gark eden askerî ve siyasî gelişmeler ve bu esnada sesi yükselmeye başlayan bir aydın… Mamafih kendinde her daim var olan melâlin mayası olan olumsuz gelişmelerin ve yıkılış psikolojisinin bir şairin ruh ve gönül dünyasına olan tesirleri… Karakoç, facialarının girdabında savrulur hale gelen koskoca bir medeniyetten bahseder. Böyle bir ortamda ortaya çıkan Akif portresini, bu yönlerden epey dikkat çekici bulur.

[9] Turan Karataş, **age**, s. 413.

O, Akif'in Çahsiyetini meydana getiren unsurları gayet ince mecazlı bir dille ifade ederken, içinde doğup yetiÇilen ve Çair in karakterinin yoğrulduğu manevi atmosferi de kısa ancak anlamlı sözlerle anlatır. *"Fatih Camii, büyük çınarlar, medrese, Devletin yüreği bir semt"*[10]in içinde Akif, ilk formasyonunu kazanmaktadır. Karakoç bu ilk bölümde, Akif'in hayatını üç dönem içinde ele alır. Ãnceleme de kesin biçimde birbirinden ayrılmıÇzaman dilimleri mevcuttur.

Birinci dönemde Akif'in Çahsiyetinin henüz teÇekkül ettiğini düÇünen Karakoç, eğitim merhalelerinin bir bir kat edilmesiyle de ikinci dönem diye tabir ettiği, Akif'in zihin evreninin Çekilleniçini ve münevver cephesini anlatır. Klasik okul kültürünün dıÇına taÇan Akif'in bu dönemde Muhammed Abduh, Ãkbal, Cemaleddin Efgani, Ferit Vecdi, ReÇid Rıza gibi çağdaÇ Ãslam düÇünürleriyle beslenerek hem devrin genel konjonktürünü anlamaya ve tahlil etmeye hem de dıÇarıdaki kültür âlemi vasıtasıyla ülkesinde yaÇanan sıkıntılara çözüm yolları üretmeye çalıÇmasından bahsedilir. Karakoç'a göre üçüncü dönem 1908 - 1918 arasıdır. Bu dönemde Akif'in mütefekkir ve aksiyoner yönü belirginleÇir. SavaÇyıllarındaki teÇkilatçılığı, pratik çözümler üreten zekâsının kısa vadede mahsullerini toplayıÇı, savaÇ buhranları arasında çözüm arayan bütün bir yapıya Çifa kaynağı olur. Ancak ne var ki zor zamanların geride kalmasının ardından baÇlanan büyük inÇâ faaliyetine, Akif'ten tek tuğla koymayı kendilerine bir türlü yakıÇtıramayanlar zaferin sosyolojik mimarlarından birisi olan bu ruha tam anlamıyla sarsıcı bir sükût-u hayal yaÇatırlar. Toplumda köklü değiÇimler yaÇanmaktadır. Geçirdiği zahmetli senelerin yorgunluğu ve hayal kırıklığı yüzünden Akif, incinen ruhuna bir sığınak olarak gördüğü Mısır'a gider. Bu zoraki seyahatin hazin neticesi ise Akif'in vefatı olur.

Karakoç eserin ilk faslında Akif'in hayatını iÇte bu biyografik çizgilerle özetler. Bu arada yazar, tarihi nakilden ileri gider ve yaÇananları kendi gözüyle tahlil eder. Bunu yaparken kimi zaman ağır eleÇtiri oklarını belli çevrelere yöneltir. Nitekim eserin çarpıcı bir Tanzimat eleÇtirisi ile baÇlaması dikkat çekicidir. Belli çevrelerin tesiriyle Batı ile giriÇilen ölçüsüz münasebetlerin insanımızda ve sosyal hayatın her safhasında açtığı feci yaralar, bizatihi Tanzimat'ın ruhuna sinen çarpık batılılaÇma ve daha sonra sırasıyla bahsedilen II. Abdülhamid'in yalnız adam durumuna düÇüp hedef haline gelmesi vakası, bitmeyen yönetim sorunları, Ãttihat Terakki'nin yetersizliği, geliÇen fikir akımlarının aranan çare olmayıÇı, Ãslam âleminin dokunaklı hali, sel gibi akan kan ve savaÇlardan iyice bunalmıÇ bir devletle onun yorulmuÇ insanları Karakoç'un ele alıp değerlendirdiği hususlardır. Yazar adeta son bir asırlık panoramamızı Akif'in hayatının seyri ile çakıÇtırırken kendi cephesinden yakın tarihimizin bir çeÇit analizini yapar. Tarih içerisinde aydınlarımızın, memleket gerçeklerinden ziyade yabancı esaslardan beslendiğini bu yüzden sorumsuz ve yıkıcı faaliyetler sergileyerek kaÇyapayım derken göz çıkardığını düÇünen yazar, Jön Türklerden bugüne dek sırasıyla yönetime gelen nesillerin de gerek bilgi yetersizliğinden ve donanımsızlıktan gerekse uzun yıllar Çuur altına yapılan Çiddetli propagandalardan dolayı tarihî hatalar iÇlediğini söyler. Hatalar ve üst üste gelen beceriksizlikler evvela, kuvvetlenmesi gereken muazzam coğrafyayı sömürge haline düÇürmüÇ; sonra da kazanılan asırlık birikimlerin ve topraklarımızda kökleÇen Çuurun ziyan olmasına sebep olmuÇtur. Karakoç'un tenkitleri geleneksel yapının derinden kırılmalar yaÇadığı 20. asrın baÇlarına dek uzanır. Söz konusu satırlar gelecek kuÇaklara tembih niteliği de taÇır.

Kaos anlarında herkesin kendi fikrini tek kurtuluÇ doktrini olarak dayatmasından o günün siyasetteki dalgalanmalarına kadar bir dizi sosyal ve siyasal çözümlemelere giriÇen yazarın, yukarıda bahsedilen çoğu hadisenin özünde yatan aslî unsurlara nüfuz etme çabası dikkate Çayandır.

[10] Sezai Karakoç, **Mehmet Akif**, Ãstanbul 2005, s. 13.

Değgi celbeden bir diğer husus da Karakoç'un bu dönemi analiz ederken II. Abdülhamid'in üzerinde yoğunlaşma arzusudur. Padişahın memleketi kurtarmak için eğitimli bir kuşak yetiştirme hamlesinden dem vuran yazar, Mehmet Akif'in de Abdülhamid döneminde ve onun kurduğu sistemde eğitim hayatına başlamasını önemli ve anlamlı bulur. Karakoç'un Abdülhamid'in eğitimli bir nesle olan hayaline temas etmeyi özellikle istediği müşahede edilir.

Yazar tüm bunların dışında ayrıca o günün koşullarında, fikirleriyle yükselen değerler haline gelen İslam dünyasının kimi aydınları ile Mehmet Akif arasında da bir mukayeseye girişir. Buna göre rasyonalist bir eksene sahip olan Mısır ekolü ile batıya karşı direnen ve metafizik öğelerin ağırlıklı olarak işlendiği Hint ekolü, Akif'in dünyasında büyük paya sahiptir; ancak Akif'in kıymetler cetveli büsbütün bu iki ekolün tesiriyle teşekkül etmiş değildir. Nitekim o, söylemleri ve pratiği itibariyle bu iki düşünce kanalından bariz şekilde ayrılır. Akif'in yaptığı, içteki nesilleri yetiştirmek ve doğru kaynaklara yönlendirmek için bir köprü vazifesi görmektir. Onun tercümeleri ve dile getirdiği fikirleri, aslında kaybolan eski şuura canlılık kazandırmak maksadını taşır. Oysa diğerleri artık bizim coğrafyamızdan yavaş yavaş uzaklaşmalarıyla birlikte İslam'ın genel sistemine yeni bir yorum getirme çabası içindedirler. Mamafih Mısır ve Hint ekolü Akif'te birdenbire bir İslam düşüncesi doğurmamıştır. Bu fikir zaten onda mevcuttur. Ancak Millî şairimizin bünyesinde, yakın iklimlerin besleyici kaynağı ve dolaylı vasıtası olarak varlıkları inkâr edilemez bir gerçektir. Ne var ki bu haliyle bile kardeş kültürlerin son yorumları ve geliştirdikleri özgün tezler, Akif'in şiirinde doğrudan yer almaz. Benzerlikler, o asrın İslam coğrafyasındaki ortak kültür kodlamalarının bir neticesidir. Karakoç, Akif'in diğerlerinden bir başka farkını da onun sanatını ve hayatını toplum esaslı olmasında bulur. Fikirlerini halka ulaştırmada kimi zaman Sebilürreşad kimi zaman Sırat-ı Müstakim Akif'in sesi olur.

Karakoç'un eserde, üzerinde durduğu diğer bir husus ise Akif'in son döneminde yaşadığı hüzünlü anlardır. Yazara göre Akif, savaşın ruhânî havasının doğru değerlendirilmediğini düşünür. Yerli İslam ruhunun son derece güzel ve verimli bir imkânlar havzası iken ihmal edilmesi üzerine Akif hayal kırıklığı yaşar. Karakoç, ince bir şekilde bu noktada konuyu, toplumda yaşanan yabancılaşmaya bağlar. Çünkü şairin asıl endişesi bu husus üzerinedir. Daha evvel de görüldüğü üzere, aşırı batıcı kesimlerin, medeniyet kisvesi altında yapılan her yeni hamleye insanımızın ruhuna yabancı bir şekil vermesi milli benliğe ters düşmektedir. Üstelik daha tehlikelisi, maziden bugüne bizi taşımış olan inanç ve kültür bağlarımızı telafisi mümkün olmayacak şekilde zedelemektedir. Oysa Akif bize asıl kimliğimizi veren değerlerin, asırlarca içselleşmiş olan eski kültürle irtibatlı kayıtlar ve münasebetler olduğunu düşünmekte, yenilik yapılacaksa bile bunun itidalli biçimde veya varolan zenginliği tahrip etmeden yapılması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Redd-i miras suretinde kökten bir inkârın toplumun dinamiklerinde örselenmeye yol açtığına ve bunun da ileride büyük kayıplara, sancılarla dolu bir hayata ve nihayetinde hüsrana sebep olacağına hükmeder. Akif'in kimi şiirlerinde kendini belli eden karamsarlık, içe akım kalan tüm bu çabalar ve güçlü şekilde hissedilen acziyet duygusundandır. Zaten onu bitap düşüren de bu ruh yorgunluğudur.

Savaşlar bitip devrimler başlayınca, Akif'in susmasını pek manidar bulan Karakoç, onun suskunluğuyla en büyük boykotu, protestoyu sergilediği kanaatindedir. Cemiyet hayatındaki değişime, memleketinde yaşananlara tepkili olduğu fikrini taşır. Mehmet Akif'in yurttan uzaklaşıp Mısır'a gittikten sonra yeniden yazmaya başlamasını bu hükmüne bir delil olarak gösterir.

İncelemenin ikinci bölümü Akif'in şiiri üzerinedir. Hayatla, tarihle, toplumla iç içe geçmiş böylesine bir şiirin emsalinin edebiyat tarihimizde pek nadir görülebileceğini söyleyen yazar, Akif'in - günümüzde tartışmalara da yol açan - "Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" mısraını altın bir ölçü olarak bulduğunu düşünür. İslam ve realite temelleri üzerinde yükselen bu şiirin kaynakları muhteliftir. Bir ucu Sadi'ye uzanan doğu manzum hikâyeciliği, diğer yanda batı

realizmi ve pozitif ilim anlayışı, İslam ideali fikri ile bir potada birleşmiş; teknik bakımdan akıcı bir üslup ve aruz vezni ile kendi şeklî yönünü bulmuştur.

Akif'in şiiri tıpkı eserinin isminde olduğu gibi çeşitli safhaların şiiridir ki, bu onun hayat basamaklarıyla hemen hemen denk düşer. Karakoç onun tüm şiirlerinin kategorik bir gözle değerlendirilmesi halinde, yedi safhadan oluşan siyasal, sosyolojik, metafizik boyutlarıyla oldukça geniş plana yayılmış bir toplum analizinin ortaya çıktığını belirtir. İçinde yaşadığı toplumun tarihi macerasını kendi hayatıyla çakıştırarak güçlü bir şiir damarını yakalamış olan Milli Şair, kültür âlemimize, şiirle düşünmeyi ayrı bir nitelik, yeni bir değer olarak kazandırır.

Onun şiiri, köklü bir medeniyetle hâlihazır arasındaki bağlantıyı sağlayan bir köprü şiiridir de. Maziden izler taşınmasının yanı sıra batı ile fikir ve bakışaçısı yönünden münasebetinin oluşu, onun diğer şairlerden ayrıldığı cephesi olur. Hepsi realist işaretler taşınmasına rağmen Karakoç ne Orhan Veli'nin ne de Nazım Hikmet'in şiirlerinin Akif'in şiiriyle benzeşmediğini düşünür. Hatta onun sahip olduğu vasıflarla ve hiç kuşkusuz samimiyetiyle kendi çizgisindekilerden bile ayrı yerde olduğu kanaatindedir. Karakoç, Akif'i misyon sahibi yabancı şairlerle de mukayese eder. Nitekim Akif, Claudel ve Elliot'tan da birey değil, toplum esaslı bir şiir yapısı kurması yönüyle ayrılır. Karakoç onu ancak çağdaşı olan bir başka şairle kıyaslamak suretiyle daha iyi kavrayabileceğimizi söyler. Akif belki Yahya Kemal ile yan yana geldiği takdirde öz ve biçim bakımından daha rahat anlaşılabilir.

Estetik ve poetik planda farklı bir şiir yapısı kurmuş olan Mehmet Akif ile Yahya Kemal aynı dönemin bağımsız isimleridir. Yahya Kemal'in kollektif ruhu yansıtan şiirleri milli bir romantik duyuş ve Akif'te olduğu gibi güçlü bir tarih duygusu ile beraber içlenir. Yahya Kemal, kurduğu kompozisyonlarla mükemmellik esasına dayanan halis şiir telakkisini güder. Bu şiir maziden, şanlı tarihten ve imparatorluk coğrafyası ile insanından dem vurur. Bir coşku ve özlem şiiridir. Yahya Kemal aruzu, divan edebiyatı nazım biçimlerini, arkaik kelimeleri titizlikle kullanarak estetik şiiri yakalamaya çalışır: *"Akif'in şiiri ise yıkılmakta olan muazzam bir sosyal yapının çöküş sesleri arasında bir çığlık olarak kendisini duyurmaya çalışır. O, sanatını, toplumun öncelikli ihtiyaçlarına göre icra eder. Mehmet Akif'in şiiri bu cephesiyle, nizam getirmeye çalışan bir nevi 'tebliğ' ve 'telkin' şiiridir.*[11] Görüldüğü üzere Yahya Kemal'de yegâne şiir düşüncesi estetik fikri iken Akif'te ideal fikri, estetiğin önünde yer alır. Sanat stilleri de burada bariz biçimde ayrılmaktadır. Bir diğer fark ise Yahya Kemal'in hadiselere hep romantik bir tutum içerisinde geçmişin penceresinden bakmasında, Akif'in ise aktüel olanın içinden gözlem yapmaya çalışmasındadır. Yahya Kemal için tarih, bir çeşit tutku ya da özlem duygusu iken Akif'te tarih, bugünü, çağını anlamak için vardır. Ayrıca onun şiiri bizatihi tarih ve toplum kritiğidir. Böyle değerlendirildiğinde Akif'i daha iyi anlamak mümkün olabilir. Akif, yaşadığı sıkıntılı günü anlatan ve ânı kurtarmaya çalışan şairdir. Devrinin şartları ve mizacı bu zaruretlerin kökeninde yatan temel etkenlerdir.

Yazara göre Akif, Yahya Kemal gibi geçmiş devirleri hoşça anmakla yetinmez. Eskiden bizi yüceltmiş olan ruhun ve birliğin kendi zamanına ve geleceğe de tesir etmesini, gücünü her daim arttırarak varlığını devam ettirmesini arzular. Bu noktada Sezai Karakoç'un şu sözleri ilgi uyandırıcıdır: *" Yahya Kemal esere, hep esere bakıyor; imparatorluk idealine sıkı sıkıya bağlıdır. Akif'se, eserde müessire, yani imparatorluktan çok, medeniyetin tarihe serpili eser ve kuruluşlar zincirinden çok, bütün o eserleri doğuran İslam'in kendisine bağlıdır. Bundandır ki, O'nu yeni kurulan Devletin İstiklal Marşı'nı yazmış olarak da görebiliyoruz. Milli Marşın şairi ise bundandır ki, Yahya Kemal değildir ve Mehmet Akif'tir."*[12]

[11] Murat Turna, **Erdem Bayazıt ve Şiiri**, İstanbul 2010, s. 29.
[12] Sezai Karakoç, **age**, s. 50.

Son tahlilde Karakoç, iki şairin şiirleriyle bir devletin muhtelif cephelerini aktarmakta ve ortak bir medeniyetin anlayışını tamamlamakta olduğunu söyler. Akif'e en yakın bir isim olarak gördüğü Yahya Kemal ile Akif'in şiir yapısının anatomisini, zihnî ve poetik yönünü bu şekilde izah eder.

Karakoç'un incelemesi, Akif üzerine yazdığı müstakil üç yazıyla sona erer. Yazılar asıl inceleme faslının haricinde bir görünüm arz ederler. Bu yüzden eserin son kısmına bir derleme havası vermiştir. Milli şairin ölüm yıldönümlerinde kaleme alınmış yazılarda, onun bugünün toplumuna neler söylediğinden ve Mehmet Akif gibi abide bir şahsiyetin yeni nesillere tanıtılmasının ehemmiyetinden bahsedilir.

Karakoç bu yazılarda dile getirdikleriyle –bilhassa "Mehmet Akif ve Dolayısıyla" başlığını taşıyan üçüncü ve son yazısıyla- aslında bu kitabı neden kaleme aldığını da açıklamış olur. Her ismin, olayın, kavramın yüzeyselliğe terk edildiği ve önemsizleştirildiği bir zamanda, Akif gibi sembol şahsiyetlerin bir direniş kalesi olarak görülmesi ve böyle metin kalelerin terk edilmemesi gerektiğini düşünür; zira topluma ,,diriliş ruhu'' nu açıklayacak olanlar Yunus Emre ve Mehmet Akif gibi mühim şahsiyetlerdir.

– III –

Mevlâna

Mevlâna incelemesi evvela Sezai Karakoç'un çıkardığı Diriliş Dergisi'nde tefrika edilmek suretiyle yayınlanmıştır. Kitap, Diriliş'in 19 Aralık 1988 ve 27 Mart 1989 seneleri arasında – 22. sayıdan 36. sayıya dek – çıkan yazıların derlenmesiyle oluşturulmuştur.

On beş bölümden oluşan bu inceleme eserinde Karakoç, konuya yine diğer eserlerinde olduğu gibi tarihî bir koridordan geçerek başlar. Anadolu'nun zaman içerisindeki macerası çarpıcı hatırlatmalarla sunulur. Doğu ile batının buluştuğu bu topraklarda asırlarca yaşanan büyük hadiseler, zulümler, yıkıp geçen savaşlar, koskoca bir coğrafyanın iç ve dış yüzünü değiştirerek dalga dalga yıllarca sürmüş olan türlü oluşumlar adeta büyük bir tuvalin anlamlı ilk çizgileri gibi enstantaneler halinde sunulur.

Yazar, yüz binlerce insanın kaybıyla neticelenen felaketlerin ve Anadolu üzerindeki taş ve topraklardan daha ağır basan şehit kanlarının boşa gitmediğini zira tüm bunların Anadolu'ya hakiki bir kimlik kazandırdığını söyler. Karakoç kısaca Anadolu coğrafyasının tarihçesi ve anlamı üstünde durur.

Ardından küçük Celâleddin'in babasıyla birlikte Anadolu illerine geliş ve onun Celâleddin'den Mevlana'ya yürüyen yetişme çağından bahsedilir. Yazar, Moğol işgali esnasında bile Anadolu topraklarının manen sahipsiz kalmamış olduğunu ihsas eder. Dönemin koşullarını ana hatları ile vererek ilk üç bölümü asıl incelemeye giriş faslı haline getirir.

Dördüncü bölümden itibaren yazar çalışmasının omurgasını oturtmaya başlar. Gazalî ile İslam hayatının düşünce fonunun oluştuğunu; özellikle İslami kavramların ve terminolojinin yerli yerini bulması, tasavvufla felsefenin farklarının belirlenmesi sayesinde dinin entellektüel planda bir bozulmadan kurtulduğunu ifade eden Karakoç, yüz yıl sonra gelen Muhyiddin İbn-i Arabi ile de Gazalî'nin tespit ettiği hakikatlerin özüne inildiğini dile getirir. Sezai Karakoç'a göre Gazali İslam dünyasının zihin konforunu, Muhyiddin Arabî ise ruh konforunu tesis etmiştir. Sacın üçüncü ve denge ayağı ise Mevlana'dır. Zihin ile ruh arasında kalan kalp, Anadolu'nun manevi önderi olan Mevlana'nın ta kendisidir. Tümden gelen İbn-i Arabî'ye mukabil kalbe müracaat etmeyi salık vererek tüme varan Mevlana, aslında maksatları aynı olan iki farklı irşad ehli ve kalem erbabıdır. Onlarda ruh ve fikir daima tek bir noktaya, imana odaklanır. Kalem sebep, maksat ise güçlü bir inançtır. Böylece güven, rahatlık ve huzur hasıl olacaktır. Bu bakımdan Mevlana, şiiri vasıta olarak

kullanmıştır kuşkusuz. Karakoç halkın her dönemde gerçekleri çıplak vaziyette kabullenemediğini bildirerek Mevlana'nın yaptığını bir benzetme ile açıklar. Bir çocuğun kendisine şifa olacak ilacını ancak şeker rengi ve tadında rıza ile alması gibi Mevlana'nın da hakikatlere şiir ve raks elbisesi giydirerek onu halka böyle sunduğunu ve benimsettiğini söyler.

İncelemenin altıncı bölümü Mevlana'nın şems-i Tebrizî ile karşılaşmasıdır. Eserin üslup güzelliği bakımından üst seviyelere ulaştığı bu kısımda, Karakoç'un kalemi adeta ayrı bir kıvraklık ve zarafet kazanır. Teşbihler, mecazlı ifadeler, duygu ve düşünce yüklü kısa ve uzun cümleler, zekice söyleyişler kitabın yalnızca inceleme olmadığını; belli sanat kıymetini haiz olduğunu gösterir. Medresesinden evine dönen Celâleddin'in atının dizginine uzanan eller, Anadolu'yu sessiz sedasız imar ederek manevi zenginliklere kavuşmasına vesile olacak „doğu yolcusu'nun cömert elleridir. şems ile karşılaşma, başından sonuna kadar sarsıcı, yorucu ancak kutlu ve bereketli bir tecrübe olur, Rum diyarı ve onun efendisi için. şems'in iç yakıcı, derin anlamlı tavırları ve benliği kökten sararak zamanın ötesini kucaklayan sözleri tam anlamıyla Mevlana'nın ruhunu bürüyen latif sıfatlar haline gelir. Mevlana'da kaim olan zahiri bir takım klasik değerlerin bâtınî olan ilahi sır ve hakikatlerle yüz yüze geldiği vakit alt üst oluşu, adeta her şeyin onda yeniden başlayışı, sonradan tekrar yerli yerine oturan taşlar ve iki büyük aşığın „hasret'lerle örülen macerası Karakoç'un kaleminden hünerli ifadelerle aktarılır. Karakoç iki yüce insanın Konya sokaklarında başlayan o ilk tanışmalarını ve sonrasındaki fevkaladeliği şöyle anlatır:

> *"Mevlana, medresesinden at üstünden dönerken, dizginini tutup soru soran dervişin gönlün çoktandır beklediği, haberci ve yolcu olduğunu anlamıştı. ...o „doğu yolcusu'nun, o atalar yurdunca gönderilen armağan gönülün, o Tanrı misafirinin çıkıp geldiği besbelliydi. Kendisi İskender-i Zülkarneyn ise, işte karanlıklar içinde ab-ı hayatı birlikte arayacakları Hızır gelmişti. Şu şartla ki, o da öbürünün Hızırıydı.*
>
> *Şems-i Tebrizî'nin gelişiyle, fünye ateş aldı ve birikip sıkışmış bomba infilak etti. Maneviyat dünyası Konya Okulunu kazandı. Doğu ve batı birleşti. Leyla ve Mecnun ateşi, bir şimşek gibi yandı ve muratlar hâsıl oldu. Anadolu ruhunun yüksek fırınlarından biri ateş aldı. Yüksek fırın, geç ısınır, geç ateş alır, fakat sonunda ateş aldı mı o artık kolay kolay sönmez..."*[13]

Nefsî isteklerden kaçan, şahsî gösterişten, ortamın alâyişinden sıkılan, alışkanlıkları ve rahatlıkları bozarak kemikleşmiş klasik kalıpların dışına taşan şems, Mevlana'nın yolunu açarken korkusuz ve şiddetli bir yıkım gerçekleştirir. Karakoç, şems-i Tebrizi'nin bu yönünü terbiye etmedeki en bariz vasfı olarak tespit etmiştir. Mevlana'ya şehrin çarşısında ve kalabalık sokaklarında şarap testisi taşıtacak kadar manevi olgunlaşmayı ileri uçlara dek zorlayan şems'in yıktığı yapıyı inşaetme vazifesi ise Mevlana'nındır. Halkta varolan zahiri yargıları yerle bir etme çabası içinde olan şems ve yere serileni kaldırmakla yükümlü olan Mevlana, Anadolu'da yüksek bir hoşgörü ve terbiye ateşi yakarlar. Ancak bu ocakta pişmek zordur…

Dedikodulardan ve yıpratıcı söylentilerden geçilmeyen Konya, şems'i küstürür. Ayrılık ansızın gelir. Yarısını kaybeden ruhta koyu bir hüzün mayalanır. „Naz psikolojisi" ve ayrılığın getirdiği ketumluk yaşananlara sebep olmuş kimseleri de üzer. Mevlana aradığını bulduğunu düşünüyorken yaşadığı ani kaybı tahammül edilemez mi bulur bilinmez ama Tebrizli şems'in çekip gidişi, sonradan sonraya pişman olan Konya'yı katlanılmaz bir matem havasına bürür.

Eserin altıncı, yedinci ve sekizinci bölümlerinde yazar, bu iki ruhun ve onlara karşıbütün bir dışâlemin tavrını diyalektik bakımdan ele alır. Üçüncü kişiler yumağında halkı bir yere, Mevlana'yı bir yere ve onun manevi icazeti olarak gördüğü hocası ve pervanesi olan şems'i bir yere koyar.

[13] Sezai Karakoç, **Mevlâna**, İstanbul 1996, s. 38.

Bunların birbiri ile olan etkileşimlerini, şems'in doğrudan Mevlana'ya, bu esnada hiçbir şeyin farkında bile olmayan Konya'ya ve bütün bir Anadolu'ya kazandırdıklarını anlatır. Çevresindeki hasedi ve isyanı bir türlü bastıramayan halkın kaybettiklerini, eksiklerini ve kusurlarını gözler önüne serer. Karakoç, hadiselerin gelişimin seyrinde Mevleviliğin ruhî ve zihni teşekkülünün nasıl meydana geldiğini dikkatlerden kaçırmaz. Bütün hasretler, yürek paralayıcı durumlar, devamlı artan acı ve zahmet halleri hakikatte şems'in üzerinde sembolleşmekte ve Mevleviliğin oluş çilelerine dönüşmektedir. şems-i Tebrizi'nin memurluğunda Mevlana'nın formasyonunun ve misyonunun nasıl da devamlı yenilendiği ve geliştiği dile getirilir.

İki kişinin etkileşimi, bu etkileşimin sebepleri ve sonuçları yazarın ele aldığı asıl mevzuudur. Bu hesabı yaparken dıştaki faktörler ihmal edilmez. Halkın sergilediği tavırlar ve buna paralel olarak gerçekleşen olaylar yapılan muhasebenin bir parçasıdır. İlk başta kişisel gibi görülen bir dostluk, zamanla toplumu ilgilendirir olmuştur. Yaşanan merhaleler, fedakârlıklar, aşılan merhaleler Mevlana'nın ve Anadolu'nun imtihanını bizlere anlatır. şems'in yokluğundan kavrulan Mevlana, onu oğluna geri çağırtır. Halk da bunu istemektedir. Büyük murakabeye dalan ruhun etrafıyla teması herkesin arzusudur. şems geri döner. Ancak zaman ilerledikçe eski alışkanlıklar yine baş göstermeye, eski tavırlar tekrar sergilenmeye başlanır. Huy değişmez.

Karakoç, şems'in bu kez gidişini anlatmaz, onun yerine bize gidiş sonrasını sunar. şems'in arkasında bir makam ve gönüllerde silinmez izler bırakarak ayrıldığı söylenir. Yazar ne her yerde rastladığımız, şems'in suikasta uğradığı rivayetini ne de temelli sırra kadem bastığı bilgisini verir. Yalnızca ayrılış sonrasının anlatılışından biz, artık Mevlana'nın büyük yolculuğuna yalnız devam edeceğini anlarız. Birçok yerde ayrılık anına dair rastlayabileceğimiz dramatik sahnelere eserde yer verilmemiştir; zira yazarın maksadı dramatizasyon değil rivayetlerin ötesine ulaşmak, anlamak ve aydınlatmaktır. şems gider ama makamı boş kalmaz. Mesnevi'yi beyit beyit bir kuyumcu gibi dizen Selahaddin Zerkubî, onun da ardından Hüsameddin Çelebi bu gönül boşluğunu doldururlar.

Karakoç Mevlana'nın engin tevazuundan da dem vurur. Bir papazla karşılaşması ve hem papazın hem de kendisinin birbirine karşı saygıyla eğilmeleri üzerine ayrı bir bölümde duran yazar, davasında ısrarlı olmayı ve ahlak yüceliğinden kaynaklanan tevazuu Mevlana'nın mühim vasıfları olarak sıralar. Mevlana'yı görünce hürmetle eğilen Hıristiyan papazı her doğrulduğunda Mevlana'nın kendisine karşı hep iki büklüm vaziyette boyun büktüğünü görünce şaşırır; gösterilen sabra ve bu ezici tevazua daha fazla dayanamayarak Müslüman olur. Yazar naklettiği bu kesitle birlikte tebliğde diyalogun ve samimiyetin ehemmiyetini, psikolojik direnişin ve manevi kemâlin Mevlana'nın şahsında nasıl sembolleştiğini anlatır.

Eserin 10. bölümünden son bölümü olan 15. bölümüne kadar ve hatta kısmen bu son bölümde de - başta Mesnevi olmak üzere - Mevlana'nın verdiği yazılı eserler üzerinde durulur. Onların iç dinamikleri, sosyal ve manevi hayatlarda hangi mekanizmaları harekete geçirdikleri, müellifini nasıl aksettirdikleri ve neticede sağladıkları faydalar ele alınır.

Karakoç, Mevlana Celâleddin-i Rumî'nin ilk eseri olan Mecalis-i Seb'a'yı, onun tüm düşüncelerini ve eserlerini kavramada çıkış noktası olarak değerlendirir. Mecalis-i Seb'a diğer bütün eserlerin fihristi ve özeti hükmündedir. Yazar bu eseri Mevlana düşüncesine girişteki ilk büyük kapı, eskilerin deyişiyle, cümle kapısı olarak görür. şems'in esrarengiz gidişi artık neyin dinlenilmeyi bırakılıp üflendiği ilk andır. Mecalis-i Seb'a işte bu anı sembolize eder. Tüm derslerin kuşbakışı bir panoraması olan eser, adeta alıştırmalar kitabıdır ve bizleri Mesnevi'nin ve Divan-ı Kebir'in eşiğine kadar taşır.

Karakoç, bahsettiği eserleri hazmederek okumanın verdiği bir rahatlık içinde tahlil eder gibi görünmektedir. Yazar Mevlana'nın kültür ve edebiyat mirası özelliği taşıyan kitaplarını ele

alırken çeşitli biçim değerlendirmelerinde de bulunur. Mesela "Mecalis-i Sebʻa"nın konuşmadan yazmaya, yazmaktan şiire geçişte mühim dil özellikleri sergilediğini kaydederek ayetlerin ve hadislerin nasıl stilistik biçimde ele alındığına dikkat çeker.

Yazar, hakikatte bütün eserleri bir çağrı olan Mevlana'nın da tıpkı Yunus Emre incelemesinde belirttiğimiz gibi kimi zaman yanlış mütalaalarla ele alındığını söylemekten çekinmez. Hatta "Gel!" diyerek başlayan o meşhur sözünün büsbütün gerçek anlam yörüngesinden çıkartılışını bir bölüm boyunca işleyerek demek istenenle, kasten yanlış aksettirilenin arasındaki uçurum fark üstünde durur. Gelmek, dergah, umut, tövbe kelimeleri etrafındaki sıkı münasebetler ağında adeta bir beyin fırtınası gerçekleştiren yazar, tarihimize mâl olan şahsiyetlerin yanlış tanıtılmaya maruz kalmasına tepki gösterir. Kötü zihniyetlerin Mevlana'nın ördüğü şiir ve düşünce kanaviçesine sinsice zarar vermesi, onu endişelendirdiği kadar öfkelendirmektedir de.

Molla Camî tarafından "Peygamber değildi fakat kitabı vardı" sözleri ile tarif edilen Mevlana'nın ve onun en büyük eserlerinden olan Mesnevi'nin tamamen rahmani köklerden beslendiği fikrini dile getiren yazar, ilhama dayalı olarak yazılan bu eserin çağları aşan davetinin niteliğinden ve evrenselliğinden, asırlarca süren ve hala sürmekte olan tesirlerinden övgüyle bahseder.

Tefsirlerle coşarak „Birlik denizi"ne ulaştıran Mesnevi'yi, sakin kıyı manzaraları eşliğinde Fîhî Mâ Fîh takip eder ve ardından Divan-ı Kebir gelir. Karakoç Divan- ı Kebir'in klasik bir divanın özelliklerini taşımakla birlikte mahiyet itibariyle onlardan kati surette ayrıldığını düşünür. Kasideler, kıtalar, çeşitli darb-ı meseller ve türlü söyleyişler hep tasavvufi bir gömlek giymiştir. Kısa, vurucu biçimde maksat anlatılmaya çalışılmıştır. Divan-ı Kebir bu bakımdan Karakoç tarafından bir türküye veya şarkıya benzetilir. Ona nispetle Mesnevi çok daha uzun soluklu bir senfoni, daha yerli bir ifadeyle, bir ayin-i şeriftir. Bu kitaplar aramanın ve bulmanın macerasını, yapılan yolculuk esnasında geçilen yolların, kat edilen mesafelerin sırlarını içeren büyük eserlerdir. Yine de bilhassa Mesnevi, yazarın en çok dikkat gösterip ilgi duyduğu eser olur. Temelde bir eğitim kitabı olarak gördüğü Mesnevi'yi Karakoç, Kur'an ahlakıyla terbiye olup rahmani sıfatlarla donanmak ve güçlenmek için bereketli bir kaynak olarak düşünür. Kendinden evvelki eserlerden de canlı izler taşıyan bu hayati kaynaktan beslenmek mühimdir. Nitekim yazar bu hususta görüşlerini şöyle dile getirir:

> *"Mesnevi'yi okumaya başlamak, onunla hemhal olmak, yıllar yılı onunla yoğrulmak, bir değişim sürecine girmek ve onu yaşamaktır. Şeyhin o büyük sohbeti ki, dinleyen, eski kimliğini içeri girerken kapıda bıraktığını hissetmektedir. Kapıdan çıkarken de adeta başka bir insan olarak çıkacaktır.*
>
> *Bir bilinçlenme öğretisidir Mesnevi. Metafizik planlı ve konulu bir bilinçlendirme yolu. Tanrı'ya varmak, her an Tanrı'yla olduğunun farkında ve şuurunda olmak yolunu açan bir aydınlık çizgi. Çoklukta Tek olanı, eseri ve tesiriyle idrak edip yalnız olunmadığını bilme mutluluğuna bir çağrı.*
>
> *İnançları, ahlâkı, görüş ve bakışı düzeltmek ve doğrultmak yolu, bin bir kavis çizilerek anlatılmış. Bin bir labirentten geçiyorsunuz. Ama sonunda çıkacağınız cadde, dosdoğru cadde, Sırat-ı Müstakimdir, Ana Yol; Ana Caddedir."*[14]

Sezai Karakoç Mevlana'yı Anadolu entelijansiyasının babası, Mesnevi'yi ise Anadolu ruhunu yoğuran eser olarak görmektedir. Eseriyle tesiriyle bu yüce ruhtan feyz alma nasibini elde eden bir medeniyetin evladı olmak ona ayrıca gurur verir. Kendisinin de bir sanatçı olması hasebiyle yazar, eserleri ve şahsiyeti aynı zamanda sanat penceresinden de izler. Bu yolda şahi

[14] **Age**, s. 73–74.

hakikatlerin adeta işlenmiş kristaller gibi türlü estetik biçimlerde sunulduğunu, zarafetin özde ve şekilde daima dikkat edilen bir husus olduğunu dile getirir.

Son olarak yazar, çağlar içinde Mevlana'nın ve eserlerinin, onun düşüncelerinin hangi mecralardan geçtiğine temas eder. Herkesin bildiğini, anladığını zannettiği; oysa tam kavrayamadığı bu eserlerin, zamanla daha da değerlendiğini söyler. Karakoç, onun, düşüncelerinin ve düşüncelerinin aynası olan eserlerinin sahip olduğu değerlerin de İslam hakikati etrafında özetlenebileceğini kaydederek sözlerini noktalar.

Netice

Sezai Karakoç kökleri doğuya olduğu kadar batı medeniyetinin de zengin birikimlerine dayanan ancak yerli ve milli bir eksen etrafında kendini bulan özel bir inanç, düşünce ve estetik dünyası kurma fikrindedir. Sanatçı bu mefkûresine „Diriliş" adını verir. Diriliş doğu, batı, din, felsefe, metafizik, pozitif bilim, duygu, düşünce, sanat, estetik gibi anlamı asla tükenmeyen kelimelerin çatısı altında kurulan bir sistemdir. Bu sistem milli ve İslami değerlerin görkemli bir sanat ve uygarlık felsefesi meydana getirmek için yeterli cömertliğe sahip olduğu kanaati üstüne inşa edilmiştir. Sezai Karakoç'un asıl amacı da bir ideal olarak gördüğü bu ruh ufkunu yakalamaktır.

Elbette her sistemde olduğu gibi Karakoç'un Diriliş'inde de muayyen prensipler ve bariz bir iç disiplin söz konusudur. Sanatçının şiirlerinden piyeslerine, düşünce yazılarından hikâyelerine, denemelerinden inceleme çalışmalarına dek daima tutarlı bir bütünlük vardır. Ortaya konulan eserler savunulan idealin çerçevesini çizerek esaslarını teşekkül ettirmiştir. Böylece intizamlı bir düşünce ve sanat yapısının doğup gelişmesi sağlanmıştır. Dikkatli bir araştırıcının, Sezai Karakoç'un eserlerine eğildiği zaman, onların önceden tespit edilmiş bir zeminin üzerine planlı biçimde konan yapı taşları olduğunu fark etmemesi zordur.

Her sanatçı bir eser kaleme alırken estetik ve fikri gayelerin endişesi altındadır. Eserini güzel yazmak, meramını anlatabilmek düşüncesi sanatçı vasfını haiz her kalemde görülür. Ancak bahsettiklerimizin dışında Sezai Karakoç'ta daha özel ve farklı kaygılar mevcuttur. Eser nihayetinde tek bir parça, bağımsız bir estetik ve fikri tasarıdır. Fakat Karakoç, yazdığı her eserin, programında belli bir basamağı oluşturması azmindedir. Yani eser, onun sanat ve düşünce havzasında, münferit bir yer tutmaktan ziyade, kendi içlevinin çok dışında, büyük bir resmin tamamlayıcısı rolünü üstlenir. Artık kitap sanatçıda çok farklı anlamlar taşır ve son derece fonksiyoneldir. Sanatçının üstlendiği misyon doğrultusunda, kendi ruh dünyamızla yakından bağlantılı olarak insanımıza ufuk vermeyi amaçlamış olan bir büyük mefkûrenin aksiyon halidir. Yüksek planda Diriliş idealinin özünü sunan bir cevher, çerçeveyi tespit ve istikameti tayin eden bir nizam cetveli, nihayetinde ilke ve esasları oluşturan temeldir.

Göçe bu yüzden yazılan her eser bilhassa konusu bakımından mühimdir. Karakoç'un incelemelerini hasrettiği kişilerin milli ve manevi bakımdan önderlik vasfını taşıyan Türk büyükleri olması kuşkusuz tesadüf değildir. O, çağdaş dünyaya, milletimizin sahip olduğu değerlerden ortaya çıkan kendi uygarlık tezimizi sunmaya çalışır. Bunun için sembol şahsiyetlere başvurur. Tarih sahnesi önünde zorlu imtihanını başarı ile vermiş, güzel işler gerçekleştirecek maddi ve manevi kudretin kendisinde bulunduğunu ortaya koymuş insanımızın en seçkin örnekleri olan Yunus, Mevlana ve Akif; aynı zamanda Sezai Karakoç'un zihin konforunun oluşmasına tesir eden isimlerdir. Sanatçının bu isimlere yönelişinde, duyulan yoğun şahsi sempatinin de etkisi göz ardı edilemez. Nitekim eserlerini yazarken onlara karşı beslediği hürmet, hayranlık ve sevgi duygularının, ifadelerine bariz biçimde aksettiği ve onların dönemlerinde gerçekleşen hadiselere de hep bu minval üzere yaklaştığı görülür.

Yazılan inceleme eserlerinde sanatçının tarih yazmak yahut tarafsız kalmak gibi bir endişesi yoktur. O zaten daha en başından seçtiği isimlerle ve konuya yaptığı girişlerle tarihe ve insanımıza dair olan bakışının nasıl olacağının işaretlerini verir. Karakoç'un maziye yaklaşımı da mühimdir. Sadece nakletmeye dayalı pasif bir tarih anlayışından öte onda soran, yer yer sınırları zorlayan, muhasebe içeren ve ideali uğrunda hakikate ulaşmaya çaba sarf eden bir tutum görülür. Tarihten elde ettiğimiz tecrübelerden istifade etmenin günümüz için arz ettiği önemi, yaptığı tespitler ve getirdiği yorumlarla açıklarken bu model şahsiyetler üzerinden son derece dinamik bir tarih felsefesi geliştirir.

Tarihte öyle muazzam hadiseler ve öyle dev şahsiyetler vardır ki nice büyük hadise ve şahsiyetler onların yanında pek küçük kalır. Karakoç, tarihimize ve asırlar boyu yetiştirdiğimiz zirve şahsiyetlere karşı bu yüzden saygılı ve duyarlıdır. Milletimizin hasletlerini ve dehasını temsil ettiğine inandığı bu şahsiyetleri incelerken aslında toplumda giderek körelen tarih duygusunu canlandırmış, aynı zamanda milli-tarihi bir vefa borcunu da ödemiştir. Maalesef toplumumuzda son dönemde artan duyarsızlık, görsel ögelerin kitabı tahtından indirmiş olması, bilinçli veya bilinçsiz şekilde unutturulma talihsizliğine düşen sanat anlayışımız ve milli değerlerimiz neticede hayat düzenimizin ve onu algılayış biçimimizin de hızla değişmesine yol açmıştır. Ancak şunu bir gerçek ki, toplumsal hafızanın sıfırlanması sosyal ve kültürel bir mutasyon doğurur. İnsan ucubeye, tarih mezarlığa döner. Kültürün, tarihin, sanatın ve bilhassa edebiyatın belleklerden silinmesi ilerleyen vakitlerde yakalanacak imkânların değerlendirilememesine dek birçok mahzuru beraberinde getirir; sıkıntıları arttırır. Bu noktada Sezai Karakoç'un takındığı tutum ve bu tutumun kültür, edebiyat ve faal sosyal hayat cephelerine bir yansıması olan eserleri, bizlere uzak düştüğümüz kıymetlerimizi hatırlatıp düşündürmektedir. Karakoç bu yönüyle, eski zamanlarda kalmış o kollektif ruhu da kazanmak, kazandırmak gayretindedir. Buna özlemi vardır. Hayatın hoyratlığıyla hantallaşan kitleye dinamizm kazandırmak ister. Bunun için de toplumun yüzünü döneceği kaynakları işaret eder.

Sezai Karakoç'un inceleme eserleriyle ortaya konan tavır, sosyal hafızanın hadım edilişine bir isyan, feyizli kaynaklardan koparılmaya dair bir karşıkoyuştur. Özellikle genç kuşakların kendi kültür havzalarının sunduğu bereketli kaynaklardan beslenmesi, milletimizi tanıma bahtiyarlığına ermesi; her türlü sathilikten, kimlik bunalımından ve kirlenmenin getirdiği sunilikten uzaklaşarak köklerimize, kendi ruh âlemimize, öz değerlerimize, milli hayat tarzımıza vakıf olması bakımından onlara rehberlik edebilecek olan bu eserler gayet isabetli ve verimli çalışmalar olmuşlardır. Bunda Sezai Karakoç'un aydın şuuruyla mesuliyetini hissedişi en büyük etkendir. Yerli ve milli köklerden alınan kuvvetin günümüze intikali aynı zamanda geniş çaplı bir düşünce sistemi olan Diriliş mefkûresinin de sağlam biçimde ayakları üzerinde yükselmesini ve düzenlilik arz etmesini sağlar. Dolayısıyla eserlerin Karakoç'un zihin evreni ve iç disiplini yönünden de önemi vardır. Karakoç eserlerinde tarihî şahsiyetlerin yanlış algılanışlarına, sözlerinin hatalı yorumlanışlarına da temas ederek fikrî cepheyi genişletir. Yanlış algılamanın nedenleri üzerinde durur ve hataların telafi edilmesi çabasına girişir.

İslami kültürü Türk ruhuna nakış nakış işleyen Yunus Emre'nin asıl çehresini sanatçılığı ve veliliği yönüyle izah ederken, Mehmet Akif eserinde diğerlerinde olmadığı kadar tarihi şartların zaruretinden bahseder ve Akif'in çehresini öteki incelemelerinden farklı biçimde siyasi bir fonun eşiğinde sunar. Sorgulamalar, şahsi yorumlar ve tespitler Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin iç dinamiklerini ortaya koyar. Mamafih her devirde etkili yerler tutabilmiş olan ihanet çevrelerinin de arka planı, yazar tarafından kurcalanır. Karakoç, olanları kimi zaman teşhir kimi zaman da şiddetli biçimde tenkit eder. Akif incelemesi bir nevi arzulananla gerçekleşenin arasındaki çatışma ve gerilimin aydın planındaki eleştirisi olarak göze çarpmaktadır. Mevlana çalışmasında ise zaman, toplum ve şems üçgeninde Mevlana'nın şahsiyeti ve tarih sahnesine çıkışı anlatılır. Eserleri ve tesirleri sanatçı gözüyle değerlendirilir.

İncelemelerde üzerinde durulan bir husus da her üç ismin de mütefekkir ve hamleci bir yapıya sahip olmasıdır. Karakoç, bu şairlerin şiirlerinde varlığın, hadiselerin yorumlanış biçimini, onların düşünce dünyasının enginliğine ve mütefekkir yönlerine en güçlü bir delil olarak sunar. şiirlerindeki dinamik akış ve imge yapısından düşünce sistemlerine ve sürdüğü hayatlara dek hepsinin müşterek yönü olan aksiyonerlik cephesine vurguda bulunmayı arzulamış olan Sezai Karakoç, onların bu tarzlarını teşekkül eden en mühim faktör olarak da dini görür. Her üçünün de yaptığı yorumların temelinde İslamiyet'in etkisi olduğunun ve dinin, bu şairlerin sahip olduğu perspektifte yön ve sınır tayin eden belirginliğinin altını çizer.

Sezai Karakoç'un incelemeleri tam bilimsel bir inceleme - veya monografi- statüsünde ele alınamasa bile muayyen bir şahsı ve konuyu irdelemesi yönüyle her biri, kelimenin bu toplayıcı anlamını veren çalışmalardır. Eserlerde akademik anlamda bir inceleme çalışmasının ötesinde olunduğu görülür. Bununla birlikte bu tür bir çalışmanın dezavantajları yok denebilecek seviyeye indirgenmiştir. Alışılagelmiş iç kalıplar, mevzuu sınırlayan ve şahsî tesiri kabul etmeyen kurallar, kuru, sıkıcı, didaktik bir dil klasik bir inceleme çalışmasının handikaplarıdır. Oysa bu eserlerde tek bir tonun hâkimiyeti yoktur. Gayet renkli, sınırları zorlayan bir anlayışla klişeler aşılmış, sıradanlığın üstüne onu bastırıp unutturacak şekilde sanatkâr mührü basılmış; üstelik son derece akıcı, kıvrak bir dille inceleme yapılmıştır. Yazarın bazen düşüncelerini bir formülü andıran veciz sözlerle özetlediği görülür. Okuyucuyu cezbeden zeki cümle kurguları, esere hâkim olan plan fikri ve kitabı okuyup bitirdikten sonra her şeyin derli toplu yerine oturduğu hissine ulaşmak aynı zamanda entelektüel bir doyum sağlamaktadır. Yazar samimi ve etkileyici bir anlatıma sahiptir. Folklorik motifler, orijinal buluşlar kimi zaman müracaat edilen yabancı kelimeler bir potanın içinde erimiş ve bir kültür dili havasında işlenmiştir. Bütün bu bahsettiklerimiz incelemelerin, aynı şahıslar üzerine yapılan diğer çalışmalardan farkını oluşturan asıl sebeplerdir.

Karakoç, ele aldığı sanatkârların hamurunu yoğurduğu bir ufuk edebiyatı meydana getirme uğraşındadır. Bu edebiyat, mistik ve estetik kaygıların renkli bir üslupla tezyininden ibarettir. Muhayyile, bilgi ve terbiye bakımından öz kaynaklarla, gelenekle beslenmenin bir mahsulü olan eserler ve onların birleşiminden oluşan bu yerli felsefe bir dönem için kaybolmuş olan medeniyet konforunun tekrar yakalanmasını ideal edinir. Bu yolda sanat ve düşünce kol kola gider. Sezai Karakoç'un kültür ve edebiyat hayatımıza armağanı ise çoktandır görmediğimiz bu programlı çıkış ve düzenli biçimde ilerleyişidir. Ardından gelenleri tesiri altına almasının sırrı da herhalde bu bahsettiklerimizde gizlidir.

KAYNAKÇA

ERTOP Konur, "Bir Ozanın Gözüyle Yunus Emre" **Yeni Dergi**, Yıl 2, sayı 20 (Mayıs), s. 419 - 424, İstanbul 1966.

KABAKLI Ahmet, **Yunus Emre**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

KABAKLI Ahmet, **Mehmet Akif**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

KABAKLI Ahmet, **Mevlana**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

KARAKOÇ Sezai, **Yunus Emre**, Diriliş Yayınları, İstanbul 1999.

KARAKOÇ Sezai, **Mehmed Âkif**, Diriliş Yayınları, İstanbul 2005.

KARAKOÇ Sezai, **Mevlâna**, Diriliş Yayınları, İstanbul 1996

KARATAğ Turan, **Doğu'nun Yedinci Oğlu – Sezai Karakoç –**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

SAĞLIK İaban, "Sezai Karakoç'un Gözüyle Yunus Emre", **Yedi İklim**, cilt 6, sayı 44-45, s. 96 - 103, İstanbul 1993.

TURNA Murat, **Erdem Bayazıt ve Şiiri**, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2043-2054, TURKEY

METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA "LÂ: SONSUZLUK HECESİ" ROMANININ GELENEKSEL ANLATI TÜRLERİYLE İLİŞKİSİ

Ahmet USLU[*]

Bu makalede metinlerarasılık tekniği yolu ile Nazan BEKİROĞLU'nun "Lâ: Sonsuzluk Hecesi" romanını besleyen kaynaklar üzerinde durularak, bu durumun sebep ve sonuçları açıklanmaya çalışılacaktır. Her metnin bir yeniden yazma olduğu kabul edilen metinlerarasılık kuramına göre geleneksel metinlerin bu roman üzerindeki etkileri açıklanarak kurulan bu metinlerarası ilişkilerin romanda çokseslilliğin oluşmasına ve çeşitli söylemlerin çarpışmasına katkıda bulunup bulunmadığı sorusuna cevaplar aranacaktır.

Anahtar Sözcükler: Metinlerarasılık, Lâ: Sonsuzluk Hecesi, Âdem ve Havva, Nazan Bekiroğlu, Mevlana

THE RELATIONSHIP BETWEEN NOVEL "LÂ: SONSUZLUK HECESİ" AND TRADITIONAL NARRATIVE STYLES IN TERMS OF INTERTEXTUALITY

ABSTRACT

In this article, with the help of intertextuality technique, the sources of Nazan BEKİROĞLU'S novel "Lâ: Sonsuzluk Hecesi" will be mentioned and the causes and the effects of this situation will be expressed. By clarifying the effects of traditional narrative styles on this novel with the help of intertextuality, which assumes that each text is a re-writing product, the fact that these intertextuality relationships will create polyphony in a novel and if these relationships contribute to the heteroglossia of different statements will be questioned.

Key Words: Intertextuality, Lâ: Sonsuzluk Hecesi, Âdem ve Havva, Nazan Bekiroğlu, Mevlana

YaratılıGve yaratılıGiçinde insanın rolü, asırlar boyu Semavî dinlerin yanında diğer bütün inanç, mitos ve destanlarda açıklanmaya ve yorumlanmaya çalıGılmıGtır. Gslam âlimlerinin de üzerinde durduğu bu alanda temel referans Kur"an ve hadisler olmakla birlikte bunlara zaman zaman baGka dinlerin ve inançların yaratılıGdüGünceleri de eklenerek çok geniG bir kozmogoni oluGturulmuGtur. Lâ: Sonsuzluk Hecesi romanında da geleneği çok iyi bilen Nazan Bekiroğlu, Âdem ve Havva"nın Gahsında yaratılıG, yaratılıGın gayesi, ilk aGık, ilk düGmanlık macerasını genellikle geleneğin tuttuğu yolu takip ederek nazire dikkati ile ele alır ve âdeta tazeler. Anlatımında baGta Kur"ân ve hadisler olmak üzere, Klasik edebiyattaki Kısas-ı Enbiyalardan,

[*] Dumlupınar Ü. Türk Dili Okutmanı. El-mek: ahmetuslu43@hotmail.com

Tevrat ve İncil anlatılarından, bu çerçevede tarih içerisinde oluşturulmuş mitos ve destanlardan, Yunus Emre, Nef'i, Şeyh Galip ve Ziya Paşa'nın şiirlerinden metinlerarasılık metoduyla yararlanmıştır. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle romanda yararlanılan metinlerarası yöntemlere kısaca değinilecek, ardından romanı oluşturan metin halkaları bu bağlamda ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise metinlerarasılığın tema ve anlatım açısından metindeki işlevleri tartışılacaktır.

1. Metinde Yararlanılan Metinlerarası İlişkiler

Metinlerarası ilişkiler kabaca iki metin arasındaki bir alışveriş, bir konuşma, ya da söyleşim biçimidir. (Aktulum 2007,83). Metinlerarası ilişkiler kimi zaman bir yeniden yazma işlemi olarak da anılır. Lâ: Sonsuzluk Hecesi romanı içeriği, dil ve üslup bakımından klâsik mensur bir mesneviye benzer. Bu romanda klasik edebiyatın temel kaynaklarında geçen Âdem ve Havva hikâyesi modern bir tarzda genişletilerek yeniden yazılmıştır.

Alıntı, Gönderge: Açık metinlerarası biçimdir. Yazarın adını anmakla yetinir. Gönderme bir metinde alıntı yapılmadan okuru doğrudan metne gönderir. Metinde bir çağın, türün, geleneğin izleri vardır. Alıntıda italik yazı ya da ayraç kullanılır. (Aktulum 2007,95). Romanda Nazan Bekiroğlu, Kur'ân ve hadislerden yaptığı alıntılarda genellikle italik yazıyı tercih etmekle birlikte Nef'i, Şeyh Galip ve Yunus Emre gibi şairlerden yaptığı alıntılarda ayraç kullanmayı tercih etmiştir. Kur'an'dan ve hadislerden sadece 2 yerde Arapça aslı ile alıntı yapılmış, diğer alıntılarda Türkçe tercümesi kullanılmıştır. Kolaj yöntemi ile yapılan bu alıntılar 42 ayet, 6 Hadis meali, Nef'i, Şeyh Galip ve Yunus Emre'nin birer şiirinden oluşmaktadır. Cennet tasvirlerinde genellikle alıntı yöntemine başvurulmuştur.

Gizli Alıntı/Aşırma: Kapalı metinlerarası unsurdur. Bir sözcenin ayraçlar ya da italik yazı kullanılmadan sözcenin geldiği yapıt ya da yazarın adı belirtilmeden yapılan alıntıdır. Lâ: Sonsuzluk Hecesi'nde 32 ayet, 3 hadis, Yunus Emre'nin bir şiiri ve geleneksel anlatı türlerinden gizli alıntı yapılarak metinlerarası ilişki kurulmuştur. Romanda Allah'ın isimlerinden 28 tanesine gizli alıntı yolu ile yer verilmiş, bunlardan 14 tanesi Arapça aslı ile 11 tanesi de Türkçe karşılığı ile kullanılmıştır.

Anıştırma: "Anıştırma, alıntının dolaylı bir biçimidir. Anıştırma alıntı gibi iki sözceyi yan yana getirmek yerine üst üste koyar. Anıştırmada önemli olan demek istenen şeydir." (Aktulum 2007,109). Romanda 3 ayet, 1 Hadis ve Ziya Paşa'nın Terkib-i Bend'inden anıştırma yapılmıştır..

Klişe – Basmakalıp söz: "Sık sık yinelenen, yinelendiği için de sıradanlaşan düşünce, sözcük ya da izlek olarak tanımlanan, herkesin ortak kullanım alanına giren sözlerdir." (Aktulum 2007, 148). Romanda 37 tanesi olumlu durum bildiren, 36 tanesi de olumsuz durum belirtmek için kullanılan deyim ve atasözü, klişe söz olarak yer almaktadır.

Alıntı İçinde alıntı: "Anlatı içine bir başka anlatının yerleştirilmesidir. Anlatılan birinci öyküye koşut olarak metinde yer verilen ikinci metin öyküyü yineler." (Aktulum 2007,159). Romanda Mesnevi'den Bir Hikâye: Büyük Ayartıcının Çeldiricileri başlığı altında gelenekte var olan ve günümüzde de sıkça başvurulan hikâye içinde hikâye anlatma tekniğine başvurulmuştur.

2. Metinlerarası Yöntemlerin Romanda Uygulama İncelemesi

Klasik mensur bir mesneviye benzeyen romanın ilk başlığı Lâ Sahifesi'nde yazar Sabâ Melikesi Belkıs'tan öğrendiği bu hikâyeyi yazmaya karar veriş sebebini söyler. Âdem'le Havva'nın hikâyesini anlamak bütün bir insanlığın da hikâyesini anlamak manasına geldiği için bu eser kaleme alınmıştır. Bu giriş, klasik anlatı türlerinden mesnevilerde de yer alan Sebeb-i Telif kısmını karşılamaktadır. Eserin isminde, şeytan'ın Âdem ve Havva ile konuşmasından yararlanılmıştır. Allah Âdem ve Havva'ya Cennet'te bir ağacın meyvesini yemeyi yasaklamıştır. Bu yasak, hayır

anlamındaki Lâ hecesi ile anlatılmış.Ancak şeytan bu ağacın meyvesini yerlerse melek gibi olup sonsuzluğa ulaşacaklarını söyler. Âdem ve Havva'ya yasak meyveyi yediren bu sonsuzluk isteği olmuştur. Eser ismini Lâ ve ifade ettiği manadan, sonsuzluktan almaktadır. "Bu kısım eserin giriş, bir bakıma Besmelesi gibidir. Klasik eser tertibinde karşılaşılan hamdele ile devam eden kısımda, hikâyenin hem ilk sayfasının hem de neticesinin Tanrı'ya hamd olduğu ifade edilmiştir." (Çapan 2010,4). Hamd ile başlayan bölüm Mukaddime/Ön söz havası taşımaktadır. Hamd kısmından sonra akıl üzerinde durulmuş aklın her şeye gücü yetmediği, aklın iyi almadığı belirtilerek aklın yetmezliği Ziya Paşa'nın Terkib-i Bend'inde geçen "Dürrak-i meali bu küçük akla gerekmez / Zira bu terazi bu kadar sıkleti çekmez." (Yorulmaz 1999,56). beytine anıştırma yolu ile başvurulmuştur.

Anlatımına göre has bir dikkatle Semavî Kitapların söyleyiş ihâkim olan eser beş bölüm olarak düzenlenmiştir. Bölüm başlıkları, metnin bütünü içinde kendi başlarına tam bir nispet ifade eden cümle kümelerini yani metni meydana getiren cümleden daha üst seviyedeki mana birliklerini, metin halkalarını teşkil eder. (Aktaş 1991,22) "Eserin iskeletini kuran bu metin halkaları ile onların içini dolduran mana birlikleri birbirine eklendiğinde, âdeta anlamlı bir cümle oluşturmaya müsait biçimde düzenlenmiş olması, anlatıma farklı bir hareket getirmiştir. Bu tertip tarzı da anlatmaya dayalı metin olarak nitelenen mesnevilerin genel biçimi ile örtüşmektedir." (Çapan 2010:6)

1. bölüm olan Cennet Günleri kendi içinde 18 mana birliğinden oluşur Yek-Parça başlıklı 1. mana birliğinde yaratılışın gayesi masalsı bir giriş yapılarak bir varmış, bir yokmuş alıntısı ile başlatılmıştır. Tasavvuf felsefesinde veciz bir şekilde yer alan "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim, mahlûkatı yarattım." Hadis-i Kudsisi alıntı yapılarak amaç belirtilmiş, yaratılış ise yine Kur'an'da 6 yerde geçen "ol, dedi, oluverdi" ayetlerinden yapılan alıntı ile ifade edilmiş, anlatımı güçlendirmek için ol emri, ikinci kez Arapça aslı ile kün olarak da kullanılmıştır.

2. mana birliği Varlığın Özü Muhabbet başlıklıdır. Burada da yaratılış hikâyesi Araf (54), Yasin (40). Ayetlerinden gizli alıntı yapılmış, kesik cümleler ile üsluba şiir dikkati verilmiştir. Bakara (164), Âl-i İmran (59), Enbiya (30), En'am (101), Zümer (5), Şura (12), Saffat (11), Sâd (71-74), Necm (32), Rahman (15) ve Nuh (19). Ayetlere yaratılış ile ilgili göndermeler yapılmıştır.

3. mana birliği Âdem'in yaratılışını masalsı bir üslupla anlatmaktadır. Âdem'in yaratılışı Kur'an'da geçtiği şekle uyularak gizli alıntı ile masallaştırılarak anlatılmıştır. "Âdem'in yaratıldığı madde, çeşitli Ayetlerde değişik terimlerle ifade edilmektedir. Toprak, su, çamur, akışkan veya süzme çamur, yapışkan çamur, kurumuşçamur, Kur'an'da farklı ifadelerle tekrarlanmıştır."(Bolay 1998,358). Yazar burada ilk insanın bizzat Allah tarafından yapıldığını ispat için Sad Suresi 75. Ayette geçen "İki eliyle yarattığı" ifadesini alıntılar.

Secde Emri başlıklı 4. mana birliğinde ise Âdem'e kâinatın tanıtılması anlatılmaktadır. Cennet tasvirlerinin çok güçlü yapıldığı bölümde özellikle Vakıa (15-89). Ayetlerinden yapılan gizli alıntılar metne sürükleyicilik kazandırmıştır. Yapılan zengin tasvirlerden sonra Kur'an'da Bakara (34), Araf (11). Ayetlerinde belirtilen "Secde edin" ifadesi alıntılanır. "Her şeyden evvel senin nurunu, kendi nurundan yarattı." Hadis-i Kudsi'sine anıştırma yapılarak her şeyden önce yaratılan Nur-ı Muhammedi'yi Âdemle tanıştırır.

Masum Ama Güçlü Soru başlıklı 5. mana birliğinde geriye dönüş yapılarak Allah'ın insan yaratma düşüncesini meleklere açtığı zamandan bahsedilir. Bakara (30). Ayete gönderme yapılarak alıntı ve gizli alıntı ile hikâyeleştirilir. "Yeryüzünde bir halife yaratacağım." hitabı karşısında meleklerin "Sen orada kan dökücü, fesat çıkarıcı birini mi yaratacaksın." sorusu üzerinde durulur. Burada isyana gitmeyen meleklerin şaşırmaları, sordukları soru Ayette geçen aslı ile alıntılanmış, genişletilerek hangi gerekçe ile bu soruyu sordukları üzerinde durulmuştur.

6. mana birliği Kelimeler Kitabı başlıklıdır. Allah Âdem'e bütün isimleri öğretir ve meleklere "Haydi söyleyin bana bunların isimlerini" der. Allah meleklerle Âdem arasında "Bilmek hali"ni sınar. Bu hikâye de Kuran'da Bakara (31-33). Ayetlerde geçtiği şekliyle örtüşür, buradan alıntı yoluyla metne yerleştirilir. Eserde Havva ismi de ilk kez burada geçmektedir.

7. mana birliğinin başlığı Meleklerin Cümleleri'dir. Vakıa (28-30). Ayetlerinden yapılan alıntılarla melekler kendi dillerince Cenneti tasvir ederler. Ahzab (72). Ayette göklere, yere ve dağlara arz edilen emanetin insanın yüklendiğine gönderme yapılarak bu yükün ağırlığını Âdem'in yüklendiği hâkim bakış açısı ile anlatılır.

8. mana birliğinde şeytan ismi henüz kullanılmamış; ancak sezdirilmiştir. Araf (12). Ayette bildirilen "Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın." başkaldırısına yapılan gönderme de masallaştırılarak verilmiştir. "Beni, dedi, ateşten, ateş derken sesi titredi. Onu çamurdan yarattın. Ben ateşten mizacımla seçilmiş, üstün tutulmuş değil miydim? Ben başka, ben yekta değil miydim? Ben şu biçimsiz, kara, kasvetli şeyin önünde eğilmem. Bu topraktan bedene. Bu çamurdan şeye secde etmem."(Bekiroğlu 2011,44).

Gözden Düşme başlıklı 9. mana birliğinde bir önceki bölüm özetlenir. Şeytanın kabahatini, sorumluluğunu Allah'a yüklemesi anlatılır. "Beni sen azdırdın." Araf (16). Ayetine gizli bir gönderme yapılır.

10. mana birliği olan Büyük Başkaldırıcının Cennete Son Bakışı başlıklı bölümde şeytanın Cennetten kovulması ve Allah ile yaptığı pazarlık Kur'an'da geçtiği şekli ile örtüşmektedir. Araf (13-18). Ayetlerde şeytanın Cennetten kovulması ve yapılan pazarlık anlatılmıştır. "şimdi in aşağı cennetten. Çünkü senin orada büyüklük taslamak haddine değil! Hemen çık! Çünkü sen aşağılıklardansın, dedi. Şeytan dedi ki: öyleyse bana insanların tekrar dirileceğin güne kadar süre ver." Kur'an'da bu cümlelerle anlatılan şeytan ve Allah arasında geçen hadiseyi alıntı yaparak anlatan Bekiroğlu, şeytanın ölülerin diriltileceği güne dek aldığı izni ve insanı saptırma yollarını; yine Araf (16-17). Ayetlerde belirtildiği aslına uygun olarak gizli alıntı ile anlatır.

11. mana birliği olan Mesnevi'den Bir Hikâye: Büyük Ayartıcının Çeldiricileri bölümünde modern anlatılarda sıkça görülen anlatı içinde anlatı metoduyla hikâye içinde hikâye anlatılır. Klasik anlatı türlerinden olan mesnevi nazım şeklinde, ifade edilmek istenilen manayı pekiştirmek veya daha ileri seviyede sezdirmek amacıyla bazı temsili hikâyeler anlatılması gelenektendir. (Çapan 2011,11).

Şeytan Allah'tan bu düşmanlığı sürdürebilmek için "yoldan çeviriciler ve çeldiriciler" vermesini ister. "Varedici güvendiğine öyle bir güvendi ki büyük ayartıcıdan istediği çeldiricileri esirgemedi." (Bekiroğlu 2011,52) cümlesi bu isteğin gerçekleştiğini bildirmeye yöneliktir. Her istediği verilen şeytan, hiçbiri ile yetinmez bana direnmesi en zor olanı ver diye dayatır. Bunun üzerine Allah, henüz Âdem'in zihninde bir kelime ve varlık âleminde bir resim olarak bulunan kadının suretini gösterir. Şeytan bunun karşısında itiraz etmez. Kadını insanoğluna karşı tuzak olarak kullanacaktır.

Âdem'in Can Sıkıntısı başlıklı 12. mana birliğinde Vakıa (33). Ayetinden alıntı ile kesilip eksilmeyen Cennet nimetlerinden ve burada bulunan Âdem'in can sıkıntısından bahsedilir. Can sıkıntısı, Havva'nın yaratılışı için bir sebep olarak Kısas-ı Enbiyalarda ele alınan bir konudur. Âdem Cennettedir ve onu "iyi, doğru, güzel ve günahsız" bir hayat sürerken buluruz. Masmavi bir Cennet nehrinin kıyısında çok yalnızım diye içini çeker ve Canım sıkılıyor, der. Sağ omzunda duran yeşil zümrüt kuşu bu hale şaşırır ve ona hayretle Cennette nasıl olup da sıkılabildiğini sorar. Âdem'in bugün bir benzerinin dünyada var olup olmadığı bilinmeyen bu kuşla sohbeti, Leyla'nın aşkıyla düştüğü çölde, Mevlâ'yı bulma yolunda Mecnun olan Kays'ın, vahşi hayvanlarla ve başına yuva yapan kuşlarla konuşmasını, düşündürmektedir. Bu kuş cennetten dünyaya düştükten sonra da

karşısına çıkar. Ancak Âdem'i tanımaz. Âdem'in ihtisasında olmayan ve doğasına aykırı bulunan yalnızlığı Cennet'te hüthüt kuşunun dilinden yayılır ve duydukları bu haberden Cennet varlıkları hayrete düşerler. Melekler zaten içyüzden farkındadırlar. Hikâyenin burasında devreye giren hüthüt kuşu Âdem soyundan gelen ve ileride ihtisaslarından biri de kuşdili bilmek olan Süleyman'ın ulağıdır. Ve Belkıs'ın ülkesini bulup Süleyman'a onun davetini ileten de aralarında bir aşkın doğmasına sebep olan da bu kuştur. "Yine Mantıku't-Tayr mesnevilerinde kuşlara rehberlik ederek öncülüğünde Kaf Dağlarına varan kuşlara "mutlak hakikat"i ve "kendini bilmek"i öğreten de bu kuştur." (Çapan 2011,16)

Galiba Ezelden Tanışlardı başlıklı 13. mana birliğinde Havva'nın yaratılışı anlatılır. Havva'nın ne zaman ve nasıl yaratıldığı hakkında çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte bu konuda tam ve kesin bir bilgi yoktur. Havva'nın Âdem'den veya Âdem ile aynı maddeden yaratılmış olduğu tefsirlerde ve bir takım zayıf hadislerde anlatılmaktadır. Tevrat'tan alınan bilgilerde ise Havva'nın Âdem'in sol yanından, kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilmektedir. Bekiroğlu da bu konu üzerinde ayrıntılı durmamış, Âdemin uykuda iken rüyasında sol yanının birden boşaldığını duyduğunu, uyandığında boşluğunu dolduracak olanın az ileride durduğunu belirtmekle yetinmiştir. Âdem'in Havva'yı görmesiyle birlikte ilk aşkda başlar. "Orada duruyordu. Bir çelale havuzunda, ışığın aynasında sükûnetin duasında, üzerinden mavi buharlar yükselen bir suda duru gibi yürüyor. Bir yürüyor bir duruyordu. Bir görünüp bir yok oluyor. Su ayaklarını yalıyor, bileklerini okşuyor." (Bekiroğlu 2011,61). İlk kez Türeyiş destanında karşımıza çıkan ve kült sayılan sudan, ağaçtan bir ışık huzmesi şeklinde yükselen kadın imajının tekrar kullanımına anıştırma yapılmıştır.

14. mana birliği Seyir Lugatçesi: Ama başlıklıdır. Âdem ve Havva'nın fiziki özellikleri anlatılır. Havva'nın saçlarının arasında duran mavi suçiçeği meleklerden birine mavinin çağrıştırdığı hüzün ve melankolinin gerçek olacağını hissettirir.

16. mana birliği Bana Bir İsim Ver, Varlığım Olsun başlıklıdır. Uykusundan uyanan Âdem, Havva ile göz göze gelir. Çekinerek elini uzatır. Havva'nın ismini Âdem koyar. Kur'an'da Havva'nın isimlendirmesinden hiç bahsedilmez. Bu konu ile ilgili bilgiler Tevrat'tan gelmektedir. (Harman 1996,543).

17. mana birliği Ben Senin Neyinim? başlıklıdır. Burada Havva'nın kendisi ile ilgili meraklar ve yaratılışı üzerinde durularak eğe kemiğinden yaratılmış olduğu bilgisine tekrar başvurulur. "Ben senin eğe kemiğinim. Bak tam şurasında benimle dolar bir boşluk. Ben olmazsam sende bir yokluk" der. Biri diğerinin tamamlayıcısı olan iki varlık, tasavvufi açıkta görüldüğü gibi iki ayrı bedende tek olmuşlardır. Araf (19). Ayete gizli gönderme yapılır: "Bu bahçede ne isterseniz bol bol yiyin için, ne isterseniz edip eyleyin, bütün bahçe, bütün cennet sizin; ama şu ağacın meyvesinden yemeyin.". "Yemek ne kelime, yaklaşmayın ona, yanına bile gitmeyin. Yöresinden bile geçmeyin. Kâr etmedi. Kaza. Yola çıkmıştık bir kere. Geldi. Tanımadık da değildi." (Bekiroğlu 2011,78) cümleleri ile biten romanın birinci metin halkası, romanın yazılışı amacı, zaman, mekân, şahıs kadrosunun tanıtımı gibidir. Bu giriş kısmı bundan sonra olacaklar için bir zemin hazırlamıştır.

Romanın Yasak Meyve başlıklı 2. bölümü gelişme kısmı olarak nitelenebilir. 21 mana birliğinden oluşan bu bölümde Âdem ve Havva'nın yasak meyve ile sınanması konu edilmektedir. Mana birliklerinin başlıkları bir araya getirilip bir cümle olarak düzenlendiği takdirde hikâyeyi çözüme götürecek önemli ipuçları yakalanabilmektedir. Bu başlıkların düzenleniş mesnevilerde asıl konunun işleniş sırasında karşılaşılan başlıklara benzer. Bu bölümdeki mana birliklerini sıralayacak olursak: "şu Ağaç; İlk Karşılaşma; İkinci Karşılaşma; Merak; Siyah Örtü Tülünün Kalkması; Vesvesenin Kalpte Doğan Ağacı; Ağacın Çağrısı; Arzu; Havva'nın Kendi Güzelliğini İkinci Kez Seyretmesi; Yalan Yeminci; Yasak Meyve Isırığı; Utanıyorum Diyebildi; Örtün Beni;

âdem'in şelâle Suyuna Girmesi; Dokunuş; Diyebilirdi. Ama Demedi; Sebebi Bahanesi; Affet Yakarış; Affetti; Düşme ve Cennet Azığı"dır.

Şu Ağaç başlıklı 1. mana birliğinde, Âdem ve Havva Cennette birlikte yaşamaktadırlar. Bu mana birliği, Araf (19). Ayette "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz." ifadelerinden alıntı yapılarak başlar. O serbestlik içinde tek yasak şu ağaçtır.

İlk Karşılaşma ve İkinci Karşılaşma başlıklı 2. ve 3. mana birliklerinde şeytan Âdem ve Havva'yı yasak ağaca karşı meraklandırır. Bir gün şeytan, Âdemle Havva'ya Cennetin dışında bilmediğiniz ne dünyalar var, bir bilseniz, der. Şeytan önce ağaçtan bahsetmez. Ancak bir gün asıl yalanını hazırlayarak geri döner. Kuran'da Araf (20-22). Ayetlerde bahsedilen şekli ile olay örgüsü örtüşmektedir. Yasak meyvenin yenmesinden önceki anlatılanlar genişletme yolu ile masallaştırılmıştır.

5. mana birliği olan Siyah Örtü Tülünün Kalkması başlıklı kısımda şeytan, Âdem'e ölümlü olduğunu hatırlatır ve ancak yasak meyveden yediklerinde onları bekleyen sonsuzluk ve esenlik bilgisine sahip olabileceklerini akıllarına sokar. Ağaç suretindeki şeytanın çağrısına hayır deseler de ağacın masalsı ve mucizevî çağrısı ikisini de ele geçirir. Uyku ve rüya motifleri eşliğinde ağaçta birbirlerini görürler. Ağaç onlar için merak unsuruydu. Çünkü o görünenden fazlasını vaat ediyordu. Sonsuzluk, melek gibi olmak ancak bu ağaç ile olabilecekti. Yazar anlatıcı, Âdem ve Havva'nın merakı üzerinde durarak kendi düşüncesini Kur'an'da 10 ayetin sonunda geçen "Keşke bilselerdi." ifadesini alıntılayarak belirtiyor.

Yasak Meyve başlıklı 11. mana birliğinde Âdem ve Havva'nın yasak ağaca artan merakları tek tek ele alınarak anlatılır. Yasak meyvenin yenmesi konusunda farklı anlatılar olduğunu bilen Nazan Bekiroğlu, suçu ne kadın ne erkeğe bırakır. Suç ortaktır. Genel anlatıların aksine Kur'an'da meyveyi kimin daha önce yediği belirtilmemiştir. Suç birlikte işlendiği için de *İnin* ifadesi her ikisi için de kullanılır. "Büyük ağacın altına ne biri sonra ne diğeri önce geldi. Öznesi çiftti bu cümlenin. Eylemi tekildi. Suç tekti ama işleyeni ikiydi... Bir bedende iki ruh olarak yediler yasaklanmış meyveyi. Kimse kandırmadı kimseyi. Suçu ne Âdem Havva'ya yükledi ne de Havva Âdem'i itham etti." (Bekiroğlu 2011,116)

13. mana birliği olan Örtün Beni kısmında yasak meyvenin yenmesinden sonra yine Araf (22). Ayetten gizli alıntı ile genişletme yoluyla yaşananlar hikâye edilir. Yasak meyvenin yenmesinin ilk sonucu çıplaklıktır. Âdem ve Havva'nın üzerinde duran fıtri libas çıkmış ve ilk kez çıplaklığı hissederek utanmışlar, üzerlerini cennet ağaçlarının yaprakları ile örtmeye çalışmışlardır.

Affet Yakarış başlıklı 18. ve Affetti başlıklı 19. mana birliklerinde Âdem'in tövbesi ve yakarışı anlatılır. Âdem'in af için çırpınışları fayda verir. "Rahmeti Gazabını geçti. Özündeki Rahmet ismiyle gaflete merhamet etti. Affetti. Öyle bir kabul olundu ki âdem'in tövbesi, bütün insanlar için açık duracak bir belâ defterinin en başında duran kabahati affolundu." (Bekiroğlu 2011,147)

20. mana birliği olan Düşme ve 21. Mana birliği Cennet Azığı kısmında, bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma emri ile yeryüzüne indirilirler. Cennetten kendilerine üç şey kalır. Kelimeler, aşk ve annelik duygusu. Âdem düşmenin verdiği sarsıntı ile kelimelerin yarısını unutur. Aşkın yarısı yolda kaybedilir. Bu yüzden dünyada aşkla ilgili kelimeler yetersiz ve kusurlu kalmıştır. Annelik duygusu tastamam olarak Havva'yla birlikte dünyaya iner.

Romanın 22 mana birliğinden oluşan 3. Metin halkası Serendip Yolu başlıklıdır. Bu metin halkasındaki mana birliklerini sıralayacak olursak: "Geldi; Buldu Redifli Dünya; Serendip Yolu: Âdem'in Kelimeleri Hatırlaması; Dünya Cennet Değildi; Dünya Tacizi; Zümrüt Kuşunun

Yabancılığı; Dünya Bir Cennet Bir de Cehennem Gibiydi; Saf Uyum; Bütün Yollar; Secde Âhı; Bir Daha: Buldu Redifli Dünya; Bulutlar Ve Filbahri Ağacı; Öğrendi; Çok Ekmek; Dünyanın da Âdem Üzerindeki Hakkı; Âdem'in Yalnızlık Halleri/ Havva Sözleri; Yolculuk; Kavuşma; Dünya Hazzı; Cennet'in Havva'ya Hediye Göndermesi; Doğum; Âdem: Baba".

Serendip, „beklenmedik şeyler ülkesi" demektir; ancak Âdem buraya geldiğinde burada gerekli olacak pek çok bilginin kendisini beklediğini görür. Âdem ezelde kaderine yazılan dünyaya gelinceye kadar, dünya pek çok merhaleden geçerek yaşanılabilecek bir yer olmuştur.

Geldi başlıklı 1. mana birliğinde Hıristiyanların Âdem'in yasak ağaca yaklaşmakla büyük bir günah işlediğine, Allah'ın gazabına uğradığına, onun bu günahının kıyamete kadar her yeni doğan çocuğa geçtiğine dolayısıyla onların da günahkâr olduklarına ancak vaftiz edilmek suretiyle cehennemlik olmaktan kurtulduklarına olan inançlarına atıf yapılır. Özellikle Âdemin cennetten atıldıktan sonra Rabbinden birtakım kelimeler alarak tövbesinin kabul edildiği (Bolay:368) belirtilir. "Âdem (vahiy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti." mealindeki Bakara (37). Ayete gizli gönderme yapılmıştır.

Âdemin hayatının yasak meyveyi yedikten ve Cennetten çıkarıldıktan sonraki dönemi hakkında Kuran-ı Kerim'de bilgi yoktur. Diğer İslami kaynaklardaki haberler ise genellikle Yahudi geleneğinden aktarılmış bilgilerdir. (Bolay:368) Âdem ile Havva'nın Cennetten veya Aden bahçesinden çıkarıldıktan sonra nerede, ne kadar yaşadıkları konusunda Ehl-i Kitap literatüründeki bilgiler, Kitab-ı Mukaddes dışı kaynaklara dayanır. (Bolay:368) Bir kısım Müslüman tarihçilerin naklettikleri, ancak Kuran ve sahih hadislerde yer almayan bazı rivayetlere göre; cennetten yeryüzüne inme emri üzerine, Âdem Hindistan'a, rivayetlerin ekserisine göre ise Seylan (Serendip) adasına, Havva da Cidde'ye inmiştir. Daha sonra onlar Müzdelife ve Arafat'ta buluşmuşlardır. (Bolay 1988,369). Nazan Bekiroğlu bu anlatılara itibar ederek bir hikâyeleştirme yapmıştır. "Buldu" kelimesiyle biten 2. mana birliği metinde aksiyonu yavaşlatarak, geriye dönüş ve özet teknikleri ile mesnevilerde sıkça kullanılan gazel tarzı anlatımı anımsatmaktadır.

Buldu Redifli Dünya başlıklı 2. mana birliğinde, Âdem dünyaya gelinceye kadar dünya birçok merhaleden geçerek Âdem'e hazır hale getirildiği anlatılır. Canlı cansız varlıklar, özellikle hayvanlar ol emrine uyarak yaratılmış,hiç biri tekâmül etmemiş ve Âdem geldiğinde onları uygun bulmuştur. Kedi, köpek, arı, koyun, keçi hep olduğu gibidir. Ayrıntılı olarak tasvir edilen dünya Darwin'in teorilerine ve günümüzde tartışılan Âdem'in ilkel olduğu düşüncelerine karşı oluşun tezahürü olarak nitelenebilir. Âdem hiç mağarada yaşamamıştır. "Bu ilk dünya sabahında bile mağara yoktu. Mağarada yaşayan yoktu. Âdem kendisini dünyada evinde hissetsin diye çatısı sazdan zemini ottan da olsa, evi bilgisinin en kıymetlisi olarak buldu. Yani insan kendisini sıfırdan başlayarak değil birdenbire uygar buldu."(Bekiroğlu 2011,160).

Âdem çevresini tanıdıkça korkuları artar. Dünyanın fena yanıyla tanışmakla gecikmez. Bu da Âdemi çok korkutur. Öğrendiklerinden sonra Âdem dünyanın Cennet değil Cehennem olduğunu düşünmeye başlar.

7. mana birliği olan Dünya Bir Cennet Bir de Cehennem Gibiydi kısmında, dünyada yaşamanın zorluğu Nef'î'nin gazelinden alıntı yapılarak "Çarh ile söyleşemem âyinesi saf değil" mısrasından kolaj yapılarak ifade edilmiştir.

Âdem, olanlar arasında bağlantı kurunca düzenin nasıl işlediğini ve ne olduğunu fark eder. Varlıkların birbirleriyle olan münasebetinden asıl olanın hayatta kalmak ve bunun mücadelesini vermek olduğunu öğrenir. Allah kişi ile kalbi arasındadır. Bunları fark eden Âdem, 11. mana birliği olan Bir Daha: Buldu Redifli Dünya başlıklı kısımda, kıymetini şeyh Galip'in "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen" beyiti ile anlatmıştır. Âlemin

özeti, gözbebeği olmasının sırrını keşfeder. Yine Tin (4- 5). Ayetlerde belirtildiği gibi insan eşref-i mahlûkattır. Fakat kendi işledikleri ile aşağılıkların en aşağısına inmektedir.

Havva'yı sadece Âdem değil bütün âlem bekler. Anlatıcı 18. mana birliği olan Kavuşma başlıklı kısımda yine Kur'an'a dayanmayan, bir kısmı Tevrat, bir kısmı da dini anlatılarda yer alan Âdem ve Havva'nın buluşmasını hikâyeleştirir. Bundan sonraki merhale 21. mana birliği olan Doğum başlıklı kısımda ise Habil ve Kabil'in doğuşuyla başlayan annelik ve babalıktır. Havva'nın hamileliği, doğumu, çocuklarına gösterdiği ihtimam ve emzirmesi bir kadın dikkati ile en ince teferruatına kadar anlatılır. Habil masmavi yumuşak bir bakışla Kabil ise kum yeşili yabani bir çekiciliğe sahip bir bakışla babalarına bakmaktadır. Âdem'e baba diye seslenirler. Habil ve Kabil'in fiziki tasvirleri de olacaklar hakkında bilgi vermektedir. Habil hüznü ve melankoliyi anlatan masmavi bir gerçekçilikle bakar. Kabil ise yabani bir çiçeği andırır.

Romanın 4. metin halkası Atın Bu Hikâyeye Girmesi başlıklıdır. 6 mana birliğinden oluşan metin halkasının başlıkları şunlardır: "Atın Bu Hikâyeye Girmesi; Atı Âdem'in İlk Kez Görmesi; Atla Âdem'in İkinci Kez Karşılaşması; Atın Anne Olması Ve…; Ölüm Dediğin Buysa; Belâ Sabahının Bulutları".

4. metin halkasında Âdem ve Havva'nın hayatına başka bir varlık daha dâhil olur. Genellikle Tevrat'tan gelen yaygın inanışlardan alıntı yapılan kısas-ı enbiyalarda da at konusu geçmektedir.

3. mana birliği olan Atla Âdem'in İkinci Kez Karşılaşması kısmında Âdem atı isimlendirir. Her hâliyle soyluluk nişanesi olan bu varlığı taşıdığı vasıflar itibariyle tanıdıkları arasında bir yere koyamayan Âdem, ona bildiği kelimeler arasından seçtiği at ismini verir. Burada anlatıcı atın neden hikâyeye girmesi gerektiğini anlatır. Evcilleşmesini zamana bırakan Âdem, bir gün atla yüz yüze gelir. At doğurmaktadır. Doğan yavruyu oğullarına da gösterir. Bir süre sonra anne at ölür. Bu ölüm Habil'de sessizlikle akıtılan gözyaşları ile karşılığı bulurken, Kabil atın ölümünü ve ölüm gerçeğini sorgular. Bu bölüm daha çok ölümü kavratmak için geliştirilmiş bir bölümdür.

5. mana birliği olan Ölüm Dediğin Buysa başlıklı kısımda Kabil'in „Baba, ölüm dediğin buysa" diyerek ölümü sorgularken takındığı tavır ve ruhundaki fırtına Âdem'i bile korkutur. "Kabil, o atın ölümünde ölümü gördüm, dedi. Ölümle aynı mesafeye geldim, bir hizada durdum. Ölüm ölüm, dediğin buysa ey baba, ölüm kamet, ölüm kıyamet. Atın, yavrusunu zamanlarca beklediğini, o zahmeti, o meşakkati sen söyledindi. Şimdi o gidecek ama yavrusu geride kalacak. Bu yemyeşil çayırlarda annesi olmaksızın koşacak." (Bekiroğlu 2011,243)

6. mana birliği olan Belâ Sabahının Bulutları kısmında Âdem, bir göz kırpmalık zamanda görülen ve rüyaya benzeyen dünyanın, belâ sabahının bulutlarıyla kaplandığını görür. Âdem bu defa da kendisine çocukları üzerinden atılacak bir taşla sınanacaktır. Kabil'in karşısında sadece baba değil, aynı zamanda bir peygamber gibi durmasının gerektiğinin de farkına varır. Anlatıcı bundan sonraki bölümde olacakları Âdem'in peygamberlik vasfına vurguda bulunarak işaret eder ve „Bundan böyle bu kitabın sayfalarında Âdem'e düşen uzun uzun söylemekti" der.

Romanın 5. metin halkası Kör Atın Rüyası başlıklıdır. Bu metin halkası 32 mana birliğinden oluşmaktadır. Bu mana birlikleri: „Sidre; Ziyaret; Fırtına; Bu Defterin Orada Kapandığını mı Sandın?; Nergisler, Nilüferler, Defneler; Şeb-i Yelda Sohbetleri; Havva'nın İlk Rüyası; Kurban Haberi; Biri Yandı Öbürü Olduğu Gibi Kaldı; Karar Anı; Yokluğunla Sağalırım; Ölümüyle Yüzleşenin Halleri; Söyle Söyleyeceğini Ey Haberci; Kötülük Bildirgesi; Adaletinizden de Neşşenizden de Tiksindim; Bu Ses; Havva'nın İkinci Rüyası; Kaderin En Sert Taşı; Mühr-i Kalp; Asma Lifinden Urgan; Boğuk Bir İnilti; Kan Sızısı; Sesleniş;Habil'in Hayalleri; Karga Diye Bir Kuş;Kalp Atışı; Havva'nın Anlatılmayan Rüyası; Yolların Sonu; Şimdi; Kör Atın Rüyası; Bu

Rüyanın Tabiri; Bu Rüyanın Çıkması; Nereye Çağırıyorsan". Bu bölümde Âdem ve Havva'nın, Habil ve Kabil imtihanı anlatılır. Gelenen cinayetin sebepleri tartışılarak hikâye geliştirilir.

"Habil ve Kabil kıssası Kuran'da özlü bir şekilde nakledilirken gerek tarih ve tefsir kitaplarında gerekse kısas-ı enbiya türünden eserlerde ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bilgilere göre Havva biri kız biri erkek olmak üzere her batında iki ve toplam yirmi batında kırk çocuk meydana getirmiştir. Üçüncü batında doğan çocuklar Kabil ve Aklima (Bekiroğlu, Sidre diye adlandırmaktadır), ikinci batında doğanlar Habil ve Lebuda'dır. Âdem ile Havva'nın ilk çocukları bir rivayete göre cennetten yeryüzüne indikten 100 yıl sonra başka bir rivayete göre Kabil ve ikizi cennette; Habil ve ikizi ise yeryüzüne indikten sonra doğmuştur." (Harman 1996,576). Bekiroğlu'nun Aklima yerine Sidre ismini kullanması Kuran'da miraç hadisesine bir göndermedir. Sidre gidilecek son noktadır. Kabil'in ulaşabileceği son nokta da Sidre'dir.

5. mana birliği olan Nergisler, Nilüferler, Defneler başlıklı kısımda, Kabil kendisi ile doğan Aklima'nın Cennette, Habil ve ikizinin ise dünyada doğduğunu söyler. Kural gereği Habil ile birlikte doğan ikizle evlenmeyi reddederek kendisi ile birlikte doğan ikizi Aklima ile evlenmek ister. Kabil çiftçilikle, Habil ise hayvancılıkla ilgilenir. Bunun üzerine Âdem, Habil ve Kabil'den Allah'a birer kurban takdim etmelerini, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyler. O dönemlerde kurbanın kabul edildiğinin alameti semadan inen bir ateşin takdimeyi yok etmesiydi. Kabul edilmeyen takdimeyi ise yırtıcı hayvanlar yiyordu. Kabil ziraat ürünlerin en kötüsünden az bir miktar takdim etti. Habil ise sürüsünün en iyilerinden besili bir koç ile süt ve yağ takdim etti. Gönlünden de Allah'ın emrine boyun eğmeyi ve rızasını kazanmayı arzu ediyordu. Anlatılan bu hikâyenin sadece kurban kısmı ile ilgili bölümü ayetlerde anlatılmaktadır. Diğer bilgilere ise tefsir, hadis ve başka kutsal kitaplarda rastlanılmaktadır.

Nazan Bekiroğlu cinayete sebep olan olaylar zincirinden çok aşk üzerinde durur. Yeryüzündeki ilk cinayetin sebebi aşktır. Kıskançlık uğruna işlenmiştir. Kabil, kardeşini kendisine daha layık görür.

Bu metin halkasının "Şeb-i Yelda Sohbetleri başlıklı 6. mana birliği kendi içinde farklı bölümler halinde düzenlenmiştir. 10 alt başlıktan meydana gelen bu kısım bir film şeridindeki akıp giden görüntüleri ya da tiyatro sahnesindeki ardı ardına gelen perdeleri düşündürmektedir." (Çapan 2010,21). Âdem'in Habil ve Kabil'le ayrı ayrı konuşması, Kabil'in cevapları ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

Bu bölümde daha çok atasözü ve deyimlerin, vecize değerindeki söyleyişlerin kullanılması anlatımı daha akıcı hale getirmiştir. Anlatıcı yaptığı tasvirlerle gösterme, bazen de tahkiye tekniğini kullanmıştır.

9. mana birliği olan Biri Yandı Öbürü Olduğu Gibi Kaldı kısmında, Kabil kurbanının kabul edilmemesi üzerine kesin kararını verdiği anlatılmıştır. Kabil taşlatar ve Habil'in burnundan koyu bir kan gelir ve alnının ortasında açık bir yara oluşur Kabil, hiçbir şey olmamış gibi yerde uzanmaktadır, yaptığından utanmaz; ancak diğer varlıklar utanır. Kabil o an yine sorgular. Rab neden engel olmamıştır? Allah unutmuş mudur? Yazar Kabil'in düşüncelerini Bakara (15). Ayetinden yaptığı gizli gönderme ile cevaplandırır: Allah ihmal etmez, mühlet verir sadece.

20. mana birliği olan Boğuk Bir Çığlık kısmında Kabil taşla Habil'in başına vurarak onu öldürür. Kabil yeryüzündeki ilk katildir. Ne yapacağını bilemez. Bu sırada bir karga az ileride toprağı eşeler. Kabil ilham alır ve o da kardeşini gömmek için toprağı kazar. Kabil pişmanlık duyar, hatta katı mantığını ve öfkesini bile kaybetmiştir. Keşke ölsem, der. Sidre'ye duyduğu aşk da gönlünde anlamını yitirir.

22. mana birliği olan Seslenişle başlıklı kısımda; Kabil yaptığı hatayı fark eder. Kaçış yoktur. Her nereye baksa Habil'in gözlerini kendisine bakar görür. Fussilet (19-24). Ayetlerine yapılan gizli gönderme ile kendisi inkâr etse bile, ellerinin, gözlerinin, kalbinin bütün uzuvlarının kendisi için şahitlik edeceğini bilir. Tevbe (87). Ayette belirtilen "Onların kalplerinin üzeri mühürlendi." ifadesine gizli alıntı ile başvuran yazar Kabil'in durumunu açıkça ortaya koyar. Kabil'in düşünceleri Kur'an'da geçen kıyamet ayetlerine yapılan gizli alıntılarla verilir. Zilzal (1-2), Hakka (16), Nebe (18-20), Vakıa (5-6), Taha (105-106). Ayetlerde yapılan kıyamet tasvirleri ilk cinayeti gerçekleştiren Kabil'in kıyametidir. O gün gök yarılmış, sarkmıştır. Dağlar yürütülmüş, serap olmuştur. Dağlar serpildikçe serpildiği, dağılıp toz duman haline geldiği, böylece yerlerini dümdüz boş bir halde bıraktığı, kapkara bir dumandan bir gölge altındadır.

Romanın 5. Metin halkasının 30. Mana birliği Bu Rüyanın Tabiri başlıklıdır. Bu kısım yine serbest şiir görünümündedir ve bir kıssadan hisse çıkarma metnidir. Yazar anlatıcı bu metinde, hayata dair pek çok değerlendirme yapar ve insanlara nasihatte bulunur.

Eserin sonunda yer alan Nereye Çağırıyorsan başlıklı mana birliği, müstakil bir metin görünümünde olmakla birlikte, romanın kronolojisi içinde Âdem'in ölümüne tekabül eder. "Gözlerini yumdu. Cennetten dünyaya düşerken getirdiği her ne idiyse, dünyadan cennete giderken de onu götürüyordu. Ben, dedi bilmeden seçtim. Bilsem de seçerdim. Baktı kim bilir kaç yıllık ömrüne. Sanki hiç yaşamamıştı." (Bekiroğlu 2011, 382) Kur'an'da Fecr Suresi (28). Ayete yapılan bir gönderme ile inanan insanlar için vaad edilen şekilde "O Rabbinden razı, Rabbi Ondan razı bir şekilde" gözlerini yumar. "Ey ağaç, dedi, nereye çağırıyorsan oradan geliyorum ben." (Bekiroğlu 2011,384) Bu sözler Âdem'in son sözleridir. İnsanlığın babası her fani gibi ölür. Anlatıcı onun şahsında aynı kaderi paylaştığı insanoğlunun dünyadan ayrılıp gittiği, ölüm zamanındaki yalnızlığını ve dilinden dökülen bir sayıklama, bir şeyleri sayıp dökme ve hatırlamalarını dile getirir.

Sonuç

Nazan Bekiroğlu, Lâ: Sonsuzluk Hecesi romanını geleneğin ışığında kısas-ı enbiyalarda işlenen, birçok efsane ve destana konu olan Âdem ve Havva'nın yaratılma hikâyesini başta Kur'an ve Hadislerden bazen de İslami kaynaklara, diğer semavi kitaplara bağlı anlatılardan yararlanarak modern tarzda yeniden ele almıştır. Hz. Âdem ve Havva eserde asıl kişiliklerinden ayrılarak birer roman kişisi haline getirilmiş, onların yaşantısı, duygu ve düşünceleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Âdem ve Havva arasında yaşananlar bir aşktezahürüdür. Klasik edebiyatta mesnevilerde manzum tarzda anlatılan Âdem ve Havva hikâyesi mesnevi tarzına uygun olarak roman haline getirilmiş, geleneğe sırtını dayayarak, yeni anlatım tarzlarına da kapısını açmıştır.

Kur'an'da geçen Âdem ve Havva kıssasına bağlı kalınan romanda gerek alıntı gerekse gizli alıntılarla roman zenginleştirilmiştir. Yalnız ve eşref-i mahlûkat olarak ilk nefesini alan ilk insanın gözlerini açması, melekler ile sohbeti, cennet hali, Havva'nın yaratılması, ona olan aşkı, yasak meyvenin yenmesi ile düşülen esfel-i safilin, ağlayanların en ağlayanı olmakla alınan ceza sonrasında kabul gören dualar, Habil ve Kabil arasındaki mücadele, bu mücadele karşısında bazen bir baba bazen de peygamber olarak duran Âdem'in hayatı panaromik bir şekilde semavi kitapların üslubuna benzer bir tarzda şiir gibi bir dille anlatılmıştır. Âdem ve Havva'nın hikâyesi anlatılırken Kur'an'daki şekline bağlı kalınmıştır. Kur'an'da belirtilmeyen ayrıntılarda ise diğer semavi kitaplardaki ayrıntılara başvurulmuş, böylece olayın akışından uzaklaşılmamış, gerçeğe bağlı kalınmıştır.

Âdemin yaratılması ile birlikte şeytanın başkaldırısı ve Allah ile olan diyalogu eserin en önemli bölümlerini oluşturmaktadır. Âdemin yaratılmasından önce Allah ve melekler arasında

konuşulanlar, Âdem'in yaratılması ve secde edin emri ile başlayan şeytanın başkaldırısı sonra yaşanacaklara ışık tutmakla birlikte eserde trajik bir yer tutmuştur. Allah ve şeytan arasında geçenler, konuşulanlar Kur'an'dan alıntı yapılarak olayın gerçekliği belirtmek istenmiştir. Gösterme metodu ile yapılan tasvirler gerçekçidir. Romanda, Âdem'in ilk nefesinden itibaren son nefesine kadar yaşadıkları sinema şeridi gibi trajik bir tarzda anlatılmış.

Âdem'in Havva ile tanışmasının suda gerçekleşmesi Türk destanlarında görülen su, kadın, ağaç motiflerini hatırlatır. Havva'nın ayaklarının suya değip çıkması Kur'an'dan doğrudan alıntılar eşliğinde yapılan cennet tasvirleri anlatıma güçlü bir ahenk katmış ve okuyucuyu eserin anlatımının sürekleyiciliğine bağlamıştır. Âdem'in Havva'ya duyduğu aşk, Cennet tasvirleri ile birlikte anlatılmış, semavi bir zeminde başlayan aşk, dünyaya indikten sonra da beşeri aşktan ilahi aşka giden bir yol olarak kullanılmış. Dolayısıyla beşeri aşk, ilahi aşka bir basamak yapılmıştır. Âdem'in Havva'ya olan aşkını Zümrüt kuşu ile paylaşması, Leyla ve Mecnun mesnevisindeki Mecnun'u anımsatır. Bu göndermeler esere çok seslilik sağlamıştır.

Habil ve Kabil hikâyesinde daha çok gelenek içerisindeki anlatılardan yararlanılmıştır. Yazar anlatıcı bazen eserin içinden tamamen çıkmış, olayları dışarıdan seyretmiş, bazen de olaylara dâhil olarak tavrını belirtmiştir. Allah tarafından kendisine her şeyin ismi öğretilen, akıl ve irade ile meleklerden üstün hale getirilen Âdem, Allah'ın yarattıkları ile ilgili muhteşem dengeyi kendince tasvir etmeye çalışır. Bunda yetersiz kaldığını ve her şeyi hakkıyla anlayamayacağın fark ederek Ziya Paşa'nın mısralarından yardım alır. Dünyanın kirlenmediği Nef'i'de de görülen "âyinesi saf değil" ifadesinde karşılığını bulur. Tüm bu denge içerisinde Âdem'in dünya için önemi şeyh Galip tarafından ölümsüzleştirilen beyitle anlatılır. Âdem kâinatın gözbebeğidir. Havva'nın aşkı ile başlayan sevgi, yaratan tarafından yaratılmış her şeyin sevilmesi fikrine götürür. Bunu en iyi ifade eden Yunus Emre'nin "yaratılanı sevdik yaratandan ötürü" mısrasıdır. Tüm bu alıntı ve göndermeler yardımıyla yazar anlatıcı zengin bir geçmişi arkasına alarak daha güçlü bir sesle modern bir tarzda, belki insanlığın son nesillerine, ilk insanın yaşamını his dünyasını vermeye çalışmıştır.

Modern dünyanın meşguliyetleri içinde insanlığın başlangıç günlerini asıl kaynaklara giderek okuma imkânı olmayan, buna vakit ayıramayan modern insana en güzel şekilde, en güzel zaman ve mekânlarda en modern şekilde başlayan bir yaşamın, bir yaratılışın nasıl, hangi nedenlerle gerilediği, ahsen-i takvimden, en güzel yaratılmışlıktan nasıl esfel-i safiline aşağılıkların en aşağısına düşüldüğü anlatılmıştır. Romanın en başında ifade edildiği gibi bu tüm insanlığın hikâyesidir. Kendisine cennet ikram edilen Âdem ve Havva'nın o kadar nimet içinde yasak meyveye olan ilgileri, yasağa rağmen o meyveye olan şiddetli arzuları, modern insanın doymazlığının da bir hikâyesidir.

Kabil'in Habil'i öldürmesi, her gün yanındaki insanları daha fazlası için öldürmeye, yok etmeye çalışan insanoğlunun örnek bir hikâyesidir. Bu nedenle de eseri her okuyan, eserde geçen kahramanların isimlerini değiştirerek tekrar okuyabilir. Bazen Âdem olarak, bazen Havva olarak, bazen Habil, bazen Kabil olarak olaylara bakan okuyucu, bu ilk yaratılış hikâyesinin bir kez yaşanmakla bitmediğini halen yaşanmakta olduğunu, ilk insanın bu hikâyesinin tarih boyu tekerrür ettiğini görecektir. Gerek üslup gerekse olay akışı itibarı ile roman rahatlıkla film senaryosu haline getirilebilecek akıcılıktadır. Metinlerarasılıkla asıl yapılması gereken de budur. Aklı, fikri, dünya karşısındaki duruşu ile Âdem'den beri değişmeyen insanoğlu yaşananların hikmetini, nedenini sonucunu bu şekilde daha iyi anlayabilecektir. Lâ: Sonsuzluk Hecesi bu anlamda edebiyat dünyamıza önemli bir katkıda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

AKTULUM, Kubilay, (2007), Metinlerarası İlişkiler, Öteki Yay., 3. Bas., İstanbul.

AKKUş, Metin, (1993), Nef'î Divanı, Akçağ Yay., Ankara.

AKTAş, Şerif, (1991), Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, Akçağ Yay., 2. Bas., Ankara.

BEKİROĞLU, Nazan, (2011), Lâ-Sonsuzluk Hecesi, Timaş Yay., 13.bas., İstanbul.

BOLAY, Süleyman Hayri, (1988), "Âdem" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, C.1, İstanbul.

ÇAPAN, Pervin (2010) "Nazan Bekiroğlu'nun Lâ-Sonsuzluk Hecesi Romanında Âşık ve Mâşuk Üzerine" Turkısh Studıes International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkısh or Turkıc, Volume 5/3 Summer 2010.

HARMAN, Ömer Faruk, (1996), "Hâbil ve Kâbil" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, C.14, İstanbul.

HARMAN, Ömer Faruk, (1997), "Havva" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, C.14, İstanbul.

KUR'ÂNI-I KERİM VE TÜRKÇE ANLAMI (MEAL), (1986), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

şEYH GALİP, Divan (1994), Haz.: Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay., Ankara.

YAĞMUR, Selim, (2008), Yunus Emre Divanı, Dergâh Yayınları, İstanbul.

YORULMAZ, Hüseyin, Terci-i Bend ve Terkib-i Bend, Ziya Paşa, (1999), şule Yayınları, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2055-2065, TURKEY

MODERN KIRIM-TATAR EDEBİYATINDA ÂŞIK ÖMER

Emek ÜŞENMEZ[*]

ÖZET

Âşık Ömer 17. Yüzyıl saz şairlerindendir. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda Âşık Ömer'in nereli ve hangi edebî muhite dâhil olduğu konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Türkiye'de yapılan çalışmaların çoğunda Âşık Ömer'in Konya'nın Hadim ilçesine bağlı Gözleve (Korualan) kasabasından olduğu kesin bir dille ifade edilirken yurtdışında yapılan çalışmalarda ise onun Kırım'ın Kezlev (Gezleve) şehrinden olduğu söylenmektedir. Bu durumda Kırım ve Türkiye olmak üzere iki farklı edebî muhit ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Âşık Ömer hakkında söylenilenler ve yapılan çalışmalar mukayeseli olarak ortaya konulmuştur. Çağdaş Kırım Tatar edebiyatında Âşık Ömer üzerine yapılan çalışmalar ele alınıp onun modern Kırım Tatar edebiyatına olan etkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Âşık Ömer, Kırım Tatar Edebiyatı, Rıza Fazıl, Kezleve, Saz Şairi

ASHIQ OMER IN THE MODERN CRIMEAN TATAR LITERATURE

ABSTRACT

Ashiq Omer is a bard of the 17th century. Researches that have been made lately new perspectives about his origin and the literary circle he is a member of most of the works produced in Turkey claim that he is from Gozleve (Qorualan), a small town in Qonya whereas works produced abroad claim him to be from Kezlev (Gezleve) in Crimea. Therefore two different literary circles Turkey anda Crimea emerge.

This article aims to compare and contrast the works on Ashiq Omer. Works produced about Ashiq Omer the contemporary Crimean Tatar literatüre and his influence on the so-called literary tradition are discussed.

Key Words: Ashiq Omer, Crimean Tatar Literature, Riza Fazil, Kezleve, Bard

Giriş

XVII. asır saz şairi Âşık Ömer (1621 - 1707), Kırım'ın her bölgesinde tanınıp sevilen bir şairdir. Eline sazını alıp çok genç yaşlarda sefere çıkan Âşık Ömer, İran, Suriye, Irak, Suudi

[*] Yard. Doç. Dr., İstanbul Arel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, elmek: fahemek@gmail.com

Arabistan ve Türkiye'de köy köy dolaştıktan sonra, uzun yıllar Türkiye'de kalır. Gezdiği yerlerin dil ve edebiyatlarına hâkim olan Âşık Ömer; Nesimî, Fuzulî, Sadî, Hataî gibi şairlerin etkisinde kalmıştır. Şairin gazel, destan, koşma, semaî vb. eserlerinde işlenen ana tema; sevgi, sadakat, iyilik, namus, insanlık, adalet ve merhamettir. Âşık Ömer yetmiş yaşını geçtikten sonra, gezdiği yerlerden doğum yeri olan Gözleve'ye döner ve ömrünün sonuna kadar orada yaşar. 1707senesinde seksen altı yaşında ölen şair, Gözleve Kalentir Burnu'na defnedilir.

17. asır halk şairlerinden Âşık Ömer (1621-1707)'in dahil olduğu edebî muhit ve doğduğu yer hakkında iki farklı görüş mevcuttur: Birinci görüşte Âşık Ömer'in Konya'nın Hadim ilçesine bağlı Gözleve kasabasından olduğu fikri kesin bir dille ifade edilmektedir. İkinci görüşe göre ise Âşık Ömer Kırım'ın Kezlev/Kezleve şehrindendir. Birinci görüş Âşık Ömer'in Kırımlı olmasının mümkün olmadığını onun Anadolu'nun bağrından Toroslardan çıkmış bir âşık olduğunu net biçimde ifade etmektedir. Diğer taraftan günümüz Kırım Tatar edebiyatında Âşık Ömer'in canlı biçimde yaşaması ve onun hayatı, şiirleri üzerinde çok sayıda çalışma yapılması, doğduğu şehre heykel dikilmesi, eğitim gördüğü medrese ve Mevlevihane'nin koruma altına alınması Kırım'da var olan bir Âşık Ömer'i tanıtma gereğini doğurmuştur.

Âşık Ömer Kimdir?

Âşık Ömer'in doğum yeri ve tarihi hususunda değişik görüşler mevcuttur. Doğumu hususunda araştırıcıların ileri sürdüğü tarih 1619 (Akça 1944: 9), 1621 (Elçin 1987: 3), 1651 (Karahan 1991: 1) yıllarıdır. Kaynaklarda Âşık Ömer'in ölüm tarihi üzerinde ittifak edilen yıl ise 1707'dir. Fakat son zamanlarda bilhassa Kırım'da şâirin doğum ve ölüm yılları için düzenlenen anma günleri ve benzeri hususlar için 1621-1707 yılları esas alınmaktadır.

Âşık Ömer'in 1621 yılında Kırım'ın Kezlev/Kezleve şehrinde doğduğu, Abdullah Kenceoğlu adlı bir kürkçü ailesine mensubiyeti, Kezlev'de bulunan *Cuma Camisi* Medresesine gidip burada Kefeli meşhur edebiyatçı Seyit Abdulkerim Şerifî'den ders aldığı, hocasının vefatıyla birlikte medreseyi terk ettiği ve kendi yazdığı şiirlere sazla beste yaparak diyar diyar dolaştığı ve Osmanlı şehirlerinde uzun müddet kaldığı anlatılır (Şemizâde 1969). Hatta Eşref Şemizâde Türklerin Âşık Ömer'i kendi öz şairleri olarak gördüklerini de ifade etmektedir. Çok memleketler gezdikten sonra tekrar Kırım Kezlev'e dönen şair 1707 yılında 86 yaşında vefat eder ve Kezlev'deki *Kalentir Burnu*'na defnedilir (Şemizâde 1974: 114-125).

Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy Âşık Ömer Divanını yeniden neşretmişler[1] hatta âşığın seçme şiirlerini[2] de ayrıca yayınlamışlardır.

"Bilim âlemi tarafından saz şâirlerinin en büyüğü ve üstadı olarak gösterilen Âşık Ömer, Konya'nın Hadim ilçesine bağlı Gözleve>Gezlevi (yeni adı Korualan)'de doğmuştur" (Yavuz-Karasoy 2009:13). Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy Âşık Ömer'in doğum yeri olarak Konya ili Hadim ilçesi Gözleve beldesini göstermektedirler. Yine ilk kez şairin mezarının bulunduğu yer olarak İstanbul Yemiş İskelesi ifade edilmektedir. Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy bu bilginin kaynağı olarak Selçuk Üniversitesi Merkez Kütüphanesindeki basma nüshada yer alan türbe krokisini işaret etmektedirler (2009:13).

Türkiye'deki Âşık Ömer

17. yüzyılın meşhur saz şâirlerinden Âşık Ömer'in kendi döneminde yakaladığı haklı ünü günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Nerede ve ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmeyen Âşık Ömer'in hayatı hakkında ne yazık ki fazla bilgi ve belge mevcut değildir. Âşık Ömer'in doğum yeri hususunda bugün için araştırmacılar arasında iki farklı görüş vardır. Âşık Ömer'in

[1] Orhan Yavuz-Yakup Karasoy, *Âşık Ömer Divanı,* Konya: Ocak Grafik Tasarım, 2010.
[2] Orhan Yavuz-Yakup Karasoy, *Âşık Ömer Divanından Seçmeler-Halk Şiirleri*, Konya: Soflonline, 2009.

şiirlerinde geçen Gözleve/Kezleve şehir adından hareketle onun Kırım'ın Kezleve şehri mi yoksa Konya'nın Hâdim ilçesine bağlı Gözleve beldesinden mi olduğu tartışması yeni boyutlar kazanarak devam etmektedir. Buradaki asıl gaye mevcut tartışmaları ortaya koymak değil Âşık Ömer'in Kırım-Tatar ve Özbek edebiyatındaki yerini ortaya koyarken Türkiye'deki Âşık Ömer konusuna kısaca değinmektir.

Türkiye'de yapılan Âşık Ömer çalışmaları başında Sadettin Nuzhet Ergun'un İstanbul ve Konya'da bulunan yazmalarından istifade ederek hazırladığı *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri* adlı eser gelmektedir.[3] Sadettin Nüzhet Ergun Âşık Ömer'in hayatı ve nereli olabileceği bahsine gelince onu başlangıçta Kırım'ın Kezleve şehrinden gösterirken (Ergun 1936: 17) daha sonra hocası Fuad Köprülü'ye yazdığı bir mektupla bu fikrinden vazgeçerek âşığı, Konya'nın Hâdim kazasına bağlı Gözleve (Korualan) kasabasından saymanın daha doğru bir ifade olabileceğini benimsemiştir. Sadeddin Nuzhet Ergun'un hocası Fuad Köprülü de başlangıçta talebesiyle benzer olan görüşünü kendisine gelen mektuptan sonra değiştirmiştir (Köprülü 2004: 242). Fuad Köprülü bu hususu şöyle dile getirir:

"Âşık Ömer'in hayatından bahsederken (s. 253-254), onun Kırım'da Gözleve'de doğduğunu başka rivayetlere tercihen kabul etmiştik; halbuki bu kitabımızın birinci basımının neşrinden sonra eski talebem ve meslekdaşım Saadettin Nüzhet Ergun'dan aldığım bir mektup, Konya çevresinde Gözleve adlı bir nahiye bulunduğunu ve Âşık Ömer'in burada doğma ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu bildiriyordu. Hakikaten Konya'da Hadım kazasının merkez nahiyesinde Gözleve adlı bir köy vardı. (Köylerimiz, 1928, 1933 basımları) Şairin Konyalı olduğu hakkındaki başka rivayetlere de uygun olduğuna bakılırsa Âşık Ömer'i buralı saymak, Kırım'daki Gözleve'ye nispet etmekten daha doğru olur" (Köprülü 2004: 242).

Son yıllarda Âşık Ömer ve Divan'ı üzerinde titiz çalışmalar yapan Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy ise şairin Kırımlı değil Konya'nın Hâdim ilçesine bağlı Gözleve (Korualan) kasabasından olduğunu kesin bir dille ifade etmektedirler. Şairin Kırımlı olduğunu ileri süren Rıza Fazıl ve Şükrü Elçin'in Feliks Dombrowsky rivayetinden etkilendiğini ileri süren Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy (Yavuz vd 2009: 15) Âşık Ömer'in Kırımlı değil Konyalı olduğunu şiirlerinin dili ve benzeri hususlarla ortaya koymaya çalışırlar:

"...Kırımlı olduğu iddia edilen bir şairin hem de çocukluğu ve gençlik yılları Kırım'da geçtiği iddia edilen bir şairin eserlerinde Kırım Tatar Türkçesinin bir ses özelliğini bile yansıtmaması akla ve mantığa aykırı düşmektedir... Divan edebiyatı eserlerinde şairler kendi ağız özelliklerini yansıtmayabilirler. Ancak bilhassa halk şairlerinin kendi ağız özelliklerinden işaretler, izler vermeleri beklenir. Âşık Ömer'in şiirlerinde bu izleri göremiyoruz. Buna karşılık Toros Yörük ağızlarının özelliklerinden bol bol örnekler görülmektedir. Bütün bunlardan şu neticeye varmak mümkündür: Eserlerinde Tatar (Kırım) Türkçesinin hiçbir özelliğini görmediğimiz Âşık Ömer, Türkiye Türkçesiyle yazmıştır; kendi memleketinin, ait olduğu ve doğduğu memleketinin diliyle şiirlerini meydana getirmiştir. O Türkiyelidir; Anadolu'nun bağrından, Toroslardan çıkmıştır (Yavuz vd 2009: 15-16)."

Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy Rıza Fazıl'ın menkıbelerden hareketle şairi Kırım Kezleve'sinden varsaydığını belirterek Şükrü Elçin'in de Rıza Fazıl'dan etkilendiğini dile getirirler:

"Rıza Fazıl'ın yayımladığı Dombrowsky rivayeti (Fazıl 1988: 9-12) ile *Halk Şairi Büyük İnsan Âşık Ömer* başlıklı bir yazı neşreden Hayri Yıldız'ın Âşık Ömer'in efsanevî hayatı

[3] S.N. Ergun. *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri.* İstanbul: Semih Lütfi Matbaası, 1936.

üzerindeki anlatımlarının büyük oranda örtüştükleri görülmektedir" (Karasoy-Yavuz 2003: 177-215).

Kesin bir dille Âşık Ömer'in Konyalı olduğunu söyleyen Orhan Yavuz ve Yakup Karasoy onu Kırımlı saymanın gerçek dışı düşünce olduğunu beyan etmektedirler:

"*Son on beş yıl içerisinde, Anadolu'nun bağrından, Toroslardan çıkan; bu zamana kadar da Konya'nın Hadim kazasına bağlı Gezlevi (yeni ismi Korualan) kasabasından olduğu defalarca ifade edilen saz şairlerinin büyük ustası ve üstadı olarak bilinen Âşık Ömer üzerine yurt dışında ve Türkiye'de yapılan bazı yayınlarda, şâirin gerçek dışı düşüncelerle Kırım Gözleve'sinden olduğu iddia edilir olmuştur. Bizim bu araştırmayı yapmaktaki maksadımız da bu yayınlara cevap vermek, şâir Âşık Ömer'i kendi doğduğu yere, asıl memleketine iade etmek ve bir cönkte rastladığımız az sayıda olmayan (27) şiirlerini yayınlayarak, Türk edebiyatının bu büyük usta saz şâirinin bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarıp edebiyatımıza, dolayısıyla bilim dünyasına kazandırmaktır* (Karasoy-Yavuz 2003:177-215)."

Rıza Fazıl ve Şükrü Elçin gibi bazı araştırmacılar ise (Fazıl 1988, 1990) Âşık Ömer'in Kırımlı olduğunu ifade etmektedir (Elçin 1999: 2-3).

Burada esas söz konusu olan şairin nerde doğduğu ve nereye ait olduğundan ziyade tesir ettiği alan ve toplumlardır. Âşık Ömer bu yönüyle çift kimlikli bir şairdir. Hem Türk edebiyatında hem de Kırım Tatar edebiyatında Âşık Ömer'in farklı bir yeri ve önemi olduğu bilim dünyasının malumudur. Peki nasıl oluyor da bu şair farklı coğrafyalarda teşekkül eden genelde bir özelde ayrı edebiyata damgasını vurmuştur. Bunun en basit açıklaması Âşık Ömer'in sazını eline alarak diyar diyar gezmesi ve 17. yüzyıldaki Osmanlı devleti ve Kırım Hanlığı ilişkilerinin yanı sıra şairin çok sayıda sefere orduyla birlikte iştirak etmesi gibi hususlar gösterilebilir.

Kırım Tatar Edebiyatında Âşık Ömer

Başlangıç dönemlerinde Altun Orda/Altın Ordu (11242-1502) devletine bağlı bir yer olan Kırım XV. yüzyıl başlarında Altun Orda'dan ayrılıp bağımsız bir hanlık konumuna gelmiştir. Kırım Tatar Türkçesi genelde Kıpçak Türkçesine bağlı bir lehçedir fakat hanlığın güney sahil kesimleri Oğuz grubu Türk lehçesine (Osmanlı Türkçesine) daha yakındır. Özellikle Fatih Sultan Mehmet (hükümranlığı:1444-1481) zamanında Kırım Hanı Mengli Giray I'in isteği ile Kırım'ın Osmanlıya bağlanması neticesinde kültürel anlamda Osmanlı tesiri Kırım dil ve edebiyatında etkin hale gelmeye başlamıştır. Ahmet Bican Ercilasun 1991 yılında Kırım Akmescit'te yaptığı bir konuşmada 1475 yılından sonra Kırım'da Osmanlı edebî dilinin kullanılmaya başlandığını, Gazi Giray Han ve Âşık Ömer gibi şairlerin de bu edebî dilin temsilcileri olduğunu ifade etmektedir. (Ercilasun 1991).

Kırım-Tatar edebiyatı ana hatları ile şöyle tasnif edilmektedir[4]: (Giraybay 1935: 14-33; Ülküsal 1976:1140-1142; Yüksel 1998: 260).

1. Hanlık Devri Kırım-Tatar edebiyatı
2. Rus İstilası Devri Kırım-Tatar edebiyatı
3. Tercüman Devri Kırım-Tatar edebiyatı
4. 1905-1917 Devri Kırım-Tatar edebiyatı

[4] Yukarıda atıfta bulunan kaynaklar esas alınmak kaydıyla son olarak Kültür Bakanlığı'nın yayımlamış olduğu *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*nin 13. cildinde yer alan Kırım Türk-Tatar Edebiyatında Kırım Türk-Tatar Edebiyatı 6 kısma ayrılmıştır.

5. 1917-1944 Devri Kırım-Tatar edebiyatı

6. 1944'ten günümüze kadar olan Kırım-Tatar edebiyatı

17. yüzyıl saz şâirlerinden olan Âşık Ömer Hanlık Devri Kırım-Tatar edebiyatının önemli temsilcilerindendir. Kırım'da yaşayan gencinden yaşlısına herkes saz şairi Âşık Ömer'i az çok bilir. Kırım'da çok meşhur olan saz şairi Âşık Ömer hemen hemen bütün Kırım Tatarları tarafından tanınmakta ve sevilmektedir. Türkiye'de genel anlamda akademik çevrelerin bildiği Âşık Ömer, Kırım'da toplumsal anlamda bir kahraman ve halk şairidir. Öyle ki bu tanınma sadece sözde kalmamış şaire duyulan sevgi belirtisi olarak onun heykeli doğum yeri olan Kırım'ın Kezlev (Gezlev, Gözlev, Gözleve) şehrinde dikilmiştir.

Âşık Ömer heykeli Kezleve-Kırım

Kırım'da yapılan Âşık Ömer (1621-1707) çalışması yapan isimlerin başında Gaspıralı İsmail (1851-1914) gelmektedir. Gaspıralı İsmail Âşık Ömer şiirlerini *Divan-ı Âşık Ömer* adıyla 1894 yılında Arap harfleriyle neşreder. Bu neşir işlemi Bahçesaray'da bulunan Tercüman gazetesinin matbaasında gerçekleştirilmiştir. Bu yayından bir asır sonra Rıza Fazıl (doğum:1929-) Taşkent'te Âşık Ömer Divanını 1988-1990 yıllarında iki cilt halinde Kiril harfleriyle yeniden yayımlamıştır[5]. Rıza Fazıl aslen Kırım Tatarlarından olup 1944 sürgününden sonra yurdundan ayrı düşmüş uzun müddet Özbekistan'da kalmış ve tekrar anavatanı Kırım'a dönmüştür. Âşık Ömer Divanı üzerinde 8 yıl çalışmıştır (Özenbaşlı 2003:12). Rıza Fazıl Taşkent'te bulunduğu yıllarda görev yaptığı *Yıldız* dergisi de Kırım Tatar dili ve edebiyatı için son derece önemlidir. Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra 1992 yılında dergi çalışanları ile birlikte Kırım'a dönen Rıza Fazıl ve arkadaşları Yıldız dergisini artık Kırım'da çıkarmaya başlamışlardır. Kırım'daki en saygın dergilerden birisi olan *Yıldız* bugüne kadar varlığını sürdüre gelmiştir. Âşık Ömer hakkında çok sayıda makale ve şiirleri bulabileceğimiz derginin 1992 yılından önceki yayınları Taşkent'te sonraki yayınları ise Kırım Akmescit'te çıkmıştır.

Kırım-Tatar edebiyatının meşhur simalarından sürgündeki şair ve yazarlardan birisi olarak tarihe geçen Eşref Şemizâde (1908-1978) 1969 yılında Taşkent'te Kırım-Tatar Türkçesi ile çıkan *Lenin Bayrağı*[6] adlı gazetede Âşık Ömer hakkında oldukça kapsamlı bir makale yayımlamıştır. Bu makalede, özet olarak Âşık Ömer'in 1621 yılında Kırım Kezlev şehrinde doğduğu, Abdullah Kenceoğlu adlı bir kürkçü ailesine mensubiyeti, Kezlev'de bulunan *Cuma Camisi* medresesine gidip burada Kefeli meşhur edebiyatçı Seyit Abdulkerim Şerifî'den ders aldığı, hocasının vefatıyla birlikte medreseyi terkettiği ve kendi yazdığı şiirlere sazla beste yaparak diyar diyar dolaştığı ve Osmanlı şehirlerinde uzun müddet kaldığı anlatılır (Şemizade 1969). Hatta Eşref Şemizâde Türklerin Âşık Ömer'i kendi öz şairleri olarak gördüklerini de ifade etmektedir. Çok memleketler gezdikten sonra tekrar Kırım Kezlev'e dönen şair 1707 yılında 86 yaşında vefat eder ve Kezlev'deki *Kalentir Burnu*'na defnedilir (Şemizâde 1974: 114-125).

[5] Âşık Ömer, *Şiirler ve Gazeller* II cilt, hazırlayan: Rıza Fazıl, Taşkent: Edebiyat ve Sanat neşriyatı, 1988-1990.
[6] Eşref Şemizâde'nin Âşık Ömer hakkında yazdığı makale Lenin Bayrağı adındaki gazetenin 11, 14, 16 Ocak 1969 tarihli sayılarında yayımlanmıştır.

Âşık Ömer'in medrese tahsili aldığı Cuma Camii-Kezlev-Kırım

Eşref Şemizâde'nin 1974 yılında Taşkent'te[7] ve 2000 yılında da Akmescit'te[8] yayımlanan makale külliyatında Âşık Ömer'le ilgili bazı makale ve şiirler yer almaktadır.

Kırım'da Âşık Ömer Üzerine Yazılanlar

Günümüz Kırım-Tatar edebiyatında Âşık Ömer üzerine çok sayıda yayın yapılmıştır. Bu yayınların bazıları Kırım-Tatar Türkçesi ile bazıları da Rus veya Ukrayna dillerindedir. Yayınların bir kısmı ise Kırım-Tatarlarının ikinci vatanı sayabileceğimiz Özbekistan'da gerçekleştirilmiştir. Hanlıklar Devri Kırım-Tatar edebiyatı şairlerinden olan Âşık Ömer'in günümüz Kırım-Tatar edebiyatında etkin biçimde yaşaması onun ne kadar sevilerek okunduğunun en açık ispatıdır. Doğumunun muayyen yıllarında anılan, adına heykel dikilen dergi, gazete ve benzeri ilmî yayınlarda şiirlerinden örnekler verilen Âşık Ömer'in günümüz Kırım-Tatar edebiyatına tesiri azımsanamayacak niteliktedir. Türkiye'de Yunus Emre, Karacoğlan ne ise Kırım'da Âşık Ömer odur. Kırım'daki Âşık Ömer çalışmalarını şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

Kitaplar

1. Gaspıralı İsmail, *Divan-ı Âşık Ömer*, Bahçesaray: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1894.

2. Âşık Ömer, *Şiirler ve Gazeller* II cilt, hazırlayan: Rıza Fazıl, Taşkent: Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1988-1990.

3. Timur Hüseyinov,-B. Memetov, *Âşık Ömer'in Heceyle Yazılan Şiirlerinin Kırım Tatarca-Rusça Sözlüğü*, 4. kitap, Simferopol: Krımuçpedgiz Neşriyatı, 2010.

4. Timur Hüseyinov,-B. Memetov, *Hanlık Devri Kırım Şiiri Üzerine Düşünceler*, Simferopol: Sborn Stat Neşriyatı, 2005.

Kitap İçinde Bölümler

2. Eşref Şemizâde, *Ömür ve Yaratıcılık*, Taşkent: Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1974.

3. Eşref Şemizâde, *Edebî ve Tenkidî Makaleler*, Simferopol (Akmescit): Dola Neşriyat, 2000.

[7] Eşref Şemizâde, *Ömür ve Yaratıcılık*, Taşkent: Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1974.
[8] Eşref Şemizâde, *Edebî ve Tenkidî Makaleler*, Simferopol: Dolya Neşriyat, 2000.

4. A. F. Kökiyeva, *Kırım Tatar Edebiyatının Tarihi I*, Simferopol: Krımuçpedgiz Neşriyatı, 2005.

6. Z. Kurtnezir, *Kırım Tatar Edipleri, (Yaşam ve Eserleri Hakkında Kısa Bilgiler)*, Simferopol: Tavriya, 2000.

7. Timur Hüseyinov, *Osmanlı-Kırım Tatar Âşık Şiiri Çalışmaları Tarihi*, cilt: 18, No: 57, Simferopol: Tavriya Milli Üniversitesi, 2005: 158-161.

8. Timur Hüseyinov, *Kırım Tatar Edebiyatının Orta Asırlar Devri*, Simferopol: Krımuçpedgiz, 1999.

9. Timur Hüseyinov, *Ortaçağ Kırım Tatar Muhitinde Heceyle Yazılan Şiirlerde Övgü*, cilt: 23 (62), No: 2, (Filoloji Sosyal İletişim Serisi) Simferopol: Tavriya Milli Üniversitesi, 2010: 251-255.

10. Rıza Fazıl, Irmaklar, *Edebî Makaleler, Denemeler, Hatıralar, Levhalar*, Simferopol: Krımuçpedgiz, 2002.

11. Rıza Fazıl, S. Nagayev, *Kırım Tatar Edebiyatının Tarihi: Kısa Bir Nazar*, Simferopol: Qırımdevoquvped Neşir, 2001.

12. L. S. Yunusova, *Âşık Ömer: Yaşamı ve Eserlerinin Özeti, Folklor ve Edebiyat, 8. Yüzyıldan 20. Yüzyıl Başına Kadar Olan Çalışmalar*, Simferopol: Dolya, 2001.

Dergi Yazıları

1. Neriman Abdulvahap, "Âşık Ömer'e Dair Kezlevli İbrahim Tulev'in Hatıraları" (Eşref Şemizâde'nin Arşivinden), *Yıldız Mecmuası* 2 (2011): 67-81.

2. Z. Aksakov, "Halk Variyeti: Âşık Ömer'in Edebî Yaratıcılığı Hakında", *Yıldız Mecmuası* 1 (1985): 66-70.

3. "Âşıkların Tercümanı: Âşık Ömer'in Doğumuna 380 Yıl Oldu", *Yıldız Mecmuası* 2 (2001): 154-155.

4. Q. Veliyev, "Âşık Ömer'in Vasiyeti", *Yıldız Mecmuası* 1 (1986): 128.

5. B. Gafar, "Günümüzde Âşık Ömer", *Yıldız Mecmuası* 4 (1983): 139-140.

6. B. Gafar- L. Memetova, "Âşık Ömer", *Yıldız Mecmuası* 3 (1980): 128-130.

7. U. R. Kadirova, "Âşık Ömer'in Şiirlerinde Âşık ve Sevgili Karakterlerinin Aydınlatılışı (Bir Şiir Misalinde)", *Yıldız Mecmuası* 2 (2007): 129–136.

8. U. R. Kadirova, "Âşık Ömer'in Şiirlerinde Sevgili Karakteri", *Yıldız Mecmuası* 6 (2004): 121–128.

9. Timur Hüseyinov, "Ortaçağ Kırım Tatar Edebiyatında Âşık Şiiri Hareketleri" *Şidniy Sivit* 1 (2006): 139-141.

10. Rıza Fazıl, "Âşık Ömer", *Yıldız Mecmuası* 2 (1999): 48–53.

11. Âşık Ömer "Dilber bu; Bul beni!; Doluştu; Usandım tatlı canımdan; Eksik değil; Senin için; Ben olayım; Kucağımda; Gerdan emdidir; Ömrün sonu; Doyar mı?; Tercibend; Gazeller", *Yıldız Mecmuası* 3 (1980): 131–137.

12. Âşık Ömer, "Mail oldum; Dilberim bu?; Eksik değil; Sen bir yana, men bir yana; İlk bahar günleridir; Bildim ne olduğunu; Bul bana: Şiirler", *Yıldız Mecmuası* 1 (1985): 70–73.

13. Âşık Ömer, "Şâirname; Ecel ve Ölüm; Semailer: Şiirler", *Yıldız Mecmuası* 2 (1999): 54–65

14. Âşık Ömer, "Şiirler", *Yıldız Mecmuası* 2 (1999): 54–66.

Gazete Yazıları[9]

1. O. Golubevoy, "Âşık Ömer, Âleme Değişmem, Hasretlik Sebebinden, Doluştu", *Literaturnıy Krım*, 28 Mayıs 2004: 11.

2. G. Abdullayeva, "Aşk Şairi: Âşık Ömer", *Avdet*, 2 Mart 2009: 13

3. E. Habibulla, "Kırım Kezleveli Âşık Ömer", *Golos Krıma*, 10Ağustos 2007: 3

4. M. Ablalimov, "Büyük İlham Şâiri: Âşık Ömer", *Golos Krıma*, 19 Eylül 2008: 2

5. H. İlyasoy-İ. İlyasov, "Âşık Ömer Hakkında Rivayet", *Yeni Dünya*, 5 Nisan 1996: 5-6.

6. A. Veliyev, "Âşık Ömer Hakkında İşittiklerim", *Yeni Dünya*, 3 Haziran 2006: 5.

7. İlgar, "Âşık Ömer'in Yeni Resmi Hakkında" Âşık Ömer Eserleri Anısına Düzenlenen Konferans Sonrası Düşünceler, *Kırım*, 3 Haziran 2006: 3.

8. Y. Kandım, "Kendim Kezlevli Ömer'dir İsmim..." Âşık Ömer'in Vefatının (1621-1707) 290. Yılı Münasebeti İle, *Yeni Dünya*, 21 Mart 1997.

9. S. Nagayev, "Asırlara Denk İcat: Doğumunun 370. Yılında Âşık Ömer, *Yeni Dünya*, 25 Aralık 1991: 8-9.

10. M. Subhi, "Sadıklık: Saz Şâiri Âşık Ömer İçin, *Kırım*, 17 Temmuz 1999.

11. G. Hüseyinova, "Türk (Türkiyeli) Bilim Adamlarının Âşık Ömer Hakkındaki Eserleri", *Golos Krıma*, 12 Mayıs 2006: 3

12. Rıza Fazıl, "Âşık Ömer", *Kırım*, 11 Ocak 1997.

13. "Âşık Ömer, Âleme Değişmem, Şiir: *Yeni Dünya*, 8 Mart 2008: 1.

14. "Âşık Ömer, Gazeller, Koşmalar, Semai, Murabba, Müseddesler: *Yeni Dünya*, 21 Mart 1997: 1.

15. "Âşık Ömer, İlkbahar Günleridir, Küsme Yârim Barışalım, Şiir: *Kırım*, 1 Mayıs 1993: 3.

16. "Âşık Ömer, Gel Dilberim kan eyleme, Şiir: *Golos Krıma*, 8 Mart 2001.

17. "Âşık Ömer, Koşmalar ve Şiirler", *Lenin Bayrağı* (Taşkent), 8 Şubat 1969: 3.

18. "Âşık Ömer, Eski Rivayet: Destan", *Yeni Dünya*, 30 Ekim 1999: 3.

19. F. Dombrovskiy, "Öyle Doğmuş.. (Metin): Orta Çağın En Yetenekli Efsane Şâiri Âşık Ömer", *Merhaba*, 1 Mart 1992.

Bildiriler

[9] Âşık Ömer'in bazı şiirleri N. H. Romanovoy tarafından Rusça ve Ukraynaca'ya aktarılarak Golos Krıma, Merhaba gibi Kırım gazetelerinde de yayımlanmıştır: Ашыкъ Умер. Не покидай меня, поверь, я стал твоей судьбой…: Стихотворение / Перевод Н. Х. Романовой / Голос Крыма. – 1995. – 9 июня. – С. 3. Ашыкъ Умер. Не покидай меня, поверь, я стал твоей судьбой…: Стихотворение. Перевод Н. Х. Романовой / Мераба. – 1992. – 1 марта. – С. 3.

1. B. İlyasova, "Ben Bu Dünyada Ebedi Seyahatçıyım" Doğumunun 385. Yılında Âşık Ömer (konferans), Maarif İşleri, Kasım 2006, No: 11: 3.

2. Timur Hüseyinov, "Kırım Hanlığı Halk Edebiyatı/ *8. Doğu Okumaları (Kırım), Uluslararası Konferans*, Rapor Özetleri, Kiev 2-3 Haziran 2004: 100-102.

Sonuç ve Tartışma

1. Hanlık Devri Orta Çağ Kırım Tatar Edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Âşık Ömer, on yedinci yüzyıl saz şâirlerindendir.

2. Âşık Ömer'in nerede doğup nerede öldüğüne dair elimizde sağlam bir belge bulunmamaktadır.

3. Şairin Türkiye'de ve Kırım'da sahiplenilmesi sevindiricidir. Fakat kesin bir dille, belge ve sağlam bir kaynak olmadan Âşık Ömer'i belirli bir memlekete dâhil edip bunda ısrarcı olmak kime ne kazandıracaktır?

4. Kırım'ın Kezlev/Kezleve şehrinde Âşık Ömer'in eğitim gördüğü Cuma Medresesi ve bu medresenin hemen yanı başındaki Mevlevihane Âşık Ömer'in medrese tahsili almadığı hususunu tekrar gözden geçirmeyi gerektirmektedir.

5. Âşık Ömer'in şiirlerinin dilinden hareketle onu belli bir edebî muhite dâhil edip bu vesile ile doğum yeri hakkında hüküm vermek sağlıklı bir sonuç olmasa gerektir. Nitekim 17. yüzyılda Kırım Hanlığı Osmanlı Devleti'nin bir vilayeti konumundadır. O dönemde Kırımlı pek çok şair Kırım Tatar Türkçesi ile değil Osmanlı Türkçesi[10] ile yazıyorlardı. Bu bir gelenek haline gelmişti. Bu yüzden Âşık Ömer'in dilinde Kırım Tatar Türkçesi izleri aramak beyhudedir. Nitekim günümüz Kırım şairlerinden olup İngiltere'de vefat eden meşhur şair Cengiz Dağcı'nın bütün eserlerinde kullandığı dil Türkiye Türkçesidir. Oysa Cengiz Dağcı bir kez dahi Türkiye'de bulunmamıştır. Aslında bu durum üç asır önceki bağlılık ve geleneğin en belirgin izlerindendir. Oysaki Âşık Ömer Osmanlı Devleti ordusunda bulunmuş uzun süre seferlere katılmış, sazı ve şiirleri ile yeniçeriye ilham kaynağı olmuş birisidir.

6. Günümüz Kırım Tatar Edebiyatında Âşık Ömer önemli bir yere sahiptir. Onun doğum yeri olan Kezlev şehrinde adına dikilmiş bir heykel bulunması manidardır.

7. Âşık Ömer'in doğum ve vefat yıllarının belli aralıklarında onun adına ilmî toplantılar düzenlenmesi ve yayınlar yapılması Âşık Ömer'in halkın zihnindeki yeri ve canlılığını göstermesi açısından önemlidir.

8. Kırım'daki pek çok dergi, gazete ve mecmualarda Âşık Ömer hakkında yazılar çıkması, onun şiirlerinden örnekler sunulması şairin şiirlerinin birçoğunun halk tarafından ezbere bilinmesi üç asır önce yaşamış olan âşığın Kırım insanının gönlündeki yeri ve sevgisini ortaya koymaktadır.

9. Âşık Ömer'in Kırım'daki şöhreti bölge ile sınırlı kalmamıştır. Yabancı bilim adamları da onun şiirleriyle ilgilenmişlerdir. Âşık Ömer'in şiirlerinden bazıları Rusça, Ukraynaca, Özbekçe gibi dillere aktarılmıştır.

[10] Âşık Ömer'in dili hakkında kapsamlı bilgi için bakınız: Emek Üşenmez, "17. Yüzyıl Saz Şairi Âşık Ömer ve Dili", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sayı: 38, (2008): 103-114.

KAYNAKÇA

AKÇA Kemal, "17. Asrın Saz Şairlerinden Gezlevili Âşık Ömer", **Folklor Postası,** cilt: 1, sayı: 3, s. 9-17.

Âşık Ömer, **Şiirler ve Gazeller,** II cilt. Hazırlayan: Rıza Fazıl, Taşkent: Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1988-1990.

ELÇİN Şükrü **Âşık Ömer,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

ERCİLASUN Ahmet Bican, "İsmail Gaspıralı'nın Fikirleri" (Mart 1991) 8 Kasım 2011. http://www.ismailgaspirali.org

ERGUN S.N., **Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri,** Semih Lütfi Matbaası, İstanbul, 1936.

GİRAYBAY Hamdi, "Kırım Edebiyatına Bir Bakış", **Kırım Şiirleri,** Pazarcık, Romanya, 1935, s. 14-33.

KARAHAN Abdulkadir, **Âşık Ömer,** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi cilt: 4, İstanbul, 1991.

KARASOY Yakup-Orhan YAVUZ , "17. Yüzyıl Saz Şâiri Âşık Ömer Üzerine Bazı Mülahazalar", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, 13 (Bahar 2003): 177-215.

KÖPRÜLÜ M. F., **Saz Şairleri,** Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

KOMİSYON, "Kırım Türk-Tatar Edebiyatı", **Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi,** Cilt: 13, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

ÖZENBAŞLI, "Kırım Tatar Edebiyatı Sanatçılarına: Rıza Fazıl", **Kalgay Dergisi** 29 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2003): 12-16.

ŞEMİZÂDE Eşref, **Edebî ve Tenkidî Makaleler,** Dolya Neşriyat, Simferopol, 2000.

ŞEMİZÂDE Eşref, **Ömür ve Yaratıcılık,** Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent, 1974.

ÜLKÜSAL Müstecip, "Kırım Türkleri", **Türk Dünyası El Kitabı,** Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1976, s. 1140-1142.

ÜŞENMEZ Emek, "17. Yüzyıl Saz Şairi Âşık Ömer ve Dili", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,** sayı: 38, (2008): 103-114.

YAVUZ Orhan - Yakup KARASOY, **Âşık Ömer Divan,** Ocak Grafik Tasarım, Konya, 2010.

YAVUZ Orhan - Yakup KARASOY, **Âşık Ömer Divanından Seçmeler-Halk Şiirleri,** Soflonline, Konya, 2009.

YÜKSEL Zühal, "Kırım Türkleri Edebiyatı", **Türk Dünyası El Kitabı,** C. IV, Ankara, 1998, s. 260.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2067-2074, TURKEY

ÖĞRENCİLERİN DÖRT İŞLEMDE YAŞADIKLARI YAYGIN ARİTMETİK GÜÇLÜKLER

Filiz VAROL[*]
Yasemin KUBANÇ[**]

ÖZET

Bu alan yazın taramasının temel amacı öğrencilerin matematikte dört işlem konusunda yaşadıkları yaygın aritmetik güçlükleri ortaya çıkartmaktır. Çocukların aritmetikte hata yapmalarının birçok nedeni vardır: Dikkatsizlik, bilgi eksikliği, kavram yanılgıları gibi. Çocukların yapmış oldukları hatalar süreklilik arz edip yıllar sonra bile benzerlik gösteriyorsa bu hatalar rastgele hatalar değildir ve dikkate değerdir. Bu çalışmada da ilk önce öğrencilerin aritmetik işlemlerde neden güçlük yaşadıkları araştırılmış, daha sonra da en yaygın yaşanan güçlükler örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu alan yazın taramasının matematik eğitimi ve öğretimi alanında çalışmalar yapan araştırmacılar için önemli bir kaynak olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Matematik, dört işlem, güçlük, hata, kavram yanılgısı.

COMMON DIFFICULTIES STUDENTS EXPERIENCE WITH ARITHMETIC OPERATIONS

ABSTRACT

The main purpose of this literature review is to investigate common arithmetic difficulties experienced by students in mathematics while solving mathematics problems that require arithmetic operations. There are many reasons why children engage arithmetic error, such as carelessness, lack of knowledge, and misconceptions. If errors continue even after many years, this means that these errors are not random errors and need attention. In this review, first, main reasons that cause students to experience difficulties in arithmetic operations were investigated and then they were explained with examples. This study will be an important resource for people who focus on teaching and learning mathematics, especially in elementary education.

Keywords: Mathematics, arithmetic operations, difficulty, misconception

[*] Yrd. Doç. Dr., Fırat Ü. Eğt. Fak. İlköğretim Böl. Okul Öncesi Öğretmenliği ABD. El-mek: filizvarol@gmail.com
[**] ArGör., Fırat Ü. Eğt. Fak. İlköğretim Böl. Sınıf Öğretmenliği ABD. El-mek: yasemink@firat.edu.tr

Giriş

Son yirmi yılda matematikte yaşanan güçlükler birçok araştırmaya konu olmuştur. Çalışmaların çoğunda sözel problemlerde çocukların yapmış oldukları hatalara yoğunlaşılırken, son zamanlardaki çalışmalarda ise aritmetik işlemlerde yapılan hatalara yoğunlaşılmıştır. Alan yazınında çocukların toplama, çıkartma, çarpma ve bölme kavramlarını algılamaya ilk geçişte karşılaştıkları sorunlar kavram yanılgısı ve hatadan çok güçlük olarak ifade edilmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, çocukların bu seviyede karşılaştıkları güçlüklerin pek çoğunun ilerleyen yaşlarda hızlı bir şekilde ortadan kaybolması, dolayısıyla kavram yanılgıları gibi kişiyi sistematik bir şekilde hataya götüren eksik veya yanlış algılamaların söz konusu olmamasıdır. Diğer taraftan bu süreçte matematiksel ifade sistemine ve sembolik işlemlere yeni geçiliyor olmasının da eğitim ve öğretim sürecinden kaynaklanan bazı kavram yanılgılarının da oluşmasını engellediği söylenebilmektedir (Erdoğan ve Erdoğan, 2009: 37).

Aritmetik İşlemlerde Yaşanan Güçlükler

Öğrencilerin aritmetik işlemlerde güçlük yaşamalarının birçok nedeninden bahsedilebilir. Olivier'e (1989) göre öğrenciler yeni bilgileri daha öncekilerin üzerine yapılandırmaktadırlar ve bu yeni bilgiler öğrenmede aktif rol oynamaktadır. Öğrenci yeni bilgileri diğerleriyle karşılaştırıp sınıflandırır ve aralarında ilişki kurarak zihninde bir şema oluşturmaktadır. Bu karşılıklı etkileşim iki şekilde gerçekleşmektedir:

Özümleme: Yeni fikirler benzer olan fikirlerle birleştirilip zihinde bir şema oluşturulmaktadır.

Düzenleme: Çocuk, öğrendiği yeni bilgiyi daha önce öğrendiği hiçbir bilgiyle bağdaştıramaz ve yeni bir şema oluşturmak zorunda kalır. Öğrencinin güçlük yaşamasına sebep olan kısım bu şemadaki bilgileri daha öncekilerle bağdaştırmadığı için bilgiyi ezberlemek zorunda kalmasıdır. Ezberlenen bu bilgilerin geri çağrılması zor olmaktadır. Çocuğun hata yapmasının en büyük nedeni konular arasında ilişki kuramaması ve dolayısıyla bilgiyi ezberleme yoluna gitmesidir. Bu yüzden çocuğun kendi bilgisini inşa etmesine yardım etmek gerekmektedir.

Örneğin, birinci aşamada öğrenci $x^2-5x+2=0$ eşitsizliğindeki x^2 değerinden (ipucu) hareketle bunun bir ikinci dereceden tek bilinmeyenli denklem olduğunu anlamaktadır. İkinci aşamada öğrenci hemen zihninde var olan şemayı ($ax^2+bx+c=0$) geri çağırmaktadır. Zihninde var olan şemayla yeni bilgi bağdaştırmaya çalışılır; a=1, b= -5, c=2. Üçüncü aşamada işlemin doğruluğu kontrol edilir ve son aşamada ise cevap (ürün) üretilir (Davis, 1983).

Oliver'e göre (1989) bir öğrencinin problem çözmede güçlük yaşamasının birçok sebebi olabilir:

- Çocuğun zihninde soruya uygun bir şema yoktur,
- şema vardır ama soruya uymuyordur,
- şema eksik geri çağrılmıştır,
- Yanlış şema geri çağrılmıştır.

Sembolik toplama, çıkarma işlemleri ile ilgili öğrenci güçlüklerinin incelendiği çalışmaların temeli 1970'li yıllara dayanmaktadır. Bu hatalardan bazıları, sistematik olarak kişiyi hataya götürmesinden dolayı kavram yanılgısı olarak adlandırmaktadır (Smith Sessa ve Roschelle, 1993; Vergnaud, 1991); Vergnaud (1991) ve Brun, Lemoyne ve Portugais (1994) ise öğrencilerin problemlerin temelini oluşturan kavramlara henüz tam anlam yükleyemediklerinden dolayı güçlük yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Aritmetik işlemleri öğrenirken çocuklar sembollere yoğunlaşır. Örneğin, çocuklar 3 + □ = 5 işleminde □ yerine 8 yazabilirler. Çoğu çocuk 3+8'in 5'e denk olmadığını bilir ancak yine de problemin anlamına yoğunlaşmak yerine sembollere yoğunlaşır. Artı işaretini görür ve artının eklemek anlamına geldiğini bilir ve bu nedenle 3 ile 5'i toplar. Çocuklar çıkartma işlemlerine de benzer tepkiler verir (Burns, 2000).

Cankoy'a (2009) göre öğrencilerin aritmetik işlemlerde güçlük yaşamalarının altında büyük oranda kavram yanılgıları yatmaktadır. Kavram yanılgıları rastgele yapılan hatalardan farklı özellikler göstermektedir. Kişi yaptığı rastgele bir hatayı düzeltebilir ancak belirli bir kavram yanılgısına sahip bir birey bu sebepten dolayı hata yaptığı zaman önce kendini savunmaya geçer ve kişi ikna edilemediği sürece bildiğinden vazgeçmez (Cankoy, 2009). Artut ve Tarım'a (2006) göre ise çocukların aritmetik işlemlerde güçlük yaşamalarının önemli bir diğer nedeni de basamak kavramının bilinmemesidir. Basamak ve gruplama kavramları aritmetiğin en önemli ve en soyut kavramlarından biridir. Sayı ve işlem öğretimi sırasında basamak değer kavramı çocukların o zamana kadar karşılaştıkları en önemli zorluklardan biridir. Bu kavramın öğrenilmemesi bu kavramla ilişkili olan diğer kavramlarında öğrenilmesi güçleştirmektedir.

Dört İşlemde Yaygın Yapılan Hatalar ve Yaşanan Kavram Yanılgıları

Bu bölümde öğrencilerin dört işlemle ilgili en çok güçlük yaşadığı konular örneklerle var olan alan yazın ışığında açıklanmaya çalışılmıştır.

Toplama işlemi ile ilgili yaşanan en yaygın hatalar sayıları basamaklarına göre konumlandırma ve basamakları taşıma sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu hatalardan her ikisi de basamak değerinin yeterince bilinmemesinden kaynaklanmaktadır (Sadi, 2007).

Örneğin,

$$\begin{array}{rr} 76 & 253 \\ +\,115 & +\,75 \\ \hline 1811 & 2128 \end{array}$$

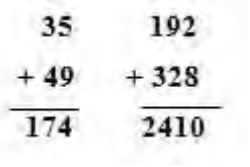
Yukarıdaki 76+115=1811 ve 253+75= 2128 örneğinde yer verilen hata eldeli toplama işlemlerinde yaygın olarak görülmektedir. Öğrenci aynı basamakları birbiri ile toplamakta fakat bu işlem sonucundaki eldeyi sonraki basamağa aktarmak yerine işlem yaptığı basamağın altına sonuç olarak yazmaktadır. Erdoğan ve Erdoğan'a (2009) göre öğrenci elde işlemi gerektirmeyen iki sütundan oluşan toplama işleminde veya 5+8 gibi tek sütundan oluşan sayıların toplamında uyguladığı kuralı elde işlemi gerektiren diğer problemlere de genellemeye çalışmaktadır. Öğrencinin bu şekilde hareket etmesinin altında onluk ve gruplama kavramlarını bilmemesi yani 11'in 1 onluk ve 1 birlikten oluştuğunu bilmemesi etkili olmuş olabilir (Erdoğan ve Erdoğan, 2009).

Burns'e (2000) göre çocuklar ilköğretim 1. sınıftayken ya tek basamaklı sayılarla ya da elde işlemi gerektirmeyen (34+21=55 gibi) iki basamaklı sayılarla toplama işlemi yapmaktadırlar. Basamak ve gruplama kavramları çocuklara iyi bir şekilde öğretilmezse veya çocuk tarafından iyi bir şekilde öğrenilmezse çocuk 2. sınıfta eldeli toplamaya geçse bile 1. sınıftaki tek basamaklı sayılarda veya eldesiz toplamadaki mantığı devam ettirmektedir; bu da yukarıdaki hatanın yapılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Toplama işleminde yapılan bir diğer hata her bir sütun toplamının sonundaki eldeyi bir sonraki sütuna eklemek yerine, işlem sonucunun en soluna eklenmesidir. Öğrenci 35+49=174 örneğinde olduğu gibi 5 ve 9 tane birliğin toplamda 1 tane onluk ve 4 tane birlik yaptığını,

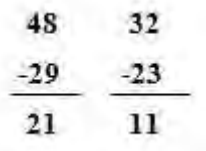
dolayısıyla onluk gruplara bir tane daha eklemesi gerektiğini bilmemekte veya bunu işlem sırasında düşünememektedir. Sonuç olarak bütün eldeleri, hangi basamak değerlerinin toplamında elde ettiğine bakmaksızın, toplamda elde ettiği sayının önüne eklemektedir (Erdoğan ve Erdoğan, 2009).

Örneğin,



Dickson, Brown ve Gibson (1984) ile Resnick (1983) yapmış oldukları çalışmalarında, çıkartma işleminde öğrencilerin en çok küçük sayıdan büyük sayının çıkartılması sırasında zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin bu konuda zorluk yaşamalarına neden olabilecek birçok sebepten bahsedilebilir. Konuya Davis (1984) ve Olivier (1989), farklı açılardan bakmaktadırlar: Davis (1984) 5 - 8 = 3 şeklinde hata yapan öğrencilerin çıkartma işlemini, değişme özelliğine sahip bir işlem olarak görmelerinden de kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Bu şekilde bir kavram yanılgısı daha çok psikolojik nedenlerden kaynaklanmakta ve bu türden bir hata yapan öğrenciler 5 - 8 ile 8 - 5'in aynı sonucu verileceğine inanmaktadır (Davis, 1984). Farkın birler basamağında yer alan rakamın, çıkanın birler basamağındaki rakamdan büyük olması durumunda öğrenci toplamanın değişme özelliğini çıkartma işlemine de genelleyerek, büyük sayıdan küçük sayıyı çıkartmaktadır. Burns'e (2000) göre ise çocuklar ilköğretim 1. sınıftayken her zaman tek basamaklı sayılarla veya iki basamaklı sayılarda ödünç almayı gerektirmeyen çıkartma işlemi yaparlar. Basamak ve ödünç alma kavramları çocuklara iyi bir şekilde öğretilmezse çocuk 2. sınıfta komşudan 1 onluk almayı gerektiren işlemlerde bile 1. sınıftaki tek basamaklı sayılarda veya ödünç almayı gerektirmeyen iki basamaklı sayılarla yapılan çıkartma işlemlerindeki mantığı devam ettirebilir. Öğretmenlerin çocukların daha pratik hareket etmesi için sunduğu büyük sayıdan küçük sayı çıkarılır kuralı çocuğu hatalı bir duruma sevk eder. Doğal sayılarla çıkartma işlemi yapılırken her zaman en büyük sayının üste, daha küçük olan sayının alta yazılması öğrencinin tek basamaklı ve iki basamaklı ancak ödünç almayı gerektirmeyen işlemlerde doğru yapmasını sağlarken, ödünç almayı gerektiren ve tam sayılarla yapılan çıkartma işlemlerinde hatalı cevap verilmesine neden olmaktadır.

Örneğin,

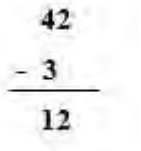


Yukarıdaki 48 – 29 = 21 örneğinde olduğu gibi öğrenci 8'den 9'u çıkartmak yerine 9'dan 8'i çıkartmaktadır. Öğrencilerin negatif sayılarla tanışmadan önce doğal sayılarla çıkarma işlemini büyük sayıdan küçük sayıyı çıkararak yapmaları, öğrencilerin önceki deneyimlerinden yola çıkarak aşırı bir genellemeye varmaları ve bunun da söz konusu hatanın yapılmasına neden olduğu söylenebilir (Kamii, 2000).

Toplama ve çıkartma işlemi yapılacak sayıların basamakları farklı olduğunda sayıları soldan hizalayarak alt alta yazmak, toplama ve çıkartma işlemlerinde karşılaşılan tipik hatalardan bir diğeridir. Çok bakışta öğrencinin dikkatsizliğinden kaynaklanmış gibi görünse de bu hatanın işlemlerin kendi basamakları arasında yapıldığının (birlerle birler, onlarla onlar) fark

edilmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Burada da yine sayıların basamak değerlerine gerekli anlam yüklenmemektedir (Brun vd., 1994).

Örneğin,



Yukarıda ki 42 - 3 = 12 örneğinde de olduğu gibi öğrenci 3'ü 42'in birler basamağı olan 2'nin altına yazmak yerine 4'ün altına yazmaktadır. Bu durumda öğrencinin toplama ve çıkartma işlemlerinde sayıları sağa yaslaması gerektiğini bilmemekte olduğu söylenebilir.

Bölme işlemi ile ilgili yapılan yaygın hataların incelendiği araştırmalarda ise Graeber ve Baker (1992), çocuklara aşağıdaki soruyu yöneltmişlerdir:

5 kilo domates 15 arkadaş arasında paylaştırılacaktır. Her arkadaşa kaç kilo domates düşmektedir? sorusuna 30 kişilik gruptan 24 kişi 15÷5=3 cevabını vermiştir. Bu yanlış cevabın kaynağında çocuğun bölünme kavramını yanlış öğrenmesi yatabilir. Bu tür karışıklıklarda sayı daima bir diğer sayıya bölünmek zorundadır. Böylece çocuklarda *bu tarz sorularda daima büyük küçüğe bölünmek zorundadır* şeklinde bir kavram yanılgısının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kavram yanılgısının ortadan kalkması için öğrenci sürekli küçük sayılardan çok daha büyük sayıların çıkarıldığı işlemlerle tanıştırılmalıdır (Oliver, 1989).

Aritmetik işlemlerde çocukların güçlük yaşamalarına neden olan bir diğer unsur sıfır kavramıdır. Aritmetik işlemlerde sıfır kullanıldığı zaman öğrenciler büyük oranda hata yapmaktadırlar. Belki de bu hatalardan en sık görüleni çıkarma işleminde 0'dan 1 onluk ödünç alma sırasında gerçekleşmektedir. Çarpma ve bölme işlemlerinde sıfır kullanımı da öğrencileri hataya düşüren durumların başında gelmektedir. 0 ile ilgili yapılan en yaygın hatalardan biri 0'ın etkisiz eleman olarak düşünülüp, işlemin sonucunun değişmeyeceğinin düşünülmesidir. Rees ve Barr (1984, akt. Sadi, 2007), 8613 kişi üzerinde yapmış oldukları çalışmada öğrencilerin % 52'sinin "9×0×8=?" işlemine "72" şeklinde cevap verdiklerini ifade etmişlerdir. Bu çalışmada da görülmektedir ki sıfır birçok kişi için "hiçbir şey" ifade etmektedir ve bu yüzden öğrenciler işlemin sonucunu değiştirmeden bırakmaktadırlar.

Bölme işlemi yaparken de *bir sıfırı atın veya bir sıfır yazın* ifadesi öğrencilerin kafasını karıştıran bir diğer husustur. Ondalık sayıların sonundaki sıfırın genellikle bir değeri yoktur. Örneğin, 4,80 ile 4,8 arasında bir fark yoktur. Benzer şekilde 1632'yi 8'e bölme işleminde, 3 aşağı indirildikten sonra bölüme bir sıfır atma işlemi öğrencinin kafasını karıştırıp hata yapmasına neden olmaktadır. Bunun arkasındaki mantığı anlatmak zor değildir. 1600 ÷ 8 = 200, 32 ÷ 8 = 4, 200 + 4 = 204 şeklinde bir strateji geliştirilerek bu soru çözülebilir. Sıfır bir rakam ve sayı olarak önemlidir. Öğrenciler için sıfırı, " hiçbir şey" olarak göstermek o kadar zor olmasa da basamak değeri sisteminde kullanmak çok zordur (Sharma, 1993). Nitekim sayıların onluk sistemde yazılımında sıfır hiçbir değer göstermiyor olsa da diğer sayıların yerinin doğru olarak belirlenmesi açısından önemlidir. Örneğin, 206 sayısında 0 bir yer tutucudur. 0 olmasaydı sayımız 26 olurdu (Arslan ve Ubuz, 2009).

Öğrencilerin sıfıra basamak değeri verme noktasında yaşadıkları zorluk insanoğlunun deneyimi ile paraleldir. Öğrencilerden *bin yirmi sekizi* yazmaları istendiğinde öğrencilerin 128 veya 100028 şeklinde cevap verdikleri görülmüştür (Luria, 1969). Kamii ve Lewis (1991) tarafından

yapılan araştırmada da aynı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu zorluklar çoğunlukla sayı sistemimizin konuşma ve yazma şeklinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır (Fuson ve Bariars, 1990).

Çocukların ondalık sayıları doğal sayıların bir uzantısı gibi görmeleri de hata yapmalarına neden olmaktadır. *Çarpma işleminin sonucu her zaman işleme başladığımız sayılardan daha büyük, bölme işleminin sonucu da her zaman daha küçük olmalıdır* şeklindeki bir kavram yanılgısı bu hatalar dizisinin temelini oluşturmaktadır. Peki neden öğrenci çarpma işleminin sonucunda sayının daha çok büyüyeceğini düşünmektedir? Birincisi, *çarpma* kelimesi kendi kendine birçok ve büyük bir sayı anlamı taşımaktadır. Bitkiler ve hayvanlar çarpma ifadesi söz konusu olduğunda çoğalmaktadırlar. İkincisi, doğal sayılarla çarpma işlemi yaparken her zaman sonucun işleme başlanan sayılardan daha büyük çıkmasıdır. Üçüncü sebebi ise Graeber ve Campbella (1993) göre *çocuklara çarpmanın, çoğunlukla tekrarlayarak artan bir toplama işlemi olduğunun vurgulanarak anlatılmasıdır*.

Öğrencileri hata yapmaya sevk eden bir başka kavram yanılgısı da *10 ile bir sayıyı çarparken işlemin sonuna bir sıfır atın* sözüdür. Bu kavram yanılgısı da tam sayılarla çarpma işleminde doğru sonuca ulaşmayı sağlarken, ondalık sayılarda tam aksine yanlış bir ifadeye neden olmaktadır. Örneğin $25 \times 10 = 250$ iken $\frac{1}{250} \times 10 = \frac{1}{25}$ çıkmaktadır. Nitekim Brown'un (1981) yapmış olduğu çalışmada bazı öğrencilerin $5{,}13 \times 10$ sorusuna 5,130 cevabını verdikleri görülmektedir.

Sonuçlar

Bu çalışmanın temel amacı matematikte dört işlem konusunda öğrencilerin karşılaştıkları güçlükleri inceleyen çalışmaları bir araya getirmektir. Bu amaç doğrultusunda, ilk olarak matematik öğretiminde karşılaşılan güçlükleri ifade etmek için kullanılan terimler tespit edilmiştir: *Kavram yanılgısı ve hata.* Daha sonrasında, öğrencilerin aritmetik problemlerde yaşadıkları güçlükler örnekleri ile birlikte açıklanmıştır. Yerli ve yabancı kaynaklar incelendiği zaman öğrencilerin matematikte dört işlem konusunda güçlük yaşamalarının çoğunlukla basamak ve gruplama kavramlarını bilmemeleri veya eksik bilmelerinden kaynaklandığı ortaya çıkmıştır.

İki veya daha çok basamaklı sayılarla yapılan hatalar ve yaşanan kavram yanılgıları, tek basamaklı sayılarla yapılan hatalardan ve yaşanan kavram yanılgılarından daha yaygındır. Öğrencilerin matematikte dört işlem konusunda zorluk yaşamalarının en büyük nedenlerinden bir diğeri de toplama, çıkartma, çarpma ve bölme işlemlerine ait kuralları birbirine karıştırmaları veya bu kuralları yanlış yerlerde uygulamaları sonucunda ortaya çıkmasıdır.

KAYNAKÇA

ARSLAN S. ve UBUZ B. (2009). Sayılarda Basamak Değeri Kavrama ve Öğrencilerin Yaşadığı Zorluklar. İçinde: E. Bingölbali ve M. F. Özmantar (Editörler), *Matematiksel Zorluklar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Pegem A Yayıncılık

ARTUT P. D. ve TARIM K. (2006). İlköğretim Öğrencilerinin Basamak Değer Kavramını Anlama Düzeyleri. *Eğitimde Kuram ve Uygulama Dergisi,* 2(1), 26-36

BROWN M. (1981). Place Value and Decimals. İçinde: K. M. Hart (Ed.), Children's Understanding of Mathematics (11-16, pp. 48-65), London: John Murray.

BRUN J., CONNE F., LEMOYNE G. ve PORTUGAIS J. (1994). La Notion de Scheme Dans L'interpretation des Erreurs des Eleves a des Algorithmes de Calcul Ecrits. *Cahiers de la Recherche en Education,* 1(1), 117-132

BURNS M. (2000). About Teaching Mathematics. New York, pp. 9-210

CANKOY O. (2009). *Kavram Yanılgısı Nedir?* Erişim Adresi: https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:7DljxpYNQbIJ:www.aoa.edu.tr/cankoy/Kavram%2520Yan%25C4%25B1lg%25C4%25B1s%25C4%25B1%2520Nedir.doc+osman+cankoy+kavram+yan%C4%B1lg%C4%B1lar%C4%B1&hl=tr&gl=tr&pid=bl&srcid=ADGEESjkjCS7aJzJcENRDiRgqpUiWuGAdkxWyWKr0m4pFJZKuVSlt-W05QIeGYV8PX4jkTbmb5b2SVXmYvFq9ewTV7f5QjAEXwIG8EzR Erişim Tarihi: 23 Aralık 2011

DAVIS R. B. (1983). Complex Mathematical Cognition. In: H. P. Ginsburg (Ed.), *The Development of Mathematical Thinking* (pp. 254-290), Orlando: Academic Press.

DAVIS R. B. (1984). *Learning Mathematics: The Cognitive Science Approach to Mathematics Education.* London: Croom Helm Publisher.

DICKSON L., BROWN M. ve GIBSON O. (1984). *Students Learning Mathematics a Teacher Guide to Recent Research,* Eastbourne: Holt, Rinehart & Winston

ERDOĞAN A. ve ÖZDEMİR-ERDOĞAN E. (2009). Toplama ve Çıkarma Kavramlarının Öğretimi ve Öğrenci Güçlükleri. İçinde: E. Bingölbali ve M. F. Özmantar (Editörler), *İlköğretimde Karşılaşılan Matematiksel Zorluklar ve Çözüm Önerileri,* (Sayfa: 31-58), Ankara: Pegem A Yayıncılık.

FUSON K. C. ve BRIARS D. J. (1990). Base Ten Blocks As a First and Second Grade Learning Approach for Multidigit Addition and Subtraction and Piace-Value Concepts. *Journal for Research in Mathematics Education,* 21, 180-206.

GRAEBER A. O. ve BAKER K. M. (1992). Little into Big Is the Way It Always Is. *Arithmetic Teacher,* 39(8), 18-21.

GRAEBER A. O. ve CAMPBELL P. F. (1993). Misconceptions About Multiplication and Division. *Arithmetic Teacher,* 40(7), 408-11.

KAMII C. ve BAKER HOUSMAN L. (2000). *Young Children Reinvent Arithmetic: Implications of Piaget's Theory.* New York & London: Teachers College Press.

KAMII C. ve LEWIS B. A. (1991). Achievement Test In Primary Mathematics: Perpetuating Lower-Order Thinking. *Arithmetic Teacher,* 38(9), pp.4-8

LURIA A. F. (1969), On the Pathology of Computational Operations. In J. Kilpatrick & I. Winszup (Eds.), Soviet Studies in the Psychology of Learning and Teaching Mathematics, The Learning Mathematics concepts, School Mathematics Study Group. Stanford University and Survey of Recent East European Mathematics Literature, Chicago: University of Chicago

OLIVER A. (1989), Handling Pupils' minconceptions. Presidential Adres Delivered at the Thirteenth National Convention on Mathematics. *Physical Science and Biology Education, Pretoria,* 3-7 July 1989, Erişim Adresi: http://academic.sun.ac.za/mathed/Malati/Minconceptions.htm Erişim Tarihi: 12, 2010

RESNICK L. B. (1983). Mathematics and Science Learning: A New Conception. *Science,* 220, 477-478.

SADĞA. (2007). Minconceptions in Numbers. *UGRU Journal,* 5, 1-7.

SHARMA M. C. (1993). Place Value Concept: How Children Learn It And How to Teach It. *Math Notebook,* 10(1-2), 1-26.

SMITH J. P., SESSA A. A. ve ROSCHELLE J. (1993). Misconceptions Reconceived: A Constructivist Analysis of Knowledge In Transition. *The Journal of Learning Sciences,* 3, 115-163.

VERGNAUD G. (1991), La Theorie des Champs Conceptuels. *Recherches en Didactique des Mathematiques,* 10 (2), 133-170.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2075-2085, TURKEY

SENİHA: UÇURUMUN DİBİNE YUVARLANAN BİR GENÇ KIZ

Hüseyin YAŞAR[*]

ÖZET

Kiralık Konak, Yakup Kadri'nin batılılaşma olgusunu en yoğun olarak işlediği yapıtıdır. Yapıtta bu olgunun toplumda ve ailede oluşturduğu yıkıntı, geleneği ve eskiyi temsil eden Naim Efendi'nin konağına ve 'hain alafrangalık'ı simgeleyen Seniha'nın şahsına indirgenir. Tanzimat ile beraber ülkeye girmeye başlayan Avrupai kültür göstergelerinin romanın protagonisti Seniha'nın ve arkadaş çevresine yansıma biçimi dikkatlere sunulur. Seniha, batılılaşmayı yanlış algılayan alafranga tiplerin bin dokuz yüz yirmilerdeki sürümüdür. Seniha'nın edimlerinin tespitine yönelik birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada, tespitten öte kahramanı 'alafrangalılık'a iten sebepler detaylı bir biçimde irdelenerek bütünsel sonuçlara varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Yakup Kadri, Kiralık Konak, Seniha, Alafranga Züppe, Alafranga Hain, madam Kronski, Naim Efendi.

SENİHA: A YOUNG GIRL ROLLING DOWN THE CLIFF

ABSTRACT

Kiralık Konak is the work of Yakup Kadri in which he intensively deals with westernization phenomenon. In the work, the destruction that the phenomenon causes in the society and family is attributed to the mansion of Naim Efendi, who symbolizes the tradition and the oldness, and Seniha's personality, who represents "malicious European style". The way that European cultural values, which begin to affect the country with the Ottoman Reform Movement, are reflected to the protagonist Seniha and her friends are remarkable. Seniha is the 1920s version of the European style types who misunderstand the westernization. A lot of studies have been conducted on analysis of Seniha's actions. In this study, rather than the analysis, the reasons that have driven the heroine to have a European style have been examined in detail and holistic conclusions have been reached.

Key Words: Yakup Kadri, Kiralık Konak, Seniha, European Style Snob, European Style Traitor, Madam Kronski, Naim Efendi.

[*] Yrd. Doç. Dr., Siirt Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: yeniedebiyatcimiz34@gmail.com

Giriş

Romanı oluşturan öğelerden biri de kahramanlardır. Onlar olmadan kurgusal yapıtın meydana getirilmesi oldukça zordur. Milan Kundera, roman figürünün düşünsel bir varlık, deneysel bir ben, olduğunu belirtir. Roman yazarı, kahramanları aracılığıyla okurun zekâ ve düş gücünü harekete geçirir. Böylece romanını ilginç hale getirebilir. Bu denenle bir romanın başarısı, kahramanların ne ölçüde inandırıcı ve ilginç olduklarına bağlıdır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ilk edebi yaratımı olan *Kiralık Konak* romanının kahramanları bu açıdan incelendiğinde temsil ettikleri sınıfı veya üstlendikleri rolü en iyi şekilde oynayan "inandırıcı" ve „başarılı" kişilerdir. „Başarılı" sözcüğü ile belirtilmek istenen çağının ve toplumun özgül niteliklerini kişiliğinde yoğunlaştırmasıdır Bu bağlamda Seniha, en „başarılı" tiptir. Zira genç kız bireysel boyutlu bir varlık değildir.

Romanda olayların temposu ağırdır. Hatta olaylar ikinci plandadır. Yapıtta birincil kaygı insanlardır. Onların belirgin yapıları çoğu zaman olayların önüne geçmektedir. Kahramanların yaşama ve çevreye bakışları, arzuları, eksiklikleri veya fazlalıkları daha ilginç gelmektedir. Bu yönüyle *Kiralık Konak* bir sosyal roman olduğu kadar bir karakter romanıdır da. Metin "değer yargılarının yitimi", "yanlış batılılaşmayı", "kuşaklar arası çatışmayı" kahramanların yaşamıyla ilişkilendirerek anlatırlar.

Seniha: Alafranga Züppelikten Alafranga Hainliğe

Kiralık Konak Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun gençlik verimidir. Batılılaşma sorunsalının en yoğun işlendiği yapıtıdır. Yapıtta "Batılılaşma olgusu"yla ortaya çıkan olumsuz alafranga tiplerin son "model"i Seniha kurgulanmıştır. Bu anlamda Seniha, olay örgüsünde önemli işleve sahiptir. Roman boyunca onun yaşadıkları esas alınmıştır. Diğer kişilerin işlevi onunla kesişir. Olay örgüsündeki üç kuşaktan üçüncüsünü simgeleyen Seniha "Frenklerin, asır sonu, diye vasıflandırdıkları bir genç kızdır; asır sonu, yeni bir içtimai örnektir ki harici ve dahili yaşayışında hale ve maziye ait her türlü kayıttan azade ve istikbalin henüz hazırlanan cereyanlarına tabi" (Karaosmanoğlu: 27) olan bir kişidir. Seniha, konakta geçmiş ve Osmanlı toplumunun geleneksel yapısını temsil eden Naim Efendi'nin torunu ve "yarı uşak, yarı kapıkulu, riyakâr" (Karaosmanoğlu: 21) redingot dönemini temsil eden yenilik yanlısı, köksüz Servet Bey'in kızıdır.

Kendisi de bir „redingot devri" insanı olan Seniha, bireysel özellikleriyle romana yansır. Yazar bunu yaparken paradoksal bir tutum takınır. Birçok zıtlığı bünyesinde barındıran çok yüzlü ve kaotik bir kadın izlenimini vermektedir. Bu bağlamda genç kızın kişiliğini analitik bir çözümlemeye tabi tuttuğumuzda bütün alafranga züppelerin sahip olduğu „kaygan" bir kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Romantik olduğu kadar maddeci, bencil, kaprisli olduğu kadar mütevazi sadık olduğu kadar sadakatsiz, kaba olduğu kadar kibar, şehvetli, doyumsuz ve zorlayıcıdır. Görüldüğü gibi duygu ve davranışlarında statik değil mekanik bir yapısı bulunmaktadır. Genel itibariyle olumsuz bir karakterdir. Naim Efendi'ye ve Hakkı Celis'e karşı acımasız davranır. Ancak zaman zaman bu kişilere karşı ılımlaşır ve „iyi, uslu ve şefkatli bir kız olmaya" söz verir. Bazen de yakıcı ve kızgın halden „dalgın, sinsi ve esrarlı" olur. Bu tavrı adeta „timsahın gözyaşlarıdır". Tinsel ve davranışsal değişkenlik dışgörünümünde de belirgindir:

> "Daima en son çıkan moda gazetelerinin resimlerine benzerdi. Körpe, ince ve çalak vücudu, ipek böcekleri gibi daimi bir istihale içindedir. Günün aydınlıklarına göre mütemadiyen rengi değişen yeşil gözleri gibi sesinin bestesi, kımıldanışlarının ahengi ve hatta başının şekli de mütemadiyen değişirdi. Üçü de tıpkı dışı gibiydi; tıpkı gözlerinin rengine benzeyen bir ruhu vardı, kâh ihtilaçlı, kederli, bulanık ve fena, kâh berrak, rakit ve ekseriya bir havai fişek gibi şenlikli idi." (Karaosmanoğlu: 27).

Uzun saç, beyaz ten, delice bakış gibi her kadının sahip olduğu baştı döndüren özellikleri vardır. Düşle gerçek arasında „med-cezir"ler hem içsel hem de dışsal yapısında kaotik bir kişilik oluşturur. Değişkenlik sarmalına sürüklenen Seniha'nın başat özelliği doyumsuzluktur. Hiçbir şey onu tatmin etmemektedir. En başta konaktaki yaşamı basit ve tekdüze bulur. Kendini diğer konak personelinden farklı hissettiğinden buradaki yaşamı sürdürmeyi kabullenemez. Çevresindeki insanlarla benzer yazgıyı paylaşmaya direnç gösterir. Bayağı ve tekdüze yaşamdan kaynaklanan derin ve nedensiz iç sıkıntısı başlar. Kitapta "alafrangalık, bireyler arasında çatışma yaratan bir sorun, engel olarak tasarlandığından" (Akpınar, 2008: 67). Seniha da bu tasarımın bir verimidir. Alafrangalık onda bir saplantıya, bir histeri hastalığına dönüşür Kayıtsız Şartsız Avrupa hayranıdır. Bu da onu, mutsuz ve bunalımlı bir kadın kılar. Romanesk okumalar onu özgür olana ve düşlere sürüklediğinden kendini doyumsuz tutkulara verir. Bütün bunlar „redingot devri" insanı Seniha'nın ciddi bir kimlik sorunu yaşadığını göstermektedir. Tüzer, „redingot devri" insanlarından söz ederken geçmişleriyle uyumsuzluk yaşadıklarını aktararak şunları ekler: "Kimliklerini dışarıda oluşturup „içeriyle/ Osmanlıyla sürekli çatışma halinde olan devrin insanları, başkalarından/ Avrupa'dan ödünçledikleri „kimlik"lerle kendilerini ifadeye çalışırlar" (2007: 228) der. Seniha'da giyimde ve düşüncede meydana gelen belirsizlik onu „kimliksiz" sorunsalıyla karşı karşıya getirir.

Yazar, Seniha'yı dikkate sunarken Tanzimat kültürünü, Batı'ya açılımı sindirememiş bir kişi olarak metne yansıtır. Bu açıdan Seniha, Batılılaşma sorunsalı çerçevesinde ortaya çıkan Felatun Bey ve Bihruz Bey gibi alafranga tipin kadın versiyonudur. Yakup Kadri, bu tipleri, Seniha'da gerçekte yaşayan bir insana dönüştürür. Nasıl ki alafranga yaşam tarzını gösteriş olsun diye uygulayan Felatun ve Bihruz Bey'ler servetlerini budalaca tüketmişlerse Seniha'da bu yaşam tarzı uğruna parasal varlığını kaybetmeyi göze alır. Paraya karşı tutumu itibariyle Berna Moran'ın Hüseyin Rahmi'nin çapsevdi yapıtının kahramanı Meftun için kullandığı „alafranga hain" (2002: 259–262) tanımlamasına girmemektedir. Ancak Tanzimat dönemi alafranga tipler için kullanılan „alafranga züppe" kategorisiyle uyuşmaktadır. Moran, bu iki tipi ayrıştırırken „alafranga züppe"lerde alafrangalılığı para tüketiminin koşulu sayar. „Züppe" kategorisine girenler tüketim ekonomisi dalgasına kapılmış müsrif ve beceriksiz olarak görülürler. Oysaki Meftun, batılı yaşam tarzını para kazanmak, ticaret burjuvazisiyle tanışmak için kullanmaktadır. Alafranga züppeler bu yaşam tarzı uğruna servetlerini batırırlarken „alafranga hain"ler alafranga zihniyet sayesinde mal varlıklarını artırırlar. Bu tiplerde çıkarcılık ön planda olduğu için „çıkarcı alafranga" olarak da nitelendirilebilirler.

Paraya bakış açısı bakımından Seniha „alafranga hain"lerden ayrılsa da ahlaki değerlere karşıtutumuyla onları çağrıştırmaktadır. Seniha yerleşik ahlaki kurallara karşı çıkar. „Alafranga hain" Meftun'un "modern zihniyeti benimseyerek aşk, namus… gibi konularda yeni fikirler beslemesi" (Moran, 2002: 260) gibi Seniha da batılılaşayım derken ahlakça yozlaşır. Bu yönüyle Felatun Bey ve Bihruz Bey çizgisinin dışına çıkmaktadır. Tanzimat dönemi alafranga tipi gibi toplumda „mizah unsuru" olmanın dışına çıkarak toplum için tehlike arz etmektedir. Alafranga züppeler yazarlarını endişelendirmezler. Zira komik duruma düşen, alay konusu yapılarak karikatürize edilen, küçümsenen hep onlardır. Alafrangalılık henüz toplumun kanayan yarasına dönüşmemiştir.

Tanzimat'tan *Kiralık Konak*'ın yazıldığı 1920'lere kadar geçen sürede Batılılaşma toplum tarafından kanıksanır. Ancak yanlış Batılılaşma ve alafrangalılık çözüm bekleyen kemikleşmiş bir sorun olarak durmaktadır. Bu süreçte beliren yeni alafranga tipler farklı bir kimlik kazanırlar. Meftun'lar ve Seniha'lar yani alafranga hainler alay unsuru olmadıkları gibi asıl onlar geleneği sembolize eden kesimi küçümser ve onlara tepeden bakarlar. Kendilerini topluma uyarlamaz ancak çevrelerini yaşantılarına uyarlamak eğilimindedirler. Onların alaycı ve müstehzi bakışları ekonomik güçle birleşince doğal olarak yazarlarını irkiltirler. Nitekim bunlar yazarlarını haklı çıkarırlar. Seniha, düşlediği Avrupa yaşamı ve sevgilisi için namusunu kaybeder:

> "Seniha ilk defa olarak, o gün Faik beyin muhabbeti yoluna kendi vücudundan ve kendi namusundan yaptığı fedakârlığa acıdı. ... Ben ta uçurumun kenarına gelmiş bir kadınım; bir yanlış adım daha, ufacık bir hesapsızlık beni bu uçurumun tâ dibine yollamaya kâfi gelecek" (Karaosmanoğlu: 223)

Namusunu yitirişi, Seniha'nın, alafrangalılığında „iğrençliğin" son aşamasıdır. Bu nedenle Yakup Kadri, genç kıza acımaz. Halkın önemli bir kısmı güç şartlarda yaşarken bu karakterin batılılaşma adına bütün ananeleri hiçe sayması yazarın gazabını üzerine çekmektedir. Yazar, bir genç kızın düşebileceği en alt seviyeye düşürür. Romanın sonunda bir mebus tarafından cinsel istismara uğratılır. Naim Efendi'nin ve konağının dağılışı geleneğin çöküşünü ifade ettiği gibi Seniha'nın da kötü sonu yeni paradigmaların iflası anlamındadır.

2- 'Verilmiş Tip' Seniha

Olumsuz edimleri romanın geneline yayılmış olan Seniha, bu anlamda "verilmiş" bir alafranga tiptir. Hilmi Yavuz, tip sorununun kuramsal bağlamını belirlerken tip'e "verilmiş" ya da "yaşanmış" şeklinde bir ayırım getirir. Yavuza göre „verilmiş" tip, "belirli insan yönsemesinin en son kertesine vardırılarak anlatılmasını anlıyorum. Örneğin, kızlarına duyduğu sevgiyi en son kertesine götüren Goriot Baba, bu anlamda "verilmiş" bir tiptir. Kızlarına olan aşırı düşkünlüğünü en son kertesine kadar sürdüreceği, bir „veri" olarak önceden bellidir." (Yavuz, 2005: 30) „Verilmiş" bir tip olan Seniha'nın insansal yönsemeleri önceden belirlenmiştir. Yapıtın başında klasik bir tanıtmayla birinci kişinin mahiyeti belirlenmiş ve böylece kahramanın sonraki davranışlarının nasıl olacağına dair okuyucu şartlanmıştır. Roman okuyucusu, *Kiralık Konak*'ı okurken kafasında „alafranga Seniha" şekillenir. Artık ondan olumluluk adına bir şey beklenmemektedir. Bu nedenle okurlar „Acaba Seniha, Naim Efendi'ye, babasına veya çevresine karşı nasıl davranacak" değil de olumsuzluk adına „Bakalım bundan sonra daha neler yapacak" diye düşünmektedir. Zira Seniha'nın çevresine karşı tutarsızlığı ve gelenekleri umursamazlığı en son aşamaya kadar sürdüreceği bir „veri" olarak önceden bellidir. Dolayısıyla Seniha, alafranga sınıfın şematik temsilcisidir. Önceden tasarlanmış ve kararlaştırılmış bir tiptir. Seniha'nın alafrangalılığı bütün çizgeleriyle betimlendikten sonra şimdi de onu bu yaşantıya sevk eden nedenler üzerinde duracağız.

3- Alafrangalığa İten Üç Neden

3.1. Romantik Okuma ve Öykünme

Seniha'yı alafranga yaşama iten üç nirengi nokta bulunmaktadır. Bu üç nokta iyice irdelenmedikçe Senihaları alafranga züppeliğe, züppelikten de alafranga haine götüren süreç anlaşılmayacaktır. Bunların başında okuduğu romanlar gelmektedir. Seniha romanesk okumalarla olay örgüsündeki kahramanların yaşantılarının etkisinde kalarak onlara öykünür. Hayat görüşünü ve zevkini okuduğu romantik roman ve şiirlerden alır. Tuncer Küçükbatır öykünmenin romanın çatısını oluşturduğunu belirtir: "Batıya öykünme ve bu öykünmenin yarattığı topluma ve onun „değerlerine yabancılaşma olgusu" (…) romanın çatısını oluşturur" (1999: 158). Okuduğu romanların başında Gyp'in romanları gelmektedir:

> "Gyp ona bir ikinci ana, bir ikinci mürebbiye olmuştur. Gyp romanlarındaki yarı oğlan, yarı genç kızlar, üzerlerinde ruhunun biçtiği modellerdir" (Karasomanoğlu, s. 12).

Bu romanlarındaki karakterler ve sahneler onun kültürel kimliğinin hayata bakış açısının oluşmasında mihenk taşıdır. Asıl adı Sibylle Aimée Marie Antoinette Gabrielle Riquetti de Mirabeau olan Gyp (1849–1932) yüzden fazla romanıyla dönemin en verimli Fransız kadın yazarlarındandır. Popüler romanlara ağırlık veren yazarın ancak Chiffon'un Evliliği (Le Mariage de Chiffon) adlı yapıtı tekrar basılabilmiştir. Büyük bir gözlem yeteneğine sahip olan Gyp, duygusal ve pembe romanların yanında parçası olduğu yüksek sosyetenin yaşam biçimini içlemiş ve sert bir

üslupla eleştirmiştir. Verimliliği ve popüler romanlarıyla edebiyatımızda Ahmet Mithat Efendi'yi çağrıştıran Gyp, sadece Seniha tarafından değil Pierre Loti'nin *Mutsuz Kadınlar* (Les Désenchantées) adlı İstanbul romanının kadın kahramanı Cenan tarafından da okunmaktadır. Bu da söz konusu yıllarda Gyp'in alafranga kadınlar tarafından bilindiği ve sık sık okunduğunu kanıtlamaktadır.

Seniha'nın kendisini roman kişileriyle özdeşleştirme davranışı Gustave Flaubert'in madam Bovary'sini çağrıştırmaktadır. Necdet Bingöl Yakup Kadri'nin *Beş Romanında Fransız Realist ve Natüralistlerinin Tesirleri* başlıklı makalesinde *Kiralık Konak*'tan bahsederken: "Romanda kuvvetli bir tip var, Seniha; Madame Bovary'ye ne kadar benziyor!" (1944: 13) diye açıklar. Bilindiği gibi taşrada bir doktorla evlenen Emma Bovary, okuduğu kitaplardan hareketle Paris'in salon yaşamını hayal eder ve eserlerdeki kahramanlara öykünerek yasak aşkı yaşar. Ancak birlikte olduğu erkekler, arzuladığı yaşamı veremeyince mutsuzluk hastalığına tutulur ve intihar eder. Madam Bovary ile Seniha'nın en belirgin özelliği hayal ettikleri, arzuladıkları dünya ile gerçek yaşam arasındaki kopukluktur. Varsıl ve refah bir yaşam süren topluluklara ve Paris yaşantısına öykünme benliklerinde ikilik yaratır. Gerçek ile düşün çekişmesine sahne olmaktadır. İstanbul „gerçek öğe" Paris ise „düşsel öğe"dir. Burada „gerçek" sözcüğü ile kast edilen „hakikat"in kendisidir. Selçuk Çıkla'ya göre kurmaca metinlerde „gerçek"in iki karşılığı vardır: "Biri „doğru" olan, diğeri de „gerçek"in ta kendisi. Şöyle ki; gerçek, bilgisel meselelerde „doğru"yu, olgusal meselelerde de „hakikat"e yakın bir anlamı olan „gerçek"i ifade eder" (2002: 114). Birincisinde bilgilerin doğruluğu ve yalanlığıyla ilgiliyken ikinci „gerçek"te kişinin hayat şartlarının örf, çevre, din, ekonomik durum, evrensel yaklaşımlar ve hayatın gerçeklerine uygunluk yönünden yansıtılıp yansıtılamadığıyla bağlamında ele alınabilir. İşte Seniha'nın yanıldığı nokta burasıdır. Kendi gerçeğini oluşturan dinsel, çevresel ve parasal faktörleri umursamaz. Kendi „gerçek"i ile Parisli salon kadınlarının „gerçek"ini benzer tutmaktadır. Bu nedenle, başta Gyp ve Walter Scott olmak üzere roman protagonistlerine öykünerek aşırma ve parçalı kişilikler oluşturacaklardır. Dolayısıyla zaman ve mekân boyutunda, „hakikat"in ve düşün çift yönlü çatışması yanılsamasına Seniha da düşer. İçinde bulunan uzam ve zaman boğuculuğu ve esareti simgelerken, düşsel uzam ve zaman ise mutluluğu ve özgürlüğü imgeler. Seniha "çok okudum, çok öğrendim: çok düşündüm, çok tahlil ettim. Biliyorum ki hayat denilen şey içinde doğup büyüdüğüm bu hapishanenin dışında... Bitmez tükenmez bir sahadır. Orada bin türlü şey işitiyorum: bu sesler her biri başka tarzda, bir başka lisanda "gel" diyor" (Karaosmanoğlu: 122) der. Uzak ve görkemli diyarlara kaçışında saplantıya dönüşür Burada yazar, dolaylı olarak aşırı düşkurmanın kişiyi tehlikeye sürükleyeceği imasında bulunur. Zeynep Kerman, Bihruz Beyin düş dünyasında gezinmesine değinirken „aşırı düşperest" olmanın tehlikesini genelleştirir: "Bir bakıma hayalperestlik, aşırı hayal kurma, insanın gerçekle alakasını kestiği için, en büyük düşmanıdır" (2009: 80) der. Düşperestlik Seniha'nında „gerçek"le ilişkisini koparır ve gerçek dünyalarının kişileri ona yavan gelirken kurmaca dünyadakiler de coşkulu ve hareketli bir tablo sergiler. Bunun sonucunda, yapıları, yaşantılarını oluşturan bütün bileşkeleri beğenmemeye öykünene ise doyumsuz, pervasız ve bilinçsiz bireyselleşme çabalarıyla dâhil olma ekseni üzerine kuruludur Yakup Kadri'nin romanda, Emma'yı gerçeklerden uzaklaştıran romantizmi dolaylı olarak da olsa eleştirdiği görülür.

Kiralık Konak'ta Seniha, kitap ve dergilerden öğrendiği yaşam sitilinin kendisi için ütopik olduğunu ayırdında olamayacak kadar hayalci bir tiptir. Çevresiyle diyalogunu ve tutkusunu maddi çıkarlar belirler. Parayı düşlerini gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Ancak satın aldığı mutluluğun geçiciliğinin farkında değildir. Para bitince mutluluğun da yok olacağını ve uçurumun dibine yuvarlanacağını kestirememektedir. Gerçek dünya ile düşsel dünya arasındaki transparan çizginin silinişi kurgulanan düşsel evrendeki sevgilinin gerçek yüzüne, para ve bencilliğe dayalı gerçekliğe acı bir şekilde tanık olur. Burada realite düşün karşısına pervasızca yerleştirilmiştir. Yazar, ruhsal ve bedensel dili bilimsel gerçekliğe uygun betimlemelerle sunarak

Seniha'yı düş ve gerçek çatışmasının yoğun olarak yaşandığı bir çerçeveden gerçeğin bütün keskinliğiyle yaşandığı toplumsal platforma yerleştirir. Ancak, sahnede gerçeklerle acı bir şekilde tanışınca uçuruma hızla yuvarlandığını görür. Görüldüğü gibi kitaplar, hayatına dayanak oluşturmanın ötesinde, genç kızı roman kahramanlarıyla özdeşleştirmeye kadar götürür.

3.2. Lehli Bir Kadın: Madam Kronski

Seniha'nın kültürel kimliğini besleyen ikinci damar ise Madam Kronski'dir. Kronski, Seniha'nın babası Server Bey tarafından çocukların eğitimi için getirilen ve konağın yeni personelinden sorumlu lehli bir mürebbiyedir. Konak'ta alafranga lobisinin başını çekmektedir. Dolayısıyla Seniha'nın Batılılaşmasında etken bir faktördür. Onun konağa gelişi genç kızın hayatında belirleyici bir dönüm noktasıdır. Seniha'nın evinde, pazartesileri çay partileri düzenlenmektedir. Berna Moran, Seniha gibilerinin gündelik yaşamlarını "çay davetlerinde, „aniverserler"de, „partideplezirler"de" (2002: 261) geçirdiklerini belirtir. Başlangıçta masum amaçlar için düzenlenen bu aktivite zaman zaman amacının dışına çıkmaktadır. Çay partisinin arka planında Madam Kronski'nin olması kuvvetle muhtemeldir. Anlatıcı çay partilerinden söz ederken "Pazartesi günleri Seniha'nın çay günleridir" (Karaosmanoğlu: 20) ifadesini kullanmakla yetinir. Kimin organize ettiğini açıkça belirtmez. Ancak Seniha'nın konuklarını ağırlarken "Avrupa'nın bütün kibar kadınları gibi o günleri giyinir, kuşanır ve tam saat beşte konağın büyük salonunda kendisinde nadir görülen bir hanımefendi vakarıyla ziyaretçilerini beklerdi" sergilediği tavır toyluğuyla gerçekte uyuşmayan bir tavırdır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki henüz on altı yaşında bir genç kızın bu tarz geniş çaplı organizasyonları düzenlemesi olasılığı da oldukça düşüktür. Belli ki mürebbiyesinden bu anlamda ders almıştır. Davetlilerin bazılarının "mürebbiyesi Madam Kronski vasıtasıyla tanıdığı birkaç Beyoğlu madam ve matmazeller"den (s. 20) oluşması bu kanıyı daha da güçlendirir.

Mürebbiyeler verdikleri batılı eğitimin ve yaşayış tarzının çocukta yerleşmesi ve kalıcı izler bırakması için uygun bir sosyal ortam hazırlamaktadırlar. Madam Kronski de bu çay partileriyle "Beyoğlu madam ve matmazelleri"ni konağa getirerek Seniha için kurguladığı yaşama uygun zemin hazırlar. Bu çay partisinin en önemli özelliği kadınlı erkekli bir ortamın olmasıdır. Belirsiz bir amaç için bir araya gelen bu gençler, çeşitli iskambil oyunları oynarlar. Konuşmaların gündemi nikâhsız aşklar, sevişmelerdir. Kendini beğenmiş, her şeyi bilen iddiasında olan ve "Beyoğlu'nda Viyanalı fahişelerle dans eden" Macit bey ile Seniha arasında geçen konuşma bunun en iyi örneğidir. Seniha'ya aşkını ilan etmek istek isteyen Macit, genç kızdan şu yanıtı alır: " Macit bey, siz benim tipim değilsiniz. Ben, esmer ve uzun boyluları severim. Siz, kısa ve beyazsınız. Ben, giyinişte biraz itinasız olanları severim, siz ise henüz ütüden çıkmış kostümlerinizle ve dimdik duruluşunuzla tıpkı elbise mağazalarının camekânlarındaki mankenlere benziyorsunuz" (Karaosmanoğlu: 25) Gelecek nesli oluşturan bu gençler, memleket gerçeklerinden uzaktırlar. Oldukça zor günler geçiren ülkenin sorunlarını dile getirmek yerine incir çekirdeğini doldurmayan önemsiz olaylarla günleri geçirmektedirler. Batılı bir tarzda dizayn edilen odalarda zaman geçiren gençlerin oturuşları da "adabı muaşeret" (savoir vivre) sınırlarını aşar. Çay partisinin genel betimlemesinde de olumluluk adına bir şey bulunmamaktadır. Birileri bir köşede "poker" oynarken diğerleri anlamsız aşk sohbetlerine dalarlar. Partide bir düzen bulunmamakta bir başıbozukluk egemen olmaktadır. Bu bazen Seniha'yı bile çileden çıkarmaktadır: "Poker masasından yükselen gürültü adeta piyano sesini boğuyordu. Sesine tuşlara daha büyük bir şiddetle bastı. Sonra yarı ciddi yarı sahte bir asabiyetle yerinden kalkıp oyunculara doğru gitti: „Yeter artık, burayı bir tripo'ya çevirdiniz" (Karaosmanoğlu: 25). Seniha'nın „çay partisi" aktivitesi, orada yaşananlar, on sekizinci yüzyılda Fransa'nın kültürel ve yazınsal yaşamında etken olan „salon"ları çağrıştırmaktadır. Genelde on dört veya on beş yaşındaki kadınların öncülük ettiği bu „salon aktivitesi" Taner Timur'a göre "Fransa'da evlilik dışı aşkları ve cinsel ilişkileri adeta normal hale getiren görüntü" (1991: 23) verdiğini vurgular.

Bütün bunlardan madam Kronski'yi sorumlu tutmak oldukça yerindedir. Zira Naim Efendi de yeni yetme aile fertlerinin içinde bulunduğu olumsuz tablodan bu mürebbiyenin payının büyük olduğunun farkındadır. Bunun için de kızına serzenişte bulunmaktadır: "Yavrum, çocuklarının ahval ve harekâtını hiç beğenmiyorum. Bu lehli kadın zannederim ki, bunlara yanlış bir terbiye verdi" (Karaosmanoğlu: 18). Sadece Naim Efendi değil anlatıcı da Seniha'nın alafrangalaşmasında mürebbiye ve Beyoğlu madamlarının rolünün ayırtındadır. Mürebbiye için kullandığı "şeytani bir tebessüm" ve bir madam için "yine aynı soğuk zarafetiyle" söz öbekleriyle bunu göstermektedir. Hemen şunu eklemek gerekir ki romanda önemsiz bir figür gibi algılanan Beyoğlu madamları aslında Seniha'nın kişiliğinde etkin rol aldıkları gözden kaçmamalıdır. Özellikle birinin 'Oyunda kaybeden aşkta kazanır' gibi Osmanlının geleneksel yaşam tarzını zıt batıcıl söylemleriyle olumsuz etki bırakmaktadır. Zira burada oyun olarak telakki edilen 'kumar' ve nikâhsız yaşamı ifade eden 'aşk' sözcüklerinin ikisi de dini literatüre aykırı 'günah' sayılan fiillerdir. Burada mürebbiye, çocuğun bilgi ve yeteneklerini geliştirmek yerine batılı yaşamın olumsuz taraflarını öğreten ve çocuğu çıkmazlara sürükleyen olumsuz bir imgedir.

Çay partilerinin dışında lehli mürebbiye konuşmalarıyla da Seniha'yı etkilemektedir. Genç kızın beyninin karanlık koridorlarına girerek ona nüfuz etmeyi bilmektedir. Mürebbiyelik için getirilen bu kadın Seniha'yı eğitmek adına, Avrupa'daki hayatı heyecanlı ve iğfalı sözcüklerle anlatarak genç kızın hayalinde olumlu bir Avrupa tasavvuru oluşmasına yol açar. Seniha'nın anlaşabildiği tek kadın olan madam Kronski'nin 'Avrupa'da sürülen yüksek hayatın bazı safahatına dair hikâyeleri anlatması tutkusunu depreşmektedir. 'Avrupa'nın muhtelif yerlerindeki şato eğlencelerine, Çar sarayının merasimine, at üstünde sürgün avlarına, Almanya'nın, İsviçre'nin 'kür' yerlerindeki palas hayatına, Fransa'nın cenup sahillerindeki gazino Safalarına ve nihayet Paris'in salonlarına, bulvarlarına, kahvelerine, tiyatrolarına' ilişkin bildiği birçok şeyi anlatırken genç kızın Avrupa'da yaşama isteği tutkuya dönüşmektedir. Gözleri parlamakta ve oralara gitmek için her şeyi göze almaktadır. Yazar, genç kızdaki değişimi "Seniha bütün bunları dinlerken kendinden geçerdi ve gözlerinde bir humma ateşiyle: "Madam, söyleyin, bu hayata karışmak için ne lazım?" (Karaosmanoğlu: 29) ifadeleriyle açıklar. Mürebbiyenin bu konuşmaları bilinçli olarak yaptığı kanısındayız. Kronski'nin "Çocuğum, görmeliydin bu kumar masası etrafındaki ziynet ve ihtişam ve ortada dönen paranın miktarını; kadınların elleri mücevherattan adeta kımıldayamayacak derecede ağırlaşır; yeşil çuhanın üstüne sarı altın küreklerle dökülür, boşalır" (Karaosmanoğlu: 29) söz öbekleri savımızı doğrulamaktadır. Yukarıdaki alıntı adı geçen madamın Seniha için bilinçaltında beslediği kötücül düşüncelerin dışavurumudur. Yine bu ifadelerde madamın misyoner kimliğinin gizli kodları bulunmaktadır. Kronski, Paris salon yaşamını manipule ederek cafcaflı sözcüklerle anlatır. Yukarıda geçen 'ziynet', 'ihtişam' sözcükleri bir genç kızın bigâne kalamayacağı sözcüklerdir. Adı geçen mürebbiye, Seniha'nın mücevherata karşı zaafı olduğunu bildiği için bu sözcüklerin genç kızın hayal dünyasında yaratacağı yankının ayırdındadır. İbrahim Tüzer de genç kızın 'moda dergileri'nden ödünçlediği kimliğinin şekillenmesinde en büyük yardımcısının madam Kronski olduğunu açıkça söyler (2007: 230). Bu noktada kıyas ve kıskançlık başlar. Avrupa, Seniha için çöldeki 'serap'a dönüşür. Böylece genç kız, bir boşluk sürecine girer ve her şeyden zevk almama noktasına gelir. Giyim ve kuşamını Beyoğlu'ndaki tuhafiye ve terzilerden karşılamasına rağmen İstanbul'daki alafranga yaşam biçimi ona yetersiz gelmektedir. Hayranlıkla dinlediği Paris hayatına karışmak için çok zengin olma fikrine kapılır ve zengin kocası olmadığı için yakınır. Zira onun için Paris bütün hülyaların birleştiği bir tutkudur.

Arzuları, Seniha'nın dengesini bozmuştur. Ruhsal denge kişinin iç evrenin istekleriyle toplumsal evrenin sorumluluklarını dengelemek demektir. Seniha otokontrolu sağlayamadığından bu dengeyi tutturamamaktadır. Zamanla denetimsiz bir hal alır. Zira geleneklerine karşı yabancılaşan genç kız gittikçe aile fertlerine karşı da yabancılaşmıştır. On dört yaşından beri 'görmediği yerlerin, tanımadığı kimselerin' hasreti vardır. Bu da onu aile bireylerinden

uzaklaştırmıştır: "Büyük babası, annesi, hatta bazen babası ona, lisanlarını anlamadığı, hareketlerinden ürktüğü başka cinsten bir takım mahlûklar gibi geliyordu" (Karaosmanoğlu: 28). İnsansal yabancılaşma mekâna da sıçramıştır. Genç kıza memlekette ve konakta her şey dar, adi ve tekdüze görünüyor. Üç mekân bile arzusunu tatmin etmez. Eşyaların düzeni ve kalitesi ihtişamdan uzak kalmıştır. Moran, kendi değerlerini küçümseme hastalığının bütün alafranga tiplerde rastlandığının altını çizer: "Bütün züppeler arasında ortak tek nokta Türkleri ve Türklerle ilgili her şeyi hor görmeleridir" (2002: 267). Kendisini küçümseme ve dışlama eğilimindeki ortak özelliğe karşın Bihruz ve Felatun Beylerin yaratıcıları Ahmet Mithat Efendi ve Recaizade Mahmut Ekrem, alafranga züppelerin karşısına modern bir alaturka tip çıkarırlar. Kurgulanan karşıt tip Batı medeniyetinin üstün taraflarını alırken medeniyetin gelişmesine engel teşkil etmeyen geleneksel değerlerden taviz vermez. Batılı ve Doğulu değerleri bünyesinde birleştirmiş ideal bir kişiliktir ve olaylara yaklaşımıyla ve ciddiyetiyle diğerine baskın gelmektedir. Bu da yazarların Avrupa medeniyetinin üstün yönlerine göz kırptıklarını kanıtlar. Taner Timur de, Tanzimat yazarlarının 'alafranga tip'lerin kurgusundaki çelişkilerin sebebini onların Avrupa yaşantısına karşı olumlu tutumlarına bağlar: "Kanımca bunlardan birincisi, ilk dönem romancılarımızın eleştiri ve alay amacıyla yarattıkları bu tipleri, kendileri de Batı hayranı oldukları için, yer yer adeta farkına varmadan yüceltici bir biçimde betimlemeleridir. Örneğin Bihruz Bey, Recaizade Mahmut Ekrem'in gözünde bir 'alafranga bozuntusu züppe'dir. Fakat okumuş olduğu kitaplara bakılırsa ortalama bir Avrupalıdan çok daha kültürlü olması gerektiği kolayca teslim edilir. Bihruz Bey'in referanslarına sahip bir insanın, romanda anlatılan gülünç durumlara düşmesi için budala olması gerekmektedir. Oysa romanın vurguladığı nokta Bihruz Bey'in zekâ düzeyi değil, zihniyeti ve yaşam tarzıdır" (1991: 38). Ancak Yakup Kadri, bunların aksine, İstanbul'un İşgali ve Kurtuluş Savaşı gibi tarihsel olaylar ve duygusal kişiliği nedeniyle Batı uygarlığına ve onun hayranı zümreye kinle bakar. Adeta topyekûn bir savaş ilanı vardır. Bu nedenle Seniha'nın karşısına, kızın yanlışlarını gösterecek ve eski ile yeniyi bütünleştiren güçlü bir 'sentez tip'ler çıkarmaz. İsteseydi kızın dedesi Naim Efendi'yi veya Hakkı Celis'i daha güçlü ve donanımlı bir şekilde tasarlayabilirdi. Bunlar Seniha'nın uçurumun dibine kadar yuvarlanmasını engelleyebilirlerdi. Ancak belli ki yazar, düşüşü sağlamak için elinden geleni yapar. Akpınar da Yakup Kadri için "Onun bu tipe karşı olumsuz bir yaklaşımı vardır ve alafranga tiplerin yanlışlarının aktarılması yönünde romanlarına seyir kazandırmıştır" (2008: 65) derken bu gerçeğe işaret eder. Yazarın bu tavrı nedeniyle tüm çabalara karşın, Seniha arzuladığı yaşamı kuramaz, hayal kırıklığına uğrayarak hayatını düşüşle noktalar. Sonunda Seniha türedi-zengin bir milletvekilinin metresi olarak uçuruma yuvarlanır. Böylece mutsuz ve yıkılmış bir şekilde bohem yaşamını sürdüren bir kadın olarak kalır.

Romanlar ve Madam Kronski'nin anlattıklarına ek olarak Paris'in moda ve mizah dergileri, gazeteleri ile yeni tiyatro piyesleri Avrupa özellikle Paris yaşamının cazibesine tutulmasına yol açan diğer unsurlardır. Seniha, aradığını Paris yaşamında bulmuştur. Avrupa yaşamı onu mıknatıs gibi kendine çeker. Seniha yalnız para ile elde edebileceğini sandığı Paris sosyetesi yaşantısına özenir. Bundan böyle Paris'i görme hastalığına tutularak İstanbul'daki her şeyi küçümsemeye başlamıştır. Hatta çevresindekilerini 'öteki'leştirerek garip yaratıklar olarak tanımlayarak ağlar: "Siz zannediyor musunuz ki ben ömrümün sonuna kadar böyle bir evde kalacağım? Böyle bir memlekette etrafımda böyle bir halkla?" (Karaosmanoğlu: 122) der. Genç kız çevresindekileri dışlama psikozunun kapılır. Bu zamanla kronikleşir. Bu cümleler doğup büyüdüğü mekânla, kan bağıyla bağlı olduğu bireylerle arasına ne denli aşılmaz uçurumlar koyduğunu gösterir. Ancak kazdığı uçuruma kendisi yuvarlanır.

Hayat görüşünü ve zevkini okuduğu romantik roman ve şiirlerden alan Seniha aşkta ve yaşamda bu kitaplarda olduğu gibi ihtişam ve romantizm bulacağına inanır. Maddi ve manevi düşünceleri bu istekleri hedef görmesiyle başlar. Seniha Osmanlı konağına Paris atmosferini vermeye girişir. Kendini diğer konak personelinden ayrıcalıklı görme içgüdüsü gösterişe ve şatafatlı yaşam

tutkusuyla birleşir ve bu eşyalara, açıkına bakışına siner. Anlatıcı bunu Faik'in gözlemleriyle aktarır: "Canlı şeylerin hiçbirini sevmez. Ne insan, ne köpek, ne kedi, ne civciv. Sevdiği şeyler hep kumaş, taş boya, rahat ve muntazam odalar, araba, kundura ve çoraptır. Bütün bunları kendisine temin eden adam, nazarında bir ilah kesilir; zira bu adam bütün taptığı putları avucunun içine getiren harikulade bir mahlûktur" (Karaosmanoğlu: 203). Seniha eşya tutkusuna dönüşecek kadar canlı varlıklardan ziyade nesneleri önemser. Maddeleşen bir Seniha karşımızdadır.

3.3. Naim Efendi

Naim Efendi, Seniha'nın dedesidir. İstanbulin devrine ait bir kişiliktir. *Kiralık Konak*'ta Yakup Kadri, iki dönemden söz etmektedir: Biri İstanbulin diğeri Redingot devri. İstanbulin devri'nde Osmanlılar zarif, temiz ve çağcıl insanlardır. Giyimde ve 'adabı muaşeret'te Tanzimat'ın en önemli verimidir. "Bu kıyafet dünyaya yeni bir insan tipi çıkardı ve Türkler bu kıyafet içinde ilk defa olarak vahşi Asya ile haşin Avrupa'nın arasında gayet hususi yeni bir millet gibi göründü" (Karaosmanoğlu: 24–25). Osmanlı toplumsal hayatının tipik konak hayatı bu dönemde olgunlaşır. İkinci Abdülhamit döneminde ortaya çıkan insan tipini ise yazar 'redingot devri' ile kavramlaştırır. 'Redingot devri' insanı giyimde ve davranışta İstanbulinlilere zıttır: "Sonra redingot devri geldi ve redingotu içinden yarı uşak, yarı kapıkulu, riyakâr, adi bir nesil türedi, Bu neslin en yüksek, en kibar simalarında bile bir saray hademesi hali vardı" (Kraosmanoğlu: 26).

Naim Efendi, redingot devrine ait olsa da düşünce ve yetiştiği ortam itibarıyla İstanbulin devrini temsil etmektedir. Onun kişiliğine ait çizgileri İstanbulin devrine mensup olmakta gizlidir. Bu nedenle Naim Efendi, olay örgüsünde 'olumlu karakter' olarak tasarlanmıştır. Ancak 'olumluluğu' sadece kendinedir. Dışarıya yansımamaktadır. Bu da onun toplumsal bir kişilik kazanmasına engel teşkil etmektedir.

Kurmaca dünyada kahramanlar doğru bilinen yanlışları düzeltmeye çalışırlar. Yeni evrensel doğruları ve kendi doğrularını çevrelerine anlatırlar. Böylece toplumu değiştirip dönüştürmeye çalışırlar. Bu anlamda çoğu zaman 'davetçi' ve 'devrimci' kimliğine bürünürler. Metinde bunu yapacak biri varsa o da Naim Efendi'dir. Zira buna temiz geçmişi, kültürel yapısı ve yaşı pozisyonu uygundur. Anlatıcıya göre "her şeye rağmen konağın içinde hürmet edilen, korkulan yegâne amir yine o"dur (Karaosmanoğlu: 34). Bir nevi 'Ombudsmanlık' ya da 'Akil adam' görevini yaparak saygınlığını ve etkisini artırarak lider konumuna gelebilir. Ancak kişisel iç dinamiklerini harekete geçiremez. Kronski'nin 'Avrupa'da sürülen yüksek hayatın bazı safahatına dair hikâyeleri anlatarak genç kızı 'olumlu bir Batı'nın oluşmasını sağladığı gibi Naim efendi de Osmanlının ve İstanbul'un geçmişinden altın sayfaları aktararak 'olumlu bir Osmanlı' tasavvuru oluşturabilirdi. Ancak bunları kurgulamak yerine serzenişte bulunur. Batılı değerleri yaygınlaştırmak için konakta var gücüyle çalışan Madam Kronski'yi: "Yavrum, çocuklarının ahval ve harekâtını hiç beğenmiyorum. Bu Lehli kadın zannederim ki, bunlara yanlış bir terbiye verdi" (Karaosmanolu: 34) kızı Selma'ya şikâyet eder. Adeta eli kolu bağlı bir şekilde yıkıntıyı ve felaketi bekler. Cevdet Kudret, Yakup Kadri'nin kurmaca metinlerindeki olumlu kişilerden söz ederken adeta Naim Efendi'yi nitelendirir: "Yazarın eserlerindeki olumlu kişiler, genellikle içinde yaşadıkları çevrenin kötü gidişini görür, çıkış yolları tasarlar, fakat bunları gerçekleştirmek için bir çaba göstermezler. Bunlar, sadece düşünen, gördüklerini üzüntü ve acı duyan, fakat bir türlü eyleme geçmeyen bir çeşit 'Hamlet'tirler" (1987: 135). Bu kişiler 'inşa edici' özelliğinden yoksundurlar.

Olay örgüsü boyunca İstanbulin devrine ait birçok insani kazanımı taşıdığını öğrendiğimiz Naim Efendi, bunları ve doğrularını dışa çevresine yansıtmaktan acizdir. Buna Seniha'ya olan sevgisi ve kişiliği yol açmaktadır. Bu da en çok Seniha'nın işine gelmektedir. Naif Efendi pasif kaldıkça Seniha aktifleşir. O boğdurdukça Seniha'yla sembolleşen alafranga lobi baskın gelmekte ve yaşamından bir şey koparmaktadır. Bu duruma bazı eğitirmenler torununa olan sevgisinin yol

açtığını belirtseler de bunu salt sevgiye bağlamak eksik bir saptama olur. Metnin geneli dikkate alındığında buna yazarın edilgen ve durgun yapısının da yol açtığı görülür. Zira katlandığı kişi sadece Seniha değil aynı zamanda damadıdır da: "Naim Efendi, evvela damadı, sonra torunları sayesinde daha nelere alışmamıştı... Biçare adam, kızı evlendiği günden beri, ağağı yukarı yirmi senedir, her gün bir eski itiyada veda etmekten ve her gün yeni bir mecburiyete katlanmaktan başka bir şey yapmıyor. Ne Cihangir'deki konağında, ne Kanlıca'daki yalısında ihtiyar ve yorgun vücudunu dinlendirecek bir köşecik kalmıştır" (Karaosmanoğlu: 28). Anlatıcının burada "katlanmaktan başka bir şey yapmıyor" cümleciğinden sonra "ihtiyar ve yorgun vücudu" söz öbeklerini kullanması oldukça manidardır. Kendisini daracık bir alanda mahsur ve esir hisseder. Bu onun ruhsal yönden bir çöküntü yaşadığının ifadesidir. Zira o, Kıyasettin Aytaş'ın tabiriyle "hem konak hayatının, hem de yıkılmakta olan bir siyasi ve sosyal nizamın temsilcisidir" (2002: 210). Nasıl ki Seniha, yükselen değer olan batılılaşmayı simgeliyorsa, Naim Efendi de „eksi değer" olan ve yıkılmakta olan bir düzeni simgeler. Görülen o ki yaşanan sosyal değişime sadece yeni nesli değil aynı zamanda eski nesli de etkilemiş ve bunalıma sokmuştur. Kızkardeşi Selma Hanım ile yaşadığı diyalog bu kanımızı kanıtlar mahiyettedir. Seniha'nın uygunsuz davranışları karşısında tedbir almasını isteyen kız kardeşine Naim Efendi şöyle yanıt vermektedir:

> "Sağ olsun; diyordu, hemşire kendini hâlâ eski devirlerde zannediyor. Kıyafetler gibi ruhlar da değişti. Büyüklere eski itaat, eski hürmet nerede, kimde var? Bizim gördüğümüz terbiyedeki insanlarla şimdi alay ediyorlar. Belki hakları da var, her eski şey biraz acayiptir, çocuklarımızın çocuklarını kendimize uydurmaya çabalamak ne beyhude: Onlar her şeyden evvel, zamanın icabatına uymaya mecburdurlar. Hemşiresi istiyor ki, Seniha kendisi gibi olsun. Bu mümkün mü? Gençliğimizde kendisinin yaşayışı, giyinişi, düşünüşü büyük validenin yaşayışına ve düşünüşüne benziyor muydu?" (Karaosmanoğlu: 57)

Naim Efendi'nin kafasının karışık olduğunu, tutarsızlık yaşadığını görülür. Örneğin "Büyüklere eski itaat, eski hürmet nerede, kimde var?" ifadesiyle yeni nesli alttan eleştirirken "onlar zamanın icabatına uymaya mecburdurlar" cümlesiyle adeta Senihaları mazur görmektedir.

Kiralık Konak da, düş ve gerçek çatışmasındaki mutsuz bir kadının anatomisini verirken yaşadıkları çağın da anatomisini başarıyla vermektedir. Fethi Naci, *Kiralık Konak*'ın başarısını toplumsal süreci kişilere indirgemesine bağlar: "Yakup Kadri'nin bütün romanlarında görülen düşünen aydın yanı romancılığıyla en uyumlu bileşime "*Kiralık Konak*" da varmış; anlattığı toplumsal gerçekliği kişilere indirgeyerek roman düzeni içinde verebilmiştir)" (1971: 29). Seniha'daki değişime ve dönüşüm olgusu aynı zamanda yaşadığı toplumun birer yansımasıdır. Atilla Özkırımlı *Kiralık Konak*'a yazdığı önsözde "…Seniha tipinin Madame Bovary'den alınmış olması da değerini eskitmez. Nereden, nasıl esinlenilmiş olunursa olunsun, önemli olan Türk toplumunun tarihsel gelişiminde yaşanan, bugün de etkilerini sürdüren yansıtılması değil midir" der. (Karaosmanoğlu: 15). Esin kaynağını Batı'dan alan toplumda bütün değerler özünü yitirerek maddeye evirmiştir. Bu olumsuz değişim, ahlaki düşüşün, aile kurumunun çözülüşünün ve aynı zamanda bir devrin maddi ve manevi çöküşün işaretidir. Seniha'nın çöküşü bireysel değil toplumsaldır. Murat Belge *Türk Romanında Tip* adlı yazısında prototip olarak gördüğü Seniha'yı "toplumsal bir çok özellikleri kişiliğinde taşıdığı için" A. şinasi Hisar, Gürpınar'ın kahramanlarıyla beraber Seniha'yı ve Naim efendi'yi de "toplumsal tip" olarak adlandırır (1998: 20). Bu düşüşü kadın bu değişime ve dönüşümün iyi hesap yapamayan, bilinçsiz kurbandır. Karaosmanoğlu'nun, kahramanlarına parayla sıkı ilişkili bir kader hazırlamalarını, paranın dönemin toplumunun yükselen tek gücü ve değeri olması nedenine bağlanabilir. Ancak Seniha parayı iyi yaşam için sınırsızca harcamak adına araç olarak gören kişidir. Ancak hedeflerinin doğrudan parayla ilintili olması onlarda para tutkusunu bazen amaç haline dönüştürür.

Sonuç

Kiralık Konak'ı Yanlızğ Batılılaşmayı imgeleyen Seniha unsuru yönünden irdelendi. Yakup Kadri'nin yanlızğ batılılaşma ya da alafrangalığın bütün olumsuz göstergelerini Seniha'da yaşatığını görüldü. Seniha, bir yandan ulusal bir uyanışın özlemlerini ve Batılı değerleri kişiliğinde uzlaştıramamış çelişkili bir tiptir. Seniha, ,,asır sonu hastalığı'' denilen dış dünyanın ve madam Kronski ve Naim Efendi gibi iç etkilerin kurbanıdır. Genç kızın kurban edilmesinde mürebbiyesi Madam Kronski ve dedesi Naim Efendi'nin azımsanmayacak etkileri olduğu tespit edildi. Çocuğun terbiyesi ve dil öğretilmesi için getirilen bu özel hocanın Osmanlıyı simgeleyen değerlere karşı sinsi ve bilinçli bir çaba harcar. Hazırladığı sosyal ortamla ve yaptığı konuşmalarla Paris'in salon yaşantısını genç kıza özgürlüğün mekânı olarak sunar. Naim Efendi de elinde birçok olanağı fırsata çeviremeyen biridir. Temsil ettiği devasa geleneği olumlu yanlarını konuşturmayan beceriksiz, ailesinin yaşadığı felaket karşısında sadece üzüntü duyan biridir. Bu bağlamda iç dinamiklerini harekete geçirmediği için Seniha'nın maruz kaldığı acı sonda en az mürebbiye kadar suçludur.

KAYNAKÇA

AKPINAR Soner (2008) Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında "Alafrangalık" Teması, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 1/4 Summer 2008

AKI Niyazi. (2001), Yakup Kadri Karaosmanoğlu- İnsan, Eser, Fikir, Uslûp İstanbul, İletişim Yayınları.

AYTAş Gıyasettin (2002). "Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler -II,, G.Ü., Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 22, S. 3, 199-220

BELGE Murat (1998). Edebiyat Üzerine Yazılar, İletişim, İstanbul.

BİNGÖL Necdet. (1944), Yakup Kadri'nin beş romanında Fransız realist ve natüralistlerinin tesirleri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt III. Sayı:1, ss.9–20, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÇIKLA Selçuk (2002). Romanda Kurmaca ve Gerçeklik, Hece, Türk Romanı Özel Sayısı, Ankara.

KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri. (1998), Kiralık Konak, İstanbul, İletişim Yayınları.

KERMAN Zeynep (2009). Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Dergah Yayınları, Ankara.

KÜÇÜKBATIR Tuncer (1999). Hermann Broch ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında Yitirilmiş Değerlerin İncelenmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

MORAN Berna (2002). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I, İstanbul, İletişim Yayınları.

NACİ Fethi (1971). On Türk Romanından, İstanbul, s. 29-31.

SOLOK Cevdet Kudret (1987). Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman. Cilt 2, İstanbul.

TİMUR Taner (1991). Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik, Afa Yayınları, İstanbul.

TÜZER İbrahim (2007). Kimliklerin Çatıştığı Mekân: "Kiralık Konak" ve Evini/Evrenini Arayan Nesille, bilig, sayı.41, Bahar, s. 225-239.

YAVUZ Hilmi. (2005). Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar, YKY, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2087-2099, TURKEY

REFİK HALİD KARAY'IN *YATIK EMİNE* ADLI HİKÂYESİNDE GÖRÜLEN AHLAK PROBLEMLERİ

Mustafa YİĞİTOĞLU[*]

ÖZET

Refik Halid Karay, yazdığı hikâyelerde okuyucuya gerçek hayattan kesitler sunar. Bu özelliğiyle onun eserleri birer sosyolojik vesika sayılabilir. Yazarın *Yatık Emine* adlı hikâyesi okura, bir hayat kadınının toplum tarafından ölüme nasıl terk edildiğini gerçekçi bir şekilde gösterir. Karay, bu hikâyede ahlak kaygısı taşıyan insanların düştüğü çelişkileri farklı bir bakış açısıyla ele alır ve toplumu dolaylı bir şekilde eleştirir.

Bu çalışmada, Refik Halid'in *Yatık Emine* adlı hikâyesinde tespit edilen bireysel ve toplumsal ahlak problemleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yatık Emine, ahlak, problem.

THE MORAL PROBLEMS IN REFIK HALID KARAY'S STORY CALLED *YATIK EMİNE*

ABSTRACT

Refik Halid Karay, gives the reader a real life sections in his stories. Thanks to this feature, his works can be considered a sociological document. The author's story called *Yatık Emine* tells the readers how a prostitute was left to death by the society in a realistic way. Karay in this story, addresses contradiction of the people worried about morality in a different perspective and criticizes society in an indirect manner.

This study focused on the problems identified individual and social ethics in Refik Halid Karay's story called *Yatık Emine*.

Keywords: Yatık Emine, morality, problem

1. Giriş

Hikâye ve Gerçekçilik

"Hikâye nedir?" Bu soruya verilen cevaplar, hikâye ve gerçekçilik arasındaki bağın daha iyi anlaşılmasını sağlar. Tomris Uyar, hikâyenin „gibiyi bulmak" olduğunu söyler ve ekler: *"Gerçeğin kendisine abanmadan, yaslanmadan, sanatta „inandırıcı" olan gerçeği bulmak..."*(Uyar 2008, 153) Nevzat Üstün, *"İster somut bir olay olsun, isterse ruhsal bir durum... Gerçeği yansıtmaktır öykü."* der. (Üstün 2008, 154) Gülten Dayıoğlu ise öyküde her şeyin apaçık olması ve

[*] Arş. Gör., Dicle Ü. Ziya Gökalp Eğt. Fak. Orta Öğr. Sos. Al. Eğt. Böl. Türk Dili ve Edb. ABD. El-mek: myigitoglu@windowslive.com

okuyucunun öze ulaşması gerektiğini belirtir ve *"Okuyucu, öykü akışı içinde, gerçekleri kolayca kavrayıp kendini tanımalı; toplumdaki yerini saptayabilmelidir."* der.(Dayıoğlu 2008, 132) Hikâye ile ilgili bu görüşler, hikâye türünün gerçekçilikle olan ilgisinin kuvvetli olduğunu gösterir. Öyle ki hikâyenin tanımında da bu açıkça görülür: *"Gerçekte olan ya da olması muhtemel olayları anlatan edebî türe hikâye denir."* (Kolcu 2006, 11)

Gerek hikâye türünde gerekse diğer edebi türlerde, muhtevanın oluşumunda yazarın gözlemleri ve iç dünyası önemli bir yere sahiptir. Hikâyede, diğer edebî türlere göre, gözleme daha fazla yer verildiği söylenebilir. Mehmet Kaplan bu durumu, "*Hikâyeciler, şairlerin aksine, kendi 'ben'lerinden çok 'başkaları'ndan bahsederler."* şeklinde özetler. (Kaplan 2010, 10) Kaplan'ın bu görüşü Refik Halid için de geçerlidir.

Refik Halid Karay, sürgün edildiği yerlerdeki tecrübeleri neticesinde *Gurbet Hikâyeleri* ve *Memleket Hikâyeleri*'ni kaleme alır.

> "1913 yılında Anadolu'ya sürgün edilen yazar, bu coğrafya parçasını tabii hususiyetleri, insanı ve burada sürdürülen hayat tarzı ile yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Edebiyatımız, sözünü ettiğimiz ayrılık sayesinde *Memleket Hikayeleri*'ni kazanır… *Memleket Hikayeleri*'nde İstanbul'da doğup büyüyen Refik Halid, Anadolu insanının karakteristik hususiyetlerini iyi tespit eder. Koca Öküz'deki Hacı Mustafa Ağa, Sarı Bal'ın kahramanları, şeftali Bahçeleri'ndeki Agâh Bey, Yatır'daki Abdi Hoca ve Yatık Emine birer şahıs değil benzerlerine bugün dahi Anadolu'da sık rastladığımız değişik tiplerin temsilcileridir." (Aktaş 1986, 139-140)

Karay'ın hikâyelerinde gerçekçilik etkili bir biçimde hissedilir. *"Onun öykülerinin en büyük niteliği inandırıcı olmasıdır, tutarlılıktır."* (Erişmiş, 2008: 73) Hikâyelerdeki olaylar, kişiler, mekânlar günlük yaşamda karşılaşılabilecek türdendir. Ali İhsan Kolcu; insanı, bağlı olduğu mekânla ele alan Refik Halid'in realist bir bakışaçısına sahip olduğunu belirtir. (Kolcu 2008, 197)

Bu çalışmada, *Yatık Emine* hikâyesi örnek bir vaka kabul edilip hikâyedeki şahıslar ve olaylar hakkında, toplumun genel ahlak kuralları çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Ahlak Kavramı

İnsanların bir arada yaşayabilmesi için toplum bazı kurallar geliştirmiştir. Bunların bir bölümü, kanunlara dayanan ve doğrudan yaptırımı olan hukuk kurallarıdır. Diğer bölümü de toplumun var olmasından süregelen örf ve âdetler gibi yaptırımı daha farklı olan kurallardır. Bunların yanında dinî kurallar da toplumun yaşantısında önemli bir yere sahiptir. Bireyler, bu kurallara uyduğu oranda toplumla barışık yaşar. Bireylerin ve toplumun davranışlarını belirleyen genel kurallar göz önünde bulundurulduğunda *ahlak* kavramının kapsayıcı bir özelliğinin olduğu söylenebilir. Örneğin, hırsızlık hukuk kurallarında da dinî kurallarda da gelenek ve göreneklerde de yanlış bir davranış olarak kabul edilir. Hırsızlık için, *ahlakî normlara uygun değildir,* sonucuna varılabilir.

Ahlak kelimesi *Türkçe Sözlük*'te şöyle tanımlanır:

> "1. Bir toplum içinde kişilerin benimsedikleri, uymak zorunda bulundukları davranış biçimleri ve kuralları. 2. Belli bir toplumun belli bir dönemde bireysel ve toplumsal davranış kurallarını tespit eden inceleyen bilim. 3. İyi nitelikler, güzel huylar." (TDK 1998, 48)

Ahlak Terimleri Sözlüğü'nde ise bu kavram detaylı bir şekilde ele alınır ve kelimenin birçok tanımı yapılır. Bu tanımlar genel olarak iki noktada yoğunlaşır: 1. Ahlak; seciyeler, huylar, alışkanlıklar bütünüdür. 2. Ahlak, bireyin ve toplumun davranışlarını belirleyen kaidelerdir. Bu açıklamalarla birlikte ahlakın, bir bilim dalı olduğu da belirtilir. (Seyyar 2003, 11)

Bu çalışmada *ahlak* kavramı, *bireyin ve toplumun davranışlarını belirleyen kurallar bütünü* olarak ele alınmış ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapılmıştır.

Hikâyenin Özeti

Yatık Emine hikâyesi, Refik Halid'in *Memleket Hikâyeleri* adlı eserinde yer alır. *"1919'da kaleme alınan Yatık Emine, hikâyeleri içinde en uzun, en kuvvetli vaka üzerine kurulmuş olanıdır."* (Aktaş 2004, 75) Hikâyede olaylar şöyle gelişir:

Bir hayat kadını olan Yatık Emine, Ankara'da çeşitli olaylara sebebiyeti yüzünden Valilikçe, Ankara'ya iki saat uzaklıkta bir ilçeye gönderilir. Bu ilçe, yüksek ve sapa bir yerde olduğundan şehirle irtibat halinde değildir. Durağan bir hayatın hüküm sürdüğü bu yerde, gerek kadınlarda gerekse erkeklerde ahlak dışı davranışlara pek rastlanılmaz. Ahlaklı olmakla övünen ilçe sakinleri, Valiliğin bu uygulamasını tasvip etmezler ve tepkilerini göstermek için kaymakama bir heyet gönderirler. Ancak kaymakam, Valiliğin Yatık Emine'yi huyunu düzeltmesi amacıyla buraya gönderdiğini ve bunun kendileri için bir şeref olduğunu belirtmesi üzerine ilçe eşrafı geri adım atar.

Kasabaya gelen Yatık Emine'nin, kendisine yer bulununcaya kadar, hapishanede kalması uygun görülür. Ancak burada, iki kadın mahkûmun saldırısına uğrar. Bunun üzerine kaymakam, odacılarından biriyle görüşür ve Emine'yi evinde barındırması konusunda onu ikna eder. Yaşlı odacının karısı, Emine'ye bir müddet tahammül eder fakat sonunda onu yaka paça evden atar ve komşularıyla birlikte Emine'yi linç etmek isterler. Hastaneye kaldırılan Emine, burada bir müddet tedavi görür ve temizlik işlerine yardım etmeye başlar. Hastane memuru ile çıkan dedikodular sonucunda kaymakam, Emine'yi jandarma dairesinin bulduğu bir eve yerleştirir. Üç ve aş bulmada kaymakam dâhil hiç kimse ona yardım etmez. Kaderine terk edilen Emine, bir ara hastanede çalışan Gürcü gardiyan Server'le görüşür Server, ona öteberi alır ve bir müddet bakar. Buna da tahammül edemeyen ilçe halkı, bölük komutanına şikâyete gider. Server, iki günlük uzaklıktaki köprü nöbetçiliğine sürgün edilir. Yine tek başına kalan Emine, sonbaharın kışa döndüğü bir günde, evinde donarak ölür.

2. Hikâye Şahıslarında Görülen Ahlak Problemleri

Yatık Emine

Valiliğin göndermiş olduğu tezkerede Yatık Emine, "uygunsuz takımından" kabul edilir. Emine'nin geçmişi hakkında hikâye boyunca pek bilgi verilmez. Eserin başlarında yazar, Emine'nin ağzından ailesi hakkında sadece şu bilgileri verir:

> "… adım Emine, babamın adı Abdullah, anamınki Hürmüz… Üç yüz yirmide (1904) doğmuşum, rumi hesap, hamidiyemde (nüfus kaydı) öyle kayıtlı imiş kâğıdıma Yanık Emine yazmışlar amma o yanlış, bana Yatık Emine derler…" (Karay 1995, 14)

Emine'nin kendine has bir güzelliği vardır. Özellikle gözleri kendisine farklı bir güzellik katar. Karay, Emine'yi anlatırken sıfatlara sık sık başvurur:

> "Emine zayıf, çelimsiz bir kadındı; fakat çirkin değildi. Duru beyaz, ufacık yüzü üstünde birbirine uygun insanı şaşırtacak kadar kara, kapkara ve parıl parıl iki gözü vardı… Bu gözlerin en önemli özelliği dişiliği idi; hırsını bir türlü yenemeyen, bir türlü cinselliği bastırılamayan bir kısrak bakışıyla erkekleri süzerken insanın, damarlarına bir ılık duygu yayardı. Bu etkiyi kendinde duymayan yoktu. Serseri müşterilerinden sık sık içinin düştüğü komiserlere, jandarma subaylarına ve hatta mutasarrıf valilere kadar kimin karşısına çıkarsa peçesini kaldırınca gözlerinin izini bırakır, birkaç gün arasıra kendini düşündürür, hatırlatırdı. O harap, hasta, güçsüz vücudunun üstünde bu gözler ne kadar sağlam, ne kadar sağlıklı ve güçlü dururdu…" (Karay 1995, 17-18)

Yazar, Emine'nin dudaklarını da şu sözlerle metheder: *"Emine'nin dudakları da kendiliğinden fazla kırmızı, sanki boyalı gibiydi."* (Karay 1995, 18)

Emine'nin bütün vasıflarını detaylı bir şekilde açıklayan Refik Halid şu sonuca varır: *"Özetle hangi toplumdan olsalar köylü veya memur, bütün erkekler Emine'nin karşısında, yürekleri üzerine isteğin, bir kanat gibi sürünüp geçtiğini duyarlardı."* (Karay 1995, 18)

Fizikî yapı için sıfatlardan yararlanan Karay, Emine'nin kişiliğini anlatırken sıfatlardan ziyade davranışlarını ön plana çıkarır. Salt sıfatlarla yapılan bir tasvirin, kişiliği tanıtma konusunda okuyucuya yeterince tesir etmediği söylenebilir. Yazar da Emine'yi daha iyi tanıtmak için okuyucuya, onun davranışlarını gösterir:

Hapishanede dayak yiyen Emine, diğer iki mahkûma karşı koymaz. Hakkını arama yoluna gitmez. "*İki mahpus baş başa verip konuştuktan sonra hiç yoktan bir kavga çıkardılar, Emine'yi iyi bir dövdüler."* (Karay 1995, 16)

Bir müddet ihtiyar odacının yanında kalan Emine, odacının eşinin ve mahalleli kadınların linç girişimine uğrar ve kendini savunmaz:

> "Biraz sonra Emine'nin bohça gibi dışarı fırlatıldığı görüldü. O hiç ses çıkarmıyor, elleriyle başını esirgemeye çalışarak yerde yatıyordu. Öbürleri, sanki bu sessiz, hareketsiz vücut onları ısırıyor, sokuyormuş gibi korka korka haykırışarak, ara vermeden nalınlı ayaklarıyla vuruşturuyorlardı." (Karay 1995, 19)

Linç girişiminden sonra her tarafı yara bere içinde kalan Emine, jandarma nezaretinde hastaneye götürülür. Yolda jandarma Emine'ye cinsel tacizde bulunur. Emine yine sessiz kalır:

> "Yolda iki defa düşmüş, fakat jandarmanın akıl almaz bir ahlaksızlıkla şurasına burasına attığı çizmelerin tekmeleri altında, kamçı zoruyla kalkan bir cılız at gibi burnundan korkunç sesler çıkarıp soluyarak kendini toparlayabilmişti." (Karay 1995, 19)

Emine'nin davranışlarında bir boyun eğme gözlemlenir. Yazar, onun *yatık* lakabını almasını da buna dayandırır:

> "Daha iki saat önce, içinde ölü yatan temizlenmemiş bir yatağa onu soktular. Bayıldı, kaldı… Güç bunun için, böyle her zora katlanıp ne yapılsa sızıltısız boyun eğdiğinden Emine'ye, Yatık Emine derlerdi." (Karay 1995, 19)

Emine'nin bu davranışları onun çekingen, içedönük, pasif bir kişilik olduğunu gösterir. O, sıradan bir tiptir.

> "Tiplerin psikolojik ayrıntıları yoktur. Kalıplaşmış insan normlarına göre şekillenmiştir… Belli kalıpları aşamaz. Davranışları matematik düzen içersindedir. Önceden kestirilir… Tipten karakterliğe geçişalanı, standart davranış biçimini aşmak olarak görülür. " (Uç 2006, 478-482)

Emine standart davranışların dışına pek çıkmaz. Dört gün boyunca aç kalan Emine, ne bir huzursuzluk ne bir olay çıkarır. Sonunda açlığa dayanamaz ve kaymakamlığa dilekçe yazmak üzere bir arzuhalciye gider ve derdini anlatır:

> "Dört gündür sıcak yemek yemedim, günah değil mi, beni buraya gönderdilerse açlıktan ölsün demediler ya; Ankara'da hiç olmazsa karnım doyardı… Gözlerim kararıyor!" (Karay 1995, 26)

Emine'nin hayat kadını olmasını yazar, bir kader kurbanlığına bağlar. Yazara göre o, istemeden bu yola girmiştir:

> "Hayatın dayanılmaz bir sarsıntısı bu kadını bir defa yere kapatmış, sonra her halkası başka biçim sıkıntı ve katlanışlardan yapılma bir uzun, ağır zincir vücuduna dolanarak onu yaralıya,

bereliye sürüklemiş, paramparça etmişti. Bu, manevi değil adeta elle tutulur bir zincirdi. Bu, benzetme değil için doğrusuydu. O her şeye ne derin bir boyun eğişle katlanmıştı." (Karay 1995, 34)

Kader kurbanı olan Emine, kasabadaki ilk zamanlarında toplumun genel ahlakî kurallarına aykırı bir davranışta bulunmaz. Bir işbulup çalışma niyetinde olan Emine'nin çaldığı tüm kapılar, yüzüne kapanır. Açlık ve barınma endişeleriyle karşı karşıya kalan Emine, Server'in kendisine yakınlaşmasına müsaade eder. Soğuk bir günde Emine'nin penceresini çalan Server, bir müddet sonra içeri davet edilir. Pencere önündeki bu diyaloğu yazar şöyle anlatır:

"Şaşkın da düşüncelerinden geçenlere dalmış öyle, sessiz duruyorlar, bekliyorlardı. Server omuzlarını oynatarak: „Ayaz yapıyor be!" diye söylendi. Emine bu fırsatın üzerine bir kedi gibi atılarak:

—Gir içeri, kendini soğuklatırsın!.." (Karay 1995, 29)

Yatık Emine'nin kasabaya geldikten sonra sergilediği bu davranış, genel ahlak kurallarına aykırıdır. Bir kadın ve bir erkeğin nikâhsız olarak birlikte yaşaması, Anadolu'da gelenek ve göreneklere ters düşer ayrıca dinî kurallara da uymaz. Bu açıdan Emine'nin bu davranışı, kasaba halkı için onu ötekileştirmenin yolunu açar. Emine'nin içinde bulunduğu şartlar düşünüldüğünde, onun bu davranışı çaresizliğin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Aç kalma ve barınma kaygısı, birçok insanda olduğu gibi onda da bir taviz sürecini başlatır. Bu sürecin son noktası bireylerin kişiliklerine göre değişir.

Dal Sabri

Okuldan yeni mezun olan Sabri; ince, güzel ve endamlı bir delikanlıdır. *"Kıskançlık, utanma gibi duyguları ve bu duygulara ait görünüşleri daha yeni mektepten çıkmış bu gençte görüyoruz."* (Aktaş 2004, 76) Yatık Emine'nin ilçeye sürgününden sonra Dal Sabri, bu konuyla ilgilenmek üzere kaymakam tarafından görevlendirilir. Kaymakamın bu görevlendirmesi onda farklı hisler uyandırır:

"Bunu okuyunca garip bir utangaçlıkla hafifçe kızardı; daha bu cinsten bir işe ilk rastlıyordu. Fakat çavuşa acemiliğinden renk vermemek ve çapkın görünmemek için kaşlarını biraz çatarak çok ciddi yapmak istediği bir sesle:

—Getirin onu buraya!" (Karay 1995, 11)

Emine'yi karşısında gören Dal Sabri, onun yüzüne bile bakmaz ve tehditler savurur:

"Bana bak dedi, Yatık Emine misin, Yanık Emine mi, her ne herze isen, bana onun gereği yok; burası Ankara değil, aklını başına al, uslu uslu otur, ufak bir uygunsuzluğunu duyarsam seni karakola çeker, eşek sudan gelinceye kadar döverim, kemiklerin kırılır anladın mı? şimdi marş!" (Karay 1995, 14)

Emine'nin yüzüne bile bakmayan Sabri, ilçe eşrafının da hazır bulunduğu bir sohbette onun şanını daha iyi anlar. İl merkezinden yeni dönen tapu memuru, Emine'yi sorar:

" —Ayol, dedi, buraya bir kadın göndermişler, Emine mi, Ayşe mi, ne… Merkez komiseri Hacı Bekir Efendi bana, „Git de gözü onda gör, adamın yüreğini gıcıklıyor!" dedi, doğru mu? " (Karay 1995, 20)

Bu soruyla Yatık Emine'yi hatırlayan Dal Sabri, hastane memuruna döner ve sorar:

"Sahi ne oldu Emine'ye, hâlâ yatıyor mu? …

—Yok, kalktı, fakat hastanede; hademe kadın çocuk düşürdü de onun işlerine bakıyor! dedi. Eczanede herkes, birdenbire, kuşku ve duraksama dolu bir ağır suskunluğa daldı. Acaba

hastane memuru Yatık Emine'ye mi tutulmuştu? Kafir Urfalı, daha yeni de evlenmişti, fakat ona bir karı, beşkarı yetişir mi?.." (Karay 1995, 20)

Bu noktadan sonra Sabri, kendinde bir eksiklik hisseder. O gözleri nasıl olur da göremez. Bu düşünceyle hastaneye gider ve Emine'ye ulaşır. Emine ile Sabri arasında şöyle bir diyalog geçer:

"Sabri, etrafın sessizliğinden, binanın loşluğundan cesaret aldı, birden başını çevirip gözlerini Emine'nin ta gözlerine dikerek:

—Nasıl, artık iyileştin mi?

Dedi. Bu cümlede, bu seste; istemeyerek fazla bir acıma, bir samimiyet vardı; hemen değiştirdi:

—Bir dayak daha yersen geberirsin ha!..

Diye ilave etti. Teğmenin yüreğinden geçen bu yufkalık Emine'nin gözünden kaçmamıştı.

Emine istekli, aç gözleriyle şimdi, korkusuzca, zevk ala ala bakıyordu; karşılıklı bakışıyorlardı. Bu, iki taraf için de sıcak, sokulgan bir bakıştı." (Karay 1995, 22-23)

Emine'yi hastane memurundan kıskanan Dal Sabri, ona yeni bir ev bulur ve oraya yerleştirir. Üçenin dışında ve tenha bir yerde olan bu ev, Emine için mükâfat değil cezadır. Hastanede sıcak aşı ve yatacak yeri olan Emine, yeni evinde hem aşı hem yatağa muhtaç olur. Dal Sabri'nin bu tutumu, bireysel hırsının bir sonucudur. Sabri'nin Emine'ye karşı hisleri düşünüldüğünde bu fikir daha da somutlaşır. Yazar, Dal Sabri'nin duyduğu isteği şu cümlelerle ifade eder:

"Sabri, enikonu hoşlandığı Emine'ye için için kızgındı; gözlerini unutamıyordu; fakat o kadar seviyesi düşük, bayağı bir kadındı ki, elini sürebilmesine imkân yoktu; işte bu imkânsızlık onu böyle kötü ve kıskanç ediyordu." (Karay 1995, 27)

Bir erkeğin bir kadından hoşlanması, toplumca yadırganmayan bir olaydır. Kadının statüsünün toplumun değer yargılarına aykırı olması, erkek için sorun teşkil edebilir. Ama bu durum, erkeğin ona ceza vermesini gerektirmez. Bir karşıt tepki geliştirme sonucu Sabri, hoşlandığı kadını suç unsuru olmadan cezalandırır. Amir pozisyonundaki bir kişinin böyle bir davranışa girişmesi, öncelikle kendi işinin gereğini ihmal etmesi anlamına gelir. Suç olmadan cezaya başvurmak, işahlakına göre doğru değildir. Cezanın fonksiyonlarından bahseden Ali Seyyar'a göre cezanın amacı, suçun önüne geçmek ve suçluyu ıslah etmektir. (Seyyar 2003, 80) Sabri'nin bu uygulamasında ne suç vardır ne de suçluyu ıslah etme amacı. Cezalandırılan fakat ıslah edilemeyen Emine, farklı yollara başvurur. Nitekim Gürcü Server'in kendisine yaklaşması, onu rahatsız etmez ve aralarında gayrimeşru bir ilişki başlar.

Emine'nin Gürcü Server'le münasebetini öğrenen Sabri, Emine'yi çağırtır ve kılıcının kabzasıyla döverek şunları söyler:

"—Geldiğin gün sana uslu otur, yoksa kemiklerini kırarım dedimdi; al işte…

Diye söyleniyordu. Her vuruşta biraz daha sakinleşiyor, yatamadığı bu kadını dövmekten tad alıyordu." (Karay 1995, 31)

Emine'nin temel sorunlarını çözmeye yanaşmayan Sabri, onu döverek bir kısır döngünün içine atar. Neticede Emine, kapı kapı dolaşıp dilenmeye başlar.

Gürcü Server

Emine, Gürcü Server'le hastanede tanışır. Kasaba ahalisine benzemeyen Server, hastanede çalışmaktadır. Server, Emine'ye hem hastanede hem de hastaneden çıktıktan sonra iyi davranır.

Emine'nin iyileşmesine yardımcı olan Server, birgün Emine'yi bir bostan kenarında, sulak serin bir yerde yemek yerken görür. Yazar, bu sahneyi ve Server'i şöyle anlatır:

> " Henüz yemeğini bitirmişti, arkadan biri:
>
> —Ne o, Emine, gezmeğe mi çıktın kız!
>
> Diye seslendi. Bu, hastanedeki Gürcü Server'di; meşe gibi sağlam, gürbüz bir delikanlı… Hiç çekinmeden gelip setin üstüne, Emine'nin yanına oturdu. O, şehirler görmüş, ne maceralar geçirmiş, yiğit bir adamdı; bu memlekette zevksizlikten bunalmıştı; kaçıp başka bir tarafa gidecekti amma askerliğini bitirememişti." (Karay 1995, 27)

Emine ve Server muhabbeti artırırlar*: "Server bir sigara da Emine'ye sardı. Dumanları savura savura sıcaktan bunalmış bir doğa ortasında, akşama, hatta geceye kadar konuşup kaldılar."* (Karay 1995, 28)

Bu buluşmadan sonra Server, Emine'ye daha fazla yakınlık gösterir.

> "Ertesi gün Gürcü Server Ermeni kuyumcuya uğradı, o güne yetişmek üzere savatlı bir bilezik ısmarladı; sonra çarşıyı dükkân dükkân dolaştı; pembe papatyalı, kocaman dallı ince bir kumaştan dokuz endaze(*) entarilik (orada fistanlık derlerdi) birkaç gaz boyaması aldı, biraz da yiyecek, içecek düzdü; bunların hepsini iki çıkın yaparak akşam karanlığında Emine'nin evine götürdü. (Karay 1995, 28)

Server'in hediyelerini kabul eden Emine, onu pencere önünde bekletmeyerek içeri davet eder ve geceyi birlikte geçirirler. Server'in Emine'yle olan münasebetinin ilçede yayılması üzerine hastanede çalışan çavuş, durumu bölük yazıcısına bildirir. Bunun sonucunda Server, iki gün uzaklıktaki bir köprüye nöbetçi olarak sürgün edilir. Yazar, Server'i tanıtırken onun yiğit bir adam olduğunu ve bu kasabadan gitmek istediğini belirtir. Server'in sürgün edilmemesi durumunda, Emine'yle olan ilişkisinin nasıl sonuçlanacağını öngörmek, mevcut bilgilerle güçtür.

Server'in Emine'ye yaklaşımı, başlangıçta iyi niyetli olarak yorumlanabilir. Kimsesiz, yardıma muhtaç bir kadınla ilgilenmek, onun sorunlarına çözüm bulmak, insanî olarak takdir edilebilir. Ancak böyle bir kadınla adı belli olmayan bir ilişki yaşamak toplum tarafından kabul görmez. Nitekim Server'in, zaman zaman Emine'nin evine gitmesi kasabadaki huzursuzluğu daha da arttırır. Bu açıdan bakıldığında Server'in bu davranışı, içinde bulunduğu toplumun genel ahlak kurallarına ters düşer.

Arzuhalci

Günlerce aç kalan Emine, kaymakamlığa dilekçe yazmaya karar verir. Bu amaçla arzuhalcilere başvurur. Arzuhalcilerin hiçbiri, Emine'ye yardım etmez. Kötü yola düşmüş bir kadına yardım etmenin, itibarlarına gölge düşüreceğine inanırlar. Emine, bütün arzuhalcilerin tek tek kapısını çalar. Sonunda yarı deli bir arzuhalci dilekçe yazmayı kabul eder. Yalnız Emine'nin parası çıkışmaz:

> "—Ne etsek ki, vallahi yok, olsaydı saklar mıydım ayol!
>
> …Erkek düşünüyor. Emine de merhamete getiririm, diye sürekli anlatıyordu:
>
> —Dört gündür sıcak yemek yemedim, günah değil mi, beni buraya gönderdilerse açlıktan ölsün demediler ya; Ankara'da hiç olmazsa karnım doyardı… Gözlerim kararıyor! …Emine kalan parayı vermek istiyordu; öteki almıyordu: „Sende kalsın, kebap ye!" diyordu." (Karay 1995, 25-26)

Yarı deli diye pek itibar görmeyen bu adam, şu sözleriyle Emine'nin içinde bulunduğu çıkmaz durumu açık bir şekilde özetler:

> "—Bunlarda akıllıca iğarama… Seni sürerler, nasıl geçineceğini düğünmezler; açlık bu, ne yapacaksın, gene önüne gelenle düğüp kalkacaksın… Yarın hadi yeni bir olay, buradan da bilmem nereye; oradan da başka bir cehennemin bucağına… (Karay 1995, 26)

Arzuhalci, Emine ekmek çalarken yine görünür. Emine'yi dövmek isteyen fırıncılara tepki gösterir ve söyledikleriyle herkesi düğündürür:

> " … elini uzattı, tezgâhın üzerinden sıcak, beyaz bir okkalık yakaladı, ortasından böldü, iri bir parçayı hemen ağzına attı. Çıraklar koğular elinden almaya, ağzındakini çıkarmaya uğrağıyorlardı. O sırada biri yetiğti, çocuklara birkaç tokat attı, fırıncıya bir küfür patlattı:
>
> —Hele itlere bak, aç olmasa karı ekmeği kapar mıydı be…
>
> Diye bağırdı. Bu, arzuhalci idi, geçerken görmüğ dayanamamığ içe karığmığtı." (Karay 1995, 35)

Genel olarak olumlu bir karakter olan Arzuhalci, Emine'ye yardımcı olur. İslamiyet'te, toplumsal barığ ve huzur için yardımlağmak önemli bir etmendir. Hz. Ali, *"İmdat dileyene yardım etmek, kaygıyla nefes aldırmak, büyük günahların kefaretlerindendir."* der. (Seyyar 2003, 444) Arzuhalci, Emine'ye iki defa yardım eder. Ancak bir ara Emine'yle konuğurken dükkânın camekânının önünde bekleyen üç dört kişinin alaylı bakığları üzerine Arzuhalci sinirlenir ve Emine'yi yaka paça dükkândan dığarı atar. Yazar bu davranığı, onun zaman zaman tutan deliliklerine bağlar.

Diğer Şahıslar

Hikâyede ana karakterlerle birlikte kaymakam, ihtiyar odacı ve karısı, Rum eczacı, tapu memuru, hastane idare memuru, çavuğ ve arkadağı, fırıncı gibi fon karakterler de mevcuttur. Fon karakterlerinin geneli Emine'ye karığı kasaba halkına paralel bir tutum sergiler. Kaymakam, linç giriğimine uğrayan Emine için "Geberseydi de kurtulsaydık!" der. (Karay 1995, 19) Rum eczacı, Emine'nin yaralarını yıkayıp, temizledikten sonra parasının nasıl karğılanacağı endişesine düğer. Tapu memuru, Emine'yi ilçe eğrafının toplandığı bir ortamda ifğa eder. Hastane memuru, Emine'nin dedikodusunu yapar. Fırıncı, Emine'nin *tayın*ına göz koyar. Çavuğ ve arkadağı Emine'den faydalanmak ister.

Fon karakterlerin çoğunda görülen bu yanlığ davranığlar, sosyal sorumluluğun geliğmediği birçok toplumlarda görülebilecek seviyededir. Ancak çavuğ ve arkadağının ğu davranığı, ahlakî bozukluğun derecesini göstermesi açısından önemlidir:

Emine'den faydalanmak isteyen çavuğ ve arkadağı, Emine'nin evinin yolunu tutarlar. Ekim ayının karlı bir gününde ite kaka eve ulağırlar. Ancak Emine, soğuktan ve açlıktan ölmüğtür. Bu trajik ölüm karğısında hiçbir ğey hissetmeyen çavuğ ve arkadağı yetiğememenin vermiğ olduğu üzüntüyle yakınırlar. Bir müddet Emine'nin ölü bedeniyle ilgili akıllarından kötü ğeyler geçiren çavuğ ve arkadağı, sonra bu düğüncelerinden vazgeçerler. "*Görüldüğü gibi bu iki adam kadının ölü bedeni hakkında bile kötü şeyler düşünecek kadar bozuk bir ahlak anlayışına sahiptir."* (Balkan 2010, 27) Ölüm bile bu kişilerin vicdanlarına tesir etmez.

3. Hikâyede Görülen Toplumsal Ahlak Problemleri

Fertlerin Açlıkla İmtihanı

İnsanların duydukları ihtiyaçları Maslow, *ihtiyaçlar hiyerarşisi* adı altında bir piramit ğeklinde tasavvur eder. Bu piramidin en altında, yani yağamın devam edebilmesi için gerekli ğartların asgarisinde, insanların fizyolojik ihtiyaçları bulunur. (Budak 2009, 369) Organizma olarak insan bedeni, yağamını devam ettirebilmek için besine ihtiyaç duyar. Besin ihtiyacı giderilmeyen bir organizma er ya da geç ölür.

Yatık Emine hikâyesinde Emine, ilçe halkı tarafından dışlanır. Kendisine bir parça ekmek bile fazla görülür. Açlık içgüdüsüyle kapı kapı dolaşan Emine'ye kimse yardım etmez. Yazar bu durumu şöyle açıklar:

> "Artık soğuklar da başlamıştı; yağmurların ardı arası kesilmiyor, bazen sulu sepken kar bile düşüyordu. Mahalle aralarında dolaşan Emine fırını tüten evlerin kapısını çalıyor, ekmek dileniyordu; ama ekmek yerine „Daha çıkmadı" yahut „Fırına salmadık" gibi ters cevaplar alıyordu." (Karay 1995, 33)

Kasabalının Emine'ye olan bu tavrı ilk günden beri süregelir. *"Kasabada kimse Yatık Emine'ye ev vermek istemiyor, hiçbir mahalle onu almaya katlanamıyordu. Memlekette içten içe kaynayan bir hiddet, bir hoşnutsuzluk vardı."* (Karay 1995, 15)

Bir ara Dal Sabri, kendi hissesinden günde bir ekmek vermek üzere fırıncıya emir gönderir fakat fırıncı bir müddet sonra ekmek vermek istemez.

> "—Paşam, dedi, affet, o kötü karıya ben artık ekmek mekmek vermem, çarşı ortasında haysiyetimi bir paralık ediyor.
>
> Dal Sabri o sırada eşkıya içleriyle çok meşguldü; öfkeliydi:
>
> —Kes, dedi, gebersin kahpe!" (Karay 1995, 36)

Yatık Emine'yi açlıkla yüz yüze bırakan kasaba halkı, bilerek ya da bilmeyerek onun gayrimeşru yollara başvurmasına sebep olur. *"Bir kadına 'kötü kadın' damgasını vurmak kolaydır; ama eğer bu kadın ıslah edilecekse bunun yolu o kadını sürmek, aç ve evsiz bırakmak, toplumdan dışlamak değildir."* (Balkan 2010, 34) Ahlakı düzeltilmek üzere kasabaya gönderilen Emine, çaresizliği sonucunda ekmek çalma girişiminde bile bulunur. Bir insanı açlıkla yüz yüze bırakmak o insanın, kısa vadede kendisi için uzun vadede ise toplum için potansiyel bir tehlikeye dönüşmesine sebep olabilir.

Emine'yi, toplumun ahlakını korumak kaygısıyla cezalandıran kasaba halkı, aslında kendi toplumsal değer yargılarını da riske atar. Bu tavır, bir kısır döngünün başlangıcıdır. Nitekim Emine, Gürcü Server'le birlikte olmaya başlayarak yine toplumsal normların dışına çıkar.

Dedikodu

Kapalı ve küçük toplumlarda dedikodunun, büyük toplumlara göre daha yaygın ve yönlendirici olduğu söylenebilir. Emine'nin sürgün edildiği kasaba, kapalı ve küçük olduğundan dedikodunun sonuçları rahatlıkla görülür. Emine kasabaya gelmeden namı duyulur. İki ay evvel izine giden tapu memuru, kasabanın ileri gelenlerinin bulunduğu bir ortamda söz alır:

> "—Ayol, dedi, buraya bir kadın göndermişler, Emine mi, Ayşe mi, ne… Merkez komiseri Hacı Bekir Efendi bana, „Git de gözü onda gör, adamın yüreğini gıcıklıyor!" dedi, doğru mu?" (Karay 1995, 20)

Emine sadece belli başlı yerlerde değil kasabanın her yerinde çekiştirilir. Refik Halid şu örnekleri verir:

> "Memlekette içten içe kaynayan bir hiddet, bir hoşnutsuzluk vardı. Kahvelerde toplanan erkekler, çeşme başlarında biriken kadınlar hep bu işi konuşuyorlar:
>
> —Hele hükümatın ettiğine bak, kötü karıları gönderecek bizim memleketi mi bulmuşlar?.. Diye söyleniyorlardı. Valiliğin bu kirli hediyesi onurlarına dokunmuştu." (Karay 1995, 15)
>
> "Kadınlar ona baktıkça şaşırıyorlardı. Ankara'da bu cılız, sıska için mi adamlar birbirlerini vurmuş, kocalar karılarını boşamış, kasaba karmakarışık olmuştu." (Karay 1995, 17)

> "Erkeklerde merak daha çoktu: „Acep ne biçim karıymış ki bu…" diye toplağıkları dere boyunda konuşurlar, fakat evlerinde sormaya cesaret edemeyerek kafalarında Emine'yi büyütürlerdi." (Karay 1995, 17)

Küçük yerleşim merkezlerinde meydana gelen bir olay, kısa süre içersinde tüm sakinlere ulaşır. Emine'nin kasabaya gelmesiyle birlikte herkes onun yaptıklarını takip eder. Kasaba halkı Emine'nin ölümüne kadar çarşıda, pazarda, her yerde ondan bahseder. Bütün halkın böyle bir gayret içersine girmesi dikkat çekicidir.

Dedikodunun insana vermiş olduğu farklı bir zevk vardır. Descartes'a göre bu zevkin esas temeli, başkalarını düşürürken kendimizi yücelttiğimizi sanmamızdır. (Descartes 1960, 46) Dedikodudan kaçınmak konusunda da Pazarlı şunları söyler: *"Gerçekten başkalarının dedikodularını yapan kimseler asıl kendi küçüklüklerini ortaya koyarlar. Tutulacak en iyi yol, bu gibi dedikoduları âdet haline getiren kimseleri dinlememek veya onunla beraber oturmamaktır."* (Pazarlı 1980, 280) Yunus Emre'nin şubeyti de gıybet yapanın neticede iflah olmayacağını belirtir:

"Kimün kim agz'içinde gaybet ola

Sorusuz cümle yirde ol mât ola " (Tatçı 1991, 115)

Toplumsal bir yara olan dedikodu, *Yatık Emine* hikâyesinde üstü kapalı bir şekilde eleştirilmiştir. Yazar, bu olgunun insanları nasıl etkilediğini ve nelere sebep olduğunu anlatmaya çalışır. Hikâyenin tamamı göz önünde bulundurulduğunda, kahramanı ölüme götüren süreçte dedikodunun önemli bir yere sahip olduğu görülür.

Toplumsal Dışlama

Topluluk halinde yaşayan insanlarda, doğal olarak sosyal bir duygu da oluşur Sosyal duygunun geliştiği toplumlarda insanlar, diğer insanlara ilgi göstermeyi bir vazife sayarlar. Bu tür toplumlar, her ferdi bir birey kabul edip onu topluma kazandırma gayesi taşır. Çünkü insanlar, bireyleri toplumdan soyutlamanın getireceği tehlikenin farkındadır. Adler, kişileri suçluluğa götüren nedenlerin başında *ihmal edilme*nin olduğunu söyler. Sosyal duygunun yetersiz olduğu bir toplumda ihmal edilen bireyler, suç işlemeye daha meyillidir. (Adler 2007, 86) *Yatık Emine* hikâyesinde sosyal duygunun zayıf olduğu iddia edilebilir. Çünkü insanlar bireyleri kazanma gayesinde değillerdir. Emine'nin çarşıpazar, düşekalka dilenmesi neticesinde kaymakama çıkan kasaba eşrafının söyledikleri, Emine'nin bu kasabada barınmasının mümkün olmadığını gösterir. *"Burası namuslu bir kasabaydı, o karı açlıktan geberir, fakat kimseden yardım görmezdi; günahtı, başka bir yere defetmek için bir defa vilayete yazılsa uygun olurdu…"* (Karay 1995, 34)

Hayat kadınlarının içinde bulunduğu durumu tasvip etmeyen birçok insan, çeşitli şekilde, onların topluma kazandırılmasına da sıcak bakmaz. Elif Şafak'ın *Aşk* romanında bir fahişe olan Çöl Gülü'nün söyledikleri bu durumu özetler:

> "Bunca senedir bu beter yolun yolcusuyum, anlamadığım bir şey var. Nasıl olur da insanlar habire fuhuşa karşı olduklarını ve fahişelere acıdıklarını söyledikleri hâlde fuhuş yapan bir kadının tövbe edip hayata sil baştan başlamasına fırsat tanımazlar? „Mademki bir kere düştün batağa, hep orada kal" derler âdeta. Bilmem ki nedendir. Tek bildiğim şu: Bu dünyada pek çok insan başkalarının sefaletinden beslenir." (Şafak 2009, 151-152)

Çöl Gülü eninde sonunda genelevden kaçar ve Mevlana'ya sığınır. Şems ve Mevlana Çöl Gülü'ne sahip çıkarlar. (Şafak 2009, 328) Ancak Emine, Çöl Gülü gibi şanslı değildir. Toplum Emine'yi dışlayarak onu ölüme terk eder.

Sosyal Baskı

Bireyin, toplumsal değerlere aykırı davranması neticesinde, birey ve toplum arasında bir çatışma meydana gelir. *"...Refik Halid Karay'in öykülerinde güçlü bir dram, bir çatışma, kişinin iç çatışması ile kişinin toplumsal ve fiziksel çevreyle çatışması vardır."* (Erişenler 2008, 72) Bireyin toplumla çatışması, sosyal baskıyı da beraberinde getirir.

Yatık Emine hikâyesinde bireyle toplumun çatışması genel olarak ahlakî normlardan kaynaklanır. Ahlakî çatışma için şu tanım yapılır: *"Toplumsal değerlerden farklı değerlere sahip olan kişilerin, toplumun millî ve manevi değerlerine karşı gelmeleri sonucunda şahsi ve toplumsal düzeyde ortaya çıkan çatışma."* (Seyyar 2003, 24)

Toplumun değer yargılarıyla çatışan bireyler, doğrudan ya da dolaylı olarak bir yaptırıma maruz kalırlar. Bu yaptırımlar, bazen toplumdaki münferit kişilerce doğru kabul edilmez ve bu kişiler aykırı davranışlarda bulunabilir. Toplum, kendini oluşturan bireyler üzerinde bir otokontrol oluşturur ve sosyal bir baskı gerçekleştirir. Bireylere yapılan sosyal baskı özgür iradenin yok olmasına sebep olabilir. *Yatık Emine* hikâyesinde bu duruma örnek oluşturabilecek durumlar gözlemlenir. Açlıkla yüz yüze olan bir insana bir lokma ekmek vermek, vicdan sahibi olan birçok kişide görülen bir durumdur. Ama toplumsal baskı, insanlarda vicdanî duyguların devreye girmesini engeller. Nitekim hikâyede, Emine'nin hâlini gören bir polis memuru ona yardım etmek ister. Ancak amiri buna müsaade etmez. Yazar bu meseleyi şöyle anlatır:

> "Bir aralık polislerden biri, yeni kaydolmuş bir delikanlı, merhamete geldi, çantasını açtı, bir kuruş çıkardı. Bir kuruş koca bir ekmek demekti. Lakin nasılsa bu sadaka hazırlığı komiserin gözüne ilişti; tutuşmuş gibi bir hamlede gözleri dönmüş, kendisini dışarı attı:
>
> —Verme, verme! diye bağırdı…
>
> Emine'nin uzattığı el boşlukta kaldı. Hayatın dayanılmaz bir sarsıntısı bu kadını bir defa yere kapatmış, sonra her halkası başka biçim sıkıntı ve katlanışlardan yapılma bir uzun, ağır zincir vücuduna dolanarak onu yaralıya, bereliye sürüklemiş, paramparça etmişti. Bu, manevi değil adeta elle tutulur bir zincirdi. Bu, benzetme değil için doğrusuydu. O her şeye ne derin bir boyun eğişle katlanmıştı. Fakat bu kadar hayınlığa şimdiye dek rastgelmemişti." (Karay 1995, 33-34)

Hikâyede sosyal baskının görüldüğü diğer bir olay da arzuhalcilerin takındığı tavırdır. Mağduriyetini anlatmak isteyen Emine, bir dilekçe yazmaya karar verir. Fakat hiçbir arzuhalci ona yardım etmez. Kendilerini saygın ve şerefli olarak gören arzuhalciler, halk nazarında küçük düşme ve müşteri kaçırma endişesiyle Emine'yi geri çevirirler. Sadece, yarı deli bir arzuhalci Emine'ye yardım eder.

Sonuç

Yatık Emine hikâyesi, toplumda yaşanmış ya da yaşanması muhtemel bir olayı ele alır. *"Bu eserde, düşkün fakat acıma ve sevme duygularıyla dolu bir kadının, aşırı namuslu, aşırı dindar görünüşlü fakat acıma ve sevme duygularından yoksun insanlar arasındaki acıklı hayatı anlatılmıştır."* (Kudret 1987, 200) Düşmüş bir kadın olan Emine, içinde hâlâ insani değerler taşımasına rağmen onu hakir gören insanlar bu duygulardan yoksundurlar. Bu kişiler, bir taraftan Emine'ye lanet okurken diğer taraftan ondan istifade etmeye çalışırlar. Bu durum, kişilerin kendi değer yargılarıyla çeliştiğini gösterir. Yazara göre, asıl sorun Emine'de değil onu ahlaksızlığın merkezine yerleştiren toplumdadır. Emine'yi dışlayan, açlıkla yüz yüze bırakan ve ona sosyal bir baskı uygulayan kişilerin bu davranışları, gerçek anlamda ahlak kurallarına aykırıdır. Refik Halid, Yatık Emine'ye karşı toplumun genel tutumunu eleştirir ve yapılmaması gereken davranışları ikna edici bir dille anlatır.

Hikâyenin başında Valiliğin, Emine'yi ahlakını düzeltmek üzere kasabaya göndermesi iyi niyet açısından önemlidir. Kant'ın ahlak felsefesi iyi niyetin önemini vurgular. Ona göre, *"Bir eylemin ahlaksal değeri başarısında, sonucunda değil eylemin arkasındaki düşünüştedir."* (Akarsu 1982, 208) İslamiyet'te de amellerin niyetlere göre olduğu belirtilir.

İyi niyetle başlayan bu hikâye, Emine'nin açlıktan ve soğuktan ölmesiyle kötü bir şekilde sonlanır. Hikâyenin bu şekilde son bulması nerede yanlış yapıldığı sorusunu akıllara getirir. Geniş bir perspektiften düşünüldüğünde Valiliğin uygulamasındaki temel sorun, *gizlilik* ilkesinin ihlal edilmesidir. Mevlana'nın *"Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol."* öğüdünün olayın başından itibaren devre dışı kalması, olayları bu kötü sona ulaştırır. Bir hayat kadınının topluma kazandırılması için önceki hayatının ifşa edilmemesi gerekir. Aksi takdirde toplum bütün dinamikleriyle onu reddetme çabasına girer. Öyle ki hikâyede Emine'ye ahlakını düzeltmek için fırsat tanınmamış ve çıkış yolu olarak ölüm gösterilmiştir.

KAYNAKÇA

ADLER Alfred (2007). **İnsan Tabiatını Tanıma** (Çeviren: Ayda Yörükân), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

AKARSU Bedia (1982). **Ahlak Öğretileri**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

AKTAş Şerif (1986). **Refik Hâlid Karay**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

AKTAş Şerif (2004). **Refik Halit Karay**, Ankara: Akçağ Yayınları.

BALKAN Ayşe (2010). **Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Sosyal Tenkit,** İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

BUDAK Selçuk (2009). **Psikoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

DAYIOĞLU Gülten (2008). "Öykü Nedir", **Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı**, S.286, s.132

DESCARTES (1960). **Ahlâk Üzerine Mektuplar** (Çeviren Mehmet Karasan), Ankara: Maarif Basımevi.

ERGİNLER Sâtı (2008). "Refik Halid Karay'ın Öyküleri", **Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı**, S.286, s.65-75

KAPLAN Mehmet (2010). **Hikâye Tahlilleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KARAY Refik Halid (1995). **Memleket Hikâyeleri**, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

KOLCU Ali İhsan (2006). **Öykü Sanatı**, Konya: Salkımsöğüt Yayınevi.

KOLCU Ali İhsan (2008). **Millî Edebiyat II**, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.

KUDRET Cevdet (1987). **Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman,** İstanbul: İnkılap Kitabevi.

PAZARLI Osman (1980). **İslâmda Ahlâk**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SEYYAR Ali (2003). **Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük),** İstanbul: Beta Yayınları.

ŞAFAK Elif (2009). **Aşk**, İstanbul: Doğan Kitap.

TATÇI Mustafa (1991). **Yunus Emre Divânı Risâlet'ün-Nushiyye III,** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

UYAR Tomris (2008). "Öykü Nedir", **Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı**, S.286, s.153

ÜSTÜN Nevzat (2008). "Öykü Nedir", **Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı**, S.286, s.154

Türk Dil Kurumu (1998). **Türkçe Sözlük**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

UÇ Himmet (2006). **Roman Eleştiri Terimleri,** Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2101-2121, TURKEY

KAZAK TÜRKLERİNİN TOPONOMİK EFSANELERİ*

*Seyfullah YILDIRIM**

ÖZET

İnsan dış dünyayı tanıma ve tanımlama sürecinde çaresiz kaldığı durumlarda çevresini kendisine göre düşünüp değerlendirerek yapı, köken ve oluşumla ilgili birtakım düşünceler geliştirmiştir. Zamanla değişen ve gelişen bu düşünce serüveni sözlü türlerin oluşmasını sağlamıştır. İşte bizim yaşadığımız dünyayı tanımlama ve anlamlandırma sürecimizin ürünü olan türlerden birisi de efsanedir. Kısa, üslup özelliklerinden yoksun, gerçek olduğuna inanılan, terbiyevî karakterdeki anlatmalardır ve bize davranışlarımızın sonucuyla ilgili olarak birtakım çıkarımlarda bulunur. İnceleme konusu olarak ele alınan Kazak Türklerinde efsane kavramı genel olarak "aŋız", "äpsana" ve "hikayat" gibi kavramlarla ifade edilir. Kazak Türklerinin efsaneleriyle ilgili çalışma yapan araştırmacılar farklı sınıflandırmalarda bulunmakla birlikte genel olarak Kazak Türklerinin efsanelerini tarihî ve toponomik olmak üzere iki ana başlık altında ele almışlardır. Bu makalede yer-su adlarının veriliş nedenlerini açıklayan yirmi toponomik efsane ele alınarak bir sınıflandırma denemesinde bulunulmuş ve bu efsanelerin Türk kültürü ve mitolojisi içerisindeki yeri belirtilmeye çalışılmıştır

Anahtar Kelimeler: Efsane, Kazak Efsaneleri, toponomi, Gök Tanrı, Umay

TOPONYMIC LEGENDS OF KAZAKH TURKS

ABSTRACT

Throughout history humans have always made up some thoughts and theories when they haven't been able to understand what is going around in external world. In this process of defining and recognition some ideas about the origin, creation and composition of the world were developed. This course of thinking ended up with the formation of oral literature. One of the genres of this literature is myth. Legends are short narratives that are believed to be true, that have no stylistic features and that have educational aspects to give moral messages. They dictate us about the consequences of our inappropriate behaviors. Kazakh Turks name the term "legend" with the words "aŋız", "äpsana" or "hikayat". The academicians, although some of them offer some different classifications, generally classify the legends of Kazakh Turks under two topics as historical and toponymic legends. This paper examines twenty toponymic legends that were created to explain the names of regional places and places of water. Thus it is aimed to clarify the importance of these legends in Turkish culture and mythology.

Key words: Legend, Kazakh Legends, toponym, Sky Tanri, Umay

* Gazi Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: seyfiyildirim@gmail.com

Giriş

Günümüzün modern düşünceye sahip insanının aksine ilk devir insanları tabiat hadiselerinin nedenlerini bilmiyorlardı. İnsanlığın meydana gelişsüreci, hayatla ölümün mahiyeti, yıldızların hareketi, denizin yükselmesi, yağmurun yağması, hayvan, bitki, toprak, orman, dağ, ateş, maden, vb. gibi hadise ve maddelerin teşekkül ve icadı onları hayret korku, heyecan ve memnunluk içinde birtakım hayaller kurmaya yöneltmiştir. Bu hayaller, insanın kendi ruhunu, hayatını, eşyaya, tabiata aksettirmesinden ibaret olan düşünce tarzını doğurmuştur. Üstte canlı-cansız varlıklar ve tabiat hadiseleri karşısında kurulan, hayali tasavvur ve düşünceler henüz müspet zihniyete ulaşmamış toplulukların doğru, yalan şeklinde kabul ettikleri ilkel bilgileri oluşturmuşlardır. Kuvvetli bir geleneksel bağ içinde yaşayan ilk devir, mitos devri, hatta orta çağ insanları inandıkları bu bilgilere kainatta Tanrı, iyi ve kötü, yada taş, büyücü vb. gibi üstün saydıkları maddi manevi kudretlere genellikle kişileştirme ve konuşturma yoluyla birtakım masallar uydurmuşlardır. Bugün masal sayılan ürünlerden genel olarak ayrı olarak düşündüğümüz toplumun ortak malı bu eserler, sonraları yeni din, kültür ve ekonomik şartların hazırladığı mekân içinde az-çok tarihî gerçeklerle beslenerek yazılı kaynaklara geçen efsane ve menkâbelere model olmuşlardır (Elçin, 2000; 314-315). Efsanenin yerli ve yabancı birçok bilim adamı tarafından birçok tanımı yapılmıştır. Bilim âleminde en çok kabul gören tanım olan Grimm Kardeşlerin tanımına göre efsane, "gerçek veya hayali muayyen şahıs, hadise ve yer hakkında anlatılan bir hikâyedir (Sakaoğlu, 1992;9). Efsaneler temelde bir oluşumu açıklarlar. Tanrıların, evrenin, insanların yaratılış ve ortaya çıkışlarını anlatır. Bunların yanı sıra ilk işlenen günahı, ölümün kökenini, tufanı, tanrıların insanları nasıl cezalandırdıklarını, avcılığın ve hayvancılığın başlangıcını, bitkilerin nasıl oluştuklarını, ateşin bulunuşunu, cinselliğin başlangıcını, yeryüzünün ilk çiftini ve ailesini, gelenek ve göreneklerin, törelerin, teknik bilgilerin kaynağını da kendine konu edinir. Efsanelerin birçoğu açıklayıcı niteliktedir. Dünyadaki ve hayattaki birçok varlığın neden ve nasıl ortaya çıktığına cevap vermeye çalışır (Örnek, 1988: 190). Biz bu çalışmamızda Kazak Türklerine ait olan yirmi toponomik efsaneyi konularına göre tasnif ederek inceleyeceğiz ve Türkiye Türkçesine aktarımlarını vereceğiz. Metinler Türkiye Türkçesine aktarılırken daha rahat anlaşılması amacıyla serbest bir çeviri metodu uygulayacağız.

Yeryüzünün tüm topluluklarında olduğu gibi Kazak Türklerinde de farklı türde çok sayıda efsane oluşmuştur. Kazak Efsaneleri üzerine araştırmalar XIX. yüzyılda başlar. İlk araştırmacılar Rus Çarlığı tarafından Türkistan'a gönderilen asker, bilim adamı ve misyonerlerdir (Ergun, 1997, C.I: 94-106). Türkiye'de müstakil olarak Kazak Türklerinin efsaneleri üzerine akademik anlamda yapılan tek çalışma, Bibigül Ospanaliyeva tarafından 2011 yılında hazırlanmışolan "Kazakistan'ın Jambıl Bölgesi Efseneleri" adlı doktora çalışmasıdır. Ayrıca Metin Ergun tarafından hazırlanmış olan "Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi" adlı eserde de Kazak efsaneleri üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilmişve değişme motifinin olduğu efsane metinlerine yer verilmiştir (Ergun, 1997, C.II: 613-648).

Kazak sözlü edebiyatının incelenmesinde masaldan başka diğer nesir türlerin efsane kavramı içerisinde değerlendirilmesi bir gelenek haline gelmiştir. Bunun nedeni halk arasında "efsane ve masal"ın çok yaygın olması ve sadece kara söz yani nesir şeklinde anlatılan bu iki türün bulunmasıdır. Böyle olmakla beraber Kazakların masal sınıfına girmeyen diğer sözlü nesir türlerine geçmişasırlarda folklorcular ve araştırmacılar tarafından farklı isimler de verilmiştir. Bu konuda ilk önce şoqan Wälihanov'un adını anmak gerekir. O, tarihle ilgili anlatmaları "tariyhı anızdar/ tarihî efsaneler" diye adlandırarak ilk defa efsanenin tarihî şahsiyetler ve olaylarla ilgili olduğunu söyleyip efsaneyi, masaldan da destandan da ayrı tutmuştur. Wälihanov'un düşüncelerini devam ettiren Potanin de Kazak tayfalarının ortaya çıkmasıyla ilgili anlatmalar ve tarihî kahramanlar ile ilgili anlatmaları "anızdar (predaniya)" diye adlandırmıştır (Qasqabasov, 2002: 124-125; Kazahskiy Folklor v Sobranii G.N. Potanina 1972: 47-76; Potanin, 2007: 109-189;).

Q. Jumaliyev ve T. AqÇolaqov'un birlikte hazırlamıÇ oldukları Qazaq Ädebiyeti adlı eserde onlar, anız türünün tarihiliğine dikkat çekmiÇlerdir. Onlara göre anız, belirli bir kiÇinin adına ve onun yaptığı iÇ ve hareketlere bağlı olarak doğmuÇtur. Bazen anızda gerçek olayla hayali olay birbirine karıÇmıÇ olabilir. Bu yönüyle baktığımızda anız ile masal birbirlerine yakındır. Temel farkları, anız genellikle tarihte yaÇamıÇ insanlarla ilgili olarak kurulmaktadır. Anızın tarihî bir kiÇinin etrafında doğmasının sebebi o kiÇinin kendi baÇında geçen bir hadise, üstlendiği belirli bir tarihî rol, toplumsal anlam ve yerine getirilmesi güç olan bir iÇe ilgili olmasıdır. Bu kiÇi bahadır, yönetici, ÇeÇen (Özkan, 2000; 611) ya da halkın sıkıntılarını jırlayan mücadeleci bir kiÇi olabilir. Bu kiÇinin yaptığı gerçek mücadeleye zamanla baÇka Çeylerde eklenerek "o kiÇi yapmıÇtı denilip" her türlü gerçek iÇ te bu Çekilde efsaneye döner. Bu hadiseyi birisi hafızasında tutup sonraki nesle aktarır. Anıza ne kadar hayali olaylar karıÇırsa karıÇsın anıza dönen kiÇinin kendi Çahsı eski, ilk Çekilde kalır (Jumaliyev vd.1996: 40). Yine araÇtırmacı Haled Dosmuhammedulı da makalesinde anızın tarihiliğine dikkat çeker. Özellikle Kazak, Özbek, Kırgız, Karakalpak gibi Türk boylarının ortaya çıkıÇı ve Kazak Türklerinin tayfalara bölünüÇüyle ilgili anlatıları anız kapsamında değerlendirir (Dosmuhammedulı 2007: 8). Bunlardan anlaÇılacağı üzere araÇtırmacılar burada anız türünün tarihî bir kiÇi etrafında meydana gelen tarihî olayların zaman içerisinde halk muhayyilesinde almıÇ olduğu değiÇiklikle iliÇkili olarak ortaya çıktığına iÇaret etmektedirler. Yani burada anızın öne çıkan özelliği onun tarihiliğidir. Yine araÇtırmacı Äwelbek Qoŋıratbayev de anızın tarihî olay, tek kahraman, yürük at, olağanüstü kuÇ, yer-su, ay ile güneÇ ve yıldızlarla ilgili olarak anlatıldığına dikkat çeker (Qoŋıratbaeyev 2004: 191).

Kazak Sovyet dönemindeki folklorcular içerisinde anızı ayrı bir tür olarak ele alıp inceleyerek onun tür ve özelliklerini ortaya koyan kiÇi Muhtar Äwezov'dur. Äwezov, anızın özelliklerini Çöyle tarif etmiÇtir: "Hikâye edilen kiÇinin ömründeki gerçek iÇleriyle karakterinin tasvir edilmesinden doğmuÇtur. Anlatının tarihî bir kiÇiyi alıp ona hiç benzemeyen bir kahraman Çekilde bugüne getirmesi olmaz. Her bir efsanenin temelinde tarihte yaÇamıÇ bir kiÇinin gerçek görünüÇünün çok yönlü özellikleri anlatılır" (Äwezov-Sobolev 1939: 288; Äwezov 1962; 55; Qasqabasov 2002: 125). Yine Mälik Ğabdullin'de Muhtar Äwezov'un görüÇlerine katılır ve efsanelerin ilk örneklerinin halk için hizmet eden ve tarihte yaÇamıÇ insanların yaptıklarının ve ömürlerinin hikâye edilmesinden doğduğunu belirtir (Ğabdullin 1996: 152).

Önceleri masalların içerisinde ele alınıp incelenen efsaneler, masalların bir alt grubu olarak sınıflandırılmıÇtır. Kazak Türklerinde de anız türü de ilk baÇlarda ertegi/masalın bir alt türü olarak kabul edilmiÇ ve bundan dolayı da masal tasnifleri içerisinde yer almıÇtır. Muhtar Äwezov 1927 yılında kaleme almıÇ olduğu "Qazaq Ädebiyeti" adlı eserinin masallar kısmında, masalın türlerinden birisini de "anız ertegi/efsane masallar" baÇlığı altında incelemiÇtir (Äwezov 1991: 168-171). Yine Äwezov, Leonid Sobolev ile birlikte kaleme aldıkları "Epos i Folklor Kazahskogo Naroda" adlı makalede de masal türlerinden birisini "Legendı i Küy Legendı/ Efsaneler ve Müzik Efsaneleri" olarak ele almıÇlardır (Äwezov-Sobolev 1939: 228-238). Ye. Kostyuhin de masallar ile ilgili yazmıÇ olduğu maddede masalları tasnif ederken "bılıçki*, predaniya, legendı/ efsaneler" diye bir baÇlık açarak efsaneyi masal içerisinde değerlendirmiÇtir (Kostyuhin 1968: 232-235). Yine Mälik Ğabdullin de masalları incelerken onların bir kısmını "Turmıs-Salt Ertegileri Jäne Anızdar/ Toplumsal Hayatla İlgili Masallar ve Efsaneler" baÇlığı altında incelemiÇtir (Ğabdullin, 1996: 103-151).

Kazak Türklerinin efsaneler üzerine türlü tasnif çalıÇmaları yapılmıÇtır. Äwelbek Qoŋıratbaeyev Kazak Türklerinin efsanelerini mitik ve tarihî olmak üzere ikiye ayırmıÇtır

* Bılıçki: Olağanüstü masalların kökenleri olarak kabul edilirler. Efsanelerden farklı olarak gerçeğe daha yakındırlar. Genel olarak gerçekte olmuÇ olduğuna inanılan bir olaya dayanırlar. Abartılı anlatım söz konusudur.

(Qonıratbaeyev 2004: 191). Kazak efsaneleri üzerine en kapsamlı çalışmayı yapmış olan Seyit Qasqabasov ise Kazak Efsanelerini tarihî ve toponomik (yer-su adlarıyla ilgili) olmak üzere iki kısma ayırmış, küy/müzik anızlarını ise bunlardan ayrı olarak ele almıştır (Qasqabasov 2002: 131). Kazaklarda yer-su, dağ-taş, yurdu mekân tutma ve ırmak-göl ile ilgili efsanelerin sayısı oldukça fazladır. Bütün ömrünü tabiatın içerisinde geçiren halk, kendisini kuşatan âlemi bilmek isteyip bu âlemle ilgili olarak çok sayıda mit, efsane ve anlatılar oluşturmuşlardır. Bir yerde olan vakıa hiçbir olağanüstü ve sihirli kavramla ilişkilendirilmeden anlatılıyorsa böyle anlatılar "toponomik efsane" olarak adlandırılır. Böyle anlatıların temel özelliği mekânın adının nasıl ortaya çıktığını anlatmak değil o mekânda olan vakıayı haber vermektir. Fakat uzaktan bakıldığında anlatıcı mekânın adını açıklıyormuş gibi görünmektedir. Toponomik efsaneler, gerçek tarihî efsanelere göre daha sanatlı bir anlatıma sahiptir. Burada sanatlı ve hayalî anlatmanın tarihten haber verme fonksiyonu değiştirilerek ibret verme özelliği ön plana çıkarılmaktadır (Qasqabasov 2002: 150-151).

Biz hazırlamış olduğumuz bu çalışmada örnek olarak aldığımız yirmi toponomik efsane metnini tasnif ederek bunların Türk mitolojisi ve Türk kültürü içerisindeki yerini göstermeye çalışacağız. İnceleme konusu olarak ele aldığımız yer adlarıyla ilgili bu efsaneleri, **1.** Göl ve pınar adlarıyla, **2.** Dağ/ taş ve belirli bir çevre adlarıyla, **3.** şehir adlarıyla ilgili olmak üzere üç ana başlık altında ele aldık.

1.1. Göl ve Pınar Adlarıyla İlgili Efsaneler: İncelediğimiz metinlerde göl ve pınar adlarıyla ilgili altı efsane vardır. Bu efsanelerden Buwrabay şehri ve bu şehirden adını alan Buwrabay Gölü ile ilgili iki adet efsane bulunmaktadır. "Buwrabay efsanesi"nde buranın ve burada bulunan yer adıyla adlandırılan gölün bu adı almasının sebebi burada yaşayan Ak buwra isimli bir deveye bağlanmaktadır. "Eski zamanlarda burada yaşayan ve olağanüstü özelliklere sahip olan bu deve, burada yaşayan insanları düşmanlardan korumaktadır. Daha sonra bir savaşta düşman eline düşmektense Gök Tanrı'ya yalvararak taşkesilir. Deve şeklindeki bu taş bugün hâlâ oradadır. Ve halk devenin su içtiği o gölü de devenin adından yola çıkarak Buwrabay Gölü olarak adlandırmaktadır." Buwrabay'ın ortaya çıkış efsanesi"nde ise "Bu bölgenin ve bölgede bulunan gölün Gök Tanrı tarafından yaratılması anlatılır. Bu anlatı mitolojik köklü bir efsanedir. Ve buranın Buwrabay olarak adlandırılmasıyla ilgili olarak bize her hangi bir bilgi verilmemekte sadece oranın ne şekilde ortaya çıktığı anlatılmaktadır." Burada halkın deveyi iyeli/ kutsal olarak kabul etmesi bize Türk Mitolojisi'ndeki "ıduk" kurbanı olarak ruhlara adanıp tabiata salıverilen hayvanları hatırlatmaktadır. Kurban olarak tabiata salıverilen bu hayvanlar kutsal olarak kabul edilir ve hiç kimse o hayvanlara dokunmaz (Kaşgarlı Mahmud, 1998, C.I: 65). Yine kutsal olarak kabul edilen deve Kuran-ı Kerim'de Hud Suresinde Hz. Salih (a.s) ile ilgili kıssanın anlatıldığı kısımda da geçmektedir. Bu kısım şöyledir: "Ey kavmim! İşte şu, Allah'ın dişi devesi, size bir mucizedir. Bırakın onu yeryüzünde otlasın. Ona kötü bir maksatla el sürmeyin, sonra sizi yakın bir azap yakalar. Hud/ 63." Bu iki örneğe baktığımız zaman devenin kutsal kabul edilmesi ve ayrıca onun olağanüstü özelliklerinin bulunması bize hem İslamiyet'in hem de eski Türk dininden kalan izlerin bir arada olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

"Döngelek-Zerindi Köl" adlı efsanede o bölgede bulunan gölün ortaya çıkmasıyla ilgili şöyle bir efsane anlatılır: "Sevdiği fakir gençle kaçan zengin kızın, babasının adamları tarafından yakalanmak üzereyken kolundaki altın bileziği çıkarıp babasının adamlarına fırlatmasıyla orda birden bire bir göl ortaya çıkar ve böylece gölün bu yakasında kalan âşıklar kurtulur." Göl, bileziğin yuvarlak şeklinden dolayı Döngelek/yuvarlak göl ya da bileziğin altın olmasından dolayı altın sözünden gelen Zerindi olarak adlandırılır.

"Balkaş Muhabbet Gölü" isimli efsanede isi yine zengin kızla fakir gencin hüzünlü sonla biten hikâyesi anlatılır. Sevdiği, babası tarafından öldürülen Balqaş'ın kendisini gölün sularına

bırakarak ölmesi ve kızın aşkından, sadakatinden dolayı halkın da bu göle kızın isimi olan Balqaş adını vermelerinin hikâyesi anlatılır.

"Şeytan Gölü" adlı efsanede de yine zengin bir kızla fakir delikanlı öyküsü vardır. Beraber kaçan bu gençlerin ve bir arkadaşlarının farklı şekillerde göle düşerek ölmesi sonucu halk burayı şeytan Göl olarak adlandırmıştır.

"Şilter Evliya ve Kırk Yoldaşı" adlı efsanede ise namaz kılarken düşmanlar tarafından saldırıya uğrayan şilter'in namazını bozmayarak Allah'tan kendilerini taşa döndürmesini dilemesi ve onların taşkesildikleri yerden çıkan üç pınardan bahsedilir. Burada pınarların adlarının efsane kahramanının adıyla bir ilişkisi bulunmamakta şilter ve arkadaşlarının adı o muhite ad olmaktadır.

"Umay Ana Pınarı" adlı efsanede ise bir anne varını yoğunu hasta küçük oğlu için harcar ama yine de oğlunun derdine deva bulamaz. Nihayet elinde kalan son şey olan oğluna küçükken yaptığı yedi gök boncuktan oluşan hamail bileziği, yolda gördüğü ve kendisine Umay Ana'nın şeklini çağrıştıran yaşıl ağaca, Umay Ana'ya adak adarmış gibi o ağacın dallarına bağlar. Fakat bilezik koparak yere düşer ve yedi boncuğun düştüğü yerden yedi pınar ortaya çıkar. Bu pınarların suyuyla kadının hasta çocuğunun iyi olur.

1. 2. Dağ/Taş/Yer Adlarıyla ilgili Efsaneler: İncelemişolduğumuz efsaneler içerisinde bu konuyla ilgili olarak sekiz efsane bulunmaktadır. Bunların içerisinden "Jeke Batır Dağı", "Oqjetpes Dağı", "Jumbaqtas", "şilter Evliya" ve "Ağlayan Ana" efsanelerinde şekil değiştirerek taşadönme vardır. Bu efsanelerde şekil değiştirme tabiat unsurlarının insan, hayvan gibi varlıklara benzetilmesiyle yapılmıştır. Bu Efsanelerdeki kahramanlardan Jeke Batır, Oqjetpes, Jumbaqtas ve şilter, bulundukları güç durumda düşman eline düşmemek için Tanrı'ya dualarıneticesinde Tanrı tarafından taşa çevrilmişlerdir. Ağlayan Ana efsanesinde kadın, evladını beklemek için taşa dönmüştür. Herhangi bir dua ya da beddua geçmemektedir. Otawtas Dağı Efsanesinde ise düşmanlardan kaçan kızla delikanlı yarılan otağ şeklindeki kayaya girerler. Otağ şeklini çağrıştıran bu taşın bulunduğu dağ Otawtas Dağı olarak adlandırılmıştır. Tolağay Dağı efsanesinde küçük bir dağı sırtlayıp memleketine getiren kahramanın, dağ omuzlarındayken yorgunluktan uykuya dalması ve sırtındaki dağında delikanlının üzerine kapanmasından dolayı halk, kahramanın adını bu dağa vermiştir. Dağ adıyla ilgili efsanelerden bir diğeri olan şubar At efsanesinde ise yarışmada hiçbir atın çıkamadığı sarp bir dağı çıkarak birinci gelen şubar attan dolayı dağa bu ad verilmiştir.

Ayrıca yukarıda göl adlarıyla ilgili olarak incelediğimiz efsanelerden Buwrabay efsanelerinde de içerisinde dağ, göl ve şehri barındıran bir muhitin yaratılışıyla ilgili efsaneler olduğu için onları da bu gruba alabiliriz.

1.3. Şehir Adlarıyla İlgili Efsaneler: Metinlerde şehir adalarıyla ilgili dört efsane bulunmaktadır. "Aqmola/ Akmezar" efsanesinde, yerin bu ismi almasına sebep o civarda yaşayan, halkın sevgisini kazanmış ve kâhinlik gibi özellikleri de olduğu için halk tarafından ayrıca evliya olarak da görülen bir hocayla ilgilidir. Peşine düşen bir zenginden kaçarken bozkırda üşütür ve hastalanarak ölür. Ölmeden önce yanında bulunan arkadaşlarına "Beni uzağa götürüp zahmet etmeyin, burada bırakın. Başıma mezar yaparken saz (kamış) ve çamuru keçinin yağı ve sütüyle karıştırıp öyle yapınız." diye vasiyet eder. Ve daha sonra mezarı yapanlar bakarlar ki mezardan her tarafa ışık yayılmaktadır. Bunun üzerine halk oraya Aqmola adını verir.

"Qarağandı Efsanesi" adlı efsanenin temelinde de zenginliğinin haddi hesabı olmayan bir cimrinin, sürü sürü hayvanlarının kut'u bereketi olarak kabul ettiği bir kara koyunun kaybolmasıyla ilgili bir hadise vardır. Bir gün, bu kara koyun kaybolur ve gece vakti çobanlar onu aramaya çıkar. Ay ışığında gördükleri her karartıyı kara koyun sanırlar fakat yanına vardıklarında onun da

qarağan* olduğunu görürler. Onlardan birisinin morali bozulmuş bir halde "Nereye varsan qarağay, burası qarağandı yermiş" demesi üzerine burası daha sonraları Qarağandı olarak adlandırılmıştır.

Ekibastuz şehriyle ilgili anlatılan efsanede ise bozkırda mola veren bir ticaret kervanının yemek pişirmek için odun ararken bir farenin yuvasından çıkmış siyah yuvarlak taşları görmeleri ve onları getirip ateşe atmaları anlatılır. Taşların yanma özelliğini gören insanlar daha sonra toplanıp buraya tekrar gelmek isterler. Buraya işaret olsun diye de yanlarında bulunan büyük parça iki tane tuz parçası koyarlar. Dönüşte burayı "eki bas tuz/ iki baş parça tuz" un olduğu yer diye ararlar. Daha sonra burada Ekibastuz adlı bir şehir kurulur. Burası dünyanın en büyük kömür madenlerinden birisidir.

"Bayanawıl" şehriyle ilgili efsanede ise dillere destan güzelliği olan Bayan adlı kızın zengin babası, gelen dünürcülerden bıkarak onun adına yeryüzü cenneti gibi bir köy yaptırır. Ondan sonra o yer Bayanawıl adını alır.

2. Motifler:

2.1. Gök Tanrı: Metinlerde Gök Tanrı'ya ve Gök Tanrı dinine ait unsurlar görülmektedir. Buwrabay efsanesinde halk, Ak buğranın iyeli olduğunu ve Gök Tanrı tarafından kendilerini düşmanlardan koruması için gönderildiğine inanmaktadır. Halk bu deveyi kutsal olarak görmektedir. Çünkü bu deve, düşman askerlerinin yaklaştığını, hükümdarın hasta olacağını ya da bir musibete uğrayacaklarını önceden anlayarak haber verebilme gibi olağanüstü özeliklere sahiptir. Halkın bu deveye kutsiyet addetmelerinin temel sebebi onu Gök Tanrının göndermiş olduğuna inanmalarıdır.

Yine Buwrabay'la ilgili bir diğer efsanede de Kazak tayfalarından birinin Gök Tanrı'yı kızdırması neticesinde Gök Tanrı yeryüzündeki bütün ormanları, dağları, nehirleri ve gölleri silip süpürerek torbasına koyar ve alıp kuzeye doğru gider. Ama Tanrı'nın torbası deliktir. Hapşırması gelir ve hapşırdığında ormanların, dağların, nehirlerin ve göllerin bir kısmı torbanın deliğinden dökülür. Bu olay tam da şimdiki Buwrabay'da meydana gelir. Daha sonra Tanrı, yeryüzünü insanlara paylaştırır. Kazaklara bomboş bozkır düşer. Tanrıya yalvarmaları neticesinde Tanrı, Kazaklara torbasının dibini silkeleyerek dünyadaki en güzel yeri, Buwrabay'ı verir. Bu efsanede Gök Tanrı dininin etkileri hâlâ derin bir şekilde saklanmaktadır. Tanrının hapşırmasıyla torbanın deliklerinden dökülen dağlar, ormanlar, göller ve ırmaklar yeryüzündeki tabiat unsurunu tamamlar. Bu bize Altay yaratılış mitinde Ülgen'in Kişioğlun'dan suya dalarak toprak çıkarmasını isteme hadisesini hatırlatır. Fakat Altay anlatısından farklı olarak Buwrabay efsanesi ilk yaratılıştan ziyade sonradaki paylaşımı anlatır.

Metinlerdeki Gök Tanrı kavramında birtakım değişiklikler olmuştur. İslamiyet'e geçilmesiyle beraber Ülgen, Erlik gibi kavramların devam etmesine rağmen bunların eski mükemmel sıfatları devam etmemektedir. Bu özellik Buwrabay efsanesinde çok net bir şekilde karşımıza çıkar. Tanrı'nın torbasının delik olması bize kusurlu bir Tanrı tipi sergilemektedir. O artık sıradan insanın özelliklerine de sahiptir.

Efsanelerde inanç ikilemi de göze çarpar. İyeli olan Ak buğra Gök Tanrı tarafından gönderilmiş olmasına rağmen canını teslim etmeden önce yönünü kutsal Kâbe'ye doğru döner. Yine Oqjetpes Tawı Efsanesinde Oqjetpes hem farzını yetine getirir hem de düşman eline düşeceği vakit Kudretli Gök Tanrı'ya yalvararak kendisini taşa çevirmesini ister. Bu anlatılarda Gök Tanrı inancına ait izler bulunmakla beraber inanç, işlevini kaybetmiştir. Bunun bir diğer örneği de metinlerde hem Gök Tanrı hem de Yaratıcı tabirlerinin kullanılmasıdır.

* qarağan: Boyu 0.5 cm ile 2 m arasında olan çalı türünden bir bitki.

2.2. Umay Ana/ Ağaç Ana ve Kutsal Kayın Ağacı: Eski Türk inancında Umay, loğusa kadınların, çocukların ve hayvan yavrularının koruyucusudur (Ögel, 2000; 34-35). İslamiyet'ten sonra bu inançta birtakım değişiklikler olmakla beraber halk arasında hâlâ izlerinin sürdürdüğünü göstermektedir. Bu efsaneye göre: "Alatawların/ Aladağların eteklerinde yaşayan bir aile her şeylerini hasta olan küçük çocuklarını iyi etmek için harcarlar. Fakat yine de çocuklarını hiçbir tabip iyi edemez. Bir gün annesi, evi toparlarken keçenin altında çocuğunun hamail bileziğini bulur. Bu bileziği çocuğu küçükken gök rengi akik yedi boncuktan (taştan) kendisi yapmıştır. Bunu da tabiplere verir fakat onlar bu bileziği değersiz bulurlar. Kadın, çaresizlik içinde ve perişan bir vaziyette evine dönerken yolda yeşil bir alıç ağacı görür. Bu yeşil ağaç sanki dallarını kadına doğru uzatarak onu merhametle kucaklayıp teselli verecekmişgibi durmaktadır. Biçare kadın uzun süre ağlar ve o ağacı anası gibi görerek derdini kederini ona döker. Ondan sonra da sanki Umay Ana'ya veriyormuşgibi hediye şeklinde oğlunun hamail bileziğini ağacın dalına iliştirir. Fakat bileziğin ipi kopar ve boncuklar yere saçılır. Boncukların düştüğü yerde o anda tıpkı boncukların sayısı gibi yedi tane küçük pınar fışkırır. Kadın bu pınarlardan aldığı suyu çocuğuna içirir ve çocuk iyi olur. Sonra o çevredeki yeşil kadınlardan birisi bu ağacın, ağaca dönüşmüşTanrı Ana, Umay olduğunu ve kendisine, yalvarışını duyarak merhamet ettiğini söyler. Çünkü Umay bütün lohusa kadınlar ile çocukların koruyucusudur. Öyle o zamandan beri bu yedi çeşmenin suyu şifalı olarak görülür ve bu bölgeyi halk Umaybulak olarak adlandırır. Sabahın erken saatinde buraya gelinilirse çeşmenin dibindeki gök renkli akik boncuklar görülebilirmiş.Fakat bunları Umay Ana herkese değil sadece gönlü saf olanlara gösterirmiş." Bu efsanede hem Umay Ana hem de kutsal ağaç ana motifi vardır. Umay Ana Türk mitolojisindeki kutsal Ulu Ana isimlerinden biridir. Sonraları Kazak ve Kırgız dillerinde de onun adı "May-ene" şeklinde de saklanmıştır. Daha sonra da yine bu halklarda doğum yapan gelinlerin doğum sürecinin ve genel anlamda da kadınların ve çocukların koruyucusu olarak görülmüştür. Ayrıca o, ev hayatının da koruyucusu olarak görülür. Bugün Kazaklar arasındaki "menin qolım emes, Biypatpanıñ (Bibi Fatimanıñ) qolı/ benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" denilen söz bazen "meniñ qolım emes, May-eneniñ qolı/ benim elim değil, Umay Ana'nın eli" şeklinde de söylenir (Qondıbay 2004: 17). Yani eski Türk inancındaki Umay Ana, İslamiyet'ten sonra halk arasında Fatma/Fadime Ana inancına dönüşmüştür. Bu efsane de Umay Ana yine Türk Mitolojisinde kutsal kabul edilen bir nesneye, ağaca dönüşmüştür. Efsanede kadın da bu ağacı tıpkı kendi anası gibi görür. Ağacın uzayan dallarını kendisine kucak açan anasına benzetir. Zaten Umay, "kayın ağacıyla" beraber gökyüzünden Tanrı Ülgen tarafından indirilmiştir. Onun için inanç içerisinde hâlâ Umay ve ağaç birlikteliğinin izleri devam etmektedir. Bu, Altay yaratılışmitindeki inancın halk arasında efsane şeklinde hâlâ yaşamakta olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca efsanede Umay Ana'ya hediye sunuyormuşgibi hamail bileziğin ağaca ilinmesi halk arasında Umay Ana'ya hediye sunma geleneğinin devam ettiğini de göstermektedir. Hediyeyi sunma şekli de Altay Türklerinin "kıyıra-calama" (Dilek, 2007: 46-47) olarak adlandırdıkları bez parçalarını dilek dileyerek ağaca bağlama şeklinde yapılmaktadır. Yine Umaypınarı efsanesindeki hamail bilezikte bulunan gök renkli yedi boncuk/taştaki yedi ve gök renkleri de kutsiyet ifade etmektedir. Yedi sayısı göğün katlarını simgeler. Taşların gök renkli olması da Gök Tanrı'yı çağrıştırıp bu taşların gökten yani Tanrı katından geldiği izlenimini vermektedir.

Efsanelerde karşımıza çıkan bir diğer motifte Türk mitolojisinde yine kutsal olarak kabul edilen kayın ağacı motifidir. Kayın ağacı Tanrı Ülgen tarafından Umay Ana'yla beraber gökten indirilmiştir, yani kutsaladır. Kazak Türklerinin sözlü anlatılarında da bu kutsallık hâlâ yaşatılmaktadır. "Oyuncu Kayın Ağaçları" efsanesinde "oyunları, eğlenceleri, usta âşıkları ve mahir gençleri ile tanınmış olan bir topluluğun ünleri zamanın hanının kulağına kadar gider. Bu insanları merak eden han, kılık değiştirerek bunların oyun-eğlence düzenledikleri yere gelir. Gönce, ak ipek elbiseler içerisinde erkin bir şekilde oynayan kızların hünerlerinden izleyicilerle birlikte han da kendisinden geçer ve boş bulunarak yaşayın evlatlarım diye bağırır. O zaman insanlar sesin geldiği tarafa baktığında o kişinin hanları olduğunu anlarlar. Hanın kendilerini böyle serbest

kıyafetler içerisinde ve rahat bir oyun ortamında görmesinden dolayı oyun oynayan kızlar çok utanır ve Kudretli Tanrı onları o anda o suretleriyle ebediyete kadar saklamak için bir araya toplanmış oynayan ak kayınlara çevirir". Kızların ak kayına benzetilmesi motifine başka anlatı türlerinde de rastlanılmaktadır. "Mamay Batır'ın Armanı/ Mamay Bahadırın Hayali" adlı masalda, "Köktırnakları öldüren Mamay Batır'a bahadırlığından dolayı âşık olan peri kızı Mühiriya'nın etrafındaki apak kayın gibi bir top kız "damat, damat" diyerek Mamay Batır'ı karşılar." (Qazak Ertegileri 2000: 49). Yukarıdaki efsane de ve bu masalda ak kayının kızlarla bir tutulması ve kızların kayına benzetilmesi edebî bir tasvirden ziyade halk arasında hâlâ yaşatılmakta olan eski mitolojik inançların parçalarıdır (Qondıbay 2004: 481). Yine Jeke Batır Efsanesinde de kahramanın okunun tasviri yapılırken "Uzun kayın ağacından oku kilometrelerce uzağa fırlayarak düşmanı deviriyormuş" diye tasvir edilir. Burada da kayın kelimesinin kullanılması kahramanın olağanüstülüğünü tamamlar niteliktedir.

2.3. Aşk Motifi: İncelediğimiz efsanelerden beş tanesi aşk teması üzerine kurulmuştur. Jumbaqtas, Döngelekköl, Balqaş Mahabbat Köli, şaytanköl ve Otawtas efsanelerinde karşımıza çıkan temel motif "zengin kız, fakir delikanlı" motifidir. Bu efsanelerde "fakir delikanlıyla zengin kız" birbirlerini severler. Delikanlı ne kadar yiğit ne kadar mahir olursa olsun kızın zengin babası, kızını fakir delikanlıya vermek istemez. Sonunda gençler kaçarlar. Jumbaqtas Efsanesi'nde sevgilisinin ölümü üzerine kız, Allah'a yalvararak kendisini taşa çevirmesini ister. Döngelekköl Efsanesinde babasının adamlarına yakalanmak üzereyken altın bileziğini onlara atar ve hemen orada bir göl ortaya çıkar. Balqaş Mahabbat Köli Efsanesinde sevdiği, babası tarafından gölde boğdurularak öldürülen Balqaş adlı kızın kendisini gölün sularına bırakmasıyla halk, göle bu adı verir. Şaytanköl Efsanesinde kaçmaya karar veren zengin kızla fakir delikanlının birinin kazara birisinin de aslandan korkup uçurumdan düşerek ölmesi neticesinde halk göle bu adı verir. Otawtas Efsanesinde de yine kaçan gençlerin kızın babasının adamları tarafından yakalanmak üzereyken büyük otağ şeklinde bir kayanın yarılması ve onların da taşın içine girmesi sonucu halk dağa bu adı verir.

Bu efsanelerde temel motif zengin fakir çatışmasıdır. Ama buradaki zengin fakir çatışması Sovyetler Birliği döneminde sosyalist realizm/ toplumcu gerçekçilik akımıyla öne çıkan, zenginin yerilerek sıradan halkın övülmesi hadisesi ve zenginlerin feodal/ hanlıklar devrinin, bir kalıntısı olarak görülmeleri anlayışı değildir. Buradaki çatışma Türk Halk edebiyatının farklı türlerinde karşımıza çıkan genel geçer bir motiftir.

Efsanelere genel olarak baktığımızda efsane kahramanlarının bazı özellikleri destan kahramanlarına benzer. Oqjetpes Tawı/ Okyetmez Dağı efsanesinin kahramanı Oqjetpes şöyle tasvir edilir. "O, günden güne değil saatten saate büyüyormuş. On yaşına geldiğinde boyu o kadar uzunmuş ki yaşıtlarının attıkları ok onun göğsüne bile yetişmiyormuş… Hiçbir at veya deve Oqjetpes'le onun silahlarını kaldıramıyormuş. Bunun için alp, file biniyormuş." Yine, Tolağay Tuwralı Efsanede Tolağay, "yıldan yıla değil, günden güne er yetmeye başlar". Jeke Batır Jaylı Efsanede de Jeke Batır şöyle tasvir edilir: "Onun arkadaşı yokmuş. Adette de zaten bahadırların yanlarında savaşçıya ya da askerlere ihtiyaçları da yokmuş. O, yalnız yaşayıp yalnız savaşıyormuş. Onun için halk ona Jeke/ yalnız, tek Batır adını vermiş. Artık, Kazakları tek başına kendisi koruyan Jeke Batır sağ olduğu müddetçe hiçbir düşman oraya girmeyi aklından bile geçiremiyormuş. Onun göğe uzayan yüce, büyük bir yayı varmış. Uzun kayın oku kilometrelerce uzağa fırlayıp uçarak düşmanı deviriyormuş. Bu yayın telleri öyle sağlammış ki güçlü denilen kırk asker bir araya gelip çekemiyorlarmış." Bu tasvirlere baktığımız zaman buradaki kahramanların tarifleri ve onların yetişmesi kahramanlıkla ilgili anlatılardaki (destan, kahramanlık masalı vb. gibi) kahramanları hatırlatır.

4. Metinler

4.1.Buwrabay Tuwralı Anız/ Buwrabay Efsanesi

Kökçetaw, dağlarının üstündeki gökyüzünün masmavi ve ıçıl ıçıl, havasının da temiz ve berrak olduğu için "Kökçetaw" diye adlandırılmıçtır. Geçmiçzamanlarda bu dağları erkin, mağrur bir ak baçbuğra mekân etmiç.O buğranın, büyük görünüçü,sık yününün beyazlığı ve güzelliğinin vasıfları gören herkesi hayrete düçürüyormuç.O yalnız, iyeli buğra, tek baçına dolaçıyor, tek baçına yaçıyor ve hiç kimseye baç eğmiyormuç. Onun doğduğu yer, Kökçetaw ormanlarının sık ağaçlıklarıymıç. O, suyu, temizliği ve berraklığından dolayı halkın Kümisköl/ Gümüçgöl olarak adlandırdıkları bir gölden içiyormuç.Ak buğra her gün tam gece yarısında Kümisköl'e su içmeye geliyormuç.Onun, oraya geldiği patikası da tekmiç.

Bu buğra iyeliymiç. O, düçman askerlerinin yaklaçmasını (bir) gün öncesinden sezip, bozlayarak halkı yaklaçmakta olan tehlikeden haberdar ediyormuç.Ayrıca buğra, hanın hastalığını da önceden biliyor bu günlerde huzursuz bir çekilde feryat ederek bozlayıp, iyice huysuzlaçıyormuç. Korkulu günlerin öncesinde ak buğra, durmadan bozluyormuç. Onun bozlamasını duyan civardaki insanlar ve bozkırın halkı, çabucak toplanıp, düçman saldırılarını durdurmak için ordu kuruyor, güç topluyorlarmıç.Halk, ak buğraya Tanrı gibi saygı gösteriyor, onu kendilerini bela ve musibetten koruması için Gök Tanrının gönderdiği kutsal bir hayvan sayıyorlarmıç.

Uzun yıllar geçmiç.Günlerden bir gün insanlar arasında bir hunhar zalim peyda olmuç.O, kendisi gibi tuhaf, deli, baçıbozuk zalimlerden bir topluluk kurmuç.Fakir-fukarayı ve korumasız kimseleri yağmalıyor, yabani av, kuç ve hayvanları da acımasızca telef ediyormuç. Onlar, hayvanlar ve insanlara yaklaçtıklarında ak buğra bozlayarak haber yetiçtirmiç,av hayvanları ve (insanlar) da kötü niyetli zalimlerden kaçıp kurtulmuçlar. Fakat bu zalimler de halkı buğranın bozlayarak uyardığını anlayıp artık onu öldürmek için peçine düçmüçler.

Bir gün buğra, sık ormanı güçlü ak gövdesiyle tam ortadan yarıp gelirken avcılara denk gelmiç.Bir yağmacı hemen uzun okuna elini atıp, ak buğranın göğsüne niçan alarak okunu atmıç. Demir uçlu ok, iyeli hayvanın göğsünü delip geçerek, hörgücünden çıkmıç. Buğranın ağzından kanlı köpük saçılmıç.Kendisine bu acıyı çektireni demir toynaklarıyla tepmek isteyip, yüksek sesle bozlayarak ileri doğru atılmıç.Yağmacının ödü kopup, atını kamçılayarak kaçamaya koyulmuç.

Ağır yara alan ak buğra, geri dönerek doğup büyüdüğü Kümisköl'ün yakasına gelmiç Canını teslim etmeden önce, baçını kutsal Kâbe'ye çevirip gözünü yummuç.Çyeli hayvan o halde iki hörgüçlü ak dağa dönmüçve ebedi olarak katılıp kalmıç.

Bu dağın büyüklüğü 690 metre. Arka hörgücünden hayvanı ortadan ayırarak geçen okun çıkıntısı bugün hâlâ durmakta. O zamandan beri ak buğranın yaçadığı yer de susuzluğunu kandırdığı göl de Buwrabay diye adlandırılmaktadır (Janaydarov 2006: 156-157).

4.2. Buwrabay'dın Payda Boluwdı Jaylı Anız/ Buwrabay' ın Ortaya Çıkması Efsanesi

Kazaklar Alataw'ın eteklerine yerleçerek Balqaç,Aral ve Hazar etraflarını mekân ettikleri eski zamanlarda o yerlerin her taraf göl, ırmak, dağ ve orman imiç. Suyu bol, geniç yataklı sularında kaynayan balıkları ve sık ormanlarında oynayan avları insanın gözünü kamaçtırıyormuç. Uzun asırlar boyunca böyle sürüp gitmiç.Fakat günlerden bir gün Kazakların bir tayfası yanlıçbir çey yaparak Yaratıcıyı sinirlendirmiç. Çnsanlara çok kahırlanan Tanrı, her taraftaki ormanları, dağları, nehirleri ve gölleri silip süpürerek torbasına koymuçve kuzey tarafa doğru yürüyüp gitmiç. Fakat Yaratıcının torbası delikmiç. Tanrı yürüyüp gitmiç, yürüyüp gitmiç. Bir vakitte onun hapçırması gelmiç.Hapçırınca torbasının deliğinden ormanların, dağların, göllerin birazı düçmüç. Bu durum tam da çimdiki Buwrabay'ın olduğu yerde olmuç.

Yaratıcı, yeri, insanları ve toplumları yarattıktan sonra onlara dağlar, denizler, göller, ırmaklar, düzlükler, otlaklar ve yaylımları paylaştırmaya başlamış. O zaman hepsini başlarına dağıtmış. Kazaklara da sadece uçsuz bucaksız düz bozkır düşmüş. Sahra halkı, tabiatın güzel bir köşesini vermesi için Yaratıcıya yalvarmışlar. Bütün bir halk "kuru uçsuz bucaksız bozkır ile çorak çölde yaşanılabilir mi" diyerek hüngür hüngür ağlamışlar. O zaman Yaratıcı da "böyle bir huzursuzluk vererek iyi niyetli göçebe halkı aniden kırdığını" düşünmüş. O, kendisinin güzel tabiat köşelerini sakladığı ufak çuvalına baksa dibinde sadece dağların kalıntısı, azıcık güzel orman, onlarca soğuk yemyeşil ırmak ve göller kalmış. Bunlar en değerli şaheserlermiş. O zaman Yaratıcı tam sahranın ortasında durup küçük torbasını silktiğinde yeryüzündeki en güzel yeri, Buwrabay'ı yaratmış(Janaydarov 2006: 158).

4. 3. Jeke Batır Jaylı Anız/ Jeke Batır Efsanesi

Kökşetaw/Gökçedağ'da yılkılarına bakan Kazak tayfaları içinde görünüşü dağ gibi bir bahadır varmış. Onun arkadaşı yokmuş. Adette de zaten bahadırların yanlarında savaşçı veya askerlere de ihtiyaçları yokmuş. O, yalnız yaşıyor yalnız savaşıyormuş. Onun için halk ona Jeke/ yalnız Batır adını vermiş. Artık, Kazakları tek başına kendisi koruyan Jeke Batır sağ olduğu müddetçe hiçbir düşman oraya girmeyi aklından bile geçiremiyormuş. Onun göğe uzayan yüce büyük yayı varmış. Uzun kayın oku, kilometrelerce uzağa fırlayıp uçarak düşmanı deviriyormuş. Bu yayın telleri öyle sağlammış ki güçlü kırk asker bir araya gelseler de çekemiyorlarmış.

Bir gün Jeke Batır, karınca gibi her tarafı sarmış olan düşmana denk gelmiş. Böylece, dünyada şimdiye kadar görülmemiş bir savaş başlamış. Jeke Batır'ın çelik zırhını normal okla delemeyeceklerini anlayan düşmanlar ona dev oklarla atmaya başlamış. Oklar buz gibi demir çemberlerle sarılmış bahadırın zırhına değip tekrardan geri uçuyorlarmış. O kanlı savaşta sayısız düşman askeri ölmüş. Fakat onların yerine durmadan yeni askerler akıp geliyor, savaş iyice kızışıyormuş.

Sonunda düşmanın demir okları bahadırın çelik zırhını yarıp sökmüş. Jeke Batır'ın yanında yardım edecek yoldaşı da yarasını saracak kimse de yokmuş. Huyu böyleymiş, ne yaparsınız. Yarasından su gibi kan akmasına rağmen yine de bahadır, düşmanlarla savaşarak onları öldürmeye devam etmiş. Gün geceye kavuşmuş, gecenin ardından tekrar güneş doğmuş. Jeke Batır o zamanda da bıkıp yorulmadan düşman saldırısını durdurmuş, meydan kanla dolmuş. Arkasında korumasız köylerle çocuklar ve yaşlıların kaldığını bildiği için Jeke Batır düşmanı durdurup onları kendi yurduna geçirmemiş.

Artık o, eski gücünü toplayıp düşmanın sıra halindeki orta tarafına doğru aslan gibi kükreyerek ileri atılmış. Bunun kendisinin son kuvveti olduğunu sezen bahadır, bütün sesiyle: "Düşmanı vatanıma adım attırmam. Burada sağlam bir kale olup kalayım!" diye bağırmış.

Böylece bahadır, iki dağın arasına düşmüş ve onları bağlayan sağlam bir kaleye dönüşmüş. Düşmanı Sarıarqa'ya geçirmeyerek öylece katılıp kalmış. O alp, yamacın zirvesi olup halen bugün de durmakta. Uzaktan, bahadırın sivri uçlu miğferi, gür kaşları, göğsünü kaplayan sarkık sakalı, kavisli burnu, arkaya doğru eğilmiş vücudu ve deri çizmeli dev ayakları apaçık görülmekte (Janaydarov 2006: 160-161).

4.4. Oqjetpes Tawı Tuwralı Anız/ Okyetmez Dağı Efsanesi

Jeke Batır'a kadar mı yoksa ondan sonra mı, kim bilir. Bu aydınlık dünyada o Buwrabay'da Oqjetpes denilen bir bahadır yaşamış. Küçük yaşlardan itibaren onun hem aklının hem de sağlam kuvvetinin ünü etrafa yayılmış. Çocuk, günden güne değil saatten saate büyüyormuş. On yaşında boyunun uzunluğu o kadarmış ki yaşıtlarının göğe doğru attıkları ok onun göğsüne dahi yetişemiyormuş. Bunun için halk ona Oqjetpes/ Okyetmez diye isim vermiş. O, daha

yağarken efsaneye dönmüş. Herkes onu övüyor, seviyormuş. Boyu ne kadar büyükse gücü ve gayreti de o kadar şiddetliymiş. Hiçbir at veya deve Oqjetpes'le onun ağır silahlarını kaldıramıyormuş. Bunun için alp, file biniyormuş.

Kazak halkının tarihinde Ulu bozkırda savaşsız, günlük güneşlik ve huzurlu geçen hiçbir on yıl olmamış. Düşmanlar barışsever halka tıpkı aç kurtlar gibi sürü sürü saldırarak rahat vermiyorlarmış. Her durumda Oqjetpes Batır, kuzey sınırında savaşarak düşmanlarını her zaman yeniyor onların her birini bir tarafa kovalıyormuş.

Bu defaki saldırıda düşmanların sayısı o kadar fazlaymış ki onları tam olarak saymak mümkün değilmiş. Oqjetpes Alp birkaç gün dinlenmeden savaşsa da düşman askerlerinin sürüsü azalmıyor tekrardan artıveriyormuş. Ölen iki üçünün yerine dört beş peyda oluyormuş. Onlar, hiç farksız, (tıpkı) masallardaki ejderhanın kesilen başları gibi tekrardan büyüyor gibiymiş. Öylede olsa Oqjetpes Alp, düşmanı bozguna uğratmış. Onlar merhamet dilenmiş ve çil yavrusu gibi dağılıp kaçmışlar. Günlerdir uyumayan iyice halsizleşen bahadır, onların peşine düşmemiş. Göğü titreten kuvvetli sesiyle düşmanın ardından birkaç kez bağırdıktan sonra dinlenmeye yönelmiş.

Batır, Kümisköl'ün yakasına oturmuş, zırhını ve elbiselerini çıkarmış, farzını yerine getirip, gönül rahtlığıyla gümüş dalgalara koyulup gitmiş. Bu göl suyunun yaraya şifa olduğunu iyi bilen Kazak bahadırları, her seferinde büyük savaşlardan sonra göl kenarında buluşup, şifalı suya girerek yaralarını tedavi ederlermiş. şimdi Oqjetpes de rahatlamak için suya girip, etrafındaki beş kilometrelik dalgaları dalgalandırarak kıyıyı dövdürüyormuş.

Bahadır, suya girdikten sonra dinleneyim diyerek Kökşetaw yamaçlarındaki kuğu boyunlu alımlı çam ağaçları arasındaki yeşil çayırlığa yanının üzerine yatmış. Vatanını düşman saldırısından kurtararak gönlü ferahlayan dikkatsiz bahadır, yorgunluğundan tedbir almayı unutup rahat bir şekilde uykuya dalmış.

Fakat zalim düşman, arkalarından kimse gelmediği için geri dönerek Oqjetpes ile tekrardan savaşmaya karar vermişler. Artık onlar hileye girişmişler. Kendi ajanlarını göndererek alpı gözetlettirmişler. Böylece düşmanları, Oqjetpes'in dağ eteğinde uyuduğu haberini duymuşlar. Sayısız düşman askeri, bahadırın uyuduğu yere saldırarak çabucak onu yakalamaya yönelmişler. Fakat o, bu sırada uyanmış. Elinde silahı olmadığı için çam ağaçlarını, kayınları kök ve damarlarıyla birlikte söküp düşmanı bu ağaçlarla kırmaya başlamış.

Bu sefer düşman öncekinden de çokmuş. Onlar ölmelerine bakmadan üst üste saldırmaya devam etmişler. Bu vakitte bahadır da kendi ecel saatinin geldiğini anlamış. Çünkü o, bitmez düşman ve tükenmez savaşlardan iyice yorulmuş. Bir vakitte ayağı taşa takılan Oqjetpes hızla yere düşmüş. O anda düşmanlar ona karınca gibi saldırarak el-ayağına hemen iple bağlamaya başlamışlar. Fakat Oqjetpes Batır tutkuna düşer mi? O, bütün sesiyle gökyüzüne: "Hey Kudretli Gök Tanrı, beni düşmanların elinde biçare etme! (Biçare olacağıma) beni taşa çeviriniz!" diye bağırarak yakarmış.

Gökyüzü, yürek dağlayan yiğidin arzusunu duyarak onu bomboş bir dağ doruğuna çevirmiş. Alpın savaşçı file sahibinin savaşta öldüğünü görüp, dağın doruğuna gelerek onun tepesine yatmış ve o da taşa dönerek katılıp kalmış.

Bizim babalarımız Oqjetpes doruğu ve onun tepesindeki file benzeyen büyük taşın ortaya çıkmasıyla ilgili böyle bir sırrı anlatırlar (Janaydarov 2006: 161-165).

4.5. Oqjetpes Şıŋı/ Okyetmez Doruğu

Sarıarqadaki Kökşetaw dağlarını hem bahadır hem de çok iyi avcı olan bir kişi mekân tutmuş. Üşü kartal salıp av avlamakmış. O zamanlarda Kökşe'yi, akıp gelen "Ural'ın ak otığı adlı

çok güçlü kartallar mekân tutmuş. Bahadır avcı bir gün avlanırken şimdiki "Oqjetpes" adı verilen, kuvvetli dev taşları el ile istif edilmiş gibi ve başı sivri, mızrak batırılmış gibi duran büyük dağın başına bir kartalın, insana benzer bir şeyi dürerek alıp gidip konuverdiğini görmüş. O arada "Aman Allahım, bunun yiyeceği, insana benziyor ğoy[*]" diye düşünmüş ve hemen yayını alarak, kartala nişan alıp atmış. Fırlayan ok sivri dağın ortasından geçmiş (fakat) nişan aldığı zirvenin başına yetişmeyerek yere düşmüş. Kurtaramayacağını sezen bahadır avcının gönlüne kötü bir his düşüp, hemen koşarak evine gelse eşi ağlayıp inlemekte. Az önceki kartalın dürdüğü yem, bahadır tek çocuğuymuş. Yanıp kavrulan bahadır "hiç olmazsa yavrumun kemiklerini gömeyim" düşüncesiyle "düşüpölsem artık canımın ne kıymeti var" diyerek tevekküle bel bağlamış. Önceleri kuşatan başka hiçbir insanın çıkmadığı sivri dağa çıkarak, kızının kemiklerini alıp dağın dibine gömmüş. Ondan sonra işte bu keskin, derin uçurumlu taş dağa "Oqjetpes" diye at koymuşlar (Janaydarov 2006:166).

4.6. Jumbaqtas Tuwralı Anıız/ Bilmecetaş Efsanesi

Eski zamanlarda bu dünyada çok zengin bir adam yaşarmış. Birkaç bin yılkısı, birkaç oğlu ve tek bir kızı varmış. Kızının güzelliği çevresindekilerin hepsinden fazlaymış. Kız, sadece güzel değil hem akıllı hem de hamaratmış. Babası kızını han oğluna hiç olmazsa bey oğluna vermeyi düşünüyormuş. Kibirlenen zengin, başka hiç kimseyi de kendisiyle denk ve dünür olmaya layık görmüyormuş.

Bir gün bunların köyüne hem ozan hem avcı hem de on parmağında on marifet olan mahir, yakışıklı bir delikanlı gelmiş. Delikanlı, kayın dombırasıyla[*] halk türkülerini dertli dertli söylüyor gerekli durumlarda kendisi de türküyü hem yazıp hem de söyleyebiliyormuş. Atışmada ona denk rakip bulunmuyormuş. Halk onun gibileri "on parmağında on marifet", "yiğitlerin sultanı" diye övermiş. Vakti geldiğinde delikanlı, zenginin kızıyla tanışmış. Onlar ilk görüşte birbirlerine âşık olmuşlar. Aşkduygusu ikisini birbirine bağlayarak hiç kimsenin söndüremeyeceği bir arzu ateşiyle alevlendirmiş.

Fakat zengin, ne kadar hünerli olursa olsun yoksul delikanlıya kızını vermeye hiçbir şekilde razı olmamış. Bunun için gençler kendi yazgılarını kendileri çözmeye karar verip kaçmışlar. Onlar köyden çıkarak günler sonra Buwrabay eteklerine ulaşmışlar. Şimdilik takip edilmekten, bela ve musibetten kurtulmuş gibi görünüyorlarmış.

Böylece âşıklar orada beklemeye karar vermişler.

Bir gölün kenarında sıcak, suyu berrak, balığı çok, küçük parlak bir koy varmış. Eskiden beri insanlar oraya Kögildir/ Mavimsi Koy diyorlarmış. Durgun, parlak sularında masal kuşları, ak kuğular, yüzüp duruyormuş. Derinliklerinde kocaman kocaman balıklar (kum gibi) kaynıyorlarmış. Gençler o koyun yakasına yerleşmişler.

Onlar küçük bir kulübe yapmış ve balıkla beslenerek, gürleşip büyüyen yeşilliklerin, çimenlerin ortasında ömür sürmeye başlamışlar. Delikanlı, çam ağacından küçük, güzel bir kayık yapmış. Tedbiri tamamen unutup gölün ortasına kadar giderek mutluluk dolu şarkılar söylüyormuş. Bu arada kozalağı yumuşacık açılan dağ lalesi gibi kız ile delikanlının gamsız, sıkıntısız aşkları da gül açmış. Aşk sarhoşu olan kız ile delikanlı aradan kaç günün geçtiğini tamamen unutmuşlar.

Babası, kızının kaçıp gittiğini öğrendiğinde yanıp tutuşmuş ve çok sinirlenmiş. Ayağıyla yeri tepip, aklı başından giderek, bağırıp çağırmış. Öfkelenen baba, eşine dostuna ok gibi fırlayıp, ne yapıp yapıp kaçakları bulup getirmelerini emretmiş. Oğullarının her birinin yanına savaşçılar

[*] ğoy, qoy: Söz arasında ya, ise, ki vs gibi anlamlarda kullanılan edat. Sözü muhatabına onaylatmak için tasdik edatı olarak kullanılır.

[*] dombıra: Kazak Türklerinin iki telli milli müzik aleti.

verip, gençleri bulmadan dönmemelerini buyurarak göndermiş. Delikanlıyı öldürmelerini, kaçan kızını alıp eve getirmelerini emretmiş.

Babasının öfkesinden korkan oğulları, bütün sahrayı dolaşmışlar ve birkaç aydan sonra askerler Buwrabay'a ulaşmış.

Fakat kaçaklar peşlerinden gelenleri görüp ellerine geçirdikleri eşyalarını apar-topar almış ve koşarak gidip kayığa binerek gölün ortasına doğru gitmeye koyulmuşlar. Takipçiler şaşırıp kalmış. Ne var ki göl bu, ırmak değil, hiçbir yere yüzüp gidemiyorsun. Böylece onlar âşıkları yakalamak için uygun bir vakti bekleyerek kıyıda gözetlemeye başlamışlar. Kaçakların kayığının Kögildir Koy'un sağında solunda göründüğüne dikkat ederek, sivri uçlu sadaklarını seçip sık otlar arasına saklanmışlar.

Sonunda bir gün kız ile delikanlı kayıkla kıyıya yakın yüzmüşler. Kızın kardeşleri bu uygun fırsatı kaçırmamışlar. O anda birkaç tane ok, delikanlının göğsüne doğru ıslık çalarak uçmaya başlamış. Fırlayan oklardan biri, delikanlının tam yüreğine isabet etmiş. Ölümcül yara alan delikanlı kayıktan düşmüş, gölün gümüş suyu kızıl kana boyanmış.

Sevdiğinin öldüğünü gören kız, Feryat figan etmiş. Kız, sevdiği olmadan yaşayamayacağını bildiği için, kollarını göğe açarak Tanrıya "kendisini işkencecilerin eline düşürmeyip taşa çevirmesi için" yalvarmış. Tanrı ona merhamet ederek dileğini yerine getirmiş. Gölün ortasındaki kız ve kayık, kaşla göz arasında büyük bir kayaya dönüşmüş.

Kögildir Koy'undaki bu kayaya hangi tarafından bakılırsa, nice farklı bilmece, gizem ve suretleri görmek mümkün. Bir taraftan bakıldığında o, kız ile delikanlının yüzdüğü kayığa benziyor. Ikinci taraftan saçını yele savuran (bir) kızı akla getiriyor. Oradan birazcık ileriye yüzüldüğünde kendisinin sevdiğine ağlayan, bugüne kadar sevdiğine doğru kederlenip ağlayan, yaşlı kadına dönüyor.

Bilinen bu sebeplerden dolayı da bu kaya Jumbaqtas/bilmecetaş diye adlandırılmış olmalıdır (Janaydarov 2006:166-170).

4.7. Biyşi Qayındar Tuwralı Anıız/ Oyuncu Kayın Ağaçları Efsanesi

Buwrabay Dağının eteklerinde gençleri sadece şarkıcı, oyuncu, âşık ve mahir olan bir halk yaşıyormuş. Onlar Kumis Köl'ün doğu tarafındaki küçük alanda toplanarak orada kendilerinin oyun ve eğlencelerini sergiliyorlarmış. Şarkı söylüyor, dombıra ve kopuz ile melodi çalıyor, neşe içinde eğleniyorlarmış. Neticede onlar çok güzel oynuyorlarmış.

Bu halkın gençlerinin hepsinin becerikli, usta ve mahir oldukları hanın kulağına da çalınmış. O zaman han, onların hünerlerini kendi gözüyle görmek istemiş. Fakat yanına çok yaver ve asker alarak giderse halkın tedirgin olabileceğini düşünmüş. Bu yüzden sıradan halk gibi, çok eğlenmek için, gümüş gölleri çevreleyen ormanlara, insanlara görünmeden, dikkat çekmeden varmayı yeğlemiş.

Bir gün gençler küçük meydanda toplanarak, şarkı söylüyorlarmış, oyun eğlence iyice koyulaşmış. Han, sıradan insan şeklinde giyinip tek bir muhafızla onlara yaklaşmış. Çoğunlukla beraber, kalabalık içinde durup gençlerin hünerlerini seyretmiş, fakat onu hiç kimse tanımamış.

Eğlence iyice kızışmış. Artık sıra oyun oynamaya gelmiş. Alanın ortasına her biri birinden güzel genç kızlar çıkıp gelmişler. Onların her biri üzerlerindeki ak ipekten dikilmiş elbiseleriyle dolunaydan güzelmiş. Güzeller binlerce defa döne döne oynamaya başlamışlar. Ince ince fidan gibi eğilen bedenlerine insan, "(sanki vücutlarında) hiç kemik yok gibi" deyip kalıyormuş. Ak gömlekleri süzülen oyun ile sallanıp dökülüyormuş. Izleyicileri kendilerine öyle hayran etmişler ki

oyunu seyredenlerin (sanki) nefesleri kesilmiş gibiymiş. Han, bu harika görüntüye o kadar hayran kalmış ki sevincinden boş bulunarak: "Harika! Bin yaşayın evlatlarım!" diye bağırmış.

Halk, o anda bunu söyleyen adama bakmış ve onun han olduğunu anlamışlar. Hepsi onunla selamlaşıp iltifat etmeye girişmişler.

Oyuncu kızlar hem şaşırıp kalmışlar hem de oyunun serbestliğinden utanarak, girecek delik bulamamışlar. Berrak, ak ipekten dikilen elbiseleri çok inceymiş. Kızlar, hanın sesini işittikleri andaki halleriyle kımıldamadan öylece katılıp kalmışlar. Kudretli Tanrı o anda onların sonsuzluğa suretlerini yaparak şekillendirmeye karar vermiş ve oyun oynayan kızları bir araya toplanmış oynayan ak kayın ağaçlarına döndürmüş.

Buwrabay'a yolu düşen insan sanki zorunlu bir şekilde oyuncu kayın ağaçları topluluğuna varır. Kızlar gibi her türlü oyun ritmiyle binlerce defa dönerek donup kalan ak kayın ağaçları, kendilerinden geçmiş heyecanlı hisleriyle neşe içinde oynayan ak ipek gömlekli güzel kızlardan farksızdırlar (Janaydarov 2006: 170-171).

4.8. Döngelek Köl Jaylı Anıız/ Döngelek Göl Efsanesi

Bu, eski zamanlarda olmuş bir hadise. Genç delikanlı komşuköydeki kıza âşık olmuş. Kız da ondan hoşlanıyormuş. Onlar evlenmek istediklerinde kızın ana-babası buna karşı çıkmış. Onlar, güzel kızlarını zengin, varlıklı bir adama vermek istiyormuş. Fakat bu delikanlı çok fakirmiş. O zaman gençler tevekkül diyerek köyden kaçıp gitmişler. Fakat onların kaçtıkları çabuk anlaşılmış ve babası peşlerinden adam göndermiş. Gönderdiği adamlar onların peşinden gitmişler ve yetişmeye az kalmış, şöyle böyle yakalayacak gibi olmuşlar. Ama kız korkmamış, ardına dönüp altın bileziğini onlara fırlatmış. O anda bileziğin düştüğü yerde uçsuz bucaksız bir göl peyda olmuş. Delikanlı ile kız böylece kurtulup gitmişler. Peşlerinden gelenler gölün diğer tarafında kalmışlar.

O zamandan beri bu göl "altın" sözünden çıkan "Zerendi" diye adlandırılmış. Bu, yusyuvarlak güzel gölün suyu hem temiz hem de gözyaşı gibi berrak (Janaydarov 2006: 172).

4.9. Şilter Äwliye Men Qırıq Serigi/ Şilter Evliya İle Kırk Yol Arkadaşı

Geçmiş zamanlarda şilter denilen bir evliya varmış. Allah'a kulluğu bırakmayan, yaptığı işi doğru, gönlü sütten ak, niyeti adil ve sözü tatlı bir adammış. Bir gün yolculuk yaparken yanındaki kırk kişiyle beraber Qazığurt dağının eteğine gelip konaklamışlar. Yemek yiyip dinlendikten sonra ikindi namazını kılmaya niyetlenmişler. Namaz kılarlarken dağdan inen eşkıyalar, evliyayı arkadaşlarıyla beraber öldürmeye niyetlenerek hemen harekete geçmişler. şilter ile yanındaki kırk dostu namazlarını bozmayıp devam etmişler. Namaz üstündeki evliya, Yaratıcıdan:

-Ey Allah'ım! Bizi düşman elini düşürme, taşa çevir, dondur! Diye dilemiş.

Rahmetli aziz şilter'in dileği kabul olarak, dostlarıyla beraber taşa dönüp kalmışlar. Onun için halk burayı "Kırık şilter Evliyanın Yeri" diye adlandırmış. Orada birbirin karşısında üç çeşme ortaya çıkmış. Üçünün tadı da devası da üç türlüymüş. Biri iç ağrılarına, ikincisi göz ağrılarına, üçüncüsü kulak ağrılarına şifa, deva… (Janaydarov 2006: 176).

4.10 Jılağan Şeşe/ Ağlayan Ana

şimdiki Türkistan civarında Babay Qorğan köyü var. Orada "Jılağan Ata" mağarasına tesadüf edilir. Onun niye öyle adlandırıldığı bilinmiyor. O mağarada her otuz kırk dakikada bir, su şırıldayarak akıyor sonra duruyor. Sadece belli bir zaman aralığında, bu şekilde dışarıya çıkan suyun sihri bilinmiyor.

Orada, tam mağaranın karşısında, eğilmiş duran büyük bir taş var. Yan tarafından bakıldığında insan şeklini çağrıştırıyor. Halk onu "Yaşıl Adam" diye adlandırmış. Taştan, insan gözü şeklinde damlayarak su akıyor. Üzerinde insanlar arasında bununla ilgili şöyle bir efsane var.

Bir kadın ayı günü tamam olup doğum yapmış. Fakat dokuz ay dokuz gün beklediği çocuk doğmayıp onun yerine karnından bir mes* çıkmış. Ne yapacağını bilemeyen gelin, ağlayarak gece-gündüz Allah'a yalvarıyormuş. Birileri ona: "Yüzünü kıbleye doğru dönerek, yürüyüp git. Fakat arkana bakma. Bakarsan hepsini kaybedersin" demiş.

Böylece gelin yüzünü kıbleye doğru dönerek yürüyüvermiş. Bir hayli yürüdükten sonra sabredemeyerek arkasına bakmış. O anda sırtındaki mes yarılmış ve içinden bir çocuk çıkarak kaçmaya başlamış. Çocuğun o zaman yere düştüğünde çıkan izi hâlâ bugünde durmakta.

Çocuk kaçarak "Ağlayan Ata" mağarasına girip gitmiş. Onun öncesinde anasına dönüp: "Artık sen beni asla göremeyeceksin. Ben sana yokum. Yeryüzüne sadece ahir zamanda bir defa çıkacağım" demiş.

Biçare anası da mağara ağzında taşa dönüp, ömür boyu ağlayarak çocuğunu beklemekte diyor halk efsanesi. O yer hâlâ bugün Mes diye anılmaktadır (Janaydarov 2006: 185-186).

4.11.Tolağay Tuwralı Anıız/ Tolağay Efsanesi

Geçmiş zamanlarda geniş bağırlı Arqa (bölgesi) sırtlarının ortasında bir kavim varmış. Yerleri yaylada, canları rahatta mutlu mesut yaşıyorlarmış. Bereketli yerden mesken tutan, hayvanlar için de insanlar için de zengin bir yer olan, bu yurdun insanlarının, "Biz de her şey var. (Bize) sadece bu malı ve canı koruyacak bir bahadır gerek" diye tek bir hayalleri varmış.

Günlerden bir gün ailelerin birinde altın aydarlı* (bir) alp çocuk dünyaya gelmiş. Üç yurt toplanıp büyük toy yapmışlar.

Çocuk, yıldan yıla değil günden güne er yetmeye başlamış. Hısım akrabaları da gelişen çocuğu göz değmesin diye kendi adıyla çağırmayarak Tolağay* diye çağırmışlar.

Günlerden bir gün o yere bir damla yağmur düşmemiş, (yurttan) mutluluk çekilip halk kedere duçar olmuş. Halkın başına gelen bu sıkıntı Tolağay'ı da çok rahatsız etmiş. Ondan sonra Tolağay, Dânâ denilen yaşıl aksakala giderek akıl danışmış. O zaman yaşıl adam: "Evladım Tolağay! Bizim yerimiz düz. Bulutların toplanıp duracağı dağ yok. Yağmurun olmaması bu sebepten" demiş.

Buna Tolağay: "Ata siz izin verseniz, ben gidip bir yerlerden dağın birini sırtıma alıp getirsem olmaz mı? Demiş. O zaman yaşıl adam: "Evladım Tolağay! Yurdunu düşünerek yanıp tutuşuyorsun (fakat) dağı sırtlayarak, alıp getirmek kolay değil. Ancak böyle bir isteğin varsa güney memleketinde alp dağların aksakalı olan Alataw/Aladağ adlı dağ var. Üzeni ondan isteyeceksin" demiş ve hayır duasını da etmiş.

Böylece Tolağay yola çıkmış. Ardan ay, yıl geçtikten sonra akbaşlı Alataw'a ulaşmış. Aksakal'a "Esselamu aleykum" diye selam verip isteğini söylemiş. Mağrur Alataw, talep eden yiğide büyük hürmet göstermiş ve eteğinde yerleşmiş küçük dağı Tolağay'a yükleyip göndermiş.

Tolağay ilk adımını sert atmasıyla omzuna düşen yük ensesini ezmiş ve gittikçe takatten düşürmeye başlamış. Aradan çok zaman geçmiş. Sırtında dağ, yorulup bitkin düşen Tolağay,

* mes: Bazı yiyecek ve içecekler için kullanılan, önü yarılmadan bütün olarak yüzülmüş hayvan derisi, tulum.
* Aydar: Başın tam tepesinde bırakılan saç.
* Tolağay: Durmadan esen rüzgâr. Bomboş (alan, orman vb.)

yurduna yaklaşıtığında dizleri bükülerek düşmüş ve uykuya dalmış. Sırtındaki dağ, bahadır delikanlının üzerine düşüpkalmış.

O günden beri Tolağay'ın o dağ altında uyuduğu söylenir. Üçte deminki küçük dağı da halk, Tolağay diye adlandırmaktadır (Janaydarov 2006: 188).

4.12. Aqmola Jaylı Anız/ Aqmola Efsanesi

Eski zamanlarda bir hoca, insanları ve çocukları okutmasıyla Arqa bölgesi halkı arasında tanınmaktaymış.Onun hocalığı sadece öğrenci okutmakla ilgili değilmiş, ayrıca müneccimliği de varmış. Böyle bir özelliği olan adamı evliya olarak görüp saygı gösteren halk, bir şeyleri kaybolduğunda ya da bu tarz başka durumlarda da o hocaya başvuruyorlarmış.

Adamın birisinin bir miktar yılkısı kaybolmuş. O, hocaya gelip yardım istemiş. Hoca bunun sonunun nereye varacağını düşünmeden yılkıyı, komşuköydeki bir zenginin gaspçılarının alıp götürdüklerini söylemiş. Hocanın tahmini doğru çıkmış ve yılkılar o zenginin sürüsünde bulunmuş.Kinlenen zengin artık hocanın peşine düşüprahat vermemeye başlamış.

Sebepleri çoğaldıktan sonra hoca, o memleketten kaçıp gitmiş. Amaçsız bir şekilde bozkırda dolaşırken hoca, yolda soğuk aldırarak hastalanmış ve nihayetinde ıssız bozkırda ölmüş. Ölmeden önce yanındaki dostlarına: "Beni uzağa götürerek boşyere avare olmayın, burada bırakın. Başıma mezar yaparken kamış ile çamuru keçinin yağı ve sütüyle karıştırarak öyle yapın" diye vasiyet etmiş.

Emanetini söylediği gibi yaparak yerine getiren insanlar, mezarı yaptıktan sonra baksalar ki hocanın mezarı gündüz gözüyle bembeyaz parlamakta. Onun için halk o bölgeye Aqmola/Akmezar diye ad vermiş(Janaydarov 2006: 193).

4.13. Qarağandı Tuwralı Anız/ Karagandı Efsanesi

Eski zamanlarda sahrada cimri bir zengin varmış. Onun diğer mallarına göre küçükbaş hayvanı daha çokmuş. Sürü içindeki bir kara koyunu iyeli diyerek sürü sürü malının kut'u ve bereketi olarak görüyormuş. Bir gün hayvanlar otlaktan dönerken kara koyunun olmadığı fark edilmiş. Kurnaz koyun çobanları zengine, koyunun bozkırda kuzulayıp kalmış olabileceğini söylemişler. Zengin, kendi kendisini yiyip çok sinirlenmiş. Sonunda delikanlılar akşam vakti otlakları kontrol etmeye çıkmışlar.

Biraz sonra hava kap karanlık olmuş. Ay ışığında karartısı görünen şeylerin hangisine varsalar hepsi qarağan imiş.Üşüce yorulduktan sonra delikanlılardan biri: "Nereye varsan qarağan, burası qarağanlı yer imişğoy" diyerek morali bozulmuş.

Onun için o yerin adı Qarağandı diye adlandırılmış(Janaydarov 2006: 194).

4.14. Balqaş-Mahabbat Köli/ Balkaş-Muhabbet Gölü

Arqa'daki Kökşe denizin(gölün) kıyısında malı-mülkünün haddi hesabı olmayan bir zengin yaşıyormuş. Bu zengin, gölün de bir kısmının sahibiymiş. Onun Balqaş adlı çok güzel bir kızı varmış. Kız yetişkin olduktan sonra fakir bir delikanlıya âşık olmuş. Onunla hiç kimseye bildirmeden gizlice buluşmaya başlamışlar. Babası, kızını zengin bir damada vermek istediğinden onun evden çıkmasına yasak koymuş.O, yoksul delikanlıyı da gölde boğup öldürmeleri için gizlice emir vermiş.Bunu bilen Balqaş eğer yeryüzünde onların birbirini sevmelerine imkân vermezlerse o zaman göl kendilerinin ebedi aşklarının mekânı olsun diye düşünmüş. Zengin (birinin) oğluna verileceği düğün arifesinde ki karanlık gecede, evinden kaçarak sevdiğinin yattığı derin dalgalara atlamış.

Kızın gerçek aşkının hürmetine (halk), gölü Balqaş diye adlandırmış. Bu gölün (Kökçe denizin) yakasını mekân eden halk, Balqaşı gerçek manada muhabbet gölü diye bilir (Janaydarov 2006: 196).

4.15. Bayanawıl Tuwralı Añız/ Bayanawıl Efsanesi

Geçmiş zamanlarda zenginliği ve adı âleme yayılmış Qarabay adlı bir zengin varmış. Onun ay denilse ağzı, gün denilse gözü var Bayan isimli güzel bir kızı varmış. Güzelliği ve görkemliği altı memlekete kadar yayılan Bayan'ı istetip almak isteyenlerin sayısı günden güne artıyormuş. Fakat Bayan, (ona) eş olmak isteyen delikanlıları beğenmeyerek geri çeviriyormuş.

(Gelene gidene) cevap vermekten rahatı kaçan Qarabay, kızına layık damadı bulmanın başka yollarını aramaya başlamış. Bu şekilde kendisinin Ayaköz'den Tümen'e kadarki alanı kaplayan yaylasının ortasına, çok güzel yeryüzü cenneti gibi yere, Bayan'ın köyünü kurdurmuş. Artık (dünür için) gelenler atlarının yönlerini o köye doğru çeviriyorlarmış. Her gün, oyun eğlence ve şenlikle geçiyormuş. Bayan'ı görmek isteyen delikanlılar, yiğitler onun köyünü ararken "Bayan'ın köyü nerde? Bayan köyü nerde?" diye soruyorlarmış.

Böylece bu tabiat harikası yer "Bayanawıl" diye adlandırılmış (Janaydarov 2006:198).

4.16. Şaytanköl/ Şeytangöl

Eskide, bir zenginin Suluwşaş adlı güzel bir kızı varmış. O zenginin kapısında hizmet eden kölesi Tezek ile cariyesi şunaq evlenmiş ve Altay diye bir oğulları olmuş. Böylece Altay da Suluwşaş'da yetişkin olmuşlar. Büyüyünce aynı yıl doğmuş olan bu iki genç birbirini sevmişler. Fakat zengin, kızını fakire verir mi! Ondan sonra, Altay'ın Qaysar adlı bir dostu varmış. Suluwşaş ile beraber üçü bir araya gelerek o yurttan kaçmışlar.

Onlar kaçıp, giderek Qarqaralı bölgesindeki Jiyrensaqal denilen yere yerleşmişler. Orada av avlayıp, kuş yakalayarak yaşamaya başlamışlar.

Bir gün Altay kuş avlamaya gitmiş ve büyük bir kayalık uçuruma denk gelmiş. O uçurumun zirvesinde kartal yuvası varmış. Altay oraya çıkıp kartalın yavrularını almak istemiş. Fakat işi rast gitmeyerek uçurumdan aşağıya yuvarlanmış.

Bu vakitte Suluwşaş, Taskentas'da sırnay* çalıyormuş. Aniden ta arkalardan hırıltılı (bir) ses duyulmuş. Birden dönüp baksa arkasında bir aslan durmakta (eski zamanlarda Sarıarqa'da aslan da kaplan da yaşıyormuş.) Kız korkusundan göle düşerek ölmüş.

Qaysar, Suluwşaş'ı arayıp gelse gölün yüzünde kızın gömleğiyle başlığı yüzmekte. Dostlarından ayrılmış olmanın kederiyle Qaysar, "artık yaşamanın bir anlamı kalmadı" diyerek kayalardan göle atlamış ve ölmüş.

Bu olaydan beri üç gence kıyan bu göl "şaytanköl" olarak adlandırılmış (Janaydarov 2006: 204).

4.17. Şubarat/ Alacaat Efsanesi

Eski zamanlarda şamalğan Irmağının kenarında bir Kazak yaşıyormuş. Onun paha biçilmez hazinesi ve zenginliği şubarat imiş. Bu tulpar* yarışlardan yarış koymayıp hepsini kazanıyormuş. Ünü her tarafa yayılmış. Ondan sonra, günlerden bir gün mükâfatı çok, uzak mesafeli bir yarış olacağı haberi gelmiş.

* sırnay: mızıka
* tulpar: Kahramanların bindiği soylu ve çok hızlı koşan at.

Yarışan ümidi olan halk nice yürük atlarını alıp gelmişler. Atların bir günlük yerden yarışmaya başlayacakları belirlenmiş. At yarışı seher vakti başlamış. İki saat geçtiğinde ğubarat, diğer atların hepsini bir hayli geride bırakmış ve hızını yavaşlatmış.

Gün boyunca bazen hızlı bazen de tırısa giderek ğubarat bitişe yaklaşmış.

Onun arkasından yüz kadar at hızla geliyormuş. Çoğu yorgunluktan ölüp gitmiş. Çoğu biniciler yaralanmış ve sakat kalmışlar.

Akşama doğru tepebaşında yarışı seyreden halk, ufukta birkaç at görmüş. Hepsinin önünde rakiplerinden ok atımı boyu önde ğubarat geliyormuş.

Fakat onların önünde sarp büyük bir yamaç varmış. Oraya kadar hızla gelen atlar birden durmuşlar. Halsizleşen atlar yamaca tırmanamamışlar. Bu atları yularından yedeklerine alıp doğru gelmişler. Sadece ğubarat tulpar yay gibi gerilerek tepebaşına doludizgin çıkıp birinci olmuş.

O zamandan beri bu dağ, "ğubarat" olarak adlandırılmaktaymış (Janaydarov 2006: 228-229).

4.18. Otawtas/ Otağtaş Efsanesi

Eski zamanlarda bir zenginin, tek kızı varmış. O kıza zengin bir yağlı adam dünürcü olmuş. Vereceği başlık parasına tav olan babası, kızını ona vermeye karar vererek hazırlıklara girişmiş. Düğün başladı başlayacak denilen bir vakitte kız, fakir bir delikanlıyla kaçıp gitmiş. Kızının böyle yapmasına çok sinirlenen babası:

-Peşlerinden gidip ikisini de öldürün! demiş.

Kız ile delikanlının atları çok yorulmuş, takipçiler de iyice yaklaşmışlar. O zaman kız:

-Ey Allah'ım! Bunlardan bizi kurtar! diye Allah'a yalvarmış.

O anda önlerindeki büyük taş tam ortadan ayrılmış ve kız ile delikanlı taş agirip gitmişler. Takipçiler gözlerine inanamayarak, hayretler içerisinde kalıp atlarını çevirmiş ve köye geri dönmüşler.

Bu dağın "Otawtas" adlandırılmasının tarihi böyle. Dağın şekli, uzaktan bakıldığında gerçekten de ak bir otağa benziyor (Janaydarov 2006: 192-193).

4.19. Ekibastuz Tuwralı Anıız/ İkibaştuz Efsanesi

Uzak yoldan yorulan ticaret kervanı bozkırda bir vakte geldiğinde mola verip, yemek yemek istemiş. Kuruyan etlerini alıp pişirmeye hazırlanmışlar. Fakat yakacak odun bulamayarak çaresiz kalmışlar. Toplayıp getirdikleri çer çöp ile çalı çırpı tez yanıp gidiyormuş.

Biraz vakitten sonra bozkırı gezip tezek aramaya gitmişler. Böylece ararken bir fare yuvasının içinden çıkmış tane tane kara yuvarlak taşları görmüşler. Bu (taşlar) ilginç gelmiş. Onları toplayarak, çuvala koyup alıp gelmişler. Biraz daha toplanan tezek ile ot yakmışlar ve biraz önceki kara taşları bir grup adam seyretmeye başlamış. Birisi avuçlayarak yanan ateşe doğru fırlatmış. Ateşe düşen tane tane taşlar ateşi giderek şiddetlenip yanmaya başlamışlar.

Onu gören kervancılar:

-Yanan taşçıkan yermiş burası. Bu yere bir işaret koyup gidelim. Yurda vardıktan sonra herkesi yanımıza alarak, gelip bunları toplarız, deyip ticaret için getirdikleri büyük iki kesek tuzu birbiri üzerine koyup bırakmışlar.

Sonra herkes toplanıp gelmiş ve işaretledikleri yeri iki tuz kalan yer diye aramışlar. Onun için bu yer "Ekibastuz" olarak adlandırılmış.

Bu arada taş kömürünün geniş ocağı açılmış ve sonra Ekibastuz şehri meydana gelmiş. Ekibastuz, taş kömürünün dünyadaki en zengin olduğu yerlerden birisidir (Janaydarov 2006: 197).

4.20. Umay Bulağı/ Umay Pınarı

Eski zamanlarda Ala Tawların eteğinde bir aile yaşıyormuş. Onlar hiçbir şeyden darlık çekmiyormuş. Malları da çok, çocukları da hem gayretli hem de akıllı imiş. Bir gün bu eve de felaket uğramış, küçük oğulları çok hasta olmuş. Çocuk, gece gündüz yatakta bir oyana bir bu yana dönerek huzursuz bir şekilde yatıyormuş. Tabipler onu diş deve sütüyle yıkamışlar, yedi ak koyunun yününden yapılmış keçeye sarmışlar, porsuğun yağını yedirmişler, hastalığı kovalayıp çıkarmak isteyerek kamçıyla vurmuşlar. Qazı-qarta*, jal-jaya* yedirmişler. Fakat çocuk göz göre eriyip gidiyormuş.

Ana-babası evlatlarına nasıl yardım edeceklerini bilemeyerek üzüntüden karalar bağlamışlar. Bütün zenginliklerini son kuruşuna kadar oğlunu tedavi etmeye çalışan tabiplere vererek bu yolda sarf etmişler. Fakat hastalığı hiç kimse tedavi edememiş.

Bir gün, sabah erken anası evi toparlarken tekemetin* altında, oğlunun çocukluk günlerinden kalma bileziğini bulmuş. Yıllar önce yavrusunun çocukluk çağında kadın, yoldan yedi tane gök rengi akik boncuk/taş bulup onlardan yavrusuna bilezik hamail yapmış. Çocuğu, onu taktığında hiçbir bela ve musibetler bu eve uğramıyormuş.

(Halk arasında), böyle hamaillerin yabancı kişilere verilmemesi veya satılmaması gerektiği söylenirmiş. Ama ne çare! Bu şimdi eldeki tek değerli şey. Fakat tabip eski yedi akik buncuğu, bir şey etmez, diyerek bu süsü almamış. Kadın böylece eli boş dönmüş.

Kadın eve dönerken yayılmış büyüyen bir ağaç görmüş. Yaşıl alıç ağacı, kadına dallarını uzatıp, sanki merhametle kucaklayıp teselli edecekmiş gibi duruyormuş. Biçare kadın uzun süre ağlamış ve (o ağacı) anası gibi görerek derdini kederini ona anlatmış. Daha sonra Umay Ana'ya sunuyormuş gibi, hediye şeklinde, oğlunun bileziğini dala asmış. Yaptığı buymuş. Bileziğin ipi kopmuş ve boncuklar çakırdayarak yere düşüp saçılmışlar. Onların düştüğü yerde o anda küçücük çeşmeler fışkırmış. Bilezikteki boncukların sayısı gibi o çeşmelerde yedi taneymiş.

Böyle bir keramet gören kadın, tüm çeşmelerden azar azar su alarak hasta oğluna, bu olağanüstü suyu çabucak içirebilmek için aceleyle evine yönelmiş. Çocuk, sudan birkaç yudum içip, hemen tamamen iyileşerek sıhhatine kavuşmuş.

-Bu, yaşıl ağaca dönmüş olan Tanrı Ana, Umay'ın kendisidir. Senin yakarışını duanı işiterek sana merhamet etmiş, diye söylemiş bir yaşıl kadın. Çünkü Umay, bütün kadınlar ile çocukların hamisi, koruyucusu şoy.

O zamandan beri halk arasında bu yedi çeşmenin suyu şifalı olarak görülür. Çeşmelerin aktığı bölgeyi halk Umaybulak diye adlandırmış. Eğer buraya sabah erken gelinirse çeşmenin dibinden gök rengi akik boncukları görmek mümkün olurmuş. Ancak onları Umay Ana halkın hepsine değil, sadece yardım sever, gönlü saf insanlara gösterirmiş (Janaydarov 2006: 224-226).

Sonuç

Göl ve pınar adları, Dağ taşı ve belirli bir çevre adları ve şehir adlarıyla ilgili olmak üzere üç başlık altında incelediğimiz, yer adlarıyla ilgili Kazak Türklerinin bu efsanelerinde eski inanç

* qazı- qarta: At etinden yapılan sucuk
* jal- jay: Atın en kıymetli eti
* Tekemet: Büyük, desenli keçe.

sisteminin izlerinin hâlâ saklanmakta olduğu görülmektedir. Efsaneler konu itibariyle farklı kaynaklardan beslenirler. Bizim ele almış olduğumuz yer adlarıyla ilgili bu efsanelerin bir kısmında mitolojik köklerinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Mitolojik kök, efsanelerde genel olarak "yaratılış (oluşum ve dönüşüm) efsanelerine" kaynaklık etmiştir. Bu efsaneler mitlerin inanç olmaktan çıkıp terbiyevi bir karaktere ya da neden sonuç ilişkisi içerisinde açıklayıcı bir işleve dönüşmelerinin sonucudur. Bizim ele almış olduğumuz toponomik efsanelerin bir kısmı da yaratılış efsaneleri grubuna girmekte bundan dolayı bu efsanelerde de mitolojik izler varlığını sürdürmektedir. Bu, en açık bir şekilde "Buwrabay'ın ortaya çıkması" efsanesinde görülür. Burada Buwrabay'ın Gök Tanrı tarafından nasıl yaratıldığı anlatılır. Buwrabay, Tanrı hapşırdığında torbasının deliğinden düşen yeryüzü parçacıklarından oluşmuştur. Buwrabay'la ilgili bir diğer efsanede de Buwrabay'ı koruyan ak buğra, Gök Tanrı tarafından gönderilmiştir. Yine Oqjetpes Batır'da düşman eline düşeceği zaman Gök Tanrı'dan kendisini bir taşa dönüştürmesini ister. Bu unsurların hepsi bize Kazak Türklerinin efsanelerinin içerisinde hâlâ eski inanç sisteminin kalıntılarının yaşamakta olduğunu gösterir. Fakat burada Gök Tanrı, eski mükemmel sıfatlarıyla değil de insanlar arasında işlevini kaybetmiş bir Tanrı şeklinde karşımıza çıkar. O, artık bir insan gibidir. Onun torbası vardır ve bu torba da deliktir. Yani Gök Tanrı artık kusurludur.

Yine Gök Tanrı tarafından indirilmiş olan Umay'ın da inanç sistemi içerisinde kalıntılarının devam ettiğini görmekteyiz. Varını yoğunu kaybeden kadın, çocuğunun hamail bileziğini Umay Ana'ya benzettiği ağaca iliştirir. Daha sonra yerden fışkıran pınarlarla çocuğu şifa bulur. Umay'ın fonksiyonu İslamiyet'ten sonra Fatma/ Fadime Ana inancına dönüşmesine rağmen bu efsane de hâlâ Umay ismi ve bu isimle zikredilen pınarla karşımıza çıkar. Sonuç olarak eski kültür, canlı bir şekilde eski hâlinde olmasa bile yeni kültür dairesine adapte olmuş bir şekilde Kazak Türklerinin efsanelerinde hâlâ yaşamaya devam etmektedir.

NOT: Bu makale, 19-25 Nisan 2010 tarihleri arasında Çeşmede düzenlenen "**II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi"nde** sunulan "Kazak Türklerinin Toponomik Efsaneleri" adlı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

KAYNAKÇA

ÄWEZOV, Muhtar, **Waqıt Jäne Ädebiyet,** Almatı, 1962.

ÄWEZOV, Muhtar, **Ädebiyet Tariyhı,** Ana Tili Baspası, Almatı, 1991,

ÄWEZOV, Muhtar-SOBOLEV Leonid, "Epos i Folklor Kazahskogo Naroda", **Litaraturnıy Kritik,** S.10-11 (Oktyabr-Noyabr 1939), s. 210-238.

DİLEK, İbrahim, "Sibirya Türklerine Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler", **Bilig,** Güz 2007, S. 43, s. 33-54.

DOSMUHAMMEDOV, Haled, "Halıq Ädebiyetinin Mazmunı", **Qazaq Folkloristikası,** (Ed. T. Äbilqasımova- A.Tamayev) Bilim Baspası, Almatı, 2007.

ELÇİN, Şükrü, **Halk Edebiyatına Giriş,** Ankara, 2000, s. 314-315

ERGUN, Metin, **Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi,** C.I-II**,** TDK Yay., Ankara. 1997.

ĞABDULLİN, Mälik, **Qazak Halqının Awız Ädebiyeti,** Sanat Baspası, Almatı, 1996.

İNAN, Abdulkadir, **Tarihte ve Bugün Şamanizm,** TTK Basımevi, Ankara, 2000.

JANAYDAROV, O., **Ejelgi Qazaqstan Anıızdarı**, Aruwna Baspası, Almatı, 2006.

JUMALIYEV Q.- AQğOLAQOV, T.,**Qazaq Ädebiyeti- 9,** 23. Basılımı, Rawan Baspası. Almatı, 1997.

KAğGARLI MAHMUD, **Divanü Lügati't-Türk,** C.1, (Haz. Besim Atalay), TDK Yay., Ankara, 1998.

Kazahskiy Fol'klor v Sobranii G. N. Potanina, (Red. Z. N. Palgova), Gïdatelstvo "Nauka", Alma-Ata, 1972.

KOSTYUHGïN, Ye., "Skazki", **İstoriya Kazahskoy Literaturı, T. I, Kazahskiy Folklor,** (Red. N. S. Simirnova), Gïdatelstvo "Nauka", Alma- Ata, 1968, s. 184-235.

ÖRNEK, Sedat Veyis, **100 Soruda ilkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, Gïstanbul, 1988.

ÖZKAN, Gïsa, "Türk Boylarının Sözlü Edebiyatındaki "Çeçen/ğeÇen/Sesen" Terimlerinin Etimolojisi", **Uluslar Arası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri,** Kültür Bakanlığı Yay., Mersin, 2000.

POTANGïN, Grigoriy, **Trudı Po Etnografii i Folkloru,** Altın Kitap, Astana, 2007.

SAKAOĞLU, Saim, **Efsane Araştırmaları,** Konya, 1992.

QASQABASOV, Seyit, **Janazıq,** Awdarma Baspası, Astana, 2002.

Qazak Ertegileri, II. Tom, JazuwÇıBaspası, Almatı, 2000.

QONDIBAY, Serikbol, **Arğıqazaq Mifologiyası,** III. Kitap, Dayk-Press Baspası, Almatı, 2004.

QOÑIRATBAYEV, Äwelbek, **Folklortanuw Mäseleleri,** Köptomdıq ğığarmalar Jiynağı, I. Tom, Mersal Baspa Üyi, Almatı, 2004.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2123-2130, TURKEY

SEYYİD İBRAHİM HANÎF'İN "MENKABET-İ E'İMME-İ MÜCTEHİDÎN"İ

Sümeyye YILDIZ[*]

ÖZET

Seyyid İbrahim Hanîf, 18. yüzyılda yaşamış, Üsküdarlı âlim bir şairdir. Şairin Siyer-i Nebî adlı eseri, siyer türünün son örneklerinden biridir. Eserin ilk cildi Siyer-i Mekkî'de,"Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn" adlı bir bölüm vardır.

Bölüm, 13 beytten oluşur ve "İctihad İmâmlarının Menkabeleri" başlığını taşır. Altı Mezhep İmâmı ile ilgili olan bu bölümde şair, önce İmâmların isimlerini zikreder. Daha sonra çok genel özelliklerinden bahseder ve özellikle Ebû Hanife'ye vurgu yapar.

Bu makale, henüz üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan siyer türünde bir eserin bir bölümünü tanıtmak ve muhtevasını inceleyerek bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, İbrahim Hanîf, İctihad İmâmları.

MENKABET-İ E'İMME-İ MÜCTEHİDÎN OF SEYYİD İBRAHİM HANÎF

ABSTRACT

Seyyid İbrahim Hanîf, from Uskudar, is a wise poet of 18th century. His work Siyer-i Nebî is one of the latest example of works writen in that genre. There is a section called "Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn" in Siyer-i Mekkî, the 1st valume of Siyer-i Nebî.

With the title of "Sagas of Opinon Imams", the section consists of 13 couplet. This section is about Imams of Six Sect and firstly the poet mentions about their names. Then he tells general features of them and especially emphasizes of Ebû Hanife.

The aim of this paper is to introduce a section of a kind of Siyer which has not been studied yet and to provide an advantage for studies on Siyer.

Key Words: Siyer, İbrahim Hanîf, Opinon Imams.

[*] ArĢ Gör., Fatih Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: smeyye_yldz@windowslive.com

I. Giriş: Seyyid İbrahim Hanîf

18. asrın âlimlerinden olan Seyyid İbrahim Hanîf Efendi, birçok biyografik kaynakta ismi geçen bir şahsiyettir. Kaynaklara göre Hanîf, Baltacılar zümresindendir ve Dârüssaâde yazıcısıdır. Daha sonra Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn olmuştur. Müellifin hayatı ile ilgili daha geniş bilgiye ise "*Siyer-i Nebî*[1]" adlı eserinin ilk cildinde rastlanır.

Müellif, *Siyer-i Nebî*'yi, 1204 yılının şaban ayında 40 yaşında yazdığını belirtir. Buna göre şairin doğum tarihinin H.1164 olduğu anlaşılır. Yine eserinde belirttiğine göre annesinin adı Rukiyye, babasının adı ise Kâzım'dır. Seyyidlik, annesinden gelmektedir. Kaynaklara ve Pertev'in düştüğü tarihe göre müellifin vefat tarihi H.1217 (M.1802)'dir.[2]

İbrahim Hanîf'in edebî kişiliğini, yaşadığı yüzyılda bulunduğu çevre şekillendirir. Şair, hem iyi bir devlet yöneticisi, hem iyi bir bestekârdır. Şiirlerinde "İhâmî" mahlasını kullanan şair sultan III. Selîm zamanında yaşamıştır. Sultan III. Selîm, devrinde yaşayan birçok şair ve sanatkârı desteklemiş ve onlara ihsanda bulunmuştur. Sultan'ın Yenikapı Mevlevîhanesi'ne ilgisi, gidip gelmesi ve meclislerdeki muhabbetleri, bu destek ve hâmiliği gösteren en önemli hususlardandır. Yenikapı Mevlevîhanesi'nin dervişlerinden olan Hoca Neşet'in etrafında oluşan şair ve âlim topluluğu ise Mevlevîliğin şiir, sanat ve ilimle olan ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. Ârif Hikmet Tezkiresi'ne göre Hoca Neşet'in şiir ve ilim meclislerinde yetişen talebelerden biri de Seyyid İbrahim Hanîf'tir.[3] Siyer-i Nebî'sinde hocasına bağlılığını bildiren beytlerin bulunması ve aynı zamanda Hoca Neşet'in *Tûfân-ı Mârifet* adlı eserini şerh etmesi, bu mecliste yetiştiğini gösteren önemli delillerden sayılabilir. *Dîvânçe*'sindeki gazellere bakıldığında ise şairin Üsküdarlı bir Mevlevî olduğu anlaşılır.[4]

İbrahim Hanîf'in şuana kadar kesin olarak tespit edilebilmiş dört eseri vardır: *Dîvânçe*[5], *Şerh-i Tûfân-ı Mârifet*[6], *Menâzilü'l-Haremeyn*[7], *Siyer-i Nebî*[8]. Bunların arasında en hacimli olan eser, *Siyer-i Nebî*'dir.

II. Siyer-i Nebî Adlı Eseri

Kaynakların bazılarında Seyyid İbrahim Hanîf'in siyer türünde bir eseri olduğundan bahsedilirken; *Sicill-i Osmânî*[9], *Fatin Tezkiresi*[10] ve *Kâmûsu'l A'lâm*[11]'da müellifin bu eserinin üç cilt olduğu söylenmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde ve taranan kütüphane kayıtlarında ayrı ayrı iki cilt ile karşılaşılmış, ancak bir üçüncü cilde rastlanılmamıştır. Bundan hareketle ya müellifin ömrü *Siyer-i Nebî*'nin üçüncü cildini yazmaya yetmemiştir veya tezkirelerde, yazıldığına dair ciddi rivayetler bulunan bu üçüncü cilt, mevcut kütüphanelerden birinde araştırmacılar tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Eserin kütüphanelerdeki bilinen nüshaları incelendiğinde "Siyer-i Mekkî" ve "Siyer-i Medenî" olmak üzere iki ciltten oluştuğu görülür.

[1] İbrahim Hanîf, **Siyer-al Nebî**, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi, No: 43 Va 813/1, v.7b ve 9b.
[2] Ârif Hikmet (şeyhülislâm Ahmed), **Ârif Hikmet Tezkiresi**, Ali Emîrî Kitaplığı, No:789, v.18a.
[3] Ârif Hikmet (şeyhülislâm Ahmed), **age**, v.18a.
[4] İbrahim Hanîf, **Dîvânçe**, Ali Emîrî Kütüphanesi, Mnz121, v.1b ve 15b.
[5] İbrahim Hanîf, **Dîvânçe**, Ali Emîrî Kütüphanesi, Mnz121.
[6] Eserin tespit edilmiş iki nüshası vardır: İbrahim Hanîf, **Şerh-i Tûfân-ı Mârifet,** Süleymaniye Kütüphanesi, Dârülmesnevî Bölümü, no:297.7; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 297.7.
[7] İbrahim Hanîf, **Menâzilü'l-Haremeyn,** Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü, no:220.
[8] Eserin tespit edilmiş on nüshası vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sümeyye Yıldız (2011). **İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si (İnceleme-Tenkitli Metin- Tıpkıbasım),** Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s.22.
[9] Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmânî**, c.2, İstanbul 1996, s.605, s.751.
[10] Fatin Dâvûd, **Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi),** Haz. Ömer Çiftçi http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-219117/h/metin.pdf, s.117.
[11] Şemseddin Sâmî, **Kâmusu'l-Âlâm**, c.3, Ankara 1996, s. 1993.

III. Siyer-i Nebî'nin ve Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn Bölümünün Biçim Özellikleri

18. yüzyılda İbrahim Hanîf, önemli bir ilim adamı olarak karşımıza çıkar. Siyer-i Mekkî'de kullandığı dile, Arapça ve Farsça'ya hâkimiyetine bakıldığında, Hanîf'in iyi bir eğitim aldığı açıkça anlaşılır. Eserde vezin kusurunun, yok denecek kadar az[12] olması da müellifin sanat gücünün en önemli göstergelerinden biri olarak görülebilir. Aşağıda verilen ve örneklerin daha da artırılabileceği beytler, müellifin sanat gücünün en önemli göstergelerinden biri olarak görülebilir:

Mânî'-i agyâr-ı şeh-râh-ı selâm
Sâdıku'l-va'd-i cenân-ı ihtirâm (22)

Ebr-i nîsân-ı visâlinde hemîn
Dür-tırâz-ı cûd ola sadr-ı hazîn (444)

Zulmet-i nefs ü hevâyı def' eden
Küfr-i mahv u cehli dilden ref' eden (542)[13]

Eserin birinci cildinde Tevhîd, Münâcât, Na't ve Medh-i Çâr-yâr-ı Güzîn kısımlarından sonra, ictihad imâmlarının anlatıldığı bir bölüm vardır. "Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn" adlı bu bölümde müellif, Arapça ve Farsça kelime ağırlıklı bir dil kullanmıştır. Yine Farsça ve Arapça kelimelerle yapılmış ikili, üçlü terkiplerin çokluğu dikkati çeker: erbâb-ı dîn, ihtilâfât-ı a,amel, râh-ı vâhid, usûl-i dîn-i Hak, imâm-ı bâ-safâ, mahmûl-i Rasûl-i a,âlemîn, ihyâ-yı dîn-i Kibriyâ vb.

Redif, "özü-sözü (118)" redifli beyt dışında tüm beytlerde, Arapça ve Farsça kelimelerle kurulmuştur. Genellikle zengin kafiye tercih edilmiştir: zuh***ûr***/d***ûr*** (119); şeh-r***âh***/iştib***âh*** (122); k***âr***/ihtiy***âr*** (123) vb.

Beytlerdeki ahenk, özellikle "â,î" uzun ünlülerinin oluşturduğu asonans ile sağlanmıştır.

Çalışmamız, 13 beytten oluşan bu bölüm üzerinedir. Klâsik Türk edebiyatında imâmlar, hayatları ve vefatları ile mesnevîlerde, kasidelerde ele alınmıştır. Özellikle şiî ve Alevî/Bektaşî anlayışları ile öne çıkan on iki imâm telakkisi, kasidelerde, şairlere zengin bir kaynak teşkil etmiştir. Ancak on iki imâm dışında, Ebû Hanîfe İmâm-ı Âzam, İmâm Şâfiî ve diğer ictihad imâmlar hakkında müstakil methiyeler bulunmakla birlikte, yaygın değildir. Bu sebeple Seyyid İbrahim Hanîf'in eserindeki bu bölüm önem arz eder. Bölümü sunarken, öncelikle metni numaralandırılarak verdik, daha sonra beytleri günümüz Türkçesine aktardık ve muhtevâ yönüyle incelemeye çalıştık.

IV. "Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn" Bölümü

1. Mâ-hâsal her bir imâm-ı bâ-safâ
   Etdiler ihyâ-yı dîn-i Kibriyâ (115)

2. Siyyemâ Nu'man bin Sâbit tamâm
   Oldur ehl-i sünnete el-hak imâm (116)

3. Oldu mahmûl-i Rasûl-i a,âlemîn
   Böyle gördü kadrini erbâb-ı dîn (117)

4. Ya'nî mahbûb-ı Hudâ oldu özü
   Kavl u fi'linde hemân hakdır sözü (118)

[12] Eserde hatalı vezne yalnızca iki beytte rastlandığına dair bkz: Sümeyye Yıldız (2011). **agt**, s.85
[13] Sümeyye Yıldız (2011). **agt**, s.86, 87, 89.

5. Ġctihâdında savâb etdi zuhûr
   Gayrılar da olmadı ammâ ki dûr (119)

6. Biri Ġdrîs u biri Mâlik-lakâb
   Biri Hanbel-nâm u Çâfiî müntehâb (120)

7. Ġhtilâfât-ı ,ameldir bu sebak
   Râh-ı vâhiddir usûl-i dîn-i Hak (121)

8. Çâr-imâmın mezhebidir Çâh-râh
   Etme birinde efendi iĠtibâh (122)

9. Lîk eyle mezheb-i vâhidde kâr
   Ya‘nî akvâl-i imâmı ihtiyâr (123)

10. Küll-i mezheb yezheb olmaz merd-i dîn
    Bize kâfî mezheb-i Nu‘mân hemîn (124)

11. Oldu Bû Yûsuf hükûmetde imâm
    Ya‘nî kâdı-ı ümem seyf-i hısâm (125)

12. Eyledi ammâ Muhammed bezl-i cân
    Etdi ihyâ-yı tarîk-i ,âlimân (126)

13. Cümlesi oldu ,azîz-i ,âlemîn
    Rahmetullâhi ,aleyhim ecma‘în (127)

“Menkabet-i E'immе-i Müctehidîn Rıdvânu'llâhi ,Aleyhim Ecma'în (İctihad İmâmlarının Menkıbeleri)” Çeklinde bir baĠlıkla baĠlayan bölümde müellif, ehl-i sünnetin altı imâmından bahseder. Bunlar, Ġmâm-ı Âzam Ebû Hanife, Ġmâm Şâfiî, Ġmâm Mâlik, Ġmâm Hanbel, Ġmâm Ebû Yusuf ve Ġmâm Muhammed‘dir.

Bilindiği gibi Hz. Muhammed‘den sonra, Ġslam fıkhının tedvininde ve Şer‘î hükümlerin uygulanmasında Ġslam toplumuna öncülük eden önemli müctehidler vardır. Bunlar Kur‘ân-ı Kerîm ve Sünnet‘ten ayrılmayarak ictimaî, hukukî, iktisadî vb. konularda görüĠ bildirmiĠlerdir. Tebe-i tâbiîn ve sonrası dönemden oldukları üzerinde ittifak edilen bu imâmlar, âyet ve hadislerden yola çıkarak yaptıkları çıkarımlarla, Ġslam dînin hükümlerinin daha iyi anlaĠılmasını ve dolayısıyla dînin daha iyi yaĠanmasını sağlamıĠlardır.

Birinci beytten de anlaĠılacağı üzere müellif bu bölüme, her bir imâmın Allah‘ın dînini ihya ettiğini, yani yeniden canlandırdığını söyleyerek baĠlar:

“Hâsılı, her bir safâlı imâm, Allah'in dînini yeniden canlandırmışlardır.”

IV. a. Nu’man bin Sâbit (İmâm-ı Âzam)

Ġslam‘da hukukî düĠüncenin ve ictihad anlayıĠının geliĠmesinde büyük payı olan müctehid Nu‘man bin Sâbit, daha çok Ebû Hanîfe veya Ġmâm-ı Âzam isimleriyle bilinmektedir.[14] Babası Sâbit ise hür ve müslüman olarak doğmuĠ,küçüklüğünde Hz. Ali'yi görmüĠ ve onun, gerek kendisi ve gerekse nesli için hayırlı duâlarına mazhar olmuĠtur.[15] Kendisi H.80 yılında doğmuĠ olması dolayısıyla tebe-i tabiîn neslinin ilklerindendir. Ölümü ise H.150 yılına rastlar. Kendi zamanında

[14] Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, **İslam Ansiklopedisi**, Ġstanbul 1994, C.10, s.131.
[15] Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0172.htm, (08.02.2012).

sahâbelerden, yani Hz. Muhammed'in sohbet halkasından dört kişi hayatta idi. Bunlar Enes bin Mâlik, Abdullah bin Ebû Evfâ, Sehl bin Sa'd, Ebû Tufeyl Âmir bin Vâsile'dir. Ebû Hanife'nin bu dört sahâbeden sadece Basra'daki Enes bin Mâlik'in yanına gidip görüştüğü ve ondan hadis rivayet ettiği[16] iddia edilmiştir. Ancak Ebû Hanife'nin, Enes bin Mâlik'i Kûfe'ye geldiğinde küçük yaşta görmüş olabileceği ihtimali,[17] yaşadığı yıllar dolayısıyla daha muhtemel görünmektedir.

İbrahim Hanîf, ikinci ve üçüncü beytlerde, Ebû Hanife'den övgüyle söz eder:

"Ehl-i sünnete hakkıyla imâm olan, özellikle Nu'man bin Sâbit'tir. Âlemlerin Rasûlü'nden sonra yükü taşıyan o olmuştur. Dîn büyükleri onu böyle kıymetli görmüşlerdir."

Hayatı boyunca sayısız ictihad yapan Ebû Hanife, fıkıh ilmindeki üstünlüğü dolayısıyla kendinden sonra gelen ictihad imâmlarına da rehber olmuştur.

Dördüncü beytte müellif, İmâm-ı Âzam'ın söz ve uygulamalarındaki istikameti ve ictihadındaki doğruluğunu bildirir:

"Yani, onun özü Allah'ın sevgilisi oldu. Söz ve uygulamalarında doğru yolda oldu."

Ancak hemen sonra gelen beşinci beytte, diğer imâmların hak olduğunu da tasdik eder:

"O, ictihadında doğru yolda idi ancak diğerleri de ondan uzak değildi (onun kadar doğru idi)."

Ebû Hanife, hadis ilminde meşhur olmuş muhaddisler kadar mütehassıs olmasa da ilim meclislerinde tartışılan meselelerin çözümünü hadislerin ışığında ortaya koyar. Böylece söz ve uygulamada istikameti bulup sergilemeye çalışır. İmâm-ı Âzam başta olmak üzere diğer imâmlar da ictihadlarında istikametli olmuşlar, doğru olanı söylemişlerdir.

IV. b. İmâm Şâfiî, İmâm Mâlikî, İmâm Hanbelî

Müellif, Ebû Hanife'den sonra, altıncı beytte, diğer mezhep imâmlarının sadece isimlerini zikreder:

"Biri İdris, biri Mâlik lakaplı, diğeri Hanbel isimli seçilmiş kişiler (vardır)."

Mâlikî mezhebinin kurucusu Mâlik bin Enes (İmâm Mâlik), H.93 yılında Medîne'de doğmuş ve Medîne halkına imâmlık yapmıştır.[18] Dedesi Mâlik tâbiîn büyüklerinden olup Hz.Ömer, Hz.Osman, Ebû Hureyre, Talha bin Ubeydullah, Hz. Aişe, gibi birçok sahâbîden hadis rivayetinde bulunmuştur.[19] Bu ortamda yetişen Mâlik bin Enes, Medîne başta olmak üzere, devrin önemli ilim merkezlerinden aldığı hadis, fıkıh, tefsir, kozmografya tahsili ile genç yaşta ders ve fetva verecek duruma gelmiştir. İmâm Şâfiî, İmâm Muhammed gibi müctehidler de onun ilim meclisinde bulunanlar arasındadır.

Ehl-i sünnetin dört mezhebinden bir diğerinin imâmı, Muhammed bin İdris'dir. İmâm Şâfiî ismiyle meşhur olmuştur. H.150 yılında doğmuştur. Doğumu, İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin vefat yılına rastlar. Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine büyük ilgi duyan Şâfiî, kendisine yapılan telkinler üzerine ilim tahsiline başlamış; Mâlik bin Enes'e talebe olmuştur. Ayrıca Irak'ta ikamet ettiği sırada Ebû Hanife'nin talebelerinden Muhammed bin Hasen'e de devam etmiş, böylece İmâm-ı Âzam'ın yolundan da ilerlemiştir. Aldığı tahsil sonucunda ilimde zirveye ulaşan Şâfiî'nin fıkıh sâhasındaki İmâmlığı tartışmasız kabul edilmiş ve kendinden sonra gelen ictihad imâmları tarafından da takdir edilmiştir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel: "Şâfiî, Allah'ın Kitâbı ve Rasûlullah'ın sünneti üzerinde insanların en âlim ve fâkihidir." demiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıhla çok fazla hemhâl olmasıyla bilinen Şafiî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Kur'ân öğrenenin saygınlığı artar, fıkıhla meşgul olanın değeri yükselir, hadis yazanın delilleri kuvvetlenir, dil

[16] Midhat Sertoğlu, **Ehl-i Sünnetin Altı İmamı**, İstanbul 1994, s.17.
[17] Mustafa Uzunpostalcı, **agmd**, s.132.
[18] Osman Keskioğlu, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara 1984, s.111.
[19] Ahmet Özel, "Mâlik bin Enes", **İslam Ansiklopedisi**, Ankara 2003, C.27, s.507.

üzerine yoğunlaşanın tabiatı incelir, matematiğe yoğunlaşanın muhakemesi güçlenir, kendini korumayana ise ilim fayda etmez."[20]

Hanbelî Mezhebi'nin kurucusu Ahmed bin Hanbel, H.164'te Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Kûfe, Basra, Mekke, Medîne, Yemen, Şâm, Mağrib, Cezair, Irak, Hürasan gibi yerlere gitmiş ve buradaki âlimlerden hadis ve fıkıh dersi almıştır. Uzun müddet İmâm Şâfiî'ye talebelik etmiş ve hocasının övgüsüne mazhar olmuştur: "Bağdat'tan ayrıldığımda arkamda Ahmed b. Hanbel'den daha fakih, daha dindar, daha zâhid ve âlim bir kimseyi bırakmadım."[21]

Müellif, ehl-i sünnet imâmlarından bu şekilde bahsettikten sonra, yedinci ve sekizinci beyitlerde şöyle söyler:

"Hak dînin metodu, yolu tek bir yoldur; ayrılık amelde, yani dînin emirlerini uygulamadadır. Ey efendi! Bu dört imâmın mezheplerinin tümü doğru yoldur, bu yüzden bunların hiç birinden şüphe etme!"

"Ümmetimin ihtilâfında rahmet vardır"[22] hadîs-i şerîfinden de anlaşıldığı üzere, Hz. Muhammed'den sonraki nesillerin, dîni vecibeleri yerine getirmede, dînin ruhsat verdiği kolaylıklardan yararlanması rahmettir. Buradaki ihtilâf olumsuz manada kargaşa, birbirini reddetme değildir. Aksine olumlu manadadır ve aynı noktaya farklı yollardan gitmeyi simgeler. İhtilâf, Allah'ın zatı ve sıfatlarında değil, Allah'ın dîninin fıkhî meselelerindedir. Bu da bu dînin ümmeti için rahmettir.

Ancak müellifin dokuzuncu ve onuncu beytlerde de belirttiği üzere kişi, bu mezheplerin birinde karar kılmalı, bir imâmın verdiği hükümler çerçevesinde yaşamalıdır. Her inanca göre yolunu değiştiren, her bir yoldan gitmede hiçbir beis görmeyen kişiye, "küllü mezhebin yezheb" denir ki bu söz "ne yol olursa olsun her yere gider" anlamına gelir. Ancak müellif bu durumu hoş görmez ve bir yol seçmek gerektiğini belirtir. Bu da Nu'man mezhebi, yani İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin kurucusu olduğu, Hanefî Mezhebi'dir:

"Lâkin sen tek bir yolda amel eyle, bu imâmlardan birinin sözünü seç. Dînde, sözünün eri olan kişi, ne yol olursa olsun her yere gitmez. Bize Nu'mân mezhebi yeter."

IV. c. İmâm Ebû Yûsuf

Müellif, on birinci beytte, İmâm Ebû Yusuf'dan şöyle bahseder:

"Ebû Yusuf, memlekette ictihad sahibi, yani ümmete hâkim, mücadelede kılıç oldu."

Ebû Yusuf Yakub bin İbrahim el-Kûfî ve Muhammed bin Hasan eş-şeybânî, İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin önde gelen talebelerindendir. Ebû Yusuf, H.113'te Kûfe'de doğmuştur. Sahâbîlerden olan büyük dedesi Sa'd bin Büceyr'in Hendek gazvesinde yaptığı yararlıklar üzerine, Hz. Peygamber'in övgüsüne ve nesli için hayır duasına nail olduğu rivayet edilir. Ebû Yusuf da bu hadise üzerine "O anın bereketi şuan bile bizimle beraberdir" der.[23] Müellifin de "kâdı-ı ümem" şeklinde tasvir ettiği üzere Ebû Yusuf, müctehid olmasının yanında, devrinin önemli hukukçularındandır. H.166 yılında kadılık görevine getirilmiştir. Halife Harun Reşid zamanında "kâdılkudât"lık kurumu oluşturulmuş, Ebû Yusuf da İslam yargı tarihinin ilk kâdılkudâtı unvanını almıştır.

[20] Bilal Aybakan, "Şâfiî", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 2010, C.38, s.224.
[21] Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0176.htm, (08.02.2012).
[22] El-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, 1:64.
[23] Salim Öğüt, "Ebû Yusuf", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1994, C.10, s.260.

IV. d. İmâm Muhammed

İmâm Muhammed, H.132'de Vâsıt'ta doğmuş, Kûfe'de yetişmiştir. On dört yaşından itibaren İmâm-ı Âzam'ın ilim meclisinde bulunmuştur. Medîne'de üç yılı aşkın bir süre kalmış ve kaldığı süre zarfında İmâm Mâlik'ten *el-Muvatta*'ı dinlemiştir. İlmî birikimini çeşitli yerlerden aldıktan sonra Bağdat'a yerleşmiş ve burada Ebû Yusuf'a tercih edilir hale gelmiştir. Hocası Ebû Hanife'nin ilim meclislerindeki sözleri kayıt altına alan ve Hanefî Mezhebi'nin fıkhî görüşlerini bir bütün halinde tasnif edip sonraki nesillere aktaran ilk kişi olması hasebiyle önemli bir şahsiyettir.[24] Müellif, bu özelliklerden yola çıkar ve on ikinci beyitte, İmâm Muhammed'in, âlimlerin yolunu ihya ettiğini söyler:

"(İmâm) Muhammed, âlimlerin yolunu ihya ederek onlara bol bol ihsanda bulundu."

Müellif, on üçüncü yani son beyitte, ictihad imâmlarının tümünün âlemlerin azizi olduğunu belirtir. Allah'ın rahmetinin onların üzerine olmasını niyaz ederek duada bulunur ve bu bölümü sona erdirir:

Cümlesi oldu ʿazîz-i ʿâlemîn
Rahmetullâhi ʿaleyhim ecmaʿîn (127)

V. Sonuç

Seyyid İbrahim Hanîf, 18. yüzyılda yaşamış Mevlevî ve âlim bir şairdir. Şairin, Arapça ve Farsçaya hâkimiyeti vardır. Ancak dilinin ağırlığına rağmen eserlerinde akıcılığı ve ahengi sağlamayı başarmıştır.

Şairin *Siyer-i Nebî* adlı eserinin ilk cildi olan Siyer-i Mekkî'de, "Menkabet-i E'imme-i Müctehidîn" adlı 13 beytlik bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde, Ehl-i Sünnet'in altı ictihad imâmından bahsedilir. Müellif, her bir imâmın yolunun hak olduğunu, hepsinin amacının İslam dînini yaşatmak olduğunu söyler. Ancak en fazla İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'yi zikreder ve onun mezhebinin yolunu tutmanın doğru olduğunu vurgular. Bugüne kadar üzerinde çalışma yapılmış çeşitli manzum siyerler vardır: Münîrî Şeyhülislâm'ın *Manzum Siyer-i Nebî'si*[25], Veysî'nin *Siyer-i Nebî*'si[26], Erzurumlu Kadı Darîr'in *Sîretü'n-Nebî*'si[27], bunlar arasında en hacimli olanlardır. Bu eserlerde, ictihad imâmlarının anlatıldığı herhangi bir müstakil bölüm bulunmadığı görülür. Seyyid İbrahim Hanîf'in *Siyer-i Mekkî* adlı eserinde böyle bir bölümün yer alması, eseri diğer manzum siyerlerden farklı kılar.

KAYNAKÇA

Ârif Hikmet (Şeyhülislâm Ahmed), **Ârif Hikmet Tezkiresi,** Ali Emîrî Kitaplığı, no:789

AY Ümran (2007). **Münîrî'nin Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt.1 (İnceleme-Metin),** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

[24] Aydın Taş "Şeybânî, Muhammed bin Hasan", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 2010, C.39, s.38.
[25] Ümran Ay, **Münîrî'nin Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt.1 (İnceleme-Metin)**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
[26] Nuran Öztürk, **Siyer Türü ve Siyer-i Veysî**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997.
[27] Yıldıray Kaplan, **Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-i Siyer-i Nebî'si**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

AYBAKAN Bilal, "ġâfiî", **İslam Ansiklopedisi**, C.38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 2010.

El-Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ,* 1:64.

Ġbrahim Hanîf, **Dîvânçe**, Ali Emîrî Kütüphanesi, Mnz121.

Ġbrahim Hanîf, **Siyer-al Nebî,** Kütahya Vahid PaĢa Ġl Halk Kütüphanesi, ArĢiv numarası: 43 Va 813/1.

Ġbrahim Hanîf, **Manzum Siyer-i Nebî,** Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, ArĢiv numarası: E.H. 1256.

Ġbrahim Hanîf, **Siyer-i Mekkî ve Medenî**, Süleymaniye Kütüphanesi, ArĢiv numarası: 297.92.

KAPLAN Yıldıray (2006). **Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-i Siyer-i Nebî'si**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

KARAMAN Hayreddin, **İslam Hukuk Tarihi**, http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0172.htm, (08.02.2012).

KESKĠNOĞLU Osman, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Diyanet Ġleri BaĢkanlığı Yayınları, Ankara 1984.

ÖĞÜT Salim, "Ebû Yusuf", **İslam Ansiklopedisi**, C.10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 1994.

ÖZEL Ahmet, "Mâlik bin Enes", **İslam Ansiklopedisi**, C.27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

ÖZTÜRK Nuran (1997). **Siyer Türü ve Siyer-i Veysî**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıĢ Doktora Tezi, Kayseri.

SERTOĞLU Midhat, **Ehl-i Sünnetin Altı İmamı,** Bedir Yayınevi, Ġstanbul 1994.

UZUNPOSTALCI Mustafa, "Ebû Hanîfe", **İslam Ansiklopedisi**, C.10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 1994.

TAĢ Aydın, "ġeybânî, Muhammed bin Hasan", **İslam Ansiklopedisi**, C.39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 2010.

YILDIZ Sümeyye (2011). **İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım),** Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayınlanmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Ġstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2131-2144 , TURKEY

DİVAN ŞİİRİNDE TESBİHE DAİR

Kadri H. YILMAZ[*]

ÖZET

Tesbih, Allah'ı takdîs ve tenzîh etmek, O'nun her türlü kusur ve noksan sıfatlardan yoksun olduğunu dile getirmek, bu maksatla "Allah'ım seni takdîs ve tenzîh ediyorum" anlamına gelen "Sübhanallah" kelimesini söylemektir.

Divan şairleri, şiirlerini kurgularken mutlaka sosyal hayatta karşılığı olan bir realiteye veya kültüre yaslanırlar. Tesbih ve bununla ilgili kültürden istifade ederek beytini kurgulayan şairler de aynı çerçevede hareket etmişlerdir. Tesbih, estetik bir unsur olarak şiirlere konu olurken; temsil ettiği kültürü, şahısları, işlevi ve hammaddesi gibi onunla ilgili terimlerin birçoğunu da beraberinde taşımıştır. Tesbihi meydana getiren cevher, renk ve şekil yönünden çeşitli benzetmeler oluşturur. Derlenen beyitler, kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmamakla birlikte, Dini Bir Sembol Olarak Tesbîh ana başlığı altında "Rind ve Zâhid Arasındaki Çatışma Unsuru Olarak Tesbih, Tesbihi Şaraba Değişme; Sevgili ve Âşıkla İlgili Unsurların Sembolü Olarak Tesbih ana başlığı altında da Tuzak ve Tuzağın Yemi Olarak Tesbih, Sevgilinin İnci Dişleri ve Tesbih, Aşığın Gözyaşları ve Tesbih, Saç, Zünnâr ve Tesbih" olmak üzere altı alt başlıkta değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, tesbih, sübha, zünnar, rind, zahid.

THE ROSARY IN DIVAN POETRY

ABSTRACT

The rosary means blessing and absolving the God, uttering that He is excluded from all titles regarding fault and defect and for this purpose to say the word Subhanallah which means glory God that I am blessing and absolving you from everything.

Divan poets always gain inspiration from cultures and truths definitely corresponding to something in social life while they are composing their poems. Also the poets who composed their couplets took advantage of rosary and its related culture acted in the same manner. Rosary, while being the subject as an aesthetic element in poems, has carried many terms with itself such as culture and persons that it represents, function, its raw material that are made of wood or precious metals. The ore generating rosary, creates a variety of similitudes in terms of color and shape. It is impossible to tell apart exactly the couplets compiled and they are classified under 6 categories: Rind and Zâhid, Change Rosary to Wine, Trap-Prey, Pearl-Tooth, Tear and Hair-Priests Fastener

Key Words: Divan poetry, rosary, priests fastener.

[*] ArĢ Gör., NevĢehir Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kadri.yilmaz@nevsehir.edu.tr

Giriş

Tesbih, Allah'ı takdîs ve tenzîh etmek, O'nun her türlü kusur ve noksan sıfatlardan yoksun olduğunu dile getirmek, bu maksatla "Allah'ım seni takdîs ve tenzîh ediyorum" anlamına gelen "Sübhanallah" kelimesini söylemektir. Tesbih kalp, söz ve itikat yönünden olabilir. Tarikat ehlinin belli sayıda "Sübhanallah" demelerine de tesbih denir. Aynı zamanda tesbih ve zikir sayısının tespitine yarayan, tanelerin ipliğe dizilmesiyle yapılan ve elde çekilen nesneye de verilen addır. Tesbih tanelerinin sayısı genellikle 33, 99 veya 1001 olur (Pakalın, 1993: 471; Uludağ, 1996: 526; Baba, 1998:282). Namazın sonunda tesbîh çekildiğinde veya bazı Esmâ-i Hüsnâ okunduğunda, sayının anlaşılması için ufak tanelerin iplik yahut ibrişime dizilmiş şekli de tesbihtir. Bu adın verilmesi namazın sonunda tekrarlanan kelimelerin birincisinin Sübhanallah olmasından dolayıdır. Tesbihin aslî imlasıyla, Arapça Cenâb-ı Hakkı tenzîh ve takdîs etmek, Sübhanallah diye dua etmek olması bunu ispat eder (Pakalın, 1993: 472).

Tesbih Kur'an'da, Allah'ı tenzîh etmek, ibâdet, boş vakit, meşguliyet, namaz kılmak ve dua etmek, gezegenlerin Allah'a boyun eğmeleri, melekler, ruhlar, gâziler, atlar ve gemilerin hızlı hareket etmeleri anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'da canlı ve cansız varlıkların da Allah'ı tesbih ettikleri görülür. Canlı varlıklardan meleklerin, cinlerin, insanların (Hz. Mûsa, Hz. Dâvûd, Hz. Yûnûs, Hz. Zekeriyâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed) ve hayvanların; cansız varlıklardan da güneş, ay ve yıldızlar, gök gürültüsü, dağlar ve bitkiler ve cemâdâtın Allah'ı tesbih ettikleri görülür (Dungaj, 2006:3).

Tarihte ilk tesbih adına, 800'lü yıllarda rastlandığı bilinmekte ve Hint'ten batı Asya'ya geldiği tahmin edilmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarında insanların tesbih çekerken çakıl taşları, zeytin ve hurma çekirdeklerini iki keseden birine doldurdukları, doludan boşa aktardıkları ve her zikir için taşların dışında ipleri düğümledikleri belirtilmektedir. Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve Hakîm'in kayıtlarında, Hz. Muhmmed'in zikirlerini parmak eklemleriyle yaptığı ve bu yöntemi tavsiye ettiği belirlenmiştir (Şahin, 1995:8).

Osmanlı sanatında tesbihçilikle ilgili bilgilere 17. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren birçok padişah, sultan, sadrazam tarafından kullanılan ve 18. yüzyılda İstanbul'da seçkin kadınların ellerinden düşürmedikleri bir aksesuar haline gelen tesbih, Osmanlı döneminde oldukça kaliteli el işçiliğinde ve zengin bir malzeme çeşitliliğinde yapılmıştır. Bu tesbihlerden III. Selim'in zümrüt ve incilerden yapılmış tesbihi ile Sokullu Mehmet Paşa'nın tümü elmaslardan dizilmiş tesbihi meşhurdur (Sarıcı, 1996: 44).

Tesbih yapımında abanoz, yılan ağacı, sandal ağacı, kan ağacı, pelesenk, gül ağacı türleri, keklik, kral, mor ağaç, kızılağaç, fil ağacı, sisu ağacı, düdivarî-düreydârî, afrormazia, öd ağacı, rüveydar, zeytin ağacı, kalenbek-kalembek, nebik, demir hindi, ardıç, kuka, narçil-narçın kördiken, tik, ünnab, hurma çekirdeği, zeytin çekirdeği ve iğde çekirdeği gibi ahşap hammaddeler ile fildişi, mercan, sedef, inci, geyik boynuzu, kaplumbağa kabuğu gibi hayvansal maddeler ve kehribar-kehrübâ, lüle taşı, oltu taşı, akik, fîrûze, gümüş, necef, yakut, yeşim, zeberced, zümrüt ve safir gibi madenler kullanılmaktadır (Özen, 1984: 43; Erkiletlioğlu, 1998: 33-35; Gorbon, 1980:6; Nas, 2005: 200).

Divan şairleri, şiirlerini kurgularken mutlaka sosyal hayatta karşılığı olan bir realiteye veya kültüre yaslanırlar. Bu çerçevede estetik bir unsur olarak şiirlerine malzeme yaptıkları nesneleri, gerçekliğinden koparmaz, tabiatı veya kültürü deforme etmezler (Aydemir, 2009: 102). Tesbih ve bununla ilgili kültürden istifade ederek beytini kurgulayan şairler de aynı çerçevede hareket etmişlerdir. Çeşitli benzetme ve edebî sanatların unsuru olarak şiirlerde kullanılan tesbîh, bazen de bir imaj olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmamakla birlikte, aşağıdaki gibi belirli başlıklar altında bir tasnif mümkün olabilir.

1. Dinî Bir Sembol Olarak Tesbih

1.1. Rind ve Zâhid Arasındaki Çatışma Unsuru Olarak Tesbih

Eski edebiyatımızın işlediği ana konularından biri, divan şairlerinin dilinden düşürmediği rind ve zâhid tipleridir. Sözlüklerde dinsiz, başıboş, vurdumduymaz, sarhoş gibi olumsuz anlamları da sıralanan rind, eski şiirimizde dünya işlerine ve varlığına önem vermeyen, âhiret çıkarı gözetmeyen, aşk ve zevk yolunda yürümeyi yeğ tutan, gösterişsiz, tasasız gönül eridir (Mengi, 2010: 264). Rindle harâbât yani meyhâne ve içki sanki bir bütünün bölünmez parçalarıdır. Harâbât ehli olarak anılan rind, meyhâneden çıkmayan, devamlı sarhoş bir gönül adamıdır. Âşık, kendini melamî-meşrep veya rind gibi takdim eder (Mengi, 2010: 264; Kurnaz, 1996:115).

Zâhid ise, divan şairlerinin rindin ağzından çattığı, kafa tuttuğu kimi zaman vâiz, molla, sûfî dediği, katı şeriat kurallarının değişmez sayılan inançlarının ve her türlü toplumsal baskıların savunucusu ve uygulayıcısı olarak tanıtılır. Rindin tersine dünyasını ve âhiretini kazanma kaygısı içindedir. Hırslıdır, açgözlüdür, ikiyüzlüdür, biçimcidir. Zâhidin meskeni mesciddir. Yarın endişesiyle bugünü harap eder. Cehennem korkusu ve cennet arzusu ile gece gündüz ibadet eder. Tac ve hırka ile gezer, esmâ çeker, evrâd ve tesbîh ile vakit geçirir (Mengi, 2010: 265; Kurnaz, 1996: 116). Âşık da şiirlerde zâhidin bu durumlarına sürekli göndermelerde bulunur. Tesbih rind ile zâhid arasındaki çatışmada kullanılan nesnelerden biri gibidir. Zâhidin tesbihi ile ilgili derlenen beyitlerde genel olarak tesbihin zahide; meyhane ve şarabın da âşığa ait olduğu belirtilir.

Nesimî'ye göre, zâhide seccâde ve tesbîh, rinde de Cem'in kadehi kısmet olmuştur.

Nahnu razzaknâ gününden kısmet olmuş her kime

Zâhide seccâde vü tesbîh ü rinde câm-ı Cem (*Nesimî G.261/5)*

Behişt, zâhide seslenir ve rindi ayıplamamasını söyler. Çünkü Allah sazı ve eğlenceyi rinde, tesbihi de zâhide vermiştir.

Rind-i harâbı zâhid ayb itme Hak Ta'âlâ

Sâz u sürûrı aña tesbîhi saña virdi (*Behiştî G. 510/3*)

Mezâkî de Behişt ile aynı fikirdedir. Hoş sohbet rindlere muhabbet şarabı, zâhidlere de yüz taneli tesbih verilmiştir.

Rindân-ı sebük-rûha mey-i câm-ı mahabbet

Zâhidlere hod sübha-i sad-dâne virilmiş (*Mezâkî G.222/4)*

Zihnî'den alınan beyitte de durum farklı değildir. Şair zâhide seslenir. Ey zâhid! Meyhanenin şarap küpü bana, yüzlük tesbih de sana. Böyle kardeşçe paylaşalım.

Hum-ı mey-hâne baña sübha-i sad-dâne saña

Zâhidâ pây edelim böyle birâdercesine (*Erzurumlu Zihnî G.284/3)*

Aşağıdaki beyitte, sanki rind ve zâhide istediklerini seçmeleri teklif edilmişçesine birisi eline tesbihi, diğeri de şarap kadehini almıştır.

Birisi sübha aldı ele biri câm-ı mey

Gûyâ ki rind ü zâhidi tahyîr itdiler (*Şeyhülislam Yahyâ G. 65/3)*

Nef'î de zâhide şöyle seslenir: Ey zâhid! Elimiz boş sanma, bize kadeh yeter. Sürekli elimizde mercan tesbih olması mı lazım?

Zâhid bize peymâne yeter sanma tehî-dest

Lâzım mı hemân sübha-i mercân elimizde (*Nef'î G.110/2*)

Ahmed Paşa aşağıdaki beytinde, tesbihin ipi elimden gitse de üzülmem, çünkü henüz gece gündüz elimde olan sâkînin baldırıdır der. Buradaki henüz kelimesinden şairin belli bir dönemden bahsettiği anlaşılır. Bununla, gençken günah sayılan ameller işleyip de yaşlanınca tesbihi elden bırakmayan kimseler için bir gönderme hissedilmektedir (Tolasa, 2001: 284).

Rişte-i tesbîh elimden gitse zâhid gam degil

Rûz u şeb destimde çün kim sâk-ı sâkidir henüz (*Ahmed Paşa G.120/8)*

Mezâkî aşağıya alınan beyitte rindin tanımını yapar. Rind odur ki; muhabbet meclisinde sürekli zühd tesbihini çekene (zâhide) lezzetli şarap kadehini gösterir.

Rind odur kim bezm-i da'vâ-yı mahabbetde müdâm

Sübha-senc-i zühde câm-ı hoş-güvârın gösterür (*Mezâkî G.145/3)*

Zâhid ikiyüzlüdür, riyâkardır, etrafındakilere yukardan bakar. Şairler de bu özelliklerini sürekli şiirlerine yansıtmışlardır. Konumuz ekseninde ele alınan beyitlerde, tesbihin zâhidin eline yakışmadığına, içinin aslında elinde tesbih olan birinin görüntüsüyle örtüşmediğine ve riyâkarlığına vurgu yapılmıştır.

Elinde sübha-ı mercân dilinde ta„ne-i rindân

Eli agzına uymaz ta„n ider gör zâhid-i gûlı (*Nev'izâde Atayî G.245/3)*

Elinde mercan tesbih, dilinde rindleri ayıplama; ahmak zâhidi gör, eli ağzına uymaz, rindi ayıplar.

Sen ey zâhid ne deñlü sübha-gerdân-ı riyâ olsañ

Bizüm nagme-pesend-i târ-ı tanbûr olmamuz yegdür (*Mezâkî G.70/6)*

Ey zâhid! Sen ne kadar riyâ tesbihini çekiyor olsan da bizim tanbur telinin nağmesini beğeniyor olmamız yeğdir.

Bazıları halka olup tesbîh tanesi sayar, tesbih çeker. Ey sûfî! O zühd değil, olsa olsa riya harmanıdır.

Ba'zılar halka olup dâne-i tesbîh sayar

Sûfi ol zühd degül belki riyâ hırmenidür (*Necâtî G. 112/5)*

İkiyüzlü şeyhin yüz taneli tesbihinin karalığı aslına bakılırsa onun yüz karasıdır.

Sevâd-ı sübha-i sad-dâne şeyh-i sâlûsuñ

Hakîkate nazar olınsa yüzi karasıdur (*Bâkî G.94/3)*

Bâkî vâize seslenir. Ey vâiz! Mercan tesbihi koyup seni kim dinler? Ayrıntılı kıssalar anlatmaya başlarsın, garip efsaneler söylersin.

Koyup tesbîh-i mercânı seni kim dinler ey vâ'iz

Mufassal kıssa başlarsın garîb efsâne söylersin (*Bâkî G.361/3)*

Bâkî, zâhidin ikiyüzlülüğünü vurgulamaya devam eder. Tesbih tanelerini tuzağın yemine benzetir. Ey zâhid! Gönül senin tesbih tanelerine aldanmaz. Onu hiçbir zaman riyâ tuzağına meyl edecek uyanık kuşsanma.

Dâne-i tesbîhüñe ey zâhid aldanmaz göñül

Mürg-i zîrek sanma hergiz meyl-i dâm-ı zerk ide (*Bâkî G.461/3)*

Nâilî ise renk yönünden şarap damlalarını mercan tesbihe benzetir. O da zâhide göndermede bulunur ve ikiyüzlülükten tövbe etmekten yanadır.

Câm-ı mey katreleri sübha-i mercân olsun

Gelinüz zerk ü riyâdan idelüm istigfâr (*Nailî K. 18/24)*

1.2. Tesbîhi Şaraba Değişme

"şarap için sahip olduğu son ve en değerli nesneden vazgeçmek"; Türk halk edebiyatında "şalvarı şaraba satmak", divan edebiyatı ve Fars edebiyatında "hırkayı veya defteri şaraba vermek", Arap edebiyatında "devesini veya hırkasını şaraba vermek" gibi söyleyişlerle ifade edilmiştir. Alınan nesne sürekli şarap olarak kalmışsa da, toplumdaki önemine göre fedakârlıkla vazgeçilen nesneler şalvar, hırka, kitap ve deve olmuştur (Aksoyak, 2011: 89).

Rind, zâhid, sûfî ve abdal gibi edebiyatımızın başlıca tiplerinin, şalvar, hırka, kitap, deve gibi değerli varlıklarını şaraba değiştikleri görülür. Bu örneklere, söz konusu tiplerin sahip olduğu belirgin nesnelerden biri olan tesbihi de eklemek mümkündür. Kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa da, aşağıda yer verilen beyitler bu konuya örnek teşkil edebilir.

Zâhid eğer şarabın ne kadar feyz verdiğini bilse tesbih ve seccadesini şaraba feda ederdi.

Ne feyz-bahş idigün bilse idi zâhid eger

Ederdi sübha vü seccâdesin fedâ-yı şarâb (*Meşhûrî G. 12/4)*

Nev'î, zâhid şarabın tadını bilseydi tesbihten vazgeçerdi der. Ey zâhid! şarap kadehinden bir damla içsen, mercan tesbihi eline almazdın.

Zâhidâ câm-ı meyüñ katrasını nûş itseñ

Elüne almaz idüñ sübhasını mercânun (*Nev'î G. 272/2)*

Nedim İskender ve Hakân'a telmihte bulunur. Mercan tesbihini safa kadehine bahşeden, âlemin İskender ve Hakân'ını hiçe saymaz.

Bahşeden câm-ı safâya sübha-i mercânını

Hiçe saymaz âlemin İskender ü Hakân'ını (*Nedim G. 160/1)*

Yüzlük tesbihi üzüm kızına (şaraba) satıp, gam âleminde geceyle gündüzü bir olsun.

Gam âleminde bir ola geceyle gündüzi

Rez-duhterine sübha-i sad-dâneyi satıp (*Nef'î G. 123/3)*

Bâkî aşağıdaki iki beyitte zâhidin ikiyüzlülüğünden dem vurur. İlk mısrada geçen "yüzin eline alup" ifadesi iki şekilde düşünülebilir. İlk olarak, eliyle yüzünü saklamaya çalışan, utana sıkıla meclise gelen sûfî, ikinci olarak da, sûfînin elindeki yüzlük tesbih akla gelir.

Sûfî yüzünü eline alıp meclise geldi. Bu gece tesbihinin ipi kanunun teli oldu.

Yüzin eline alup geldi meclise sûfî

Bu gice rişte-i tesbîhi târ-ı çeng oldı (*Bâkî G. 489/5)*

şarap damlaları mercan tesbih olsun, gelin ikiyüzlülük ve riyâdan tövbe edelim.

Câm-ı mey katreleri sübha-i mercân olsun

Gelünüz zerk u riyâdan idelüm istigfâr (*Bâkî K. 18/24)*

Sâmî, elde çekilen tesbihin dönüşüyle kadehin dönüşü arasında ilişki kurar. Zâhid o ay yüzlü güzeli avucunda kadehle görse, tövbe tesbihini bırakır, eline kadehi alır.

Görse peymâne-be-kef ol mehi eyler zâhid

Gerdişi câma bedel sübha-i istigfârı (*Sâmî K. 8/67)*

Bir elde tesbih gerek bir elde alev saçan kadeh, bir elde günah özrü (tesbîh) ve bir elde şarap lazım.

Bir elde sübha gerek câm-ı şule'e-tâb bir elde

Bir elde 'özr-i güneh lâzım u şarâb bir elde (*Mezâkî G. 374/1)*

Mezâkî beyitte başvurduğu leff ü neşr sanatıyla, ilk mısrada sübha kelimesinin karşılığı olarak ikinci mısrada "özr-i güneh", "câm-ı şule'e-tâbın" karşılığı olarak da şarabı kullanmıştır. Ayrıca bu beytin mısralarını oluşturan kelimelerin birbirleriyle olan simetrisi dikkati çeker. şairin sözcüklerle kurduğu bu düzen, sanki taneleri dizilmiş bir tesbîhi çağrıştırır.

Mezâkî renklerin benzerliğinden yararlanarak oluşturduğu diğer beyitte şöyle der: Ey Mezâkî! La'l renkli şarap kadehi elde iken yüz taneli mercan tesbîhe gerek kalmadı.

Ey Mezâkî elde iken câm-ı la'lîn-i şarâb

Sübha-i sad-dâne-i mercâna hâcet kalmadı *Mezâkî G. 412/5*

Aşağıdaki beyitte Vecdî, "el vermek" ve "ele girmek" deyimleriyle ilintili olarak "be-dest ve "ayag" kelimeleri arasında ilgi kurar. Tâlih elde tesbih olmaya izin vermedi, bari gül renkli şarap kadehi ele girse.

El virmedi çün sübha be-dest olmaga tâli
Bâri bir ayâg-ı mey-i gülgûn ele girse (*Vecdî G. 61/4)*

Vecdî aşağıdaki beyitte baharın geldiğini hatırlatır. Vakit gül seyri ve eğlence vaktidir. Tesbih ellerden düşer, dergâh boşkalır, vakit yine gül seyri ve kadehin elden ele dolaşma zamanı oldu.

Hân-kâh hâlî kalur sübha düşe ellerden

Vakt-i gül-geştü dem-i devr-i ayâg oldı yine (*Vecdî G. 62/3)*

Nâilî'den alınan beyitte ise, şarabın toprağa saçılan son yudumunun her bir damlası tesbih tanelerini hatırlatır. Ey sûfî! şarabı içip son yudumunu da toprağa yavaşça döksek, kadeh elinde yüzlük tesbih olmaz mı?

şarâbı nûşedip âheste döksek cüre'sın hâke

Kadeh destinde sûfî sübha-i sad-dâne olmaz mı (*Nâilî G. 374/2)*

Fuzûlî'de bu duruma tasavvufî bir yaklaşım görülür. Zâhidler dudağının devrinde meyhane köşesini tutup, tesbihi terk edip çalgının tellerini tutmuşlar. Leb fenâfillahtır. Zâhî açıktır. Bunu idrâk eden zâhidler açkâlemine, meyhâne köşesine çekilirler ve evvelce ellerinden düşürmedikleri tesbihi terk ederler. Çengin tellerine yani mûsikîye koşarlar. Çeng, kanuna benzediği ve telleri olduğu için zâhidler tesbih ipine bedel çengin zülfünü tutarlar. Leb yuvarlaktır ve kırmızı renktedir yani şaraba benzer. Bunun için zâhidler, onun devrinde meyhâne köşesine giderler (Tarlan, 1985: 299).

Lebiñ devrinde zâhidler tutup mey-hâneler küncün

Kılıp tesbîh terkin târ-ı zülf-i çeng tutmuşlar (*Fuzûlî G. 88/6)*

2. Sevgili ve Âşıkla İlgili Unsurların Sembolü Olarak Tesbih

2.1. Tuzak ve Tuzağın Yemi Olarak Tesbih

Derlenen beyitlerde şairlerin tesbihi tuzağa, tanelerini de tuzağın yemine benzettikleri görülür. Bazen de seccade tuzak, tesbih taneleri de yine tuzağın yemi olur. Beyitlerde av, kuş, tuzak ve yem kelimelerinin bir arada kullanıldığı görülür.

Nesimî zâhide seslenir. Ey zâhid! Sadık âşık senin tuzağının kuşu değil. Tesbih tanelerini yem gibi dizme, seccadeyi tuzak yapma.

Âşık-ı sâdık tuzağın kuşu ey zâhid degil

Dâne dizme tesbîhi seccâdeyi dâm eyleme (*Nesimî G. 372/5)*

Nesimî aynı benzetmelere aşağıdaki beyitte de devam eder. Ancak bu sefer, tuzak ve yeme benzerliği yönünden sevgilinin saçı ve benine de göndermede bulunur.

Tesbîh ile seccâdeyi elden bırak ey müddeî

Şol zülf ü hâle bak anun gör kim ne dâm u dânedür *(Nesimî G. 168/4)*

Ey iddia eden, davacı! Tesbih ile seccadeyi elinden bırak, şu saç ve bene bak ve onun nasıl tuzak ve yem olduğunu gör.

Riyâ avını yapan ilginç şey kuşmuş ki, zâhid ikiyüzlülükle tesbîh tuzağını ve yemlerini dizdi.

Şikâr-ı zerk edici turfe murg imiş zâhid

Ki düzdü zerk ile tesbîh dâm ü dâne dahi (*Ahmed Paşa G. 316/5)*

Güzel avcısı, halvette oturan zâhidin tesbihi, kavuşma kuşuna yem ve tuzaktır.

Sayyâd-ı hûb zâhid-i halvet-nişînimüz

Tesbîhi murg-ı vasla anuñ dâm u dânedür (*Emrî G. 82/4)*

2.2. Sevgilinin İnci Dişleri ve Tesbih

Divan şiirinde sevgilinin dişleri şekil ve parlaklık yönünden inciye benzetilir. Derlenen beyitler arasında şairlerin tesbihi inciyle ilişkilendirdikleri görülür.

Emrî'nin aşağıda yer verilen iki beytinde inci ve inci çiçeği etrafında kurulan bir hayal görülür. İnci çiçeği, nisan-mayıs aylarında beyaz ve güzel kokulu çiçekler açan, 20-30 cm boyunda, sürünücü köklü, çok yıllık otsu bir bitkidir. Yaprakları oval veya elipsodik, tam kenarlı, paralel damarlı ve koyu yeşil renklidir. Çiçekler uzun bir sapın ucunda, 6-10'u bir arada, salkım durumunda toplanmışlardır. Saplar ince, kısa ve sarkıktır. Çiçekler çan şeklinde ve beyaz olup uçları altı lopludur[1] (Davis, 1984: C.8, 83).

Çok beyitte, sevgilinin inci dişleri gönül tesbihi olalı beri, onun inci çiçeği inci tesbihi imiş der.

Dür-i dendân-ı nigâr olalı tesbîhi dilüñ

[1] Görseli için bkz., http://www.cicekansiklopedisi.com/inci-cicegi/

Anuñ inci çiçegi sübha-i lü'lüsi imiş *(Emrî G. 226/3)*

Diğer beyitte ise, sevgilinin dişinin zikri tesbihi olalı beri, inci çiçeğinin tesbihi inci olmuştur.

Tesbîhi olaldan diş-i yârüñ zikri olupdur

İnci çiçeginüñ sanemâ sübhası lü'lü (*Emrî G. 421/2)*

Fasihî de sevgilinin la'l dudakları ve inci dişleri etrafında bir hayal kurar. Sevgilinin inci dişleri dudaklarına konmuş inci tesbih gibidir. Kudret eli ağzında inci dişlerini la'l halkasına konmuş inci tesbih sandım.

Dest-i kudret dehenünde dür-i dendânlarını

Halka-i la,,le komış sübha-i incü sandum (*Fasihî G. 245/4)*

Şeh-dâne, sözlüklerde iri taneli ve makbul inci olarak geçer ki beyitte sevgilinin dişleri kastedilmektedir. La'l ise bilindiği gibi renk yönünden dudağa benzetilir. Ağlığın gözyaşları kanlı akar ve renk itibariyle mercana benzetilir. Mercandan tesbih yapıldığı da âşikardır. Beyitte âşık, sevgilinin dudağı ve dişlerinin hayaliyle kanlı gözyaşları dökmektedir. Tüccarın tesbih elinde, sanki mercan ile la'l ve iri taneli makbul incinin kıymetini hesap eder.

Hˇvâcenüñ tesbîh destinde meger eyler şümâr

Kıymetin mercan ile la'l ü dür-i şeh-dânenün (*Nev'î G. 241/3)*

2.3. Saç, Zünnâr ve Tesbih

Saç, uzun, halka halka, yanakların iki yanında sarkık, dağınık, perişan, dolâşık, siyah, misk ve anber kokulu olarak zülf, turra, kâkül, perçem, gîsû vb. isimlerle anılır. Zünnâr ise, papazların beline bağladığı kuşaktır. Uzun şekli ve küfr münasebetiyle siyah rengi dolayısıyla saç-zünnâr benzerliği kurulur (Kurnaz, 1996: 215-221).

Saç ile tesbih, hamail, fetil arasındaki münasebetlerin başında uzunluk gelir. Ayrıca saçın omuzlardan aşağıya salınma hali de buna eklenebilir. Şair dini bakımdan bir riyâkarlık ve aldatma keyfiyetini ele alır. Yüz kısmı "büt-i Çîni" şeklinde tasavvur edilmekte ve saç da bir tesbîh olarak bu küfr alametlerini örtmeye yaramaktadır. Böylece saç bir nevi aldatmaca vasıtası olmaktadır (Tolasa, 2001: 166).

Ey gönlüm! Saçının tesbihini görürsen sakın aldanma ki onun hırkasının altında bir Çin putu gizlidir.

Görürsen zülfi tesbîhin sakın aldanma ey gönlüm

K'anun hırkası altında nihândır bir büt-i Çîni (*Ahmed Paşa G. 343/4)*

Ağlığa Mezâkî'den alınan beyitlerde, sevgilinin saçına hevesten dolayı zâhide göndermeler vardır. Onun riyâkarlığını, zünnâr yani papazların beline bağladığı kuşak yoluyla hatırlatır.

Sevgilinin kıvrım kıvrım saçlarının hevesi, tesbîh çekeni papaz kuşağının bağına zincir eder.

'Ukde-i zülf ü şişken-der-şişken-i turre-i yâr

Sübha-gerdânı ider silsile-bend-i zünnâr (*Mezâkî K. 10/74)*

Sevgilinin saçının esiri heves tesbihi çeken olmaz, gönlü papaz kuşağına bağlanan için riya tesbîhine yönelmek güçtür.

Sübha-gerdân-ı heves olmaz esîr-i zülf-i yâr

Meyl-i tesbîh-i riyâ dil-beste-i zünnâra güc (*Mezâkî G. 42/4*)

Allah dostları senâ tesbihi çekse ne çıkar? Putperestlerin kuşağı, yüz parça oldu.

Sübha-gerdân-ı senâ olsa n'ola ehl-i Hudâ

Oldı sad-pâre sanem-kîşverüñ zünnârı (*Mezâkî K. 18/18)*

Sevgilinin saçının sevdası başına düştüğü için zâhidin tesbihi boynuna dolamasına şaşılır mı? Sevdanın diğer anlamı da karadır. Bu da sevgilinin saçının rengiyle ilişkilidir. Zâhid bir kere sevdaya düşmüştür. Tesbihinden vazgeçmesi veya boynuna asması, bundan sonra şaşılacak bir durum değildir. Buradan hareketle, o dönemde boyuna tesbih asma geleneğinin varlığından söz edilebilir.

Çü düşdi başına sevdâsı zülf-i dildârun

Aceb mi boynına zâhid tolar ise tesbîh (*Câfer Çelebi G. 17/5)*

Kâ'be örtüsü siyahtır ve yüz de Kâ'be'ye benzetilir. Beyitte sevgilinin yüzünü örten saçları Kâ'be örtüsüne benzetilir. O saçların altındaki anber saçan ben ise yemdir. Bu yem de bir tesbih tanesidir. Genel olarak beyitte bir tuzak hayali vardır.

Onun dolandırıcı, yankesici saçları Kâ'be'nin örtüsüdür öp. Anber saçan beni can tesbîhinin tanesidir, öp.

Perde-i Beytü'l-Haremdür turre-i tarrâruñ öp

Dâne-i tesbîh-i cândur hâl-i ,anber-bâruñ öp (*Emrî G. 57/1)*

Ey Fasihî! Halini gördün ve tesbihten vazgeçtin. Sevgilinin saçının hayaliyle sonunda papaz kuşağından da el çektin.

Hâlüni gördüñ Fasihî yüz çevirdün sübhadan

Kâküli fikriyle âhir çekdin el zünnârdan (*Fasihî G. 280/5)*

Vecdî'den alınan iki beyitte, sevgili için takvadan vazgeçmeyi simgeleyen tesbihi papaz kuşağına çevirme imajı görülür.

Put gibi güzeller tesbihimizi papaz kuşağına ait kılmışlar, sonunda bizi bu iyilikle mahcup etmişler.

Bütân kim sübhamuz zünnâra mensûb eylemişlerdür

Bizi el-hak bu ihsân ile mahcûb eylemişlerdür (*Vecdî G.21/1)*

Açkın beni sonunda meyhane sakini eyledi, zühd ve takva tesbihinden papaz kuşağı yapsam şaşılır mı?

Eyledi ,açkun beni âhir mukîm-i meykede

Sübha-i zühd ü verâ'dan n'ola zünnâr eylesem (*Vecdî G.43/2)*

Nâ'ilî aşağıdaki beyitte kendisine rind olmayı telkin eder. Beyitte geçen hem-reng aynı zamanda huyları, düşünceleri bir olan anlamlarına da gelir. Ey Nâ'ilî! Rind ol ki müşriklik ve din ile aynı renkte olasın; papaz kuşağı ele ve tesbih omuza lazım olur. Beyitte küfr zünnârın, tesbih ise dinin karşılığıdır. Zünnar papazların beline bağladığı kuşaktır. Ancak Nâ'ilî ikinci mısrada zünnârın ele, tesbihin de omuza lazım olacağını söyler.

Ol rind Nâ'ilî k'ola hem-reng-i küfr ü dîn

Zünnâr ü sübha lâzime-i dest ü dûş olur (*Nâ'ilî G.132/5)*

Vâlî, dışarıdan takva ehli görünüp de tesbih ve zünnârı anlamayan çok kişi gördüğünü söyler.

Zühd iddiasında bulunan çok şahıslar görmüş üzfakat söz konusu olunca tesbihi ve papaz kuşağını anlamaz.

Çok iddi,â-yı zühd ider eşhâsı görmüş üz

Bahse gelince sübha vü zünnârı anlamaz (*Vâlî G.124/5)*

Nesimî de, zâhidin riyâkarlığına göndermede bulunur. Kesret olan saç, onun için her şeyi örtmeye kâfîdir. Bu beyitte de saç ve zünnar şekil yönünden ilişkilidir.

Tesbih ve seccade riyâ ehlinin üslûbudur, kuşağına davet kılan âşıklara saçın yeter.

Tesbîh ile seccâde çün zerk ehlinün erkânıdur

Âşıklara zülfün yeter da'vet kılan zünnârına (*Nesimî G.380/8)*

2.4. Âşığın Gözyaşları ve Tesbih

Âşık, daima aşkve ayrılık derdiyle ıztırap çeken, âh ve feryât eden, kanlı gözyaşıdöken, vücudu ve bağrı yaralar içinde zayıf düşmüş,yüzü sararıp solmuşolarak görülür (Kurnaz, 1996: 305; Kurnaz, 2011: 44; Çavuşoğlu, 1971: 199). Gözyaşıâşığın en belirgin özelliklerinden biridir. O rengi, parlaklığı, şekli, yuvarlaklığı, dâne ve çok oluşu, akarken ince uzun görünüşügibi hususlar dolayısıyla çeşitli hayaller içinde söz konusu edilir. Kanlı gözyaşırenk itibariyle şarap, kan, gül, la'l, yakut, lü'lü, dürr, gevher ve elmasa benzetilir. (Kurnaz, 1996: 375-380).

Aşağıda yer verilen beyitlerde ise, gözyaşı tesbihle alakalı olarak daha çok mercanla ilişkilendirilmiştir.

Ey gönül! Buz üzerine tane tane dökülmüş mercan renkli gözyaşlarımı al. Bunlar dertlerin hesabı için yüzlük tesbih olmaz mı?

Buz üzre dânelenmişeşk-i mercângûnum al ey dil

Hisâb-ı derd içün bu sübha-i sad dâne olmaz mı (*Nâbî G. 823/4)*

Sevgilinin eziyetlerini gözyaşıdamlalarıyla hesap ederim, kan akıtan gözyaşları mercan tesbih olmadan kalmaz.

ġümâr-ı cevrin eşküm katresiyle eylerem yâruñ

Sirişki hun-çegân tesbîh-i mercân olmadan kalmaz (*Âgâh G. 126/5)*

Ey gönül! O dişler için kanlı gözyaşları saçar oldun, mercan tesbihi incilerle süsledin.

Katre-rîz-i hûn-ı eşk olduñ o dendâna göñül

Sübha-i mercânı tezyîn etdiñ incülerle sen (*Haşmet G.184/2)*

Her tanesini nazar telinin süsü eyle, gözyaşım gibi bir mercan tesbih ele girmez.

Her dânesin âşâyişi târ-ı nazar eyle

Eşkim gibi bir sübha-i mercân ele girmez (*Haşmet G. 89/2)*

Âşığın gözyaşlarının sürekliliği, akarken ince ve uzun görünüşünden dolayı ipliğe benzetilir. Gözyaşıipliğimde damla damla gönül kanı değildir, onlar kıymetli inci tesbih üzerine mercan tanelerdir.

Degüldür katre katre hûn-ı dil silk-i sirişkümde

O mercân dânelerdür sübha-i dürr-i semîn üzre (*Mezâkî G. 381/6)*

Âşık, sevgilinin hasretiyle ağlayarak gözünden yaşyerine ciğer kanı döker. Şeyh Gâlip de burada bir iddiada bulunur. Ciğerimin parçaları yaralarla yüz parça değilse, gözyaşlarımın mercan tesbihi papaz kuşağı olsun.

Zünnârım ola sübha-i mercân-ı sirişkim

Laht-ı cigerim zahm ile sad-pâre degilse (*Şeyh Gâlib G. 291/2)*

Behişt, tesbihin içten, hissedilerek çekilmesinden yanadır. Aksi takdirde bir işe yaramayacaktır. Gözyaşlarının taneleri kanlı dökülmedikten sonra mercan tesbihi bin kez çevirsen ne verir.

Dökilmeyicek katre-i hûnîn-i sirişküñ

Biñ kerre çevirseñ ne virür sübha-i mercân (*Behiştî K. 3/19)*

Kanla karışık akan her gözyaşım, mercan tesbih arasında inci gibidir.

Her katre-i eşküm ki akar kan arasında

Lü'lü gibidir sübha-i mercân arasında (*Şeyhülislam Yahyâ 308/1)*

Tenimin ipliği damla damla kanla süsleneli, yüzlük mercan tesbihten yüz çevirdim, vazgeçtim.

Rişte-i ten zeyn olaldan katre katre kandan

Yüz çevirdim sübha-i sad-dâne-i mercândan (*Nedim Matla. 15)*

Âşığın bedeni gam yükünden dolayı iki büklüm olmuştur ve kanlı gözyaşları dökmektedir. Bu yaşlar renk yönünden mercana benzer ve tesbîhin tanelerini oluştururlar. İki büklüm olmuş bedenimin üzerine dizilen kanlı yaşlar, sanki gönül mürşidinin mercan tesbihidir.

Rişte-i kadd-i dü-tâm üzre dizilen kanlu yaş

Gûyiyâ dil mürşidinün sübha-i mercânıdur (*Tâcizâde Câfer Çelebi K. 25/17)*

Rabbinin yanında olanlar, büyüklük taslayıp O'na kulluk etmekten geri kalmazlar daima O'nu tesbih ederler ve O'na secde ederler (A'raf, 7/236) ayetinde geçen "Rabbinin yanında olanlar" ifadesi müfessirler tarafından melekler şeklinde yorumlanmıştır (Ateş, 1989: 437). Aşağıdaki beyitte ise, şairin bahsettiği akîlâhî akıkolmalıdır. Akîkın deryasına âşina olduğumdan beri meleklerin ve hûrilerin tesbihi benim inci gözyaşlarımdır.

Dürr-i eşküm sübha-i hûr u melâ'ikdür benüm

Âşinâlık eyleyelden ışkuñun deryâsına (*Nev'î G. 462/2)*

Meleklerin tesbihine Yûnus Emre de değinir. Yûnus aynı zamanda gök cisimlerinin tesbihine de telmihte bulunur. Dervişlerin sohbetini ay ve güneş de özlemiştir. Melekler tesbih okur, dervişleri zikreder.

Ay u güneş müştâk durur dervişlerün sohbetine

Firişteler tesbîh okur zikir ider dervîşleri (*Yûnus Emre G. 374/2)*

Fasihî, kanlı gözyaşlarının tanelerini mercan tesbihin tanelerine benzetir ve bunlarla esmâ çekerek sevgiliyi büyülemek ister.

Kanlı gözyaşı damlalarımı âh u zâr ederek akıtsam, mercan tesbih ile esma çekerek seni büyülesem.

Akıtsam katre-i hûn-ı sirişküm âh u zâr ile

Seni teshîre çeksem sübha-i mercân ile esmâ (*Fasihî G. 29/2)*

O sevgiliyi kanlı gözyaşı damlalarıyla büyüleyenler, mercan tesbihe ve hükümdara ihtiyaç duyarlar mı?

Katre-i hûn-âb ile teshîr idenler ol şehi

Sübha-i mercân u şeh-vâra çeker mi ihtiyâc (*Fasihî G. 71/4)*

Sonuç

Tesbih ve bununla ilgili unsurlardan istifade ederek beyitlerini kurgulayan şairler, çeşitli benzetme ve edebî sanatlardan yararlanarak bu kültürü yeniden yorumlamışlardır. Tesbih, taneleri, ipliği, imâmesiyle bazen bir benzetme unsuru olarak, bazen de bir imaj olarak karşımıza çıkar.

Tesbih, estetik bir unsur olarak şiirlere konu olurken; temsil ettiği kültür ve şahısları, işlevi, ahşap veya değerli malzemelerden oluşan hammaddesi gibi onunla ilgili terimlerin birçoğunu beraberinde taşır. Tesbihi meydana getiren cevher, renk ve şekil yönünden çeşitli benzetmeler oluşturur.

Kimi zaman âşığın kanlı gözyaşları, kimi zaman da sevgilinin inci dişleri olur. Gözyaşıyla ilişkilendirildiği zaman çoğunlukla mercana benzetilir. Buradaki benzerlik renk yönündendir. Çünkü âşığın gözyaşları kanlıdır ve kırmızıdır. Aynı şekilde mercan da öyledir.

Konu sevgilinin dişleri olunca gelenekte akla ilk gelen incidir. İnciden dizilen tesbih şairlerce sevgilinin dişleriyle ilişkilendirilmiştir. Buradaki renk de dolayısıyla beyazdır.

Tesbih, şekli ve ipliği yönünden zünnâra yani papazların beline bağladığı kuşağa ve sevgilinin saçına benzetilir. Gelenekte sevgilinin saçı tuzak, beni de bu tuzağın yemidir. Bu yönüyle de tesbih tuzak, taneleri de o tuzağın yemidir. Aynı zamanda sevgilinin saçı ve beni anber kokuludur. Kokulu tesbihlerin de varlığı düşünüldüğünde şairlerin bu yönden de ilgi kurdukları söylenebilir. Tesbihin saç ve tuzağa, tanelerinin de yemle ilişkilendiği örneklerde ise renk siyahtır.

Rind ve zâhid arasındaki çekişmenin bir unsuru olarak da tesbihle karşılaşılır. Rindin gözünde zâhidin elindeki tesbih gösterişten başka birşeyi ifade etmez. Onun elindeki tesbih riyâ tesbihidir.

Beyitlerde yine genel manada rind ve zâhid ekseninde olmak üzere tesbihin şarabla değiştiği görülür. Kültürümüzde şalvar, hırka, kitap, deve gibi bir imajı simgeleyen varlıkların şarabla değiştikleri ortaya konmuştu. Bunların yanı sıra, kültürümüzde tesbihin de şarabla değiştiği yukarıda yer verilen beyitlerle ortaya konmuştur.

Kaynaklarda tesbihin 33, 99 veya 1001 taneden oluştuğu belirtilir ancak, ele alınan beyitlerde bu sayı, başka örneklerde farklı sayıda tesbih çeşitleri karşımıza çıkana kadar, hep 100 (sad-dâne) olmuştur.

Bu çalışmada, tesbihin Divan şiirine yansımaları genel hatlarıyla ele alınmıştır. Derlenebilecek daha fazla ve çeşitli örneklerle derinlemesine bir çalışma yapılması mümkündür.

KAYNAKÇA

AKKUş, Metin (1993), **Nef'î Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

AKPINAR, Şerife (2006), **Âgâh Divanı ve İncelemesi**, Selçuk Üniversitesi, SBE Doktora Tezi.

AKSOYAK, Ş. Hakkı (2011), **Hırkayı (Deveyi, Şalvarı) Şaraba Vermek Söyleyişi Üzerine Art-Zamanlı Yöntemle Bir Deneme**, Milli Folklor, C.12, S. 91, Ankara.

ARSLAN, Mehmet-AKSOYAK, Ş. Hakkı, **Haşmet Külliyâtı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83426/hasmet-kulliyati.html.

ATEş, Süleyman (1989), **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.

AYDEMİR, Yaşar (2000), **Behiştî Divanı**, MEB Yayınları, Ankara.

AYDEMİR, Yaşar (2009), **Klasik Türk Şiirinde Değirmen,** Adıyaman Üniversitesi, Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu, Bildiri Kitabı.

AYDEMİR, Yaşar-ÇELTİK, Halil (2008), **Meşhûrî Divanı,** Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83433/meshuri-divani.html.

AYAN, Hüseyin (2002), **Nesimi, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni**, TDK Yayınları, Ankara.

BABA, Safer (1998), **Istılahât-ı Sofiyye Fi Vatan-ı Asliyye**, Tasavvuf Terimleri, İstanbul.

BİLKAN, Ali Fuat (1997), **Nâbî Divanı**, MEB Yayınları, İstanbul.

ÇAVUşOĞLU, Mehmed (1971), **Necâtî Beg Divanı'nın Tahlili**, MEB Yayınları, İstanbul.

DAVİS, P.H. (1984), **Flora of Turkey,** Edinburgh University Press.

DUNGAJ, Gizem (2006), **Kur'an'da Tesbîh Kavramı**, Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi.

ERKİLETLİOĞLU, Halit (1998), **San'atta ve Maneviyatta Tesbîh**, İstanbul.

GORBON, Bedii (1980), **Türk Tespihçilik Sanatı**, Türkiyemiz, S.1, İstanbul.

GÖKALP, Haluk (2001), **Fasihî Divanı (İnceleme-Metin),** Çukurova Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi.

İPEKTEN, Haluk (1990), **Nâ'ilî Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

KALKIşIM, Muhsin (1994), **Şeyh Galip Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

KARAKÖSE, Saadet, **Nev'izâde Atayî Divanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-90181/nevizade-atayi-divani.html.

KAVRUK, Hasan (2001), **Şeyhülislam Yahyâ Divanı**, MEB Yayınları, Ankara.

KURNAZ, Cemal (2011), **Divan Edebiyatı ve Türk Kimliği**, Kurgan Edebiyat, Ankara.

KURNAZ, Cemal (1996), **Hayâlî Divanı'nın Tahlili**, MEB, Ankara.

KUTLAR, Fatma Sabiha, **Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî Divanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-90172/arpaeminizade-sami-divani.html.

KÜÇÜK, Sabahattin (1994), **Bâkî Divanı**, TDK Yayınları, Ankara.

MACİT, Muhsin (2000), **Nedim, Hayatı, Eserleri ve Sanatı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

MACİT, Muhsin (2001), **Erzurumlu Zihnî Divanı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

MENGİ, Mine (1995), **Mesihî Divanı**, AKM Yayınları, Ankara.

MENGİ, Mine (2010), **Divan Şiiri Yazıları**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2.baskı.

MERMER, Ahmet (1991), **Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni**, AKM Yayınları, Ankara.

MERMER, Ahmet (2002), **Vecdî ve Divançesi**, MEB Yayınları, Ankara.

NAS, Emine (2005), **Günümüz Konya'sında Yaşayan Bazı Sanatlar (Ağaç İşleri, Toprak İşleri, Taş İşleri, Tespihçilik, Kitap Sanatları),** Selçuk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi.

NUHOĞLU, M. Murat (1995), **Türk İslam Kültüründe Tesbîh ve Tesbîh Sanatı**, Ankara.

OKUR, Mustafa (2006), **Divan-ı Vâlî-i Amedî**, **Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği,** Afyon Kocatepe Üniversitesi, SBE, Yüksek L. Tezi.

ÖZEN, E. M. (1984), **"Tespih"**, Sanat Dünyamız, S.31, İstanbul.

ÖZMEN, Fatma (2006), **Tesbîh Namazı Hadisinin Tahkik, Tahric ve Tenkidi**, 9 Eylül Üniversitesi, SBE Yüksek Lisans Tezi.

PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.3, İstanbul.

SARAÇ, M.A. Yekta, **Emrî Divanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-75639/emri-divani.html.

SARICI, Necip (1996), **Zikir Halkaları**, Sanatsal Mozaik, S.6, İstanbul 1996.

SEFERCİOĞLU, M. Nejat (2001), **Nev'î Divanı'nın Tahlili**, Akçağ Yayınları, Ankara.

ŞAHİN, Ahmet, **Tespih Âdeti Nasıl Başladı?** Zaman Gazetesi, 5.12.1995, s.8.

TARLAN, Ali Nihad (1984), **Fuzûlî Divanı Şerhi**, Kültür Bak. Yay. Ankara.

TOLASA, Harun (2001), **Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası**, Akçağ Yayınları, Ankara.

TULUM, Mertol-TANYERİ, M. Ali (1977), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.

ÜSTÜNER, Kaplan (2007), **Divan Şiirinde Tasavvuf (14.-15. Yüzyıllar)**, GÜSBE Doktora Tezi, Ankara.

http://www.turktespihsanati.com

http://www.tesbihcibaba.com.tr

http://www.tesbihcibasi.com

http://www.tesbihhan.com.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2145-2153, TURKEY

ANİMA-ANİMUS KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE ÖMER SEYFETTİNİN YALNIZ EFE HİKÂYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ[1]

Mehmet YILMAZ[*]

ÖZET

Carl G. Jung, insanlarda kolektif bilinçdışını meydana getiren atalardan kalma imajlar bütünü olduğunu savunur. Buna dayalı olarak da erkekteki kolektif bilinçaltında var olan diğeri *"anima"* kavramıyla izah etmeye çalışır. *Anima,* erkeğin ruhundaki belli belirsiz duygular, huylar, sezgiler, akıldışı olana karşı duyarlık, kişisel sevgi yetisi, doğa sevgisi, en önemli olarak da bilinçdışını algılama yetisi gibi bütün diğer psikolojik eğilimlerin kişileşmesidir. *Animus* ise, kadındaki erkek olarak bilinir ve kadınlardaki erotik fanteziler ya da yönelişlerden çok "kutsal" inançlar olarak ortaya çıkar. Bu kendini yüksek sesle, enerjik olarak dışavurduğunda kadının eril yanı kolaylıkla tanınabilir.

Ömer Seyfettin, Yunanlıların İzmir'e girmesi üzerine, memleketi saran matem havasının tesirinde kalmış, umudunu yitirmiş halka ve sanatçılara, dağa çıkan kız kahraman "Yalnız Efe" kişiliğinde Türk halkının direnme gücünü göstermek istemiştir. Nitekim eserini İzmir işgalinden otuz beş gün sonra yayımlamaya başlar.

Bu çalışmada Türk destanlarındaki savaşçı kadın figüründen de yararlanılarak hikâye kahramanı, sözü edilen kavramlar bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anima, Animus, Ömer Seyfettin, Savaşçı Kadın Figürü, Yalnız Efe.

AN EVALUATION ON THE STORY OF ÖMER SEYFETTİN'S YALNIZ EFE WITHIN THE FRAMEWORK OF ANIMA AND ANIMUS

ABSTRACT

The anima and animus in Carl Jung's school of analytical psychology, are the two primary anthropomorphic archetypes of the unconscious mind, as opposed to both the theriomorphic and inferior-function of the shadow archetypes, as well as the abstract symbol sets that formulate the archetype of the Self. The anima and animus are described by Jung as elements of his theory of the collective unconscious, a domain of the unconscious that transcends the personal psyche. In the unconscious of the male, it finds expression as a feminine inner personality: anima; equivalently, in the unconscious of the female it is expressed as a masculine inner personality: animus.

[1] Bu çalışma, Kocaeli Üniversitesi tarafından 11/12/13 Nisan 2011 tarihleri arasında düzenlenen "Yüzüncü Yıldönümü Dolayısıyla Yeni Lisan Hareketi Uluslar arası Sempozyumu"nda sunulan bildirinin değiştirilip geliştirilen biçimidir.

[*] Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Ü. Muallim Rıfat Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: mehmetyilmaz27@yahoo.com.tr

The anima (animus) can be identified as the totality of the unconscious feminine psychological qualities that a male possesses; or the masculine ones possessed by the female. It is an archetype of the collective unconscious and not an aggregate of father or mother, brothers, sisters, aunts, uncles or teachers, though these aspects of the personal unconscious

Ömer Seyfettin has written this story after the occupation of Çmir by Greeks. He has wanted to the demonstrate power of Turkish people in this story. We evaluated in this paper, Turkish epic women hero figure in the context of concepts mentioned.

Key Words: Anima, Animus, Ömer Seyfettin, Women Worrier, Yalnız Efe.

0. Giriş

Türk hikâyeciliğinin en önemli Çahsiyetlerinden biri olan Ömer Seyfettin 11 Mart 1884'te (Rûmî 28 ubat 1299) Balıkesir'in Gönen ilçesinde (Cunbur 1992:1) doğmuÇtur. Baba tarafından soyunun "Dağıstanlı, Kafkasyalı veya Kafkasyalı Türk olduğu" (Mert 2004:11) yönünde değiÇik görüÇler mevcuttur. Çerkez asıllı olduğunu söyleyen araÇtırmacılar da vardır (Cunbur 1992:1). Ömer Seyfettin, KaÇağı hikâyesinde, gerçek babasının mizacıyla ilgili olabilecek bazı ipuçlarını verir: "Babam pek sertti. Bir bakıÇından ödümüz kopardı." (Ömer Seyfettin 2009:133). Anne tarafından soyu Çfendiyar oğullarına dayanır. Annesi Fatma Hanım, Çstanbul'da ikamet eden Ankaralı topçu kaymakamı Mehmet Bey'in kızıdır. "Çk Namaz" hikâyesinde de gerçek annesinin inanmıÇ,saf ve mütevekkil bir yansıması diyebileceğimiz Müslüman bir Türk annesinin imajıyla karÇılaÇırız.

> " Uykum yoktu, anneme bakıyordum. YeÇil baÇörtüsü baÇında, bu yarı aydınlık içinde, bir hayal gibi hareket ederek Kur'an'ını aldı ve pencerenin kenarına, geniÇsedire oturarak ince ve narin sesi ile okumaya baÇladı. (……) Perdelerin altından görülen dumanlı sema gittikçe aydınlanıyor, geç kalmıÇ birkaç yıldız koyu lâcivert bir atlasa düÇmüÇ mâî ve nadide elmaslar gibi parlıyor, mavi ıÇıklar saçıyordu. Annemi bir meleğe benzetiyordum. Bu hayalle melâikeleri düÇünerek… Kur'an okuyan annemin Çimdi etrafına toplanmaları gereken melekleri göreceğimi zannederek dalıverdim." (Ömer Seyfettin 2009:130).

Ömer Seyfettin'in zihnine nakÇeden annesinin bu hayali, daha sonraları hikâyelerinde kullanacağı Müslüman-Türk kadını imgesinin oluÇumuna ciddi katkılar sağlayacaktır. Çerleyen bölümlerde bu konuyu etraflıca incelemeye çalıÇacağız.

Çok erken denilebilecek bir yaÇta (dört yaÇında) mahalle mektebine gönderilir. "And" hikâyesinde bu okulu, özellikle kadın öğretmenini, alaycı bir ifadeyle (Ömer Seyfettin 2009 :28) anlatır:

> " Okul bir katlı, duvarları badanasızdı. Kapıdan girilince üstü kapalı bir avlu vardı. Daha ilerisinde küçük, ağaçsız bir bahçe… Bahçenin sonunda ayakyolu, çok kocaman aptes fıçısı…Erkek çocuklarla kızlar karmakarıÇık otururlar, birlikte okur, birlikte oynarlardı. "Büyük Hoca" dediğimiz, kınalı, az saçlı, kambur, uzun boylu, yaÇlı, bunak bir kadındı. Mavi gözleri pek sert parlar, gaga gibi iğri, sarı burnuyla, tüyleri dökülmüÇ hain, hasta bir çaylağa benzerdi."

Daha o yaşta kâğıt ve kaleme ilgisi vardır. Sonraları bu okuldaki eğitimden ve eğitim anlayışından memnun olmayan ailesi onu Mekteb-i Osmaniye'ye (Cunbur 1992:3) yazdırır. Bu okuldan da memnun kalmayan aile en sonunda Ömer Seyfettin'i Eyüp Sultan Askerî Baytar Rüşdiyesi'ne gönderir. Burayı bitirdikten sonra Edirne Askerî İdadisi'ne gider. Bu son iki okulun onun entelektüel gelişimi üzerinde ciddi tesirleri bulunmaktadır. Ömer Seyfettin, bu sıralarda okumanın yanı sıra yazma yeteneğini de geliştirir (Mert 2004:13). Özellikle Namık Kemal'in onun üzerindeki tesiri büyüktür. Bunların dışında Abdülhak Hâmid, Recaizâde Mahmut Ekrem, Tevfik Fikret, Halit Ziya gibi Tanzimat ve Servet-i Fünûn edebiyatçılarını da okumuş ve beğenmiştir (Cunbur 1992:5). 1900 yılında Mecmuayı Edebiye'de Tevfik Fikret'in tesiriyle yazılmış şiir ve yazıları basılır (Oktürk 1984:10). Ancak, özellikle Servet-i Fünûn neslini dil anlayışlarından dolayı suçlar. "Her vakit söylerim, yine de söylerim. Eğer Fikret'le arkadaşları tabii lisanı kavrıyabilselerdi, şüphesiz bizim edebî klasiklerimiz olurlardı. Çünkü asrî edebiyatın tekniğini olduğu gibi kabul etmişlerdi." (Cunbur 1992:5) Liseyi bitirdikten sonra İstanbul'a gelir ve Mekteb-i Harbiye-i şâhâne'ye yazılır ve 1903 yılında bu okuldan teğmen (mülazımsani) rütbesiyle mezun olur. Kura çekerek merkezi Selanik'te bulunan III. Ordu'nun İzmir Redif Fırkasına (tümen) tayin olunur. Bu sıralarda yazdığı şiir ve hikâyeleri Selanik'te çıkmakta olan Çocuk Bahçesi ve Kadın dergilerinde yayımlanır (Cunbur 1992:7). İzmir ve havalisinde yaklaşık beş yıl görev yapan Ömer Seyfettin, İzmir'in işgali sırasında yazacağı "Yalnız Efe" hikâyesinin malzemesini bu dönemde, çevreyi haraca bağlayan Çakırcalı Efe ve benzerlerinin hayatlarından toplamaya başlar. 31 Mart Vakası'nın çıkması üzerine orduyla birlikte İstanbul'a gelir, daha sonra ordudan istifa eder. Kendisini tamamen edebiyata ve öğretmenliğe verir. 1912'de Balkan Harbi'nin çıkması üzerine ikinci defa orduya çağrılır. Komanova'da Sırplarla yapılan savaşta kuvvetlerimizin mağlup olması üzerine ordu Arnavutluk'a çekilir. Bu arada Yanya Kalesi'nin savunma işine Ömer Seyfettin'in birliğine verilir. Uzun bir direnmeden sonra Ömer Seyfettin ve askerleri Yunanlılara esir düşerler (Oktürk 1984:12). Balkan Harbi'nin, Ömer Seyfettin'in hem kişiliği hem de hikâyelerinde yer verdiği azınlıklara bakışı üzerinde kalıcı tesirleri olmuştur. Osmanlı Devleti'ne karşı örgütlenmeleri, Müslüman halka bakışları ve zulmedişleri, devletin acizliği ve daha da önemlisi devletin çözülüp toprak kaybetmesi gibi pek çok probleme bizzat buralarda şahit olmuştur. Türk halkı, kültürü ve Türk milliyetçiliğiyle ilgili fikirleri hep bu çözülme döneminde şekillenmiştir. 1913 yılında esirlikten kurtulur ve İstanbul'a gelir. Yazı hayatı hızlı ve verimli bir şekilde devam etmektedir, ancak savaş hali ve ekonomik sıkıntılar yüzünden sadece kalemiyle geçinemeyeceğini anlar, Kabataş Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yapar. Bu görevinde ölünceye kadar kalacaktır. 1915 yılında düzenli bir hayat kurmak için evlenir. Fakat evlendiği kadın (Calibe Hanım) ile kendisi ayrı dünyaların insanlarıdır. Calibe Hanım tam bir *"alafranga müptelası"*dır (Cunbur 1992:14). Zaten anlaşamazlar ve iki yıl sonra boşanırlar. Bu evlilikten bir kızı olur. Arkadaşlarının ifadesine göre onun hayalindeki kadın uysal, tipik bir ev hanımı, bununla birlikte fiziksel olarak da iri yarı, etine dolgun, kalın kadındır (Cunbur 1992:13). Ömer Seyfettin'in pek çok hikâyesinde bu kadın tasviri Müslüman-Türk halkının dinî ve ahlâkî değerleriyle mücehhez bir şekilde karşımıza çıkar. Yalnız Efe'deki Kezban bu nitelikleri taşır. Evliliğindeki başarısızlık ve boşanma Ömer Seyfettin'in üzerinde tam bir yıkıma neden olur. 1920 yılında şeker hastalığından öldüğünde sadece otuz altı yaşındadır.

Bu çalışmada analitik psikolojisinin kurucusu olan Carl G. Jung'un *"anima"* ve *"animus"* kavramlarının ışığında Yalnız Efe hikâyesindeki kadın kahramanın psikolojik arka planını, sosyo-kültürel çevresini ve arketipik niteliklerini ele alacağız.

1. Anima

Jung'un erkek ve kadın doğasını ifade etmek için kullandığı iki temel kavramdan biridir. *Anima*, erkek psikesindeki diğil unsur olarak anlağılır. Jung'a göre bir erkeğin ruhundaki "belli belirsiz duygular, huylar, sezgiler, akıldığıolana karğıduyarlık, kiğisel sevgi yetisi, doğa sevgisi, en önemli olarak da bilinçdığını algılama yetisi gibi bütün diğil psikolojik eğilimler" (Jung 2009:177) *anima*'nın varlığına birer iğaret tir. Jung, Sibirya ğamanlarının kadın kılığına girerek ayin düzenlemelerini *"anima"*nın bir özelliği olarak kabul eder (Jung 2009:177). Erkekte *anima*nın ğekilleniği ile anne arasında sıkı bir iliğki vardır. Annenin karakteri *anima*yı ğekillendirir; bu durumda "eğer onu olumsuz bir biçimde algılamığsa anima çoğunlukla depresif tabiat, sinirlilik, sonsuz hoğnutsuzluk ve alınganlık özellikleri tağır. Ama erkek bunu ağabilirse bunlar onun erkeksiliğin güçlendirici olarak da etkiler." (Jung 2009). Ancak bunun tersi bir durumda eğer erkek bu olumsuz *anima* niteliklerine bağarılı bir ğekilde karğıkoyamazsa hiçlik duygusu, tabiatın ve nesnelerin anlamsızlağması, hastalık, iktidarsızlık, sürekli bir korku halini yağama gibi duygular üstün gelir. Bunun neticesi de çoğu zaman intihardır (Jung 2009:118). Erkeğin, annesiyle iliğkisi ağırı bir olumluluk hali içinde geliğmiğse bunun sonucunda bağka özellikler (efeminelik, acizlik, kendini kadınlara karğısavunamama gibi) ortaya çıkar. Masal ve mitolojilerde olumsuz *anima* örneklerine sıkça rastlanır. Âğık veya âğıklarına çözülmesi zor bilmeceler soran ya da bulunması imkânsız olan ğeyleri isteyen, yapılması çok zor olan görevleri talep eden prenses tipleri *animanın* bu niteliklerini (Jung 2009:180) tağırlar. Her bir cinsiyetin kendi içinde eğit olarak bir *persona*sı olduğu gibi bir de *gölge*si vardır. Aradaki fark ise, erkeğin gölgesinin bağka bir erkek, kadının gölgesinin de bağka bir kadın (Fordham 1994:64) olmasıdır. Bu durum bilhassa sözlü anlatı türlerinde görülür. Hikâye veya masal kahramanı bir erkeğin birdenbire rüyasında gördüğü bir kıza âğık olması, onu hayatı boyunca tanıyıp bekliyormuğ duygusuna kapılması da *anima*nın bu süreciyle alakalıdır (Jung 2009:180/181). *İlk bakışta âşk* veya *yıldırım âşkı* bunun çarpıcı örnekleridir.

Anima, bir erkeğin yağamında yalnızca kadınlar üzerine yansıyan imajında ve yer aldığı yaratıcı etkinliklerde değil aynı zamanda fanteziler, ruh durumları, önseziler ve duygusal patlamalarda da kendini gösterir. Eski Çin metinlerinde erkeğin sabahleyin kalkarken aksi olması onun kadınsı ruhuna yani *anima*sına (Fordham 1994:68) bağlanırdı. Jung, günlük hayattan da *anima* örneklerini gösterir. Bir erkeğin arabasını genellikle diğil bir unsur olarak görmesi, onu istekli bir biçimde yıkayıp temizlemesi bundandır.

*Anima*nın geliğimi dört ağamada gerçekleğir. Jung, o ağamaları ğuörneklerle izah eder: "Ğlk ağama mitolojide en belirgin olarak, saf biyolojik nitelikte olan Havva'da simgeleğmiğtir. Ğkinci ağama örneğin Faust'un Helena'sında belirir. Bu Eros'un estetik, romantik biçimidir, cinsel unsurlarla da karığıktır. Üçüncü ağama ruhsallağtırılmığ Eros olarak örneğin Bakire Meryem'de biçimlenir. Dördüncü ağama sevgiyi çoğunlukla Sapienta (bilgelik) olarak kiğileğtiren biçimde ortaya çıkar, çünkü bilgelik en kutsal, en saf olanı da ağabilir." (Jung 2009:186). Jung, sanat ve edebiyatta *anima*nın çok farklı görünümlerinin varlığından söz eder. "Anima, güzel bir yaratık, tanrıça, cadı, melek, cin, dilenci, kadın, orospu, yakın bir arkadağ, Amazon vb. gibi belirebilir. Edebiyatta tipik Anima figürleri: Truvalı Helen, Ğlahi Komedya'daki Beatrice, Don Kiğot'un Dulcinea'sı vb." (Jung 2006:72) Bu çalığmada *anima* ile ilgili verilen bilgiler, *animus* kavramının daha kolay anlağılmasını sağlamak içindir.

2. Animus

Kadınlardaki *animus* erkeklerdeki *anima*yı karğılar. Kadına miras kalan erkeğin kolektif imajı, kadınların hayatları boyunca erkeklerle olan münasebetleri ve deneyimleri ve en önemlisi de içindeki erkeksi köken (Fordham 1994:69). Bu erkeksi köken, yani kadınlardaki erkeksi öğe, özellikle savağgibi toplumsal felaketlerin bağgösterdiği durumlarda kendini göstermektedir. Daha önceleri, daha çok kadınların etkinlik alanları olarak gösterilen birçok meslekte (hemğirelik,

hastabakıcılık gibi) kadınlar faaliyet gösterirken, söz konusu toplumsal felaketlerde kadınlar ön cephelerde savaşmış, erkeklerle aynı işi alanlarını paylaşmışlardır.[2] Mesela, Kurtuluş Savaşı'nda Türk kadınlarının ön cepheye sırtlarında mermi taşımaları veya bazı şehirlerin düşmandan kurtarılması sırasında kadınların birebir düşmanla çarpışmaları Jung'un ifadesiyle *animus*a, yani *erkeksi köken*e ilişkin örneklerdir. Dünyanın pek çok bölgesinde buna örnekler bulmak mümkündür. Eski İrlanda'da, Vikingler arasında, Kafkasya'daki Abhazya'da veya efsanevî Amazon kadınları arasında savaşçıların varlığını biliyoruz. Daha çarpıcı örnekler II. Dünya Savaşı sırasında görülmüştür. 58.000 Sovyet kadını, Alman işgaline karşı cephede görev almıştır (William, A. Hayiland vd. 2008: 453). 1950'lerde Fidel Castro'nun Küba devrimi, 1949'daki Çin Devrimi sırasında kadınlar erkeklerle beraber önemli görevler üstlenmişlerdir.

Çağımızda daha çok erkeksi aklın nitelikleri olarak görülen ticaret, politika, teknoloji ve bilimsel alanlardaki kadınların çalışmaları ve başarıları animusun bu özelliğiyle açıklanmaktadır. Buradan hareketle *anima ruhsal durumları, animus ise düşünceleri üretir*(Fordham 1994:70).

Annenin oğlan çocuğu için anima imajının ilk taşıyıcısı olması ne ise, baba da kız çocuğu için animus imajının biçimlendiricisidir. "Bu ilişkinin kızın aklında derin ve sürekli bir büyüleyici etkisi olduğu görülmektedir. Öyle ki, yaşamının ileri dönemlerinde bile kız kendi adına düşünmek ve hareket etmek yerine, sürekli olarak babasının ağzından konuşmakta ve işlerini babasının yaptığı bir biçimde[3] yapmaktadır." (Fordham 1994:70/71).

Ömer Seyfettin'in Yalnız Efe hikâyesindeki kadın kahraman/Kezban bu duruma güzel bir örnektir. Medrese eğitiminden sonra değişik cephelerde yıllarca savaşan Yörük Hoca, yerleştiği kasabanın ve dolayısıyla Anadolu'nun içten içe değişen, çözülen durumunu görmekte, buna çok üzülmekte, ama yaşlandığı için de elinden bir şey gelememektedir. Yörük Hoca bu nitelikleriyle Ömer Seyfettin'in değişik hikâyelerinde kullandığı tipik bir Türk insanıdır. Yörük Hoca'nın bir beklentisi vardır: Eseoğlu gibilerinin cezasını verecek birinin ortaya çıkması. Ancak o da zaman zaman bu düşüncesinin tutarsızlığını sezer ki, sık sık " Ah genç olsaydım!" (Ömer Seyfettin:296) der. Hikâye metninde Yörük Hoca öldürülünceye kadar bu cümle birkaç kere tekrarlanır. "Genç olsaydın ne yapardın hoca?" diye soranlara verdiği cevap gelecekte Yalnız Efe olarak anılacak Kezban için bir kurtuluş ve mücadele alanıdır: "Dağa çıkardım!"

Jung'un sözünü ettiği ve *kızın kendi adına hareket etmesinin yerine, sürekli babasının ağzından konuşması, işlerini babasının yaptığı veya arzuladığı biçimde tamamlaması,* Yalnız Efe hikâyesinde de görülür. Yörük Hoca'nın Kezban'dan başka çocuğu yoktur. Ancak bu kaos

[2] Animusun kültürel anlamda günlük hayata yansıyan önemli bir örneğini antropologlar Batı Kenya'da tespit etmişlerdir. Batı Kenya'da yaşayan Nandiler arasında kadın kadına evlilik, günlük hayatın önemli bir parçasıdır. Kadın, ancak erkek çocuk doğurduğu ve kocasının soyunu devam ettirdiği zaman mirastan pay alabilir. Aksi takdirde hiçbir şekilde mirastan pay alamaz, böylece ekonomik bir güvencesi de olmaz. O zaman erkek çocuk doğurmamış kadın bu sorunları halletmek için genç bir kadınla evlenir. Maksat erkek çocuğu olmayan kadının evlendiği genç kadın vasıtasıyla erkek varisler edinmesidir. Evlenilen genç kadın genellikle toplumda açığı düzeyde, ekonomik güvencesi olamayan bir kadındır. Bu evlilikte kadın-koca, kadın eşine tıpkı bir erkek gibi davranır; onun bütün ihtiyaçlarını karşılar. Kadın-koca kadın kimliğinden uzaklaşıp erkekler gibi davranır, onlar gibi giyinir. Cinsellik dahil kadınlara özgü her şeyden el etek çeker. Geniş bilgi için bkz: *Kültürel Antropoloji*, William A. Haviland, Harald E. L. Prins, Dana Walrath, Bunny McBride. Türkçesi: Gülcan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 453.

[3] Umberto Eco, *Çirkinliğin Tarihi* adlı eserinde Susan Sontag'ın "Camp Üzerine Notlar" kitabından anima ve animusun cinsiyetlerdeki görünümüyle alakalı ilginç bir alıntı yapar. "Camp duyarlılığının en büyük imgelerinden biri kuşkusuz cinsiyet belirsizliğidir. Buna örnek olarak şunlar verilebilir: Rafael öncesi döneme ait şiir ve resimlerdeki baygın bakışlı, ince, kıvrımlı figürler; rölyefli lambalar ve küllüklerde sergilenen zayıf, akıcı, cinsiyetsiz bedenlerin yer aldığı Art Nouveau baskılar ve posterler, Greta Garbo'nun kusursuz güzelliğinin ardında yatan akıldan çıkmayan cinsiyet belirsizliğinin boşluğu. Bu noktada camp beğenisi, beğeninin en anlaşılmamış gerçeğine dikkatleri çeker: cinsel çekiciliğin en has biçimi (aynı şekilde cinsel zevkin en has biçimi de) kişinin cinsiyetine karşı gelmesinde yatar. *En erkeksi erkeğin güzelliği dişi tarafında yatar; en dişi kadının en güzel yanı ise erkeksi tarafında*." Doğan Kitap, İstanbul 2009, s. 412. Vurgular bana ait (M. Y)

ortamında bir kız çocuğu ne yapabilir ki? Bu yüzden Yörük Hoca arada bir hayıflanır ve "Ah, şu bir erkek olsaydı!" der. Bu tür cümleler Kezban'daki *erkeksi kökeni veya animusu* hareketlendirir. Kezban babasının hayallerini gerçekleştirmeyi bir görev olarak bilir.

Animus, kadının gelişme durumuna bağlı olarak, en ilkelinden en yüce olanına değin herhangi bir erkek figürü ile kişileştirilebilir. Bu erkek figürü rüyalarda bir erkek çocuk gibi görülebilir, bazen de bir ses olarak (Fordham 1994:70) işitilir. Bunun dışında kadın, *animus*un temsil ettiği cesaret ve saldırganlığı kendi gereksinimlerini karşılayacak biçimde kullanabilirse, *animus* onu bilgiyi ve gerçeği araştırma açılarından harekete geçirebilir, *amaçlı* çalışmalara yönlendirebilir (Fordham 1994:72). Yalnız Efe hikâyesinde *animus,* toplum sağlığını, zorla da olsa, düzenlemek *amacı*yla kullanılmıştır.

3. Yalnız Efe Hikâyesi

Ömer Seyfettin tarafından "Anadolu romanı" olarak tanıtılan Yalnız Efe hikâyesi Büyük Mecmua'da beş tefrika olarak çıkmış(1919, sayı 10-14), daha sonra bilinmeyen bir sebeple tefrika sona ermiştir. Eserin geri kalan bölüm veya bölümlerinin müsveddeleri bulunmamaktadır (Kudret 1981:53). Bu da bizi, Ömer Seyfettin bir yandan hikâyeyi tefrika ederken, bir yandan da kaleme alıyordu, yönünde düşündürmektedir.

Ömer Seyfettin, diğer birçok hikâyesinde olduğu gibi bu hikâyesinin konusunu da halk kültüründen almıştır. Halk kültürü onun hikâyelerinin beslendiği önemli bir kaynaktır. Yukarıda da kısmen sözünü ettiğimiz üzere konusunu, Çakırcalı Efe ve diğer eşkiyaların yaptıklarından, belki de bu insanların halk arasında efsaneye bürünmüş hayat hikâyelerinden almıştır. Yalnız Efe hikâyesinin yazılmasında Ömer Seyfettin'i; a) o dönemde Yunan destanı İliada'nın (Yeni Mecmua, 1918, sayı 45-47) ve Fin destanı Kalevala'nın (Türk Yurdu, 1918, sayı 151-158) basılmaları, b) belki de bundan da önemlisi İzmir'i Yunanların işgal etmeleridir (Kudret 54). O tarihlerde Türk aydınları arasında destanlarımızın yeniden diriltilip diriltilemeyeceği konusu tartışılmaktaydı. Fakat bu tartışmanın Ömer Seyfettin üzerinde İzmir'in işgal edilmesi kadar tesir bıraktığı söylenemez. Bu sebeple Cevdet Kudret'in hikâyenin yazılış amacını açıklayan şu yorumu dikkate değerdir: "…Ömer Seyfettin, o günlerde yaşama umudunu ve savaş inancını kaybetmiş olan İstanbul'daki Türk aydın ve sanatçılarına, haksızlıklara karşı dağa çıkan kız kahraman "Yalnız Efe"nin kişiliğinde Türk halkının direnme gücünü göstermek istemiş ve İzmir'in işgali olayından tam otuz beş gün sonra, eserini hemen yayımlamağa başlamıştır." (Kudret 55). Bundan hareketle, hikâyede Eseoğlu'nun yardımcılarının Rumlardan seçilmeleri bilinçli bir tercihtir, diyebiliriz. Eseoğlu, Ömer Seyfettin'in diğer hikâyelerinde zaman zaman karşımıza çıkan, vatan ve millet bilinci olmayan, dejenere bir tiptir. Gerçekte ise, Ömer Seyfettin'in yapmak istediği, hikâye kahramanları vasıtasıyla toplumsal sorunları işlemek, onlara dikkat çekmekti.[4]

Erkek veya kadın kahramanların haksızlıklara karşı çıkarak kendi elleriyle adaleti dağıtmaları, sadece Türk edebiyatının değil, dünya edebiyatının da çok bilinen bir motifidir. Robin Hood, Jeanne d'Arc, Köroğlu gibi kahramanlar bilinen en popüler örneklerdir.

Ömer Seyfettin'in Yalnız Efe hikâyesindeki *savaşçı kadın kahraman*ın Türk anlatı geleneğinde zengin bir geçmişi vardır. Neredeyse bütün Türk boylarının destanlarında savaşçı kadınlara örnekler bulmak mümkündür. Hakas destanlarının neredeyse tamamında başkahramanlar kadındır ve kendi halklarını düşmanlardan korumak için sürekli savaş halindedirler.[5] Manas

[4] Bu konuda şu çalışma önemlidir: Bilge Ercilasun: Meşrutiyet ve Edebiyat, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, 17,1 (2010)57-81.

[5]Bu konuda şu çalışmalar önemlidir : Doç.Dr. Ekrem Arıkoğlu, *Hakas Destanları- 1*, Ankara,Türk Dil Kurumu Yayınları,2007.Ümmügülsüm Macit, *Hakas Kahramanlık Destanlarından Han Mirgen,* Danışman: Yrd.Doç.Dr. Ekrem ARIKOĞLU, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi) 2000. Ercan Demir, *Hakas*

destanında Kanıkey, Manas'la sembolik de olsa savaştıktan sonra evlenir. Battal-nâme'de Mehpeyruz, Zeynep Hatun, (Demir vd. 2006: 103) Danişmendnâme'de Efrumiyye (Demir 2004: 93) gibi savaşçı kadın kahramanlar mevcuttur. Dede Korkut Hikâyeleri'nde Sarı Tonlu Selcen Hatun, Banı Çiçek ve Boyu Uzun Burla Hatun savaşçı kadınlara birer örnek teşkil ederler (Gültepe 2008: 152). Bazı araştırmacılar savaşçı kadın tipinin ortaya çıkışıyla ilgili yorumlarda bulunurken, bunun sebebini daha çok atlı-göçebe hayat tarzına bağlamaktadırlar. Necati Gültepe, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki kadın tiplerini incelerken, "…atlı-göçebe kültür ve medeniyetinin yaşandığı dönemin insanı ağır tabiat ve geçim şartlarına dayanmaya, kuvvetli, heybetli olmaya mecburdur. Çünkü boylar arasında yoğun çatışmaların yaşandığı ve destan devrinin temel özelliklerinden kabul edilen kolektif düşünce prensibinin hâkim olduğu bu dönemde yiğitlik, savaşçılık ve güç bireyin kendini, ailesini ve içinde bulunduğu toplumu koruması için en önemli unsurdur. (……) Neticede bu şartlar av avlayan, ata binip ok atan, erkeklerle rekabete giren, düşmanla savaşıp kelle kesen kadın tipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır." (Gültepe 2008:139). Bu yorum önemli olmakla beraber kendi içinde tek boyutludur. Sadece *göçebe hayat şartları*yla bir tipi izah etmek aşırı genelleyici; ama aynı zamanda *başka sebeplerin olamayacağı* noktasında da sınırlayıcıdır. Çünkü çevre tek başına kültürü belirlemez, ama bazı sınırlılıklar getirir. Jung, *anima* ve *animus* kavramlarıyla dikkatleri insanoğlunun varoluşuna çekmek istemiştir. Her iki cins de kendi varlıklarında her iki cinsin potansiyel niteliklerini bulundurmaktadır. Zaman zaman bazı hastalıkların neticesinde görülen hormonal bozukluklarda ortaya çıkan *kadınsı* veya *erkeksi* görünümleri bu şekilde izah etmek daha anlaşılır olacaktır.

Türk sözlü anlatı geleneğinde sık sık görülen, *kahramanın çocukluktan yetişkinliğe geçiş döneminde* veya bir *yetişkin* olarak metne dâhil edilmesi motifi Yalnız Efe hikâyesinde de görülmektedir. Mehmet Açа'nın V. Propp'tan bu motifin anlaşılmasıyla ilgili yaptığı alıntı önemlidir. "Propp, destanlarda ve masallarda görülen çabuk büyüme sürecinin kurtarıcının doğumuyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Belirli bir misyonla dünyaya gelen bahadırın kaos ortamında dünyaya geldiğini ve doğduktan çok kısa bir süre sonra misyonunu gerçekleştirmeye giriştiğini dile getirir. Kahraman kahır ve bela sırasında doğar ve hemen yardım etmeye, ailesini ve halkını kurtarmaya başlar. Kahraman, yetişkin bir şekilde doğmaktadır; çünkü, yetişkin oğlan öbür dünyadan gelen birisidir. Kadın, yetişkin bir delikanlı doğuramayacağı için yeni bir motif ortaya çıkıyor ve çocuk hemen yetişkin bir insana dönüşüyor" (Açа 2002:161) Propp'un bu açıklaması Yalnız Efe hikâyesindeki kadın kahraman Kezban/Yalnız Efe için de geçerlidir. Balkan Harbi, arkasından Birinci Dünya Savaşıve Osmanlı Devleti'nin çözülüp yıkılması, Anadolu'nun işgaline şahit olan Ömer Seyfettin'de bir sanatçı olarak bütün bu olaylar ciddi travmalara sebep olmuştur. İstanbul ve Anadolu'nun pek çok yerinde aydınlar ve sıradan halk arasında başı gösteren umutsuzluk, vatanın elden gittiği düşüncesine karşı, her şeyin bitmediğini, bu halkın daha tükenmediğini göstermek için Ömer Seyfettin, hikâyesindeki kahramanı *yetişkin biri* olarak metne dâhil eder. Hikâyede tam olarak kaç yaşında olduğu söylenmese de onun güçlü, kuvvetli olduğu, babasına çektiği bellidir. "Kezban, dolu cezveyi ocağın önüne bıraktı. Kalktı. Küçük odanın içinde âdeta bir dev yavrusunu andırıyordu. Babası gibi çok iriydi. Elini biraz kaldırsa, isle kararmış basık tavana dokunabilecekti." (Ömer Seyfettin 2009: 293) Bu erkeksi özellik, Türk destanlarının çoğunda görülen kahramanların tasvirlerine ve yiğitlik gösterdikleri yaşauymaktadır. Kahraman, yukarıda ifade ettiğimiz kaos ortamını düzeltecek veya değiştirecek fiziksel ve zihinsel yeteneğe sahiptir. Hikâyede geçen Eseoğlu ve benzerlerinden intikam alacak kişinin/Mehdî'nin beklenmesi,

Kahramanlık Destanlarından Altın Tayçı, Danışman: Yrd.Doç.Dr. Ekrem ARIKOĞLU, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi) 2001. Ali Ilgın, *Hakas Destanları- 2- Kara Kuzgun*, Ankara,Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008. Metin Ergun, *Hakas Haycileri ve Haycilik Sanatı,* Milli Folklor, Cilt.3,Yıl:5. Sayı:19.Güz. 1993, s.23-27. Timur Daletov, *Huban Arığ- Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı,* Ankara, Türksoy Yayınları, 2006.

kahramanın bir an evvel olaylara müdahale etme sürecini hızlandırır. Bunun altında yatan, aslında kötülüğün derhal cezalandırılması düşüncesidir.

Yörük Hoca'nın öldürülmesiyle, sıradan bir ev kızı olan Kezban'ın Yalnız Efe'ye dönüşmesi, yani *animus*a/erkeksi kökene ilişkin niteliklerini sergilemeye başlar. Babasının ölüsünün karşısında çok soğukkanlı davranması, ağlamaması veya köylüler kendi aralarında Yörük Hoca'nın öcünü kimin alacağı konusunda konuşurken Kezban'ın gülümsemesi, Jung'un ifadesiyle "Erkeksi köken, yani kadınlardaki erkeksi öğe kadınların savaşyıllarındaki çalışmalarında oldukça olumlu sonuçlar vermiştir. O zamanlar, daha önceleri erkeklere ayrılmış bulunan birçok iş, yeterli biçimde kadınların da yapabileceği ortaya çıkmıştır." (Fordham 1994:69) tesbitiyle uyuşmaktadır. Burada sadece günlük hayattaki işleri anlamamak gerekir; hikâyede görülen olağanüstü durumlarda adaleti sağlama da bu işlere dâhil edilebilir.

Adaletin olmadığı yerde kendi adalet anlayışına göre (Hikâyede bu İslâmî bir adalet anlayışıdır) adalet dağıtması halk arasında memnuniyetle karşılanır. Kimseyi dağa kaldırmama, kimseye zulmetmeme, fakirlere yardım, öksüzleri evlendirme, okulsuz köyleri okula kavuşturma, mescit yaptırma gibi köyün ve çevrenin eksiğini gidermek için silah gücünü kullanır. Ömer Seyfettin, burada uç bir örnek vasıtasıyla da olsa, bize, bir yöneticide olması gereken özelliklerin ve o yöneticinin topluma karşı görevlerinin neler olduğunu göstermektedir. Bu durumda halkın elbette Yalnız Efe'ye karşı gelmesi beklenmez. Çünkü devlet tarafından hatırlanmayan, sadece savaş ve vergilerde hatırlanan halk bu şekilde hizmet anlayışının merkezine konulmuş oluyor. Yalnız Efe'nin yaşadığı bölgedeki halk da kendilerine yapılan bu hizmetleri karşılıksız koymaz. Ağaçların kovuklarında, dallarında saklanan heybelerin sucuk, şeker gibi malzemelerle doldurulması bunun göstergesidir (Ömer Seyfettin 2009: 320-321). Hikâyenin sonunda Yalnız Efe'nin kolluk kuvvetleri tarafından sarılması ve yaylım ateşine tutulması neticesinde anlatıcı/hikâyeciye göre jandarmanın onun sadece "martiniyle geyik postu seccadesinden, yeşil namaz bezinden başka bir şey bulama"ması, halkın Yalnız Efe'yi olağanüstü bir kişiliğe büründürme düşüncesinin yansımasıdır. Burada Ömer Seyfettin, halk kültürü ürünlerini hikâye metnine ustaca yerleştirmiştir.

4. Sonuç

Hayattaki diğer/da eril rol kişiliğimizin –persona'nın bir parçasını oluşturur. Pek çok insan için bu rol fiziksel cinsiyetleriyle belirlenmektedir. Fakat Jung da Freud, Adler ve diğerleri gibi, biseksüel bir doğaya sahip olduğumuzu hissetmiştir. Hayata bir fetus olarak başlayan insanoğlu, farklılaşmamış cinsel organlara sahiptir. Bunlar ancak zamanla ve çeşitli hormonların etkisiyle diğer ya da erkek halini almıştır. Aynı şekilde, bir bebek olarak sosyal hayata başlayan insanoğlu, sosyal açıdan tam anlamıyla ne erkek ne de diğerdir. Fakat zamanla toplumsal kurallar o bebeği yavaş yavaş bir *erkek* veya bir *kıza* dönüştürür.

Bütün toplumlarda erkek ve kadınlardan beklentiler farklıdır; bunlar genellikle cinsiyet temelli, fiziksel görüntüden hareketle oluşan beklentilerdir. Günümüzün çağdaş toplumlarında dahi bu beklentilerin cinsiyetle sınırlandığını antropologlar çok değişik coğrafyalarda gözlemlemiştir. Kadınların hala daha şefkatli ve daha az agresif olmaları, erkeklerin ise hala güçlü ve duygusal açıdan dayanıklı olmaları beklenir. Jung'a göre bu beklentiler bizim potansiyelimizin ancak yarısını geliştirebildiğimizi gösterir.

Anima, erkeklerin kolektif bilinçdışındaki diğer yanını, *animus* ise kadınların kolektif bilinçdışındaki eril yanını temsil etmektedir. *Anima* anlık ve sezgisel davranan genç bir kız, ya da bir cadı veya toprak ana olarak kişileştirilebilir. Genellikle derin duygusallık ve hayatın gücüyle bağdaştırılır. *Animus* yaşlı, bilge bir adam, bir sihirbaz, ya da çoğu zaman birden çok erkek olarak

kişileştirilebilir ve bu figür genelde mantıklı, gerçekçi, tartışmacı ve çalışmamızda da görüldüğü üzere yeri geldiğinde savaşçıdır.

Anima ya da *animus* genel anlamda kolektif bilinçdışıyla iletişim kurmamızı sağlayan arketiptir. Erkek kadında kendi yarısını, kadın erkekte kendi diğer yarısını görür. İncelediğimiz bu hikâyede Jung'un psikolojiye kazandırdığı ve erkek-kadın ruhunu başka bir açıdan, ama derinlemesine anlamamızı sağlayan bu kavramın *(animus)* hikâye kahramanının davranışlarına başarılı bir şekilde yansıdığını söyleyebiliriz. Türk edebiyatının sözlü ve yazılı ürünlerinin modern psikolojinin verileriyle incelenmesi bize insanımızın aşkın dünyasını, kolektif bilinçdışını anlamamıza büyük kolaylıklar getirecektir.

KAYNAKÇA

AÇA, Mehmet, "Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşabilme ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri" **İslamiyet Öncesi Türk Destanları**, Haz: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Ali Duymaz, Ötüken Yayınları. İstanbul 2002.

Battal-nâme (Eski Türkiye Türkçesi), Hazırlayanlar: Prof. Dr. Necati Demir, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Dursun Erdem, Hece Yayınları. Ankara 2006.

ERCİLASUN, Bilge: Meşruiyet ve Edebiyat, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 2010.

CUNBUR, Dr. Müjgan, **Ömer Seyfettin'in Hayatı ve Eserleri, Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin,** Atatürk Kültür Merkezi Yayını, No: 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara 1992.

Danişmendname, Hazırlayan: Doç. Dr. Necati Demir, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

ECO, Umberto, **Çirkinliğin Tarihi**, Doğan Kitap İstanbul 2009.

FORDHAM, Frieda, **Jung Psikolojisi,** Türkçesi: Aslan YALÇINER, Say Yayınları. İstanbul 1994.

GÜLTEPE, Necati, **Türk Kadın Tarihine Giriş, Amazonlardan Bâcıyân-ı Rûm'a,** Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.

JUNG, Carl. Gustav, **Analitik Psikoloji**, Çeviren: Ender Gürol, ,Payel Yayınevi, İstanbul 2006.

JUNG, C. G., **İnsan ve Sembolleri**, Çeviren: Ali Nahit Babaoğlu, Okuyan-us Yayınları. İstanbul 2009.

KUDRET, Cevdet, **Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman-2,** Varlık Yayınları, İstanbul 1981.

WİLLİAM A. Haviland, , Harald E. L. Prins, DANA Walrath, Bunny McBride**. Kültürel Antropoloji:** Türkçesi: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları. İstanbul 2008.

MERT, Necati, **Ömer Seyfettin, İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar,** Kaknüs Yayınları. İstanbul 2004.

OKTÜRK, Şerif, **Ömer Seyfettin, Hayatı, Sanatı ve Eserleri,** Gökçin Yayınları 1984.

Ömer Seyfettin, Seçme Hikâyeler, Tuna Yayınları, Konya 2009.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2155-2183, TURKEY

FELSEFİ DÜŞÜNCENİN EDEBİYATA YANSIMASI: TÜRK EDEBİYATINDA POZİTİVİST ve MATERYALİST ANLAYIŞ

Sefa YÜCE [*]

ÖZET

İnsanlık tarihi boyunca bilimlerin gelişmesinde felsefe önemli rol oynar. Felsefenin geliştiği toplumlarda düşünce özgürleşir, toplumun aydınlanması ivme kazanır. Uygarlığın oluşumunda felsefenin olduğu kadar edebî düşüncenin de önemli katkısı olur. Zaman içinde felsefi ve edebî anlayış birbirini tamamlayan bir yapı oluşturur. Bu durum genel anlamda bilimleri de olumlu yönde etkiler.

Batı, skolastik anlayışın yerine rasyonalizmi ikame eder. Rasyonalizm beraberinde aydınlamayı getirir. Descartes'le başlayan bu dönemde bireyin etkinliği artar. Zamanla her insanda felsefe yapma ihtiyacı ortaya çıkar. Batı toplumundan farklı olarak Türk toplumunda zihniyet değişimi Tanzimat'la ortaya çıkar. Türk toplumunda zihniyet değişimi uzun bir süreci kapsar ve sancılı olur. Bizde, Batı'da olduğu gibi "Aydınlanma devri" yaşanmaz. Türk aydını, Batı ile temas ettikçe dünyadaki değişim ve dönüşümün farkına varır. Tanzimat Fermanı, bu değişim ve dönüşümün bir göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada, felsefe edebiyat ilişkisi, bu ilişkiye paralel olarak pozitivist ve materyalist anlayışın kültürümüze yansımaları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Birey, felsefe edebiyat ilişkisi, aydınlanma, zihniyet değişimi, pozitivizm, materyalizm.

REFLECTION OF PHILOSOPHIC THOUGHT ON LITERATURE: POSITIVIST AND MATERIALISTIC UNDERSTANDING IN TURKISH LITERATURE

ABSTRACT

Philosophy plays a key role in growth of sciences through the human history. Thought liberalizes within communities in which philosophy develops and enlightenment of the community gains acceleration. There are significant contributions in civilization by not only philosophy but also literary thought. In due course philosophic and literary understandings form a complementary structure. Naturally it has positive effect on science.

The west substitutes rationalism rather than scholastic understanding. Rationalism accompanies enlightenment. Efficiency of the individual is improved during such period beginning with Descartes. In time, a need to philosophize appears in any person. Change of

[*] Dr., Gazi Üniversitesi TÖMER Türk Dili Okutmanı. El-mek: sefayuce@hotmail.com

mentality within Turkish society appears following Tanzimat (reorganization of Ottoman Empire) unlikely from western society. Change of mentality within Turkish society takes up a long time and is rough. For us, there is no experience of an "age of enlightenment" as in the west. Turkish intellectual realizes the change and transition occurring throughout the world as contacts with the west. The imperial edict of Gülhane (Tanzimat Fermanı) is confronted us as an indication of that change and transition.

In this study, relationship between philosophy and literature as well as reflections of positivist and materialist understandings to our culture in parallel to such relationship were sought to be evaluated.

Key Words: Individual, Relationship between philosophy and literature, Enlightenment, Change of mentality, Positivism, Materialism.

Giriş

Batı medeniyetinin gelişmesinde felsefi düşüncenin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Skolastik düşüncenin yerini rasyonel anlayışın almasıyla birlikte Batı toplumunda zihniyet değişimi görülür. Bunun sonucu olarak entelektüel bakışaçısı gelişir, farklı ve aykırı fikirler de özgürce dile getirilir. Fransız İhtilâli ile birlikte millî devletlerin doğuşu hızlanır ve modern demokrasinin temelleri atılır. Böylece bireyin etkinliği artmaya başlar. Descartes ile başlayan yeni felsefi hareket insanların ufkunu genişletir. Batı'da, özellikle Fransa'da edebî anlayışla felsefi anlayış birbirine paralel olarak ilerler. Diyebiliriz ki, Fransız medeniyetinin oluşmasında edebiyatın büyük bir rolü vardır. Victor Hugo *Edebiyat medeniyetin kendisidir,* der. Özellikle "Aydınlanma" devri ile birlikte edebî eserler toplumun gelişiminde etkin güç olur. XIX. yüzyılda Fransız edebiyatının etkisinde kalan Türk aydınları, Batı'da gelişen felsefi eğilimler konusunda gerekli bilgiden mahrumdu. Entelektüel birikime sahip olan her insan gibi onlar da felsefeye ilgi duydular.

Türk toplumundaki değişim süreci XIX. yüzyılda zihniyet değişimi ile ortaya çıkar. Bu değişim, siyasî ve askerî alanda yapılan yeniliklere paralel olarak sosyal ve kültürel alana da yansır. Değişim, Tanzimat devri ile başlar. Tanzimat, bir geçiş ve buhran devridir. Devlet, kendi yaptığı reformların tabii sonuçlarından ilk önce kendisi rahatsız olur ve bu sonuçları durduramamanın sıkıntısı içinde kendi kendisiyle çelişik bir duruma düşer (Ülken 1992:56). Köklü yapısal değişmeyi gerçekleştiremeyen devlet, eski kurumlarla yeni kurumların çatışma alanında bocalayıp durur. Yeni fikirlerle yetişen genç kuşaklar devlet adamlarını zorlar. Eskilerin gözünde genç kuşaklar devleti tehlikeye atan unsurlar olarak görülür. Tanzimat devrinin yeni kurumlarında yetişen gençler, Batı medeniyeti içinde yer almak ve modernleşmek isterler. *Türk modernleşmesi diyeceğimiz olgu XIX. yüzyılda aydınların öncülüğünde başlatılan elitist bir proje idi* (Aydın 2010:36). Bu o kadar kolay değildi. Batı toplumu Rönesans'tan itibaren "Aydınlanma" devrine kadar önemli bir felsefi değişimden geçer. Oysa Türk toplumu, bu devirleri, içine kapanık olarak yaşar. Hilmi Ziya bu konuda şunları söylüyor:

Türkiye'de 'Aydınlanma' devri diye bir devir olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Fransa'da Lumiére, Almanya'da Aufklärung denen bu fikir cereyanının kendi bünyemizden doğabilmesi için, ondan önce bu fikirleri hazırlayan tecrübecilik ve akılcılık çığırlarının, Renaissance ile başlayan Descartes ve Locke ile gelişen bütün modern felsefenin Türkiye'de yaşanmış olması gerekirdi. Halbuki bu fikir gelişmelerinin olduğu XVI-XVIII. yüzyıllarda Türkiye, Avrupa ile hemen hiçbir fikir temasına girmeden kendi içine kapanmış bulunuyordu (Ülken 1992:64).

Bir milletin tefekkür tarihi, o milletin tefekkür hayatını oluşturur. Tefekkür tarihi, medeniyet tarihinin en önemli kısmıdır. O adeta medeniyetin ruhudur. Bir taraftan bilim olmak itibariyle teknik medeniyetin tarihine, bir taraftan da felsefe olmak itibariyle bütün medenî hayata aittir. Fakat o yalnızca bilim ve felsefeden ibaret değildir. Aslında bilim ve felsefe tarihleri, tefekkür tarihinin birer parçasıdır. (Ülken 1982:8) Türk tefekkür hayatını sorgulayan Mehmet Emin Erişirgil, "Bizde Filozof Niye Yetişmedi?" sorusunun cevabını arar. Ona göre İslâmiyet'in ilk yıllarından sonra kuvvetli bir tefekkür ihtiyacı ortaya çıkar, felsefi düşünüş kabiliyeti artar. Yunan kadim eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi zihinleri uyandırır, birden çok mezhep tesis edilir, İslam felsefesi vücuda gelir. Farabi, İbn-i Sina gibi derin mutasavvıfların ve filozofların kâinat hakkındaki görüşleri önem kazanır. O devir eserlerinin Arapça yazılması bu eserlerin Arap malı olduğu anlamına gelmez. Yine o devirde yetişen mütefekkirlerin büyük bir kısmı Türk'tür. Ne yazık ki, bu mütefekkirlerin eserlerine gerekli önem verilmez. (Erişirgil 1923:82) Hegel, İslam'ın gelişme ve ilerlemesini "Doğu'nun devrimi" olarak tanımlar. Hegel'e göre felsefenin ve bilgeliğin kökenleri Doğu'dadır. Fakat onu geliştiren Batı'dır. Hegel'in Doğu'su ve durağandır (Aydın 69:2010). Erişirgil, Batılı filozofların ve entelektüellerin bakışaçısını çok iyi analiz eder, onların gerçekleri tam olarak değerlendiremediklerini düşünür. Ona göre, Batılılar her Arapça eseri Garp dehasının mahsulü zannederler. Bu işin zahiri görenler ise Türklerde felsefi düşünüş kabiliyeti ve nazariyat melekesi olmadığı zehabına düşerler. Hatta bu fikirde olanlar bir faraziye de uydururlar. Bazı milletlerde nazari düşünüş kabiliyeti olmazmış, Türk ırkı da aslen böyleymiş.Bu bir hatadır. Türk'ün mazi-i irfanı vardır. Türkler, İslam medeniyetinde çok önemli düşünceler ortaya koydular. Son asırlarda felsefî düşünüşe hiçbir kabiliyet gösteremeyişimizin sebebi toleransı kaybetmiş olmamızdır. Her fikir cereyanının bir mesnedi vardır. Bu da felsefi düşünüşe yol açar. Filozof yetiştirmek istiyorsak en yüksek ilim sahalarının ve faraziyelerin yayılmasına zemin hazırlamalıyız (Erişirgil 1923:82-83). Felsefi düşüncenin entelektüel boyut kazanamamasının nedenleri arasında medreselerin dünyadaki bilimsel gelişmelere ayak uydurup ve kendini dönüştürememesi ve matbaanın çok geç gelmesinin yanı sıra gelişme ve ilerlemeye direnen grupların etkinliğini de unutmamak gerekir. Aslında felsefe yapmak ve felsefi bir görüşe sahip olmak hayatın bir gerçeğidir. Bu konuda Bergson şunları söylüyor:

Felsefe yapmak ihtiyacı herkeste vardır; bu ihtiyaç her münakaşayı, hatta iş münakaşalarını bile fikir ve prensip sahasına çıkarmak ister. Fransız ruhunun daima umumî ve dolayısıyla insanî fikirlere meyledişi herhalde bu ihtiyaca tekabül ediyor. Bu itibarla Fransız zihniyeti felsefî zihniyetinin ta kendisidir (Curtıus 1938:93).

Edebî anlayışla felsefi anlayış birbirini besleyen ve tamamlayan bir yapı oluşturur. Bu yakın ilişki bağını tarihî süreç içinde görmek mümkündür. Batı'da felsefe ile toplum bilimleri ve sanat, birbirleriyle etkileşim içinde gelişir. Romancılar, çağlarının felsefesini ve bilimini ilk kaynakları okuyarak öğrenmeseler bile aynı kültür ortamında yaşayarak özümsemeye çalışırlar. (Timur 2002:51) Felsefe tarihine baktığımızda pek çok filozofun aynı zamanda edebî bir tarzı kullandıkları görülür. İlk çağ filozoflarından bazıları fikirlerini nazım şeklinde dile getirir ve birçoğu da ozandır. Bunlar arasında Platon, St. Augustine, Schopenhauer, Nietzsche büyük edebiyatçılardır. Ayrıca Russe, Camus, Sartre Nobel Edebiyat Ödülü'nü almışlardır. Ama Aristoteles, Kant gibi isimler çok iyi filozof oldukları halde, dili kullanım bakımından başarılı olamamışlardır. Bu da şunu gösteriyor, iyi bir filozof olmak için iyi bir edebiyatçı olmak şart değildir; aynı şekilde iyi bir edebiyatçı olmak için de filozof olmak şart değildir. Ayrıca hem felsefi hem de edebî roman diye adlandırabileceğimiz eserlerden de bahsetmek mümkündür. Nitekim Kafka, Camus, Sartre, Dostoyevski, Simone de Beauvoir gibi yazarların eserleri tezli romanlardır, ama tezi tam olarak felsefenin kavramlarını kullanmadan ortaya koyarlar. Felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkinin kendi kültür tarihimiz açısından değerlendirilmesinde büyük bir yarar vardır (Gündoğan 1996:2-4).

Bizde Tanzimat devri ile birlikte felsefede pozitivist anlayış kendini göstermeye başlar. Pozitivizmin metodolojisi nedir? Edebiyata yansıması nasıl olmuştur? Önce bu soruların karşılığını bulmaya çalışalım. Pozitif (Positif): Latincedeki "ponere" ve "positus" kelimelerinden üretilen Fransızca "poser" ve "posé" kelimelerinden türetilmiştir. Pozitivizmin anlaşılmasında geçerliliği olabilecek diğer bir kelime ise "positif"le aynı kökten gelen "positivité" kelimesidir. Etimolojik yönden ilk defa Auguste Comte tarafından kullanılan bu kelime lügat anlamıyla şöyle açıklanabilir: Pozitivite: 1.Gerçeği oluşturan. 2.Engellemek veya yasaklamak yerine eyleme götüren. 3. Hakikat, her şeyde hakikat ve menfaati arayan fikir. 4.A.Comte metoduna göre bir nazariye veya nazariyeler bütününün pozitif özelliği. 5.A. Comte'un bu kelimeye verdiği anlamda, pozitif olan şeyin özelliğidir (Korlaelçi 2002:13-15).

Pozitif felsefe, pozitif bilimlerin tümünden çıkan felsefi sisteme denir. Auguste Comte bunun kurucusudur. Bu filozof, özellikle bu ifadeyi ilahiyatçı ve metafizik felsefeye karşıkullanır. A.Comte, felsefe hakkında arkadaşı Valat'ya 1824'te şöyle yazar: *Hayatım boyunca ve bütün gücümle pozitif felsefenin kurulması için çalışacağım*. Comte'a göre üç çeşit felsefe vardır. İlahiyatçı felsefe, metafizik felsefe ve pozitif felsefe. Bunlardan pozitif felsefe, insan zekâsının varacağı son felsefedir. İlk felsefe olan ilahiyatçı felsefe, pozitif felsefeyi hazırlamakta önemli rol oynar. İlahiyatçı felsefeden pozitif felsefeye geçmek için insan zekâsı zaruri olarak metafizik felsefeyi kullanır (Korlaelçi 2002:13-15).

Pozitivizm, bilimsel bir yönteme işaret etmek amacıyla ve bu yöntemin felsefeye uygulanması anlamında ilk defa Saint-Simon tarafından kullanılır. Daha sonra bu yöntem Auguste Comte ile birlikte felsefi bir hareket hâline gelir. Bu terim sadece felsefi bir ekolü değil, bilimde, sanatta, edebiyatta ve hukukta belirli bir düşünce biçimini de ifade eder. Farklı alanlarda kullanılmasının da etkisiyle bu terim değişik anlamlar kazanır. Pozitivizm sözcüğü günlük hayatta olumlu bir düşünceyi, bir davranışbiçimini nitelemede kullanılır. Matematikte ise daha geniş bir anlamda belirli özellikteki sayılar kümesini, pozitif sayılar kümesini ifade eder. „Pozitif yük", „pozitif kutup" gibi deyimlerdeki pozitif sözcüğü, deneysel bilimlere ait bir kavram olarak karşımıza çıkar. „Pozitif bilimler" deyiminden ise, kuralları belli olan belirli kurallara göre işleyen bir bilgi türü kastedilmektedir. Pozitivizm sözcüğünün felsefedeki kullanımıyla bu alanlardaki kullanımı arasında yer yer doğrudan, yer yer dolaylı bir ilişkigörmek mümkündür.

Felsefi bir görüş olarak pozitivizmin temel özelliği, bilimi tek geçerli bilgi türü olarak görmesi ve olguları bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek tek obje olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla pozitif görüş açısından felsefe, bilimsel yöntemi kullanması gereken bir bilgi türüdür. Pozitif felsefenin temelleri aslında İngiliz emprist Francis Bacon'a kadar gider. Bacon, bir „Aydınlanma Dönemi" filozofudur. O, Aristotelesçi görüşlere karşı çıkarak gözlem ve deneyin temel alınıp bilimin bu esaslara göre yeniden kurulması gerektiğini savunur. Bacon, skolastiğin kısır münakaşalarına karşı çıkaraçıklamada bulunur: *İlim ne nazariyeci bir şuur, ne de desteklenecek bir görüştür. O yapılacak bir iştir* (…) *Bana gelince, bir mezhep veya herhangi bir doktrinin temelini değil, gücün temelini atmaya çalışıyorum*. Bacon felsefesi, ilim felsefesidir, âlimin rolü ilk defa tabiatı tanımak sonra da ona galip gelmektir. Bu da ancak gözlem ve deney vasıtasıyla başarılır. Tecrübeye dayanmayan bilgi önemli değildir. Göstermekle öğrenilen bilgiler saçmadır. Yeni Çağ pozitivizmin babası olan Bacon, metafiziğin daima aynı daire içinde dönüp dolaşacağına inandığı için buna fazla önem vermez. Fakat Allah'a ilimle ulaşacağını belirtir: *İlmi az öğrenmek belki insanı Allah'tan uzaklaştırır. Fakat layıkıyla âlim olmak bilakis ona yaklaştırır*, der. Ayrıca Bacon'un ütopyacı görüşünde tamamıyla ilim hakimdir (Korlaelçi 2002:43-44).

Pozitivizmi hazırlayanlar arasında ünlü Alman astronomu Kepler, İtalyan astronom ve fizikçisi Galilée, XVII. yüzyıl Fransa'sına damgasını vuran Descartes, İngiliz filozofu Hobbes'i zikretmek gerekir. Hobbes'in diğerlerinden farkı, hem Yeni Çağ'ın pozitivizmi ve aynı zamanda

materyalisti sayılmasıdır. Hobbes'teki dialektik materyalizm olmayıp her şeyi maddeye irca eden, ruha da maddedir diyen bir materyalizm anlayışıdır. Her şey maddeden ibaret olunca bütün varlıklar bunun içinde sayılabilir. Dolayısıyla bütün ilimlerin temelinde matematik vardır. Matematik, evrensel bir bilimdir. Bu anlayışla hareket eden ve onların yaptığı çalışmaları geliştirip ilerletenlerin başında Isaac Newton gelir. O, fizik biliminde dinamiğin esaslarını ortaya koyan ve kanunlaştıran bir matematik profesörüdür. Uzlaştırıcı yönüyle dikkat çeken ünlü Leibniz, felsefeci olduğu kadar, iyi bir matematikçi, hukukçu, filolog, tarihçi, politikacı ve ilahiyatçıdır. Kendisi, Avrupa Birliği hayalini ilk dile getirenlerden biridir. Babası da Almanya'da hukuk profesörü olan Leibniz, diferansiyel ve integral alanındaki buluşlarıyla dikkat çeker. Ona göre, geometri kavramları, sayılar ve Allah fikri, insanın doğarken getirdiği temel fikirlerdir. Allah'ı akılla kavramak bilginin en yüksek vazifesidir. Bundan dolayı o akılla imanı, felsefe ile ilahiyatı ayırmak isteyenlere karşı şiddetle savaşır. Ruhani mevcudiyetleri olan ilahiyatçı profesörlerden biri de Berkeley'dir. Kendisi, Anglikan psikoposudur. Onun yaptığı çalışmalar da pozitivizmin gelişmesine katkı sağlar. Ayrıca, David Hume, D'alembert, Cabanis, Destutt ve Fourrier gibi düşünürlerin de pozitivist görüşe önemli katkıları olur. Saint-Simon ise bilimsel yöntemi temel alarak topluma yeniden yön vermek ister. Kendisi, sosyalist fikirleri ile tanınır. Ona göre üretim ve iş organizasyonu, fakirliği ortadan kaldırmalıdır. Ferdî mülkiyet topluma devredilmeli, miras hukukuna son verilmelidir. Bütün çalışma aletleri merkezi bir elde toplanmalıdır. Bundan sonra herkese kendi kabiliyetine göre servet yeniden paylaştırılmalıdır. Bu düşünüre göre, her çeşit sosyal sınıf istismarcıdır. Bu istismara mahal verilmemelidir. İnsanın insanı istismarı hadisesine ilk defa Saint-Simon tarafından „gasp" tabiri kullanılır. Modern sosyalizm doktrininin bel kemiği olan bu düşünce Saint-Simon'da daha sistemli hâle gelir. Onun ölümünden sonra öğrencileri, bilhassa Bazard ve Enantin onun görüşlerine büyük önem verirler. Bu nedenle Saint-Simon'un görüşleri dinî ve siyasi bir mezhep hâline gelir (Korlaelçi 2002:64-66).

Saint-Simon'un görüşlerinden hareketle pozitivizmin gelişmesini sağlayan düşünür ise Auguste Comte olmuştur. Comte, Saint-Simon'un yanında yetişir ve görüşlerinden büyük ölçüde etkilenir. Saint-Simon'dan başka değişik yönlerden de olsa Carnot, Lagrange ve Laplace'ın bilimsel çalışmaları Comte üzerinde etkili olur (Ural 2006:48-49). Comte'a göre pozitivizmin amacı toplum olaylarını incelemek ve topluma yön vermektir. Comte felsefesinin çıkış noktası, onun meşhur üç hâl kanunudur. Bu kanuna göre insanlık tarihi, bireyin gelişim tarihi ve insan bilgisinin her dalı üç evreden geçer. Bunların ilki teolojik evredir. İlk evrede doğal hadiseler doğaüstü güçlerin neticesi olarak kabul edilir. İkinci evre metafizik evredir. Bu evrede doğaüstü güçler yerine soyut kuvvetlerin doğal hadiselere sebep olduğuna inanılır. Üçüncü evrede, hadiselerin sebeplerini aramak yerine, gözlem ve akıl yürütme yardımıyla görünüşün kanunları keşfedilir.

Pozitif evrede asıl amaç bize faydalı olabilecek hadiselerin tespit edilmesidir. Comte, bu üç hâl kanunu ile aynı zamanda bir tarih felsefesi kurar. İnsanlığın gelişimini, tarih evriminin bir neticesi olarak görmekle de Saint-Simon'dan ayrılmış olur. Çünkü Saint-Simon'a göre, sosyoloji o anki bilgilerden hareket eder. Comte ondan farklı olarak her bilim kendi yöntemini tarihî gelişimi içinde oluşturur, görüşünü taşır. Ayrıca Comte, sosyolojinin kurulması ve bilim hâline gelmesine büyük katkı sağlar (Ural 2006:49-50). Kendisi, pozitif felsefenin esaslarını belirlerken üç çeşit felsefeden bahseder. Bunlar, ilahiyatçı felsefe, metafizik felsefe ve pozitif felsefedir. İlahiyatçı felsefe ilk felsefe olup pozitif felsefeyi hazırlamakta etkin rol oynar. Metafizik felsefe ise ilahiyatçı felsefeden pozitif felsefeye geçişi sağlar. Comte, arkadaşı Valat'a 1824'te düşüncelerini açıklayan bir yazı yazar: „Hayatım boyunca bütün gücümle pozitif felsefenin kurulması için çalışacağım." der. Pozitif felsefeyi kurmak için kendini adadığını belirten Comte, bu felsefenin içeriğini pozitif bilimler dersi değil, pozitif felsefe dersi olarak belirler. Burada her temel ilmi, pozitif felsefenin tümüyle olan ilişkilerine ve onu belirleyen zihniyete göre ele alır. Kendisine göre, negatif

felsefeyle, ne dogma ve ne de tarihî yönden hiçbir dayanışma göstermeyen pozitif felsefe, ilk defa sosyal ve tabii felsefe diye ikiye ayrılır. Tabii felsefe, sosyal felsefeye bir hazırlıktır. Âlmî ve mantıkî olan bu zaruri hazırlık tabii felsefenin dünyayı inceleyen kozmoloji ve hayatı inceleyen biyoloji diye ikiye ayrılmasını gerektirir. Böylece pozitif felsefe kozmoloji ile başlayıp biyoloji ile gelişmiş ve sosyoloji ile tamamlanmıştır (Korlaelçi 2002:112-113).

Pozitivist felsefenin XIX. yüzyıldan sonra bazı yeni özellikler kazanması E. Mach ve R. Avenarius'un sayesinde olur. E. Mach, çeşitli bilimlere ve fizyolojiye önemli katkılar sağlar. Onun duyumlarla ilgili görüşleri ve bilimsel çalışmaları kadar metafiziğe karşı olan tutumu da pozitivist felsefe üzerinde büyük etki yapar. Mach, felsefeyi bilimden ayrı düşünmez. Daha yerinde bir deyişle Mach bilimle felsefeyi birbirinden ayırmaz. Mach'a göre bilimsel kavramlar felsefi yönden tekrar ele alınıp aydınlatılmalıdır. Mach'ın felsefi görüşleri ve bilimsel çalışmaları ışığında kavramları yeniden tanımlamak suretiyle getirdiği yeni yorumların Einstein'ın rölativite teorisini kurmasında dolaylı bir etkisi olur (Ural 2006:54). Bu anlayışı Kierkegaad ve Sartre gibi varoluşçu filozoflar tarafından da savunulur. Bu düşünürlerin ortak yönü:

En iyi bir biçimde Alman filozofu Hegel tarafından örneklenen spekülatif ya da daha çok negatif felsefeye karşı çıkmalarıdır. Buna göre negatif felsefe ide ya da kavramlar alanından hareket eden ve kavramların ya da özlerin çıkarsanmasıyla ilgilenen felsefedir. (...) Oysa pozitif felsefe kendisini fiili varoluş alanıyla sınırlayan, bu alanı düzenlemeye, onun yarattığı problemlerle baş etmeye çalışan bir felsefedir. Comteçu anlamda pozitif felsefe, bilim temeli üzerinde yükselen bir felsefe olup, bilimlerle birlikte, nesnelliği gözetir ve aktüel varoluş alanından, fenomenler düzeyinden öteye geçmenin meşru bir geçiş olmadığını öne sürerek, kendisine bilimlerin ulaştığı sonuçları sistematize etme ve bilimsel bir dünya görüşü oluşturma görevi yükler. Pozitif felsefenin işi, bilimin kavramlarını temellendirmek ve bilimin yöntemini analiz etmektir (Cevizci 2010:1290-1291).

Pozitivist felsefenin öncülerinden olan Auguste Comte, Türk toplumundaki zihniyet değişimini yakından takip eder, bu konudaki görüşlerini Büyük Reşit Paşa'ya yazdığı mektupta dile getirir. Bu mektuptan bir yıl önce de pozitivizmle ilgili bir mektubu Rus Çarı Nicolas'a (20 Aralık 1852) gönderir. Comte'un Reşit Paşa'ya yazdığı mektup 4 şubat 1853 tarihlidir. Comte, mektupta şu görüşlere yer verir: Asrımız, Avrupa'da Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arz ediyor. Toplumsal hareketleri idare eden aciz hâle gelmiş Batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu maddî düzenin derhal korunmasında zaruri olmasına rağmen devrim hâlini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerinin başında kalan Doğulu şefler, her hükümetin iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemetle hülasa edilebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarfediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye'de, Rusya'dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir sultanın cesurane ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlıların başkentini hâlâ kirleten, esir pazarını kaldırıp monogamie (tek evlilik) nin parlak bir örneğini vererek Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamıyla işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu, Doğu'da Batı'dakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileştirmenin sistematik teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır. Saygıdeğer istifanızın boş zamanları, yeterince bir ilgi ile evvela doktrinimin genel özetini size sunacak olan „Pozitivizm Âmihali"ni, sonra da onu kesinlikle düzenleyen „Pozitivist Sistemi"ni kabul ve tasdik edeceğinizi ümit etmeme izin veriyor. Bu iki kitap, tâli ve bölgesel görüşlerin sonunda belli olan kesin bir tutumun etkisi altında Batılı dehanın bundan böyle medenileşmiş bütün toplumların ortak ihtiyaçlarıyla doğrudan ilgili kurumlar üzerinde çok uğraştığını size hissettirecektir. Asırlardan beri, Doğu ve Batı, eşit iştiyakla, şuana kadar elde etmeye asla muktedir olmadığı evrensel dini arıyor. Politeizmin sadece millî inançları besleyebildiği her iki taraf için de bilinmiş olduğundan, monteizmin ittihadın kesin kaynağı gibi bakıldı. Fakat tecrübe ve muhakeme böyle bir ümidin boş olduğunu kesin olarak

gösterdi. (…)Pozitif dinin istediği hazırlıkların tümüne göre müsbet din sadece Batı'dan çıkabilir. Son kabulü ile Doğu'yu daha iyi düzenlemiş olduğu için Müslümanlık değerlendirilmelidir. (…) Hiçbir metafizik geçiş olmaksızın İslam'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük Peygamberine özgü değerli niyetlerinin, layık devam ettiricilerini hissedeceklerdir. (…) İslam'ın esas ruhuna göre siyasi bir yönetim altında toplanma, sadece görüş ve âdetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah'ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklerdir (Korlaelçi 2002:104-107).

Aguste Comte, ayrıca mektubunda dünyadaki siyasi bölünmüşlük ve çatışmalara değinerek Doğu ile Batı arasında bir uzlaşmanın gerekliliği üzerinde durur: Dünyanın yüzyıllardan beri Asya ve Avrupa olmak üzere birbirine zıt iki âleme ayrılmış olduğunu, bundan böyle bu ayrılığın devam edemeyeceğini, ya her ikisini de mahveden çatışmalara yahut bütün insanlığı içine alan ortak bir dünya medeniyetine gidileceğini belirtir; ayrıca Comte, Türkiye'yi bulunduğu konum itibariyle bu iki medeniyet arasında bir sentez yapabilecek yegâne ülke olarak görür (Kaplan 1991:122). Bugün de Avrupa Birliği'nin Doğu'ya açılma politikasının çıkış noktası olarak Türkiye'nin bölgesel güç olarak görülmesini aynı düşüncenin bir devamı olarak nitelendirebiliriz.

Pozitivist felsefe, edebiyatta natüralist akımla kendini gösterir. Edebiyatta natüralizmi en yakından etkileyen düşünce sistemlerinden biri de Darwin'in evrim teorisidir. Darwin *İnsanın Düşüşü* (*The Descent of Man*) adlı eserinde insanın yaşadığı bu evrim süreci içinde güçlünün yaşaması ilkesini vurgular. Yani bütün tabiatta ve insanda evrim güçlünün yaşamasıyla mümkün olmaktadır. Natüralistlere göre, evrim toprak ve suda başlamakta, varoluş zinciri ise bitkileri, hayvanları ve insanları kapsamaktadır. Natüralistler, Tanrı'nın ve ruhun varlığına inanmazlar. Onların Tanrı'yı reddetmeleri Batı kültür ve medeniyetini oluşturan değerlerde büyük sarsıntılar yaratır. Natüralizm, Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirir. Natüralist eleştiriye göre, insanın sosyal gerçeği bilimsel bir objektiflikle incelenmeli, dikkatle toplanan dokümanlar sebep-sonuç ilişkisi ve sanat eserinin organik bütünlüğü içinde önceden tahmin edilen sonuca göre doğru kurgulanmalıdır (Kantarcıoğlu 1993:122). Bu akımın öncüleri arasında yer alan Emile Zola'nın *Allen ve Clark* (*Deney Romanı*) adlı makalesi natüralist akımı açıklaması bakımından çok önemli bir dokümandır. Zola'nın bu makalesindeki fikirlerin oluşumunda kendi çağının iki önemli materyalist felsefesi tesirli olur. Bunlardan birincisi, felsefede natüralizmin veya materyalizmin bilimsel kaderciliğidir. Bu felsefeye göre, kimyasal bir etki-tepki maddesi olan insan hayatını tayin eden güçler, sosyo-ekonomik çevre ve biyolojik kalıtımdır. Diğeri de daha önce belirtildiği gibi Darwin'in evrim teorisidir. Zola, *Deneysel Roman* adlı makalesinde deneysel metodun edebiyatta özellikle roman ve tiyatro eserlerinde uygulanmasını ister. Ona göre, roman yazarı da bir bilim adamı gibi, hem gözlemci, hem de deneycidir. Gözlemci olarak roman kahramanının hayatını tayin eden sosyal ve ekonomik gerçekleri, biyolojik kalıtımı tespit eden roman yazarı, sebep-sonuç ilişkisi ve sağlam bir mantık dokusu içinde olayları kurgular. Roman yazarı, bu durumda bilimsel metotları uygulayan bir deneycidir (Kantarcıoğlu 1993:124-125). XIX. yüzyılda, gerek sosyal bilimlerde gerekse pozitif bilimlerde önemli değişimler yaşanır. Bu yüzyılın ortalarına doğru bilimdeki baş döndürücü gelişmeler insanın yaşamında köklü değişimlere neden olur. Dönemin materyalist anlayışı insanı tahtından indirmiş yerine maddeyi geçirmiştir. Madde kimin elindeyse güç de onundur artık (Ecevit 2005:19). Maddenin her şeye hâkim olmaya başlaması ile Türk aydınının hayata bakış açısı da değişmiştir.

Türk Edebiyatında Pozitivizm

Tanzimat'la birlikte Türk aydını Batı'ya açılır. Açılımın amacı, Batı kültürünü tanımak, yaymak ve bu kültürü benimseyen yeni bir nesil yetiştirmektir. Batı düşüncesi, siyasi, felsefi ve sosyal bilimlerle başlar. Edebiyat, bu dönemde yeniliğin öncüsü olur. Pek çok yeni düşünce ve anlayış, edebî eserlerle anlatılır. Edebî eserler vasıtasıyla aydınlarda yeni bir zihniyet değişimi

görülür. Bu değişim pozitivizmle başlar. Pozitivizmin ülkemize girişi doğrudan doğruya felsefi bir kanal ile olmayıp, edebiyat akımları, yeni okullara konan müspet ilim dersleri, Fransızca öğretim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, eğitim kurumlarımıza gelen yabancı uzmanlar ve bazı dernekler vasıtasıyla gerçekleşir. Ayrıca Batı'dan yapılan tercümelerin de katkısı büyük olur. Tanzimat'ın ilanından dört yıl sonra 1843'ten itibaren çeviri faaliyetleri ivme kazanır. Münif Paşa'nın Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'den yaptığı *Muhaverat-ı Hikemiye* adlı felsefî diyaloglar tercümesi, Batı felsefesine karşı uyanan ilginin ilk yazılı belgeleridir. Daha sonra Şinasi, Lafontaine, Racine ve Lamartine gibi şairlerden yaptığı tercümeleri 1859'da yayımlar. Edebî bir eserin tam olarak tercümesi ise Yusuf Kamil Paşa'nın 1862'de Fénolon'dan yaptığı *Telemaque* tercümesidir.

Ülkemizde pozitif düşüncenin gelişiminde, kendileri pozitivizme karşı olmalarına rağmen yaptıkları tercümelerle Namık Kemal ve Ziya Paşa az da olsa bir katkıda bulunurlar. Namık Kemal, Montesquieu'nun Romalılar hakkındaki (Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence) isimli eseriyle, *Kanunların Ruhu* (l'esprit des lois) eserini tercüme eder, fakat bastıramaz. Daha sonra *Kanunların Ruhu*'nu 1915'te Hüseyin Nazım tercüme eder. Bu eserin, Fransız devriminde önemli bir rolü olur. Ziya Paşa ise, J. J.Rousseau'nun *Emile* ve *İtiraflar*'ını tercüme eder. Gerek Namık Kemal, gerekse Ziya Paşa, Voltaire ve Montesquie gibi filozofları yakından takip ederler. (Korlaelçi 2002:163-165) 1874'te Teodor Kasab, realist Alexandre Dumas Fils'ten beş perdelik *Para Meselesi* isimli komediyi çevirir. Bu komedi, A.Dumas'ın dilimize çevrilen ilk eseridir. 1882'de aynı yazardan Ahmet Mithat Efendi *Bir Kadın Hikâyesi* ve *Antonin* isimli iki kitabı çevirir. Ayrıca Halil Edip'in *Mektup Paketi* (1884), *Sezarin* (1886), Ahmet Şuhsan'ın *Hermin* (1892), Sezaizâde Ahmet Hikmet'in *Bir Riyazinin Muaşakası* 1892 ve Mehmet Tahir'in *İncili Hanım* çevirilerini de bu ilk grup çeviriler arasında saymak gerekir. Bazı eserler de tam çevrilemez ve yarım kalır. Muallim Naci, 1891'de Emile Zola'dan *Thérése Raquain* (Terez Raken 1867) isimli romanı dilimize çevirmeye çalışır. Fakat Zola'dan yapılan bu çeviri tamamlanamaz. Daha sonraki yıllarda yine Emile Zola'dan birçok çeviri yapılır. Bunlar: Rüşti tarafından *Canlı Cenaze* (1891), Halid Ziya tarafından *Nakil* (1894), Sahib tarafından *Nana* (1911), Burhanettin tarafından *Maktel Aktör* (1914), Sadri tarafından *Tugyan* (1919), isimli eserlerdir. Naturalist Guy de Maupassant, bizde çok okunan Fransız yazarlarından biridir. Bu yazarın eserlerinden *Zeytinlik* 1890 yılında Ziyad Zeynel tarafından, diğer bir eseri *Ziynet* de Tevfik Amir tarafından aynı yıl tercüme edilir. Paul Bourget'ten, Ahmet Şuhsan *Sevda-i Hakikî*, *Mavi Düşes* isimli eserleri 1899 yılında Türk okuruna kazandırır. Aynı yazarın *Bir Kadının Yalanları* eseri ise, İbrahim Hikmet tarafından Türkçeye çevrilir (Korlaelçi 2002:184-165).

Türkiye'de felsefi çalışmalara öncülük eden ilk çeviri eser, Gallupi'nin İtalyanca mantık kitabının dilimize kazandırılmasıdır. Kitap, *Miftah-ül Fünun* adıyla 1868 ve 1872 yıllarında Matbaai Âmire'de basılır. Bu kitap, Aristo mantığına bağlı olarak yazılır. Kitabın çevireni hakkında kesin bir bilgi yoktur. Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın yazdığı *Mizan-ül Ukul* (1885) ile bu çalışmalar devam eder. Ali Sedat, daha sonra 1888'de *Lisan-ül-Mizan* adlı eseri kaleme alır. Yazar, bu eserinde Avrupa'da yaygın olan mantığı incelemeye çalışır. Kendisi, Vidinli Tevfik Paşa, Tamanlı Hüseyin Efendi ve Şihak Hoca ile başlayan modern matematik anlayışını devam ettirir. Vidinli Tevfik Paşa, Harp Okulunu bitirip kurmay subay olduktan sonra Paris'e gider orada matematik bilgisini geliştirir. Başlıca eserleri: *Cebr-i Âlâ, Mihanik, Cebr-i Hattî*'dir. Vidinli Tevfik, ülkemizde matematik ile felsefe arasındaki alakayı ilk defa düşünüp dile getiren şahsiyettir. Bu anlayış, Salih Zeki (1863-1920) ile devam eder. Kendisi, Paris'te elektrik mühendisliği öğrenimi görür. Darüşşafakada matematik öğretmenliği yapar. Salih Zeki, daha sonra Dârülfünun matematik bölümüne profesör olarak atanır. O, ilk defa matematik felsefesiyle uğraşır. Üç cilt İslam matematikçilerinin tarihini yazar. Salih Zeki, lise programına konan felsefe dersleri için Alexis Bertrand'dan *Felsefe-i İlmiye* adlı eseri dilimize kazandırır. Felsefede atılan ilk adımlardan

biri de İbrahim Ethem'in 1895'te Descartes'in *Discours de la Méthode*'unu dilimize çevirmesidir. Bütün bu yapılan çalışmalar, kamuoyunda istenilen yankıyı oluşturamaz (Ülken 1992:228-229). Buna rağmen pozitif bilimlerin memleketimizde yayılması için en fazla çaba sarfeden düşünürlerimizden biri Salih Zeki olur. Bunun en açık örneği, orta dereceli okullar için yazdığı matematik, geometri, fizik, cebir kitaplarıyla, Darülfünun için yazdığı yüksek matematik ders kitaplarıdır. Kendisi, bilimsel anlayışını *Aşiyan* dergisinde yayımladığı *İhtimaliyat-ı İktisadiyat* makalesinde açıkça ortaya koyar: *...Müktesebat-ı beşeriyenin birinci derecesi zan ile hasıl olur, bu da alelâde fikir dediğimiz malumatı tevhid eder; ikinci derecesi cezm ile husûl bulur, o da mantıkla itikad tabir olunan cümle-i malumatı vücuda getirir; elhasıl üçüncü derecesi yakin ile vücuda gelir ki işte asıl ilim denilen malumat da bundan ibarettir* (Korlaelçi 2002:221). Burada da zikredildiği gibi o bilim anlayışında pozitivist yaklaşımı benimser. Ayrıca Salih Zeki, *Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda, Comte'un felsefesi ve ilimleri tasnifi hakkında ayrıntılı bir bilgi verir (Korlaelçi 2002:220-222).

Tanzimat'tan sonra felsefeye ilgi duyanlardan biri de Ahmet Mithat'tır. Kendisi, ilk defa *Dağarcık*'ta felsefeyle ilgili bir makale yazar. *Hall-ül-Ukad* adlı eserde bilimleri sınıflandırır. Ahmet Mithat, ayrıca *Nevm* ve *Halât-ı Nevm*'de bugün için de değerli olan psikolojik tahliller yapar (Ülken 228-230:1992). O, eserlerinin çoğunda Batı kültürü ile ilgili kapsamlı değerlendirmeler yapar. Stokholm'de toplanan filoloji kongresine Türkiye'yi temsilen delege olarak katılır. Kendisi, bu seyahatle ilgili hatıralarını *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı kitabında yayımlar. Ayrıca *Sanatçı Namusu* ve *Müşahedat* gibi kitaplarında edebî görüşünü açıklar. Ahmet Mithat, *Dağarcık* adlı eserinde materyalizme meyli olduğu hâlde, hayatının daha sonraki devresinde İslam ahlakına yönelir ve ilk fikirlerinden vazgeçerek ataizmi ve materyalizmi eleştiren yazılar yazar. 1873'te yayımladığı *Dağarcık* adlı eserinde, *Felsefe ve Feylesoflar* adlı yazısında felsefe ve feylesofun ne anlama geldiğini açıklar:

Feylesoflar demek olan felsefe bizde yeni bir şey değildir. Kütüphanelerimizde bu konuda en yüksek derecelere varıncaya kadar pek çok eser var. Fakat bunlar toz toprak içinde kalmış ve kimse onlara elini uzatmaz olmuştur. Feylesof deyince herkeste dinsiz veya kayıtsız bir insan fikri uyanır.(...)Felsefe kelimesi bugüne kadar çeşitli şekilde tarif edilmiştir. Mesela bazı kimseler, felsefe için, 'İnsanlığın mahiyeti hakkında düşünce yürütmektir.' derler. Bazıları da 'Felsefe insanın evrenle olan münasebetini düşünmekten ibarettir.' hükmünü vermişlerdir.(...)Ben filozof değilim, olamam demiyorum, fakat şimdiki halde âdî bir şakirdim, felsefeyi tarif etmek istesem şöyle derim: Evrenin birbiriyle olan bağlantı ve münasebetleri üzerinde düşünmektir (Ülken 1992:116).

Ahmet Mithat, *Dağarcık*'ta *İnsan* başlıklı başka bir yazısında o zamana kadar alışılmamış bir tarzda ve cesaretle, evrimci ve natüralist görüşle ilgili açıklamalar yapar. Savunduğu bu görüşü dini doktrine bağlamaya, bilim ile dinin dogmaları arasında hiçbir çelişki olmadığını izah etmeye çalışır. Ahmet Mithat, *Dağarcık*'ta, Lamarck ve Darwin teorilerini destekleyen yazılar yazar. *Duvardan Bir Sada*'da dinsizliği teşvik ettiği gerekçesiyle sürgün edilir. Kendisi, sürgünden döndükten sonra zihniyet değişikliğine gider. İslam dininin ve Müslümanlığın önemli savunucularından biri hâline gelir. Ahmet Mithat, bu dönemde Draper'in *Din ve İlim Çatışması* kitabını tercüme eder. Fikirlerinde ataizmden dinciliğe, materyalizmden spiritüalizme doğru keskin bir değişme görülür. O, bu düşüncesi ile *Ben Neyim'i*, *Schopenhauer'i Tenkit*'i yazar. Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünce eksersizi başlar (Ülken 1992:115). Onun felsefe bilgisi yüzeysel ve ansiklopediktir. Aslında o, felsefî akımların birçoğunu olumsuz fikir cereyanları olarak niteler (Okay 1991:268).

Pozitivist düşüncenin Türk edebiyatındaki en önemli temsilcilerinden biri de Beşir Fuad'dır. Hatta ilk temsilcilerinden biridir de diyebiliriz. Onun doğum tarihi hakkında kesin bir

bilgi yoktur. Bazı kaynaklar doğum tarihini 1852 yılı olarak kabul eder. Kendisi, ilköğrenimini Fatih RüĢtiyesinde yapar. Ailesi ile beraber Suriye'de bulunduğu yıllarda Cizvitler mektebine devam eder. Fransız misyonuna hizmet veren bu okulda, pozitif bilimler okur. Ayrıca kendisi Fransızcasını ilerletir. Buna mukabil din duygusundan yoksun yetiĢir. Ayrıca Ġngilizce ve Almancadan çeviri yapabilecek seviyede kendini geliĢtirir. Batı dillerini iyi öğrenmesi ona pozitif bilimlerin kapısını açar. Bu sayede matematik, tıp, felsefe, fizyoloji, psikoloji ve edebiyatla ilgili birçok eseri okuma imkanı bulur. Daha sonra Askeri Ġdadiyi okur. Kendisi hakkında birçok bilgiye sahip olan Ahmet Mithat Efendi, Cizvit mektebinden sonra onun Harbiyeye devam ettiğini söyler. BeĢir Fuad, 1875-1876 yıllarında Sırp SavaĢı'na, 1877-1878 yıllarında da Rus SavaĢı'na katılır. Ayrıca Girit'te eĢkıya takibinde görev alır. Askerliğinin yanı sıra yazı hayatı da devam eder. BeĢir Fuad'ın ilk yazısı 1883 yılında *Envar-ı Zekâ*'nın on dördüncü sayısında çıkar. Bu yazı, Lewes'ten tercüme edilen *Filozof, Heraklitos*, *Sokrates'in Nutku* ve Anaksagoras'tan parçalardır. Kendisi, ilk kitaplarını 1884 yılından itibaren yayımlamaya baĢlar. Bu eserler, *İki Bebek*, *Binbaşıyı Davet*, *Birinci Kat* ile Emil Otto'dan yapılan çevirilerdir. BeĢir Fuad, *Haver* adında bir de mecmua çıkarır. Halit Ziya, *Haver*'in mühim bir mecmua olduğunu zikreder. O, pozitif bilimlere büyük ilgi duyduğu gibi edebiyata da aynı derecede ilgi gösterir. BeĢir Fuad, Victor Hugo'dan tiyatro eserleri ve biyografiler tercüme eder. Kendisinin Voltaier'le ilgili pek çok çevirisi de bulunmaktadır. Onun basılmıĢ on beĢ kitabı, iki yüzden fazla makalesi vardır (Okay 1969:56-104). BeĢir Fuad, realizm ve natüralizm hakkında Osmanlı okuyucusunu bilgilendirir. Zola'nın fikirlerini önemsediğini belirtir ve bu konuda Ģunları söyler:

Hayattan başka elimizde başka bir numune yoktur. Çünkü havassımızın haricinde bir şey idrak edemeyiz. Binaberin hayatı tağyir etmek, sehiv ve hataya mahal bırakmak olacağından bu yolda vücuda getirilen eser fena olur.(...) Demek oluyor ki tahayyül etmemeli, bakmalı, tetkik etmeli ve gördüğünü bihakkın tavsih ve tarif etmeli.(...) Şurasını da ilave edelim ki tabayi ve emzice muhtelif olduğundan her muharririn tarif ve tavsif edeceği eşya kuvve-i akliyesinin hilkatine nazaran bu ihtilaftan müteessir olur Zola mesleğini bir mizaç arasından görmekten ibarettir (Okay 1969:149-150).

BeĢir Fuad, natüralist romanının ahlakı bozacağı ile ilgili iddialara karĢı çıkar ve bu konuyla ilgili Ģunları söyler: *Zola vakıa âlem-i fuhşu tasvir etmiş ise de eserlerin mütalâasından hasıl olan tesir o âlemden nefret olduğu için efkâr-ı ifsad değil, belki irşad eder. Tecrübesiz bir gence La Dame au Camelias ile Nana romanlarından hangisini okutalım diye sorsalar hiç tereddüt göstermeden Nana'yı versin okusun, derim. Asıl şehvet-engiz olan âsârı, aşkı bir mâbet haline koyan hayaliyyunun mahsul-i fikrinde aranmalıdır* (Okay 1969: 164). BeĢir Fuad, her edebî eserin bir tez üzerine kurgulandığını düĢünür. Bu konudaki fikirlerini Selanikli Fazlı Necip'le paylaĢır. Ona, Avrupa'da yazılmıĢ önemli eserleri okumasını tavsiye eder. Kastedilen bu eserler, Auguste Comte ağırlıklı eserlerdir. Fazlı Necip, bu eserleri okudukça BeĢir Fuad'a olan yakınlığı daha da artar. Kendisi, zamanla yaptığı tenkit ve değerlendirmelerde BeĢir Fuad'la paralel düĢünceleri dile getirir.

BeĢir Fuad, kamuoyunda Victor Hugo ve Voltaire ile ilgili yazıları nedeniyle büyük tenkitlere uğrar. Özellikle edebî çevrelerin Voltaire'i dinsizlikle suçlaması onu rahatsız eder. Ayrıca aile hayatının düzgün gitmemesi ve iki hanım arasında kalması onu daha da bunaltır. Üst üste gelen gerilimler eklendiğinde onda intihar etme fikri oluĢmaya baĢlar. BeĢir Fuad, intihar fikrinin kendisinde iki yıl önceden baĢladığını belirtir. Ayrıca intiharın irsi yönünden bahseder. Bu konuyla ilgili annesinde delilik ve cinnet fobisinin bulunduğunu anlatır. ArkadaĢı Fazlı Necib'e yazdığı bir mektupta, yorgun ve kırgın olduğundan söz eder. (Okay 1969: 89-91) BeĢir Fuad, 5 Şubat 1887'de uyuĢturucu alarak intihar eder ve ölüm anını ayrıntısıyla yazar. Kolunu dört yerinden kesen BeĢir Fuad, içinde bulunduğu psikolojik durumla ilgili Ģu değerlendirmeyi yapar:

Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım. Kan aktıkça biraz sızlıyor. Kanım akarken baldızım aşağıya indi. Yazı yazıyorum kapıyı kapadım, diyerek geriye savdım. Bereket versin içeri girmedi. Bundan tatlı bir ölüm tasavvur edemiyorum. Kan aksın diye hiddetle kolumu kaldırdım. Baygınlık gelmeye başladı.(…) Canib-i zabıtadan gelecek tahkik memuruna: Size anlatmaya mecbur olmadığım bazı esbabtan dolayı terk-i hayata mecburiyet gördüm. Kendi kendimi öldürdüm. Benim yazım ve imzam alem-i matbuatta bulunan muharrirlerce malumdur. (…) Sizin vazifeniz kâğıdı alıp bir jurnal ile makamına takdim etmekten ibarettir.(…) Vücudumu teşrih olunmak üzere Mekteb-i Tıbbiyeye teberrüan bahşettim. Cenaze oraya naklolunmalıdır (Okay 1969: 77-78).

Ahmet Hamdi Tanpınar, Beşir Fuad'ın ölümünü anlatan bu mektubun, Tanzimat Fermanı kadar mühim olduğunu belirtir. İntihar olayı, aradan uzun yıllar geçmesine rağmen tartışılmaya devam eder (Aydın 2002:222). Modern psikolojide intiharın nedenleri konusunda detaylı araştırmalar yapılmış, pek çok ünlü şahsiyeti intihara sürükleyen kişilik bozuklukları değerlendirilmiştir. Bunlar arasında elem, yaşamdan zevk almama, bunalım, enerji ve ilgi kaybı, ümit duygusunu yitirme, belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

İnsanın iç dünyasında karşıtlıklar her zaman vardır. Bu durum, her türlü felaketi ve acıyı yaşatabilir. İnsan, varlık olarak hayat üzerine bütünsel bir görüş edinmek zorundadır. Bunu yaptığı zaman, içinde bulunduğu kararsızlıktan sıyrılıp kendini güvende bulur. İnsanın iç rahatlığa ulaşabilmesi için hakikate varmış olması gerekir. Ama hakikate götüren yol, dikenlerle doludur; dayanıklık ve direnç ister; sorunlara vücutça ve ruhça hazırlıklı olmayı gerektirir (Hilav 1981:36). Buna hazırlıklı olamayanlar intihar etmeyi seçmektedir.

Freud, intiharı yer değiştirmiş bir saldırganlık olarak tanımlar. Ona göre, zevkleri engellenen insan saldırganlaşır, bu saldırganlığı kendine ve çevresine yöneltir. Freud'a göre, bundan kurtulmanın yolu psikanalizdir. Fakat psikanaliz, intiharı önlemede yetersiz kalır. Freud'u bu konuda Darwin etkiler. Darwinizm, insanı maddesel ve somut zevkler peşinde koşan canlı bir varlık olarak tanımlar. Beşir Fuad gibi Tolstoy da hayatını sorgular. "Niçin yaşıyorum, hayatımın sonu olacak?" sorusuna cevap arar. Zaman zaman kendini, yolunu kaybetmiş ve şaşırmış bir insan gibi hisseder. Başvurduğu pozitif bilim, felsefe, yaşam-ölüm ikilemine tatmin edici bir cevap veremez. İntihar düşüncesinin kendisine çok çekici geldiğini fark eder. O, hayatının son yıllarında kiliseyle ilgilenir ama bir süre sonra kilise onu aforoz eder. Tolstoy, aradığı şeyi, hayatın gücü, uğrunda yaşanacak bir inanç olarak tanımlar. Kendisi, İslam'ı araştırmaya karar verir, İstanbul'a gelirken yolda ölür (Tarhan 2009:100). Beşir Fuad gibi birçok aydını intihara sürükleyen nedenlerin başında manevi boşluk görülür. İnsan, manevi değerlerin yerini dolduramayınca kaotik ortama sürüklenir. Böylece intihara kapı aralanmış olur. Bu durumun dünyada pek çok örneği vardır. İntihar edenler arasında Cesave Pavese, Wirginia Woolf, Ernest Hemingway ve Stefan Zweig en dikkat çekici olanlardır.

Beşir Fuad'ın intiharı büyük yankı yaratır ve aydınları sarsar. Onun ölümünden sonra hakkında pek çok yazı yayımlanır. Bu yazılar, intiharın nedenleri ve onun kişiliği ile ilgilidir. Ayrıca Beşir Fuad'ın pozitif bilimlere verdiği önem anlatılır. Ahmet Mithat, Beşir Fuad'dan etkilenerek eserlerinde natüralist roman tekniğini uygulamaya çalışır. *Müşahedat* bu romanlardan ilkidir. *Müşahedat*, tamamıyla gözlem sonucu yazılan bir eserdir. Kendisi, bayağı konuları ele almaz. Ayrıca natüralizmi bayağı konuları ele aldığı için eleştirir. Ahmet Mithat, daha sonra yine aynı görüşle *Taaffüf* romanını yazar. Beşir Fuad gibi Mekteb-i Harbiye mezunu olan Nabizâde Nazım, pozitif bilimlere önem veren şair ve yazarlardan biridir. Kendisinin *Karabibik* ve *Zehra* romanlarında realist ve natüralist akımın izlerini görmek mümkündür.

Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde bireyler kadar derneklerin de önemli rolü olur. Bu derneklerden ilki *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*'dir. Bu cemiyetin üyelerine *Jön Türkler* de denilir.

Cemiyet, 1865'te İstanbul'da gizli olarak kurulur. Kurucuları: Sağır Ahmet Bey'in oğlu Mehmet, Reji Komiseri Nuri, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Refik Bey, Agâh Efendi ve Ayetullah Bey'dir. Derneğin fikir lideri şinasi'dir. Onun Avrupa'ya gidişinden sonra liderliğe Namık Kemal getirilir. Cemiyetin fikir kayaklarını Montesquieu ve Rousseau'nun siyasi, Simith ve Ricardo'nun iktisadi görüşleri oluşturur. şinasi, Paris'e gidişinde pozitivist filozoflarla tanışır. Kendisi, pozitivist Renan'ın fikirlerinden etkilenir ve Osmanlıda yenilik konusunda Mithat Paşa'ya destek olur. Daha sonraki yıllarda bu cemiyet *İttihat ve Terakki*'ye dönüşür Pozitivizmin ülkemizde etkinlik kazanması için *İttihat ve Terakki Cemiyeti* büyük gayret gösterir. Çok sayıda üyesi olan bu cemiyetin tanınmış şahsiyetleri arasında Ahmet Rıza, İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Dr. Nazım vd. Ayrıca pozitivizmin etkisinde kalarak derneğe katılan mütefekkirlerden bazıları da Ziya Gökalp, Hüseyin Cahit ve Rıza Tevfik'tir (Korlaelçi 2002:166-174).

Türkiye'de pozitivizm hareketinin doğuşu gerçek anlamda 1894'te *Servet-i Fünûn* dergisinin kurulmasıyla başlar. Bu derginin ağırlık merkezini yeni edebiyat anlayışı oluşturur. Dergi, başlangıçta Batı'ya ait fen bilgilerine yer verir. Sonradan yeni edebiyatçılar dergiyi kendilerine mal ederler. Derginin ilk cildinde Ernest Renan hakkında bir yazı, Fransız Kimyager Pasteur, Emile Zola ve Goncourt Kardeşler hakkında bilgiler yer alır. 1896'dan itibaren dergide zengin bir edebiyat atmosferi oluşur Bu tarihten sonra dergi, hem edebî, hem de bilimsel görüşlere yer veren bir yayın organına dönüşür *Servet-i Fünûn* dergisi, bir süre sonra décadisme akımını işler. Bu akımın kaynağı pozitivizmdir. Böylece pozitivizm ile edebiyatımız tanışmış olur (Ülken 1992:139-140).

Türk toplumunda gerçek anlamda fikir hareketlerinin siyasi, sosyal ve kültürel boyutta en etkin olduğu dönem II. Meşrutiyet'tir. Bu dönemde, süreli yayımlar geçmiş yıllarla karşılaştırılamayacak kadar artış gösterir. Türkiye'de ilk defa felsefî denebilecek hareket de *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* (1 Ağustos 1324/1908) dergisiyle II. Meşrutiyet'te başlar. Bu dergiyi çıkaranlar Ahmet şuayb, Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik'tir. Derginin kurucuları, amaçları ile ilgili şu görüşlere yer verirler:

Memleketimizde ciddi bir ihtiyaca cevap verdiğini sandığımız bu dergiyi beş aydır uğradığımız büyük bir gazete ve dergi hücumuna rağmen koruyoruz. Dergiyi milletin iktisadî ve sosyal eğitimine hizmet edebilecek bir dereceye yükseltmeye bütün kuvvetimizle çalışacağız. Bu çalışmamız Osmanlı milletinin bugün iktisadî ve sosyal problemleriyle her şeyden çok ilgilenmiş olmasından ileri geliyor. Son yarım asırlık dünya tarihi incelenince, bütün siyasî mücadelelerin temelinde şiddetli iktisadî bir mücadelenin bulunduğu görülür. (...) Dergimiz aynı zamanda sosyal ilimler dergisidir. Aguste Comte'un physique sociale (hikmet-i içtimaiye) ve Le Play'in science sociale (ilm-i cemiyet) mezhepleri son zamanlarda o kadar ilerledi ki, şimdi hemen her konuya her probleme dair araştırmalar yapmaktadır. Bugün felsefe, tarih, hukuk, ahlâk, eğitim, sanat hakkındaki insan bilgisi tamamen değişerek büsbütün başka geniş bir düşünce ufku açmıştır. Bu değişiklikleri yapan ilimdir (Ülken 161:1992).

Bu yeni dergide sosyal bilimler konusunda yazılarıyla Ahmet şuayb, felsefe yazılarıyla da Rıza Tevfik dikkat çeker. Ahmet şuayb, *Servet-i Fünûn* topluluğunda tenkit yazılarıyla tanınır. O, tenkit yazılarının büyük bölümünü *Hayat ve Kitaplar* adlı eserinde toplar. Kendisi, bu yazılarında özellikle Hippoltye Taine, Gustave Flaubert, Gabriel Monod, Ernest Lavisse, Niebuhr, Ranke ve Mommsen'den bahseder. Ayrıca Taine ve Flaubert üzerinde ayrıntılı bilgi verir (Ercilasun 1994:196). Ahmet şuayb, *Servet-i Fünûn* dergisinde sıkça görüşlerine yer verdiği Taine'nin „ırk, çevre, an'la ilgili görüşlerini *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisinde de değerlendirmeye devam eder. Kendisi, Taine'den hareketle sosyoloji alanında yeni temalara yönelir. Özellikle *Devlet ve Cemiyet* başlıklı yazısında, sosyoloji ile insani ilimleri birbirinden ayırmaz. Onları, bütüncül bir yapı olarak değerlendirir. Ona göre, bütün felsefî problemler sosyal problemlerden sayılır.

Cemiyetin şartları hayatın kanunlarına bağlıdır. Öyle ise cemiyet ilmi, bütün ilimlerin başı ve hepsinin özetidir (Ülken 1992:162).

Ahmet Şuayb, Auguste Comte, hakkında şunları söyler: *Hiç kimse fen ile felsefenin daire-i hududunu ondan daha iyi tahdid, hiç kimse ruh-u beşerin temayülât-ı esasini ondan güzel tarif edememiştir. Zekâsı, sürat-i intikali, nüfuz-ı nazarı kendisini- pek dar, pek sisli, pek mücadele giran şeyler müstesna olmak şartıyla-her şeyi sevmeğe sevk ederdi. Eserinde garaz-alûd bir kelimeye tesadüf edilmez, ulvî bir bîtaraflılık hükümfermadır. İhtimal ki istikbal-ı fenne itimadı pek ziyade idi. Hakikat-ı hâlde asrımızın en büyük hâdim-i efkâr-ı ve Descartes'ten sonra Fransa'nın en büyük mütefekkiridir* (Korlaelçi 2002:261-262). Ahmet Şuayb'a göre, iki türlü düşünme tarzı vardır. Bunlardan biri nazarî (spéculatif), diğeri maddi ve müsbet (pozitif) düşünme tarzıdır. Birinci düşünmede, hayal etme önemlidir, tecrübe önem taşımaz. İkincisinde ise, tecrübe son derece önemlidir, bir hakikatin doğruluğu onu vakalara tatbik ettikten sonra kabul edilir. Şuayb, pozitivizmi Rönesans'la başlatır. Ona göre, Rönesans devrinde skolastik eğitimin yerini Yunan felsefesi alır. Ayrıca Protestanlığın ortaya çıkışı pozitivizme önemli katkı sağlar. Böylece yeni düşünceyi sınırlayan kurallar yavaş yavaş ortadan kalkar, rasyonalist anlayış yerleşmeye başlar.

Ahmet Şuayb, yazılarında pozitivizmin tarihi sürecinden bahseder. Fakat kendisi, pozitivizmin din anlayışını değerlendirmez. O, Comte'un Allah'ı reddedip onun yerine insanı koyduğundan söz etmez. Kendisi, *Hayat ve Kitaplar* adlı eserinde, Taine ve Gustave Flaubert'e geniş yer ayırır. Ayrıca okuyucuya Flaubert'in pozitivist olduğunu anlatır (Korlaelçi 2002:262-270). Ahmet Şuayb, ilmî ilerleme vasıtasının tecrübe olduğunu ifade eder. Ona göre, Bastien Lepage, Millet gibi ressamların tablolarında; Leconte de Lisle, Hérédia Sully-Prudhomme gibi şairlerin şiirlerinde, Renan ve Fustel de Coulanges'in tarihi eserlerinde; Flaubert, Zola ve Maupassant'ın romanlarında, hep bu ilmi hakikat vardır. Bu değişimin mimarları Stendhal, Balzac, Mérimée ve Sainte Beuve'dir. Artık hikâyeciler hayatı, ahlakı ve âdetleri anlatır. Flaubert *Madam Bovary* adlı ölümsüz eseri yazar. Bourget, şahısları bir psikolog gibi tahlil eder. Zola'nın romanlarında, Lecnte de Lisle ve Hérédia'nın şiirlerinde tarih ve ilim vardır. Ahmet Şuayb, bu ifadelerle devrinin panoromasını çizer (Ercilasun 1994:87-88).

Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye dergisinin önemli yazarlarından biri de Âsaf Nef'î'dir. Onun *Hayat Mücadelesi ve Cemiyetlerin Evrimi* adlı yazısı Darwinizm'den bahseder. Yazar, Gumplowicz ve Novicow'un eserlerinde savunulan Darwinizm ile ilgili görüşleri açıklamaya çalışır. Bunu yaparken Buffon'un Darwin'den formüle ettiği "hayat mücadelesi" fikrinin bir benzerini Malthus'da bulur. Bütün canlıları kapsam içine alan bu anlayışta üç temel esas vardır. 1) Şahsı korumak ve türünü devam ettirmek için hayat savaşı vermek. 2) Daha iyi bir yer kazanmak için rekabet etmek. 3) Başkalarından üstün olmak için sınıf mücadelesi yapmak. Ona göre, insan, ilkel devirlerde vahşi bir varlıktır, sadece ihtiyacını karşılamaya odaklanmıştır. Bu devirde insanı egoizm yönetir. Toplumsal sınıfların oluşumu da ailenin geçirdiği devirlere benzer. Hayat mücadelesinde başarı kazanan fikirde de üstünlük kurar. Âsaf Nef'î'ye göre, her canlı varlık iki farklı çevrenin etkisi altına girer. Biri doğduğu çevre, diğeri geniş dünya çevresi. Yazar, Darwinizm ve Lamarck'ı sosyal hayata tatbik eder. Kendisi, ayrıca sosyal problemleri, ezenlerle ezilenler arasındaki mücadele olarak görür. Kendisine göre, çoğunluğun iddia ettiği gibi insanlığın felaketi ahlak eksikliğinden ileri gelmez. Bazıları, insanları mutlu etmek için garaz ve nefretten sıyrılmanın kâfi geleceğini zanneder. Bu fikir, dünyayı değiştirmek kadar gülünçtür. Toplumsal sorunları çözmek insanların sırf faziletten ibaret olmalarını beklemek gibidir. Novicow'a göre, devlet adamları iyilik yapayım diye büyük cinayetler işliyorlar. Bu konuda onların fikirlerini değiştirmek gerekir (Ülken 1992:176-177). Âsaf Nef'î'nin bu açıklamalarına bakıldığında, onun Darwin'in görüşlerini benimsediğini görülür.

Servet-i Fünûn'la başlayan pozitivist anlayış, şiirde Fikret'le devam eder. *Promete* adlı şiirinde Fikret, oğluna, model olarak Tanrılara başkaldıran mitoloji kahramanını gösterir:

Kalbinde her dakika şu ulvî tahassürün
Minkaar-ı âteşinini duy, dâimâ düşün:
Onlar niçin semâda, niçin ben çukurdayım?
Gülsün neden cihan bana, ben yalnız ağlayım?..
……
Gör dâimâ önünde esâtir-i evvelin
Gökten dehây-yı nârı çalan kahrâmanını
Varsın bulunmasın bilecek nâm ü şânını.

Fikret'teki bu „yeni insan" fikri, *Halûk'un Defteri* kitabının son parçası olan *Gökten Yere* başlıklı uzun manzumede daha da geliştirilir. O, bu manzumede, insanın akıl ve iradesiyle üstün bir varlık olduğunu kanıtlar. Ayrıca, "mümkünler âlemi"nin rabbının insan olduğunu vurgular. Fikret, *Halûk'un Âmentüsü*'nde „yeni insan"daki temel değerlerini üç ana başlıkta toplar:

1. İnsanın kendi akıl ve bilgisine inanması,
2. İnsanda, gelişme ve ilerleme fikri,
3. Bir kudret-i külliyenin varlığına iman.

Fikret, *Tarih-i Kadim*'de Tanrı'yı inkâr eder. Kendisi, toplumda yerleşik olan değerleri değiştirmek ister. *Halûk'un Âmentüsü* bu değişimin bir göstergesi olarak toplumun ezberini bozar. Şair, buradaki *Âmentü* ifadesini yeni fikirlere kutsallık kazandırmak amacıyla kullanır. O, *Ferda* şiirinde gençlerin müsbet bilim anlayışıyla vatana katkı sağlayabilecekleri görüşündedir:

Her uzvu girdibâd-ı havâyiçle sarsılan
Bir neslin oğlusun; bunu yâdet zaman zaman
Asrın unutma, bârikalar asr-ı feyzidir:
Her yıldırımda bir gece, bir gölge devrilir,
Bir ufk-ı itilâ açılır, yükselir hayat;
Yükselmeyen düşer; ya terakki, ya inhitât.

Fikret, *Tarih-i Kadim'e Zeyl* de bütün dinî inançları reddeder ve inancını doğaya yöneltir:

……
Beşerin böyle dalâletleri var;
Putunu kendi yapar, kendi tapar.
Ara git deyrini, gez Kâbe'sini,
Göreceksin ki, bütün boşluktur,
Umduğun, beklediğin şey yoktur;

Düzme Allah'ı gibi Şeytân'ı
Buda'sı, Ehtimen'i, Yezdân'ı;
Topunun hâlıkı bir vehm-i cebîn!
……
Gökte binlerce mesâcid görürüm
Onda vicdânımı sâcid görürüm
Bu sücûd işte benim taatım,
Bu ibâdette geçer saatim.
Bu ibâdette fahûr ü hurrem,
Beni ben bir kayadan fark etmem

Fikret'in semavi dinlere karşı cephe almasının nedenlerinden biri de insan aklına aykırı mucizelerin olmasıdır. Ayrıca Fikret, dinin insanları geri bıraktığına inanır. Kendisi, ahiret fikrine inanmaz (Kaplan 182-186:1983). Fikret, dini reddeden ve tabiatı kutsallaştıran görüşüyle pozitivist ve materyalist olduğunu açıkça beyan eder. Aslında *Tarih-i Kadim* senelerce materyalistlerin ağzında tekrar edilen modası geçmiş yabancı görüşlerin sanatkârane tekrarıdır (Edib 1943: 43-44).

Türkiye'de pozitivist anlayışın benimsenmesine katkıda bulunan yazarlardan biri de Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957)'dır. Orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamlayan Hüseyin Cahit, Vefa Lisesi ikinci sınıf öğrencisiyken *Nadide* adlı romanını bastırır. Okul arkadaşı Ahmet Şuayb'la birlikte o dönemde yasaklı olan yabancı dergileri takip etmeye çalışır. Kendisi, 1896'da *Servet-i Fünûn*'da *Röneka* adlı hikâyesini yayımlayarak edebiyat dünyasına ilk adımını atar. Hüseyin Cahit'in Batı kültürüne ilgisi George Ohnet'in Fransızca kitaplarını okumakla başlar. Daha sonra Alexandre Dumas Fils'in eserlerine yönelir. Kendisi, A. Dumas Fils'i Fransız edebiyatının en büyük üstadı olarak görür. Hüseyin Cahit, zamanla Paule Bourget'nin *La Trre Prmise* adlı eserini okur ve ona hayran kalır. Bu eser sayesinde Balzac, Doudet, Flaubert, Taine gibi önemli yazarları tanır. Bu yazarlar, onun pozitivizmle tanışmasına zemin hazırlarlar. Hüseyin Cahit, bütün kültürünü Batı'ya ve bilhassa Fransa'ya borçlu olduğunu belirtir. Buna mukabil şark eserlerinden pek etkilenmediğini söyler. Kendisi, Namık Kemal ve Beşir Fuad'ı yakın akrabaları vasıtasıyla öğrenir ve etkisinde kalır. Hüseyin Cahit, onlar sayesinde klasik ilm-i kelâm anlayışından kurtulur. Bir yandan okuyan, bir yandan çeviriler yapan Hüseyin Cahit, kendini sürekli geliştirir. *Servet-i Fünûn*'da yazılar yayımlamaya başlar. Hüseyin Cahit, *Servet-i Fünûn*'un 3 Teşrin-i evvel 1317 (1901) tarihli sayısında P. Lacombe'un *Introduction a l'historie Littéraire* adlı eserinden tercüme ettiği *Edebiyat ve Hukuk* adlı yazı nedeniyle adı geçen derginin kapanmasına neden olur. İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra Tevfik Fikret ve Hüseyin Kâzım'la birlikte *Tanin* gazetesini çıkarır. İttihat ve Terakki'nin İstanbul milletvekili olur. Birinci Dünya Savaşı'nın sonucunda Malta'ya sürgüne gönderilir. Hüseyin Cahit, Malta'da felsefe, sosyoloji, psikoloji ve eğitimle ilgili tercümeler yapar. Kendisi, sonradan bu tercümelerini *Oğlumun Kütüphanesi* başlığı altında seri olarak yayımlar. Onun Türkçeye çevirdiği eserler arasında pozitivist filozoflardan Staurt Mill'in *Hürriyet*'i, Ernest Renan'ın *İsa'nın Hayatı*, Hippolyte Taine'in *İngiliz Tarih-i Edebiyatı* ve Emile Durkheim'in *Din Hayatının İptidai Şekilleri* önemlidir. Hüseyin Cahit, *Servet-i Fünûn* dergisinin 347 sayısında *Edebiyat ve Harici Edebiyat* makalesiyle, Taine'in çizdiği esaslara göre edebî ve edebî olmayan romanları ayırır. Ona göre, roman adı altında birçok eser toplanmaktadır. Bunların gerçek değerinin belirlenmesi için sınırlarının iyi çizilmesi gerekir. Edebiyat, sanat kelimesiyle pek de muvafık olmayan kelimedir. Sanat; edebiyat, heykeltıraşlık, resim, mimari ve musiki denilen kısımlara ayrılır. Bunların esasları belirlenip ortaya

konulduktan sonra eserlere uygulanabilir. Hüseyin Cahit, bu konularda Taine'i örnek almanın gerekliliğini vurgular. Çünkü ona göre: *Bu bahiste Taine'den iyi bir muallim bulamayız. Bu büyük müdekkikin felsefe-i sanat tedrisatını takip edersek anlarız ki, edebiyat ile resim ve heykeltıraşlık beyninde bir tabiat-ı müştereke vardır. O da bunların az çok sanayi-i taklidiyeden olmalarıdır. Çünkü heykeller heyet-i içtimaiye içinde temyiz etmiş zevatı taklit ve irae için yapılırlar. Kezalik bir roman, bir facia dahi tabayi, efâl ve elfaz-ı hakikiyeyi doğruca göstermek ve bunlardan mümkün olduğu kadar sahih ve vazıh bir fikir çıkarmak için yazılırlar* (Korlaelçi 2002:252-255).

Hüseyin Cahit, edebiyat ile bilim arasında birbirini etkileyen bir ilişkiden söz eder. Bu konuda Fransızcadan yazarını belirtmeksizin tercüme ettiği iki makalesi vardır. Ona göre, XVIII. yüzyıl sonlarında gelişmeye başlayan tabiî bilimler, edebiyata tesir eder. Bu gelişmenin izlerini tarihte ve dil de görmek mümkündür. Bilimin gelişmesi, tarihte olduğu gibi tenkide, tiyatroya, romana da yansır. Romanda natüralizm anlayışının doğması bilimin edebiyata etkisinin sonuçlarıdır. Bununla beraber bilimin edebiyat üzerindeki olumsuz tesirlerini de dikkate almak gerekir. Müspet ve hakiki olaylara bağlanan bir yazar veya sanatkâr, gerekli olan estetik anlayıştan uzaklaşabilir. Bu sefer de bilimin etkisiyle eserde kuruluk ve soğukluk ortaya çıkabilir. Aynı şekilde edebiyatın bilme tesiri söz konusudur. Edebiyatın gayesi güzellik, bilimin ise hakikattir. Fakat bundan edebiyatın yalnız insanda bedii zevk yaratmaya çalıştığı, insanların görüşlerine önem vermediği anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine edebiyat, bilimin sonuçlarını göz önünde tutmak, zaman ve şahsi zevke göre hakikati veya hakikate benzer şeyleri bilmek zorundadır. Diğer taraftan bilim de hem insanlığı aydınlatmaya uğraşmalı, hem de edebiyattaki tebliğ ve ifade güzelliğini, intizam ve zarafeti ihmal etmemelidir. Ayrıca bilim de edebiyat gibi zamana, zevke, konuya göre değişmeye mecburdur. Edebiyat, ilmî eserlerdeki ifade güzelliğine yarar. Fakat bilimde hakikat, güzelliğe feda edilmemeli, bunun için de edebiyatın bilime olan tesiri, sınırını aşmamalıdır. Edebiyat bilmi, bazen rehberlik eder. Bu yüzden devrin edebiyatı ile bilimi arasında bir paralellik vardır. Descartes'in XVII. yüzyıldaki felsefesi, bilme ve edebî üslûba tesir etmiş, böylece eserde vüzuh, mantık, fikirlerin irtibatı gibi unsurlar doğmuştur. Hüseyin Cahit, ayrıca edebiyatın sosyal bilimlerle olan ilişkisi üzerinde de durur. Bir makalesinde edebiyatın iktisatla, bir diğerinde hukukla olan ilişkisini anlatır. Edebiyat, milletlerin ekonomik durumuyla yakından ilgilidir. Bu duruma örnek olarak Fransa'daki ekonominin zayıflaması edebiyatta bir değersizlik ve ilgisizlik oluşturur. Kendisi, ticaretin edebiyat üzerindeki etkisinden bahsederek, ticaret vasıtasıyla edebiyata yeni fikir ve konuların girdiğini belirtir. Ayrıca edebiyatın hayattan uzak, soyut bir varlık olarak düşünülmesine taraftar olmadığını belirtir (Ercilasun 1994:128-129).

Emile Durkheim'in eserlerini okuyarak pozitivizme yönelen mütefekkirlerimizden biri de Ziya Gökalp (1876-1924)'tir. O, çalışmalarıyla kendini yetiştirir. Gökalp'te felsefe ve sosyal bilimler merakı idadî sıralarında başlar. Kendisi, babasının ölümünden sonra amcası tarafından yetiştirilir, ondan Arapça ve Farsça öğrenir. Yorgi Efendi'den Fransızca dersleri alır. Ziya Gökalp'e ilk felsefe merakı uyandıran Yorgi Efendi'dir. Kendisi, yüksek öğrenimini İstanbul'da Baytar okulunda yapar. Siyasi düşünceleri yüzünden okulu bitiremez. Diyarbakır'a döner. O, Diyarbakır Gazetesinde yazılar yayımlamaya başlar. Ayrıca Mehmet Ziya, Ziyaettin ve Ziya adlarıyla şiirler yazar. Gökalp, geçirdiği psikolojik bunalım dolaysıyla intihara teşebbüs eder. Bu girişimden yaralı olarak kurtulur. Onun tedavisi ile Abdullah Cevdet ilgilenir. Kendisi, hastalığı döneminde İttihatçılardan İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile tanışır. Gökalp, Alfred Fouillée, Gabriel Tarde'i okur ve Tarde'nin etkisinde kalır. O yıllarda henüz Durkheim'i tanımaz. Kendisi, Bergson'dan haberi olmakla birlikte herhangi bir eserini okumamıştır. Gökalp, *Peyman* gazetesini çıkarır. Bu gazetede, Osmanlılık ve Türkçülük fikirleri üzerinde durur. 1890'da Selanik İttihat ve Terakki kongresinde davet edilir. Burada *Genç Kalemler* grubuna katılır. Ömer Seyfettin ve Ali Canip'le arkadaş olur. Ömer Seyfettin'in başlattığı dilde Türkçülük anlayışının önderliğini yapar. Gökalp, *Genç Kalemler* dergisinde *Bugünkü Felsefe* başlığı ile bir yazı yayımlar. Tevfik Sedat

takma adıyla çıkan bu yazı, felsefeyi bilimlerin anası olarak görür. Müspet bilimlerin kurulmasıyla felsefe, ilimlerin anası olmaktan vazgeçer, ilimlerin zabıtası sıfatını alır. Kendisi, ayrıca bu yazısında pozitivizmin ilim anlayışını, ilimlerin bağımsızlığını, metafizik devreden müspet devreye geçişle ihtisas dallarının doğuşunu anlatır.

Ziya Gökalp, yazılarında farklı kişilikler sergiler. Diyarbakır'daki Ziya ile Selanik'teki Ziya, bambaşka kişiliklerdir. Birinci Ziya, Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisi, ikincisi ise Türkçüdür. Birinci Ziya'dan ikinci Ziya'ya geçiş süresi uzundur. Gökalp'in felsefeyle ilgilenmesi Diyarbakır'da başlar. Bu yıllarda Foullée'den önemli ölçüde ekilenir. Ayrıca Nietzche'nin kitaplarını okumaya başlar. Kendisinin Selanik'teki yazılarında pozitivist anlayışın etkileri görülür (Ülken 1992:304-322). Gökalp, Selanik'te Fransız eserlerini takip etme imkanı bulur. Alfred Fouillée (1838-1912), Gabriel Tarde (1843-1904), Gustav Lebon (1841-1931) gibi düşünürlerle daha öncede meşgul olan Gökalp, Doktor Ali Bey Hüseyinzade'nin önerisiyle Bergson ve Durkheim'in eserlerini dikkatle incelemeye koyulur (Korlaelçi 2002: 278-279). Kendisi, 1913'te İstanbul'a gelir. İttihat ve Terakki Umumi Üyesi olur. *Türk Yurdu*'nda çıkan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* yazısı ona asıl kimliğini kazandırır. Darülfünunda, sosyoloji ve metafizik kürsülerini kurar. *İlm-i İçtimaî*, *İlm-i İçtima-ı Siyasî*, *İlm-i İçtima-ı Dinî* gibi verdiği dersleri kitap olarak yayımlar. Bu eserler, Türkiye'nin ilk sosyoloji kitaplarıdır. Gökalp'in bu eserlerinde Tarde ve Bergson'un etkileri görülür. 1915'ten sonra Ziya Gökalp'in üzerinde Durkheim'in tesiri artmaya başlar. *İçtimaiyat* ve *Millî Tetebbular Mecmuası*'nı çıkarmaya başlar. O, *İçtimaiyat Mecmuası*'nın ilk sayısında *Sosyoloji ve İdeoloji* adlı bir yazı yayımlar. Bu yazıda A.Coste, Palante, Fouillée ve Le Bon gibi düşünürlerin tenkidini yapar. Ahlak kavramı üzerinde duran Gökalp, Durkheim'den esinlenerek ahlakı sosyal bir gerçek olarak ele alır. Ayrıca *Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat*, *Türk Dini-Eski Türklerde Din* adlı yazılarını genişleterek *Türk Medeniyeti Tarihi* adıyla yayımlar. Bu çalışmalarında Durkheim ve M. Mauss'un *Bazı İlkel Sınıflamalar* adlı makalelerinden yararlanır. Gökalp, Emile Durkheim'in eserlerini okumaya başladıktan sonra pozitivizmin etkisinde kalır. Kendisi, *Din ile İlim* adlı şiirinde A.Comte'un üç hâl kanununu, İslam dininin görüşüne uydurur:

İnsanların ilk mürşidi kimlerdi?
Hiç şüphesiz peygamberler, veliler…
Bu devirde din, hikmete rehberdir;
Ahlâk, sanat hep o nurdan alır fer…

Fakat sonra din yerini ham zühde
Verir, artık çoşkun vecdi azalır;
Velilerin yeller eser yerinde,
Mürşid adı fakihlere irs kalır.
……
Bu son üstad der ki: Nakil tarihtir,
Akıl yolu bu tarihin üsûlü;
İkisi de aynı şeyi gösterir,
Matlab olan:ruhun ona vusûlü!

O şey nedir?..bir vecidli gönül mü?

Kudsî olan her şey ona dil midir?

Öyle ise al benim de son sözümü;

Din kalpteki vecdin müsbet ilmidir!

Ziya Gökalp, şiirin ilk iki dörtlüğünde ilahi inanışı dile getirir, üçüncü dörtlükte metafizik dünyadan bahseder, son dörtlükte ise tecrübeden doğma bilime ve pozitif anlayışa yönelir (Korlaelçi 2002:287-288).

Gökalp, 1918'de *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı çalışmasını yayımlar. Kendisi, bu çalışmada çatışma halindeki üç ideolojiyi uzlaştırmaya çalışır. Gökalp, edebiyatımızın Yunan ve İran mitolojisinden kurtularak millî mitoloji ile süslenmesi gerektiğine inanır. Ayrıca millî iktisat, millî ahlakın önemini vurgular. Gökalp'in belirgin kişiliği *Yeni Mecmua* döneminde görülür. Bu devrede o, Durkheimci olarak karşımıza çıkar. Toplum felsefesi ile ilgilenir. Kendisi "bireysellik" ve "kişilik" kavramları üzerinde durur. Gökalp, *Yeni Mecmua'*nın dışında *Küçük Mecmua*, *Yeni Gün*, *Hâkimiyeti Milliye*, *İslâm Mecmuası* ve *Küçük Mecmua*'da da yapılması gereken reformlardan bahseder (Ülken 1992:304-329). Gökalp, 1919'da İngilizler tarafından Malta'ya sürülür. Kendisi, 1921'de yurda dönebilir. Sürgünden iki yıl sonra 1923 yılında Maarif Vekaletinde görev alır. Aynı yıl Diyarbakır milletvekili olarak meclise girer. Gökalp, 1924 yılında İstanbul'da ölür.

Pozitivist anlayışın yansımaları çok belirgin olmasa da bazı yazarlarımızın eserlerinde bu yansımaları görmek mümkündür. Bu yazarlarımızdan biri de Halide Edib'tir. Onun *Sinekli Bakkal* romanında pozitivizme yönelik bazı eğilimler söz konusudur:

Hilmi ve arkadaşları sustular. Onu, yeni ve bambaşka bir yönden görüyorlardı. Onun felsefe ve tarih bilgisinden, doğu bilimlerindeki derinliğinden çok batıdaki fikir akımlarını dikkatle izleyişi, genç öğrencisini zihninde kuvvetli tesirler yapmıştı. Fakat en çok dinsizliği için yani kilisesini, tarikatını terk ettiği için severlerdi. Türk diyarında her değişikliğe, her ileri atılışa dindarları engel gördükleri için kendilerini din baskısından kurtulmuş sayıyorlar. Bundan dolayı sabık rahip Peregrini ile aralarında bir fikir dostluğu, inanç birliği olduğuna inanıyorlardı (Adıvar 1982:51).

Halide Edib, natüralist akımın önemli temsilcilerinden Zola'yı Fransız edebiyatının değerli bir şahsiyeti olarak niteler. Kendisi, 1917 yılında yazdığı *Mevud Hüküm* romanını Zola'ya armağan eder. O, 1921 yılında Ruşen Eşref'e verdiği mülakata: "Fransızlardan Zola'yı pek üstün, pek değerli bulurum. Fakat sanatkâr olarak değil, insan ve gerçeklerin adamı olarak. Zola kadar büyük insan göremem. Kime benzemek istersin deseler, Zola'ya derdim (Meriç 1998:305). Halide Edib, Zola'yı beğenmekle birlikte maddeci bir anlayışa sahip değildir. O, Doğu'nun "ruhu" ile Batı'nın "madde"ye verdiği önemin dengeli bir şekilde uzlaştırmasından yanadır (Enginün 2007:429).

Türk Edebiyatında Materyalizm

Materyalizmin dilimizdeki karşılığı maddeciliktir. İngilizcesi materialism, Fransızcası materialisme ve Almancası materialismus olan bu kelime, maddeci görüşü benimseme anlamına gelmektedir. Gerek "pozitivizm" ve gerekse "materyalizm" birbirinin devamı olan bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki kavram da zaman zaman birbirinin yerine kullanılır. Aynı zamanda pozitivist olan bir düşünür, materyalist olarak da değerlendirebilmektedir. Bu görüşe göre, var olan veya gerçek olan sadece maddedir. Madde, evrenin aslî veya temel kurucu unsurudur. Duyumlarla algılanan varlıklar, süreçler veya muhtevalar vardır ve gerçektir. Evren, zeka, gaye ve nihai sebepler tarafından yönetilmez veya yönlendirilemez. Zihinsel varlıkların,

süreçlerin veya olayların yegane sebebi maddedir. Doğaüstü hiçbir şey var değildir. Materyalizm, gerçek olanı açıklayan bir görüştür. Ayrıca materyalizm, her türlü maddî ve manevî gerçekliğin özünü ve temelini maddede görür; maddeyi hareketli ve evrende belli bir yer işgal etmiş ferdi varlıklar gibi tasavvur eder. Materyalistler ruhun varlığını inkâr ettikleri gibi doğal olarak Allah'ı da inkar ederler (Akgün 2005:15-16).

Düşünce tarihinde iki tip materyalizm anlayışı görülmektedir. Birincisi klasik materyalizmdir. Kökeni eski Yunan atomculuğuna dayanır. Atomcu materyalizm, evreni madde denilen bir varlığa indirgediği için monist, evrenin temelinde sonsuz sayıda atomların varlığını kabul ettiği için de pluralisttir. Yine evrenin zeka, gaye ve nihai sebepler tarafından yönetilmediği, doğaüstü hiçbir şeyin olmadığı, atomların bir ağırlığının bulunduğu ve bu ağırlığın da objelerde bir düşme eğilimi meydana getirdiği görüşlerine yer verilir. İkincisi ise diyalektik materyalizmdir. Marx'ın, Engels ile birlikte geliştirdikleri ve daha sonra birçok düşünür tarafından savunulan felsefî bir akımdır. Eğer gerçek realite olan madde, tez, antitez ve sentez safhalarından geçerek birlik kazanıyorsa, o zaman diyalektik maddecilik söz konusudur. Ontolojik olarak diyalektik materyalizm, maddenin doğanın ve gözlemlenebilen evrenin kayıtsız şartsız kendi başına gerçek olduğunu, kendi gerçekliğini hiçbir doğaüstü veya aşkın güçten almadığı gibi, varlığı bakımından da insan zihnine bağımlı bulunmadığını savunan görüştür. Diyalektik terimi, objelerin birbirleriyle karşılıklı bağlılıklarını, değişmenin evrenselliğini ve radikal karakterini ifade eder. Çünkü her şeyin muhtevası birbirine zıt unsurlardan veya güçlerden oluşur (Akgün 2005:16-19).

İlim, XVI. ve XVII. yüzyılda önemli bir gelişim ve değişim gösterir. Özellikle fizik kendini kilisenin mahkûmiyetinden kurtarır ve Tanrı'yı ilim dünyasından kovar. İlim, bu yönüyle insanî olmayan bir hüviyet kazanır. Fiziğin kazandığı bu büyük itibar, XVIII. yüzyılda Kiliseye karşı savaşan materyalist Fransa için büyük bir destek olur. Bu yüzyılda aklın hâkimiyetini kurmak isteyen bir avuç insan, kendine materyalist demekten çekinmez. Tarihin akışını herkes kendine göre yorumlar. Tarih daima zikzaklar çizer (Meriç 1995:40-42). Materyalizm de tarihî süreç içinde farklı bakış açılarından ele alınır ve yorumlanır.

Pozitivizm, materyalizmden bazı yönleri ile ayrılır. Pozitivizmin temelinde tecrübe bulunur. Bu nedenle bütün olaylar deney ve gözlemle incelenir. Pozitivistlere göre, güvenilir ve sağlam bilgiye ulaşmanın yolu, deney ve gözleme dayanır. Pozitivizmde deney ve gözleme dayanmayan hiçbir bilgiye itibar edilmez. Pozitivistler, dinî ve metafizik bilgileri, deneysel bilgiye dayanmadığı için değerli görmezler (Akgün 2005:167). Ayrıca ilahiyat ilkesine bağlı olmayı gericilik kabul eden pozitivizme, insanlığın Allah yerine geçmesi gereği belirtir. Pozitivizmde insanlık Allah'ın güçsüzlüğünü onarmak mecburiyetindedir. Yeni tanrı eskisi gibi tam bir objektif soyutlamayı gerektirmez. Tam tersine onun kavramı kesin bir objektif değerlendirmeden doğar (Korlaelçi 2002:32) .

Materyalizmin fikir olarak Türkiye'ye girişine zemin hazırlayanların başında Hoca Tahsin (1811-1881) gelir. Kendisi, Mustafa Reşit Paşa tarafından öğrenim görmesi amacıyla Avrupa'ya gönderilir. Avrupa dönüşü öğretmenlik ve imamlık yapar. *Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat* onun önemli felsefi eserlerinden biridir. O, bu eserinde, evrenin yaratılışı ile bilgiler verir. Diğer önemli eserleri *Psikoloji Yahud İlm-i Ruh*, *Esâs-ı İlm-i Heyet*, *Esrar-ı Abu Hava*, *Heyet-i Âlem*, *Mürebbi-i Etfâl* ve *Güliver Nam-ı Müellifin Seyahatnamesi'*dir. Hoca Tahsin'e göre, bilim denilince akla doğa bilimleri gelir. Kendisi, jeoloji, zooloji, meteoroloji, astronomi, kimya ve matematiğe önem verir. Ayrıca tarih, mantık ve psikolojiyi de aynı derecede değerli bulur. Hoca Tahsin, varlık konusu ile ilgili soruları doğa bilimleriyle cevaplar. Yaratılışı bahsinde en çok zaman unsuru üzerinde durur. Ona göre, zaman, başlangıcı ve sonu olmayan hızla akıp giden bir nehir gibidir. Kendisi, evreni oyuncu, zamanı ise onları seyreden bir varlığa benzetir. O, medenî insanların zamanı, yıllar ve asırlara ayırdığını, çağlar ve devirlere böldüğünü, oysa ilkel insanların bunu bilemediklerini belirtir.

Hoca Tahsin, duyularla elde edilen bilgiye inanmakla birlikte insan aklının bu bilgileri oluşturmada, genelleştirmede ve bütünü kavramada, duyulara olan üstünlüğünü kabul eder. Çünkü ona göre, insan zihninin derinliklerinde gittikçe gelişerek ortaya çıkan ve olgunlaşan bir anlama kuvveti bulunur. İnsan, bu kuvvet sayesinde eşyanın hakikatini kavrar, onların farklı derecelerdeki ilişkilerini anlar. Hoca Tahsin, yaratılma ve yaratılış olayına değişik yorum getirmesiyle dikkat çeker. O, bilim, felsefe ve dine ait fikirleri uzlaştırmaya çalışır. Niyazi Berkes, Hoca Tahsin'in materyalist olduğunu söyler. Bu konuda, Berkes'in görüşüne tamamıyla katılmak mümkün değildir. Onun tam bir materyalist olduğunu söylemek biraz güç görünüyor. Fakat onun *Esâs-ı İlm-i Heyet* eserindeki şirlerinde inancının sağlam olduğunu gösteren ifadeler bulunmaktadır. Hoca Tahsin'in materyalizmden ziyade pozitif bir anlayışı benmsediği söylenebilir (Akgün 2005:130-161).

Ülkemizde materyalist anlayışın önemli temsilcilerinden biri de Baha Tevfik'tir. Kendisi, Batı kültürüne önem veren; İslam'a uzak bir kişiliktir. Ayrıca Fransızcayı iyi bildiğinden Batı'dan çeviriler yapar. Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmi ve Felsefî Kütüphanesi*'ni kurar. Bu kütüphaneden on bir cilt eser yayımlar. Yayımladığı eserler arasında *Felsefe-i Ferd*, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî, Feminizm, Psikoloji* ve birtakım monografiler bulunmaktadır. Ayrıca Ernest Haeckel'in *Kâinatın Muammaları* adlı eserinin çevirisini felsefe dergisinde yayımlar. Baha Tevfik'in *Felsefe* adlı dergisi, Türkiye'de 1912'de yayımlanan ilk felsefî dergidir. Derginin yazılarını kendisi yazar. Dergiyi çıkarma amacını şu sözlerle açıklar: *Bizde felsefe dili yoktur, ben bunu yapmaya çalışıyorum. Şak ve Garp arasındaki zikzakları kesmek, Şark kaynaklarının artık yeni bir ürün vermeyeceğini ilan etmek istiyorum. Garbın hayatının üstünlüğü, felsefenin üstünlüğü ile paraleldir.(...)Bizde felsefenin bugünkü hali nedir? Bunu anlamak için önce felsefeyi bilmek gerekir. İlim ve fennin varamadığı sahaya felsefe denir. Şu halde bugünün ilim ve fenni, dünün felsefesidir, bugünün felsefesi ise yarının ilim ve fennidir. (...) Bizdeki felsefî kaynakları ikidir. Birincisi Arapça kaynaklardır.(...)(İkincisi)Bizi memleketimizde Avrupa felsefesini aktaran kimseler, gelen fikirleri olduğu gibi kabul etmektedirler* (Ülken 1992: 234).

Baha Tevfik, aynı zamanda Türkiye'de radikal hareketin öncüsü olur; materyalizm konusunu büyük bir cesaretle ele alır ve onun bayraktarlığını yapar. O, felsefeyi geleceğin bilimi olarak görür. Baha Tevfik, XIX. yüzyılın biyolojik ve evrimci materyalizmini temsil eder. Bu materyalizm, Lamarck ve Darwin'in biyolojik evrimci anlayışına dayanır. Kendisi, *Felsefe Mecmuası*'nda Kant hakkında ayrıntılı bir araştırma yazısı yayımlar. Bu çalışma, Kant'ın *Saf Aklın Tenkidi* kitabının tahliline dayanır. Bu sayede her türlü metafizik düşünceden kurtulduğuna inanır. Baha Tevfik'in önemli çalışmalarından biri de Alfred Fouillée'nin felsefe tarihini çevirip yayımlamasıdır. Onun yayımladığı felsefe tarihinden önce Münif Paşa'nın, Ali Suavi'nin ve Ahmet Mithat'ın felsefe tarihi ile ilgili dağınık makaleleri ile Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin *Teracim-ü Ahval-i Felâsife* adlı kitabından başka bir şey yoktur. Baha Tevfik'in kamuoyunda dalgalanmalara neden olan bir başka çeviri kitabı da *Madde ve Kuvvet* tercümesidir. Kendisi, bu kitabı Büchner'den çevirir. Materyalizmi bütün ayrıntılarıyla açıklayan bu kitap, spiritüalist felsefe çevrelerinde ve İslamcılar arasında şiddetli tepki yaratır. Bu tepkiler genelde felsefî alanda yapılan önemli tartışmaların zeminini oluşturur (Ülken 1992:240-245).

Baha Tevfik'e göre, madde ezelî ve ebedîdir. Her şeyin şekli değişir, değişken olan şekildir. Madde özel vasfı olan kuvvetle birlikte bulunur. Bu sebeple, vasıflarından mahrum bir madde ile maddesiz vasıflar bulunamaz. Ona göre, madde evrenin bütün kısımlarında aynıdır. Hayat değişim, değişim de hayattır. İnsan, devamlı değişir ve değişerek yaşar. Ruh ve beden ayrı ayrı şeyler değil, aynı varlığın iki ayrı şeklidir. Bütün yaratıklarda olduğu gibi, insanlarda da bir defa yapılan bir hareketin ebediyen tekrar edilmesine gayret eğilimi vardır. Psikoloji uzmanları, bu eğilime alışkanlık derler. Alışkanlık sayesinde içlerimizde büyük bir kolaylık ve pratiklik meydana gelir. Her tekrar, o fiile, biraz daha sürat ve intizam kazandırır. Onun felsefesinin büyük bir kısmı

bu esasa dayanır. Baha Tevfik'e göre, ruhsal olay kabul edilen duyarlılık, irade, fikir, idrak, beden ve ruh konusunda ayırım yapmak hatalıdır. Bunlar iç içe oldukları için onları ayrı ayrı düşünmek doğru değildir. Aslında beynimizde var olan fikirlerin bir kısmı hafızaya, bir kısmı hayal gücüne, bir kısmı duyarlılığa aittir demek hatalıdır. Beynimiz sadece maddiyattır, bilinendir ve müspettir (Akgün 2005:195-229).

Türkiye'de fikirleriyle tartışmaların odağında olan kişiliklerden biri de Abdullah Cevdet'tir. Askeri Tıbbiyede okuduğu yıllarda İttihatçılarla tanışır. Kendisi Tıbbiyeden sonra edebî çalışmalara ağırlık verir. Avrupa'ya gider, orada Jön Türklerle buluşur Paris ve Cenevre'de *İçtihad* dergisini çıkarır. Tıbbiyede İbrahim Temo'nun önerisi üzerine Felix Isnard'ın *Spiritualisme et Matérialisme* adlı kitabını okur. O zamana kadar dindar bir genç olan Abdullah Cevdet'te şüphecilik uyanır. Bir süre kendini şiire verir, daha sonra bu şiirlerini kitaplaştırır. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinin bir kısmının tutuklanması üzerine Abdullah Cevdet, Trablus'a sürülür. Burada göz hekimliği yapar. Fakat kendisi, buradan 1897'de Paris'e kaçar. Cenevre'de, Tunalı Hilmi ve diğer arkadaşlarıyla birlikte *Osmanlı* adında bir dergi çıkarır. Bu yıllarda *Fünun ve Felsefe* (1897), *Kahriyat* (Bir kısım şiirleri), Schiller'den *Guillaume Tell* (1896), *İki Emel* (şiir kitabı 1898), Alfieri'den *Della Tirannide* (1897'de İstibdat adıyla basılır) ve Shakespeare'den *Ode* (1898) eserlerini yayımlar. Abdullah Cevdet, II. Abdülhamit'le arasını düzelttikten sonra Viyana Büyükelçiliğinde Türkiye'nin resmi hekimi olur. 1904'te kendi matbaası olan *İçtihat'ı* kurar. Kendisi, bir süre siyasi sürgün olarak yaşar. Sürgün yaşadığı Paris, Viyana ve Kahire'de dergi çıkarmaya devam eder.

Abdullah Cevdet, çalışkan ve üreten bir yazardır. Onun çalışmalarını üç ana başlık altında toplamak mümkündür: a) Batı ve Doğu edebiyatının klasiklerinden yaptığı çeviriler; b) İslâmiyet ve dini geleneklerle ilgili yaptığı çeviriler; (bu çevirilerin içinde Dr. Dozy'den yaptığı *İslamiyet Tarihi* adlı eser bazı çevrelerce büyük tepki çeker.) c) Gustave Le Bon'dan etkilenerek yazdığı sosyal konulu makaleler. Abdullah Cevdet, Le Bon'un görüşlerine büyük önem verir. Le Bon'a göre dünyadaki büyük sarsıntılar ve değişimler uygarlıkları derinden etkiler. En önemli değişim, fikirlerde ve inançlarda olur. Bugünkü çağ, insan düşüncesinin değişmesiyle birlikte buhranlı zamanlardan birini teşkil eder. Bu değişim, iki temel nedene dayanır. Birincisi uygarlığımızdaki dinî, siyasî ve sosyal inançların yıkılmasıdır. İkincisi, tamamen yeni varlık ve düşünce koşullarının oluşmasıdır. Zamanımız, bu iki faktörün karşılaştığı kaosu yaşamaktadır. Gelecek, halkın etkin olduğu bir devir olacaktır. Eski uygarlıklar küçük bir aydın aristokrasisi tarafından yaratılır ve sürdürülürdü. O, uygarlıklarda halkın rolü yoktu. Abdullah Cevdet, Le Bon'un bu fikirlerini Türk toplumuna uygulamaya çalışır. Ayrıca kendisi, Le Bon'un ırk anlayışından hareketle Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve bütünleşmesi fikrini savunur. Bu görüşlerinden dolayı büyük eleştirilere maruz kalır. Abdullah Cevdet, Mütareke yıllarında *Hürriyet ve İtilaf Partisi* sempatizanıdır. Hakkında birtakım söylentiler çıkar. Onun bu eğilimleri Cumhuriyet devrinde iyi karşılanmaz. Kendisi, kitaplarında eski yazı ile birlikte ilk defa Latin harflerini kullanır. Alaturka tartı ve ölçü yerine uluslararası ölçülerin kullanılmasını tavsiye eder. Ayrıca Latin harflerinin kabulünü destekler.. Bütün bu cesur davranışlarına rağmen siyasi kararsızlığı güvenirliğini zedeler (Ülken 1992: 246-255).

Abdullah Cevdet, akılla ilgili eylemlerin maddi olduğu görüşündedir. Ona göre, akılsal eylemlerin maddi olduklarını ispat eden doğal bilimlerdir. Felsefe, olayları, kesin müspet hükümlere dayanacak şekilde sonuçlandıracağı genel bir yasayı kendine rehber kabul etmelidir. Esas felsefe budur. Bundan da bir yasa ve bir hüküm çıkarır. Abdullah Cevdet, hiçbir şeyin yok olmadığı görüşünü savunur. Ona göre, düşüncenin mahiyeti zannedildiği gibi beyinle ilgili değildir. Bununla birlikte düşünce, doğanın genel hareketidir. Bu hareket, sinirler vasıtasıyla beyni uyarır. Bir maddenin düşünce olması, genişlikle ilgilidir. Mesela, vapur denildiği zaman ne gibi şekil ve genişliğe sahip olduğu bilinmedikçe, vapuru düşünmek imkansızdır. Bir maddenin düşünülmesi ve

o maddenin çeşitlinin zihinde meydana getirilmesidir. Ona göre, beyin, düşüncenin merkezi ve özel organıdır. Büyüklüğü, çeşitli, yapısı, kuvvet ve zekâ derecesiyle ilişkilidir.

Ruh, akıl, düşünce, duygu, idrak ve irade kelimeleri hiçbir şekilde gerçek eşyanın zata ait cevherini ifade etmez. Sadece hayat sahibi cevherin yetilerini, görevlerini, özelliklerini yahut maddi gerçeğin özel olayları üzerine kurulmuş neticelerini bildirir. Abdullah Cevdet, düşünceyi maddenin bir faaliyeti olarak görür. Düşünce, ruhun özelliğidir. Ruh, bağımsız olarak vardır ve beyin denilen maddi kitle ile ancak geçici ve rastlantısal olarak ilişkidedir. Ruh, maddi bileşimle oluşur Bu durum, bütün hayvanlar için geçerlidir. Türk fikir dünyasında dinsiz olarak tanınan Abdullah Cevdet, yazmış olduğu birçok eserin İslâmiyete uygun olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, dindarlıkla hür düşüncenin bir vicdanda bulunamayacağın inanmak hatadır. Din akıldır, aklı olmayanın dini de yoktur. Kaba sofular, dindar geçinen ahmaklar, başkalarını istedikleri kadar dinsizlikle suçlasınlar, gerçek insan ezelidir, ebedîdir, üzerine galebe çalmak mümkün değildir. Abdullah Cevdet'in maddeci görüşü fizyolojik ve biyolojik içeriklidir. O, Batılı düşünürlerden Cabanis, Karl Vogt, Moleschot, Darwin ve Büchner'den etkilenmişlerin paralelinde fikirler ileri sürmüştür (Akgün 2002: 305-333).

Materyalizmin Türkiye'deki temsilcilerinden bir başkası da Suphi Edhem'dir. Manastırlı olduğu bilinmektedir. Doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Manastır'da Rehber-i İttihad Lisesinde tarih öğretmenliği yapar. *Genç Kalemler* dergisi ile Baha Tevfik'in çıkardığı *Felsefe Mecmuası*'nda yazılar yayımlar. Belli başlı eserleri: *Hayat ve Mübareze*, *Veraset* (kitap olarak basılmamış) *Antropoloji*, *Sosyoloji Nedir?*" (yayımlanmamış) *Lamarck ve Felsefe-i Hayvanat*, *Veraset Nazariyesi* (yayımlanmamış) *Darwinizm*'dir. Subhi Edhem, *Hayat ve Mevt* adlı eserinde materyalist fikirleri ileri sürer. Ona göre, inanmanın kaynağı, ölüm ile rüyanın insanlarda doğurduğu hisler ve düşüncelerdir. Bugün büyük çoğunluk, maddenin korunması, yani dünyada var olan bir şeyin yok olmadığını ve yoktan da varlığın meydana gelmediğini öğrenmiş ve kabul etmiştir. İnsanlara bu fikri veren Lavossier'dir. Bir de Robert Maier ve Helmholtz tarafından ifade edilen "maddenin yok olmaması" teorisi vardır. Suphi Edhem, birlik felsefesinin kısmen bu fikirlere dayandığını belirtir. Onlar, madde ile kuvvetin birbirinden ayrılamayacağı görüşündeler. Canlı ve cansız, dünyadaki bütün olayların kaynağı, bu ölümsüz iki unsurdan türer. Birlik felsefesini savunanlara göre, dünyada her şey evrim geçirir, her zaman süreklilik vardır (Akgün 2005: 229-232).

Suphi Edhem'e göre, bugün eşya ve canlılar her an değişmektedir. Hayat, maddenin özel meydana geliş şeklidir. Bizim maddi eşya diye gördüğümüz ve kabul ettiğimiz unsurlar, aslî bir cevherin geçici görünen şekilidir. Madensel, bitkisel, hayvansal şekiller, maddenin başkalaşmış şekilleridir. Kısaca, hayat doğal bir olaydır. Esası, protoplazmadır. Protoplazma, kaynağını cansız varlıklardan alır. Yani cansız bir ortam içine konulan protoplazma yaşayan bir canı meydana getirir. Hayatın başlangıcı ölümdür. Ölüm, yeni bir hayat demektir. Bu durumda evren, daima hareket halindedir. Fen açısından ölüm bir şekil değiştirmeden ibarettir. Yani ölüm, şekil değiştirmeden başka bir şey değildir. Ölüm, bedenin bir organındaki görevin bozulma ve eksilmesiyle ortaya çıkar. Ölüm, bireyseldir. Her birey doğa yasalarına boyun eğmek zorundadır. Ölüyoruz, demek ki öleceğiz. Hayatın ölümle sonuçlanması bir nimettir. Doğa, her yerde olduğu gibi bu hususta da adaletini gösterir. Ölümden kurtuluş yoktur. Bunun için istisnai bir olay gösterilemez. Buna teşekkür etmeliyiz. Ölüm olmasaydı hayatın lezzeti olmazdı. Suphi Edhem'e göre, hayatın değişmini ilk defa anlatan Lamarck'tır. O, bugün mevcut olan türlerin eskiden var olduğu fikrindedir. Bu fikrini paleontolijiye dayandırır. Bugün evrim teorisini hiçbir biyolog reddedemez. Suphi Edhem, *Antropoloji* başlıklı yazısında hayat anlayışını anlatır. Ona göre, hayat bir yaratıcının eseri değildir. Işık ve elektriği, hararet ve nem meydana getirir. Dinî fikirler, insanları yanıltmaktadır. Düalizm, doğrudan doğruya dinsel bir felsefedir. Suphi Edhem'e göre, madde ve kuvvet fikri ortaya çıktıktan sonra Tanrı'nın yaratma gücü ortadan kalkar. Çünkü doğal

bilimler, maddeyi ölümsüz ve değişmesi imkansız kabul eder. Dolayısıyla doğal bilimlere göre, ölümsüz ve bitimsiz olan şeyler yaratılmazlar. Esasen materyalizm mesleği bu sağlam fikirler üzerine kurulur. Aslî ve gerçek sebepler bilindikten sonra artık mucizeler bir hurafe şeklini alır. Suphi Edhem, yazılarında Cuvier, Linnaeus, Lamarck, Darwin, Lavossier, Comte ve Lois Büchner'in görüşlerine yer verir ve bu düşünürlerin etkisinde kalır (Akgün 2005: 233-252).

Materyalist görüşleriyle tanınan bir diğer düşünür de Memduh Süleyman'dır. Şahabeddin Süleyman'ın kardeşidir. Doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili kesin bir bilgi yoktur. Kendisi, *Rübab, Felsefe Mecmuası* ve *Yirminci Asırda Zeka* mecmualarına yazılar yazar. Onun bilinen eseri Edvard von Hartman'dan çevirdiği *Darwinizm* adlı eseridir. Memduh Süleyman, maddeci ve evrimci görüşleriyle tanınır. Ona göre, toplum hayatı da evrimci yasaya bağlıdır. Örneğin, Osmanlı Devleti'nde gerilemenin nedeni, her gün gelişme gösteren medeniyeti kendine mal edememek, zamana ve çevreye uyum sağlayamamaktır. Ona göre, Avrupalılaşmanın asıl ruhu, hak ve görevdir. Hak, tanımak, görevini yerine getirmektir. Bu iki unsur, bütün toplumsal gelişmelerin temelidir. Memduh Süleyman, *Felsefe Mecmuası'*ndaki *Felsefe-i Edyân* başlıklı yazısında dinle ilgili birçok tanımdan söz eder. Doğu düşünürleri, diğer bir kısmını da Batılı düşünürler yaparlar. Doğulu düşünürlerinin genel din tanımı, dinin insan doğasında bulunan Tanrısal bir bağış olduğu görüşüdür. Batılı düşünürlerden Feuerbach'a göre din, iman, kurban ve dualar vasıtasıyla gerçekleşen arzudur. Kant'a göre din, Tanrısal emir üzerine kurulan görev duygusudur. İngiliz Tylor'a göre ise din, hayali varlığa inanmaktır. Marie Guyau, dini, istek ve arzulara bağlanma duygusu olarak ifade eder. Memduh Süleyman, dinle ilgili yapılan bu tanımlardan Saloman Reinach'ın yaptığı tanımı beğenir. Saloman, dini, duygularımızın hareket serbestliğine engel olan bazı ruhsal durumların toplamıdır, şeklinde tarif eder.

Memduh Süleyman, *Felsefe Mecmuası*'nda *Cinâi Romanlar ve Hakiki Eserler* başlıklı yazısında, edebiyatın işlevi üzerinde durur. Ona göre, edebiyat zamanın aynasıdır. Zamanın ruhunu, inceliğini, duygularını tahlil eder. Edebiyat toplumsal hayatın cinayetlerini, alçaklıklarını toplumun önüne koyar. Kısaca edebiyat, ruhumuzu, duygularımızı, fikirlerimizi açar ve yayar. Memduh Süleyman, ruhsal durumların deneysel psikolojinin alanı olduğunu belirtir. Ayrıca ruhsal olayların doğru bilinmesinin gerekliliği üzerinde durur. Ona göre, ruhsal olaylar ve ruhsal durumlar, insanlarda bilim, güzellik, fazilet, gibi, sınırsız bir gelişmeyle hiçbir zaman son noktasına ulaşılmayan ideallerdir. Memduh Süleyman, zekanın sınırı olmadığını ifade eder. Bilgilerin gerçek var olma sebebi, zekanın aydınlattığı ve yönettiği faaliyetlerdir. Memduh Süleyman'ın felsefî düşüncesini evrimcilik fikri oluşturur. Onun bu hususta Lamarck, Darwin ve Esvard von Hartman'dan önemli ölçüde etkilendiği görülür (Akgün 2005:253-266). Türk materyalistleri arasında Doktor Edhem Nejdet de önemli bir isimdir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte maddeci ve evrimci görüşleriyle tanınır. Onun *Tekâmül ve Kanunlar* adlı eserinden başka *İçtihad* mecmuasında da yazıları bulunmaktadır. Ona göre, dünyada her şey başkalaşım geçirir. Çünkü değişim geçirmemek, olduğu gibi kalmak yok olmak demektir. Hayat, ebedî bir savaştır. Doğa, aynı zamanda geniş mekanlı bir savaş alanıdır. Doğada, güçlü olan yaşama hakkına sahiptir. Ona göre, hayatta kuvvetli canlılar, vasıflarını nesilden nesile aktarırlar. Hayat bir mücadeledir. Bu nedenle aynı türün şahısları arasında da her zaman rekabet vardır. Doktor Edhem Nejdet, *İçtihad* mecmuasında çıkan *Nesc-i Dimağın Tekâmülü* başlıklı yazısında materyalist fikirler ileri sürer. Ona göre, görev, organı yaratır. Her organ gibi beyin de görevin ruhsal faaliyetinin devamıyla oluşur ve olgunlaşır. Beynin dokusu bir fabrikadır. Fikirler, hisler ve inançlar bu fabrikanın ürünleridir. Doktor Edhem Nejdet, bilgilerin gözlem ve deney yoluyla elde edildiğini savunur (Akgün 2005: 267-269).

Baha Tevfik ve arkadaşlarından sonra materyalist görüşleriyle dikkat çeken Celal Nuri İleri (1870-1939), II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinin önemli fikir damlarından biridir. *İçtihad* dergisinde Abdullah Cevdet ile birlikte çalışır. Mütareke yıllarında *Edebiyat-ı Umumiye* dergisini,

Cumhuriyetten sonra *İleri* gazetesini çıkarır. Celal Nuri, Galatasaray Lisesini ve Hukuk Fakültesini bitirdikten sonra fikrî çalışmalara başlar. Sosyal ve edebî konularda incelemeler yapar. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Gelibolu milletvekili olur. Cumhuriyet devrinde de uzun süre milletvekilliği yapar. Celal Nuri, ilk yazılarını *İçtihad'*da yayımlar (Ülken 1992: 399). Onun asıl adı Mehmet Celalettin'dir. Babasına olan sevgi ve saygısından dolayı Nuri mahlasını kullanır. Çok sayıda eseri vardır. Celal Nuri, *Tarih-i İstikbâl* adlı eserinin *Mesail-i Fikriye* kısmında materyalizmi savunur. O, bu eserinde materyalizm ile İslâmiyet arasında ilgi kurar. Kendisi, dünyada her olayın bir sebebi bulunduğunu ve sebepsiz hiçbir şeyin olmadığını belirtir. Ona göre, madde ve kuvvet doğup ölmez. Madde, her zaman mutlaka bir şekilden şekle değişir, şekilden şekle yuvarlandığı gibi, sebepler ve sonuçları da birbirini izler. O, bu düşüncesine açıklık getirmek için bir denize atılan taş parçasının meydana getirdiği daireyi örnek verir. Uçsuz bucaksız denize atılmış bir taş, nasıl küçük bir daire meydana getirir, ondan sonra bu halka geniş geniş dalgalanır, sonsuza uzanırsa, bunun gibi zaman da matematiksel oran dahilinde geniş geniş dalgalanır. Dünyada sebepsiz bir olay olamaz. Sebepler, ezelden gelir, ebede doğru sürüklenir. Olaylar, birbirine bağlıdır, başka şekilde olma imkanı da yoktur. Her şeyin başı ezelde, sonu da ebeddedir. Celal Nuri, materyalizmin de aynen spritüalizm ve düalizm gibi evrenin son bilmecelerini çözemeyeceği görüşündedir. Ona göre, evrim yasası mucizenin ve inancın yerini alacaktır.

Celal Nuri, materyalist düşünürlerin ebedîlik ve sonsuzluk kavramlarını ispat etme iddiasında olmadıklarını, sadece Hıristiyanlığın kabul ettiği yaratıcıyı ortadan kaldırdıklarını belirtir. Ona göre, biz, maddenin, kuvvetin ve hareketin ne olduğunu aramayız. Çünkü biz, unsurları ancak birlikte anlayabiliriz. Bilinmeyen büyüklükler, sonsuz bileşimleriyle evreni meydana getirir. Materyalizm, olayların açıklanmasında metafizik sebeplere dayanmaya yeltenmez. İdealizm gibi fenle ilgili araştırmalara sırt dönmez. Tam tersine materyalizm, eşyanın derin anlamını ve sebeplerin ilişkilerini araştırmak ister. Materyalizm, dünyayı, bizim dışımızda tasavvur edeceğine bizim içimizde kabul eder ve onun gerçek bir şekil kazanmasına çalışır.

Celal Nuri materyalist fikir ve görüşleri yanında evrimci görüşleri de benimser. Ona göre, Darwin'in kuramı tarihe ve İslam tarihine uygulanabilir. Evrim yasası gereğince bazı canlılar, son derece mükemmelleşmiştir. Celal Nuri, insanın menşei konusunda da evrimci görüşleri benimser. Ona göre, XIX. yüzyılda insanın menşei konusu, bilimsel bir şekilde ele alınmaya başlanır. Bu bilimsel verilere göre, insanın ani olarak yaratılmadığı artık bilinmektedir. İnsan, organik dünya zincirinin son halkasıdır. O, diğer hayvanlar gibi uzun süren bir evrimin ürünüdür. İnsan dünyanın özeti ve evrenin en soylu, en yüce ürünüdür. O, doğadan çıkar ve doğayı içerir. Zekâ kazanan hayat, insan demektir. Doğa kendini görüp anlarsa, o zaman insana dönüşmüş olur. İnsan, aynıyla doğadır. Ona göre, ruh kelimesi gerçek bir nicelik ifade etmez. Bu kelime beynin bütün hareket ve işlerini, sinir sisteminin faaliyetini ifade etmek için konulmuş bir sözdür. Ruh kavramı, bütün ruhsal hayatı içerir. Düşünce kelimesi ise, zihinsel faaliyetlere aittir (Akgün 2005: 279-294).

Celal Nuri'ye göre, toplumda genel terbiyenin yükselmesi cinayeti azaltır. İnsan, iyi ile kötüyü ayırt eder. İyi ve kötü toplumlara göre değişir. Toplumda, haksızlığı ortadan kaldırmak önemlidir. Ona göre, yaratıcı öncesi olmayandır, yani her şeyden önce var olandır, ezelidir. Hiçbir şeyin başından yokluk geçmez. Yaratıcı kadîrdir, her şeye gücü yetendir. Bu da insanda var olan güç sıfatından alınmadır. Celal Nuri'ye göre Allah tarif edilemez. Allah, evreni kuşatır ve tektir. O, aynı zamanda mükemmel remzdir. Anlayışı kıt olan insan, mükemmelliği ancak yaratıcı zat şeklinde anlayabilir. İslâmiyet, tecrübe üzerine kuruludur ve dinlerin en mükemmelidir. İslâmiyet, insanların mutluluğuna kefil olan dindir. Celal Nuri'nin Avrupa medeniyetine yaklaşımı Abdullah Cevdet'ten farklıdır. O, Abdullah Cevdet gibi Avrupa'yı her konuda hocamız görmez. Kendisi, Avrupa'dan teknik bilgi almaktan yanadır (Akgün 2005: 294 -304). Türkiye'de felsefenin önemsenmesi ve felsefenin eğitim kurumlarında yeni bir yaklaşımla ele alınması için büyük çaba gösterenlerden biri de Rıza Tevfik gelir.

Rıza Tevfik, hem şair hem de felsefecidir. Bizde, ortaöğretime felsefe dersi onunla girer. Kendisi, felsefî düşünceye büyük önem verir. Felsefe konusu, onu ölüm fikrine yöneltir. Abdülhak Hamit'in eserlerini inceler. Hamit'teki felsefi derinlik onu etkiler. Kendisi, *Ulûm-u İçtimaiye* dergisinde ilimlerin sınıflandırılmasını yapar. Rıza Tevfik, Türkiye'de Bergson'u ilk tanıtanlardan biridir. O, Mütareke'de çıkan *Edebiyat-ı Umumiye* dergisinde Doğu ile Batı'yı karşılaştıran makaleler yazar. Ona göre, Doğu kaderci ve mütevekkildir. Batı ise, irade sahibi ve mücadelecidir. Doğu'nun sorunları, Batı'yı iyi tanımamaktan ileri gelir. (Ülken 1992: 259-263) Felsefî anlayış, sonraki dönemlerde yazarlarımıza farklı biçimlerde yansımaya devam eder. Bu yazarlardan biri de Hüseyin Rahmi'dir.

Hüseyin Rahmi'nin romanlarında pozitivist anlayış belirgin şekilde kendini gösterir: *Çeşitli fizyolojik, hatta ruhi aksiyonları ile insanımızı ve buna bağlı olarak toplumumuzun -şu veya bu şekildeki-iç nizamını aksettiren romanları; hem muhteva, hem de üslûp özellikleri itibariyle, İstanbul'da geçen elli yıllık sosyal hayatımızın birer aynası durumundadırlar. Onun için kanaatimizce bu eserlerin gerek tefrika ve gerekse, çeşitli kereler kitap halinde neşredildikleri her zaman, geniş okuyucu kitlelerine hitap etme ve onları etraflarında toplama şansını korumuş olmalarının sırrını burada aramak yerinde olur. Emile Zola'dan kaynaklandığını belirtmekte fayda gördüğümüz bir tesirle, zaman zaman ucu natüralizme varan realizmi, romantizmle birlikte başarıyla yürüten ve mensubu bulunduğu Ahmet Mithat Efendi ekolüne uygun düşecek tarzda, halk için durmadan yazan muharririmizin kalemin en dikkate değer tarafını ise romanlarının gerilim yaratan konuları(dır)* (Göçgün 1993: 602).

Gürpınar, romanlarını yazarken toplumu bir sosyolog titizliği ile inceler. Toplumu farklı bakış açısıyla romana taşıyan Gürpınar, aydınlanma çağının düşünürleri gibi hareket eder. Yazdığı bütün romanlarında İstanbul'daki yaşamı anlatır. Anadolu, bu romanlarda yer almaz.

Hüseyin Rahmi, romanlarında toplumun zihniyet değişimini sorgular ve bu değişimin toplum katmanlarına yansımasını ele alır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra gelişen ve serbestleşen fikir hareketleri onu da etkiler. Farklı felsefî ve ideolojik fikir hareketlerini yakından takip eder. 1908'de Selanik'te Yahudi ve Bulgar aydınların başlattığı "sosyalist" fikir hareketi *Amele* ve *Irgat* gazetelerinin çıkmasına öncülük eder. Aynı yıl Osmanlıda *Osmanlı Sosyalist Fırkası* kurulur. Hüseyin Rahmi'nin çevresi de sol fikirlerle yakından ilgilenir. Onun 1908'den sonraki bütün romanlarını yayımlayan İbrahim Hilmi, Haydar Rıfat'ın George Tournére'den çevirdiği *Sosyalizm* adlı kitabına bir sunuş yazısı ekleyerek 1910'da yayımlar. (Moran 1987: 108) Hüseyin Rahmi'nin romanlarında farklı dünya görüşüne sahip kişiler dikkat çekerler: "Bolşevik" ahlakı benimseyenler: şadan Bey, Kalender Bey "*Ben Deli miyim*?"; Semih Âtıf Bey, Şüzet Saim *Billur Kalb*; Ulviye Melek, Prenses Diçeski, Ali Vahid Bey *Kokotlar Mektebi;* Avnüssalâh, Ali Safder, Sudûri *Utanmaz Adama*, Alber *Kesik Baş*; şemi Bey, Semiha *Kaderin Cilvesi*; Ümrâni Bey, Şelâl Hanım, Çelebi *Deli Filozof*; Sakıp Cemal, Turhan *Ölüler Yaşıyor mu*?; Hüsrev Nizâmi Bey, Mazlum Ulvi Bey *Namuslu Kokatlar*. Hüseyin Rahmi, romanlarında enternasyonalist tiplere de yer vermiştir. şatırzâde şöhret Bey *Âyine, Şık*, Meftûn Bey *Şıpsevdi*, şâdan Bey *Ben Deli miyim*?, Jâle, Nükhet Feyyaz *Billûr Kalb*, Ulviye Melek, Prenses Diçeski *Kokort Mektebi*'dir. (Göçgün 1993: 570) Hüseyin Rahmi'nin 1934'te yazılmış ve 1949'da basılmış olan *Dünyanın Mihveri Kadın mı, Para mı?* romanında yaşam mücadelesi veren biri kadın, üç kişilik çete kömünizmi tartışırlar. Tartışmadan sonra komünizmi kabul edip uygulamaya karar verirler. Romanın kahramanı Edip Münir yaptığı şantajlar sayesinde zengin olunca fikir değiştirir. Eski arkadaşlarına komünizme inanmadığını söyler. Gürpınar'a göre, insanlar bencil ve çıkarcıdır. Sınıf atlayan, alttakinin tepesine biner. Kendisi, bu konuyu gündeme getirirken aslında olayın ahlaki boyutunu sorgular. Onun önemli özelliklerinden biri de toplumda yerleşmiş olan ahlaki değerlere yeni değerler kazandırmaktır. Bu konuda Nietzsche'den etkilenir. Ondan „üstadım", „pîrim" diye söz eder. Ayrıca onun eserlerinden alıntılar yapar. Hüseyin Rahmi'nin din ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini

öğrenmek onu daha iyi tanımamıza yardımcı olacaktır. *Deli Filozof* adlı romanında, filozof Hikmetullah'la bir gazeteci söyleşir. Filozof, gazetecinin sorularını cevaplar. O, bu cevapların birinde, dinin ve Tanrı'nın, insanları disiplin altında tutmak için icat edildiğini fikrini savunur.

Gürpınar'ın hayat felsefesinin özünde karamsarlık görülür. O, insanı doğuştan bencil bir hayvana benzetir. İnsanlar, bencillikleri yüzünden sürekli birbiriyle didişirler. Güçlü olan zayıfı ezer. Gürpınar'ın bu dünya görüşü,Darwinizmin topluma uygulanma biçimidir (Moran 1987: 122-123). Ayrıca Gürpınar, "nihilizm" akımının karşılığı olarak "hiçizm"i kullanır. *Şıpsevdi* romanının kahramanı Meftun Bey, hayata "hiçizm" felsefesi ile bakar. Aslında Gürpınar'ın "hiçizm"i Rus nihilizmi ile benzer özellikler taşır. Bununla beraber Rus nihilizmi pozitivizmden popülizme ve oradan da sosyalizme dönüşür Gürpınar'ın kötümser felsefesi, bir saplantı olarak varlığını devam ettirir (Timur 2002: 56). Onun pozitivist anlayışla yazdığı romanlarda bu anlayışı benimseyen şahıslar: Ürfan Galip *Kuyrukluyıldız Altında Bir İzdivaç*; şükriye Hanım'ın Babası *Cadı*; Câzim Bey *Muhabbet Tılsımı*; şevki Nurallah Bey *Mezarından Kalkan Şehit*; Hikmettullah Tayfur Bey, Dr. Ferhad Bey, Sâdi Bey *Dirilen İskelet*; Ali Salâhî, Âtıf Nuri, Lâtif Sezâî, Enver Hakkı, Fikret şükrü, Ali Hulki *İnsanlar Önce Maymun mu İdi*?; Talât Bey *Ölüler Yaşıyor mu*?" Hüseyin Rahmi'nin pozitivist anlayışa sahip olmasa bile fikirleriyle filozof edası sergileyen roman kişileri de vardır. Bunlar: Dehri Efendi *Mürebbiye*; Revâî Bey *Metres*; Meftûn Bey, Kasım Efendi *Şıpsevdi*; Ürfan Galip *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç*; Abdal Velî *Hakka Sığındık*; Kerâmet Efendi *Toraman*; Mehmet Kenan Bey, Câbir Efendi *Tebessüm-i Elem*; şâdan Bey *Ben Deli miyim*?; Lemiye Lebib, Direktör Haşmet Bey *Tutuşmuş Gönüller*; şevki Nurallah Bey *Mezarından Kalkan Şehit*; Cevherizâde Baha Bey *Kokotlar Mektebi*; Alber Eleni *Kesik Baş*; Dr.Nusret Hulki Bey, Âdil Cevri Bey *Ölüm Bir Kurtuluş mudur*? Salâh Efendi *Kaderin Cilvesi*; Hikmettullah Efendi *Deli Filozof*; Mualla Lâhuti Efendi *İnsanlar Önce Maymun mu İdi*?; Dilâver *Ölüler Yaşıyor mu*?; şehnaz, Hüsrev, Hürrem Lütfi *Namuslu Kokotlar* (Göçgün 1993: 571).

Hüseyin Rahmi'nin realist ve natüralist akımın etkisinde yazdığı romanlar: Dr. „N" Bey *İffet*; Neriman *Nimetşinas*; Raci Bey *Şıpsevdi*; Emine Hanım, şükriye Hanım *Cadı*; Nüzhet, Ulvi Bey Mehti Bey *Hakka Sığındık*; Binnaz *Toraman*; Ragıp şeyda *Son Arzu*; Osman Zihni Bey *Evlere Şenlik, Kaynanam Nasıl Kudurdu*?; Sadi Bey *Dirilen İskelet*; Ali Senâver Bey *Deli Filozof*; Talat Bey, Dilâver *Ölüler Yaşıyor mu*?; Dehri Efendi *Mürebbiye*; Hikmetullah Efendi *İnsan Önce Maymun mu İdi*?; şehnaz Hüsrev *Namuslu Kokotlar* (Göçgün 1993: 584). Hüseyin Rahmi'nin elli yıllık sanat yaşamına bakıldığında romanlarının tarih dışı olduğu görülür. Kendisi, Abdülhamit, II. Meşrutiyet, Birinci Dünya Savaşı, İstiklâl Savaşı ve Cumhuriyet dönemlerini yaşadığı hâlde, romanlarında bu dönemlerle ilgili herhangi bir kesit bulunmaz. O, romanlarındaki kişileri ve sorunları tarihsel olayların dışından seçer. Hüseyin Rahmi, romanlarındaki çatışma unsurlarını aşk, para, aldatan ve aldanan kişiler üzerine kurar (Moran 1987: 144).

Pozitivist ve materyalist anlayışı benimseyen Hüseyin Rahmi'nin romanlarında da intihar eden pek çok figür de görmek mümkündür: Mahir *Şıpsevdi*; Aynı Nur Hanım, Ali İhami Bey *Sevda Peşinde*; Nurıyezdan *Son Arzu*; Mehmet Kenan Bey *Tebessüm-i Elem*; şemsi Bey, Mahmure Hanım *Cehennemlik*; şadan Bey *Ben Deli miyim?*; Mürüvvet Âbid *Billur Kalp*; Flora *Kesik Baş*; Gülfem ile Veysi *Ölüm Bir Kurtuluş mudur*?; Seyfettin *Namuslu Kokotlar* (Göçgün 1993:600).

Hüseyin Rahmi'nin eserlerinde olduğu gibi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserlerinde de intihar eden materyalist roman figürü mevcuttur. Bu figür *Huzur* romanındaki Suad'dır. Tanpınar, romanlarında sık sık felsefî düşünceye yönelir. Kendisi, son dönemin önemli felsefecilerine atıf yapar. Özellikle Nietzsche ve Schopenhauer'den sıkça bahseder. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde Dr. Ramiz başucu kitabı olarak nihilist Nietzsche'yi okur. Ayrıca Tanpınar, bu romanda psikiyatriye de değinir (Aydın 2010: 214-215). *Huzur* romanında Suat, materyalist anlayışı temsil eder. Kendisi hiçbir değere inanmaz. Dünya edebiyatında ilk nihilist tip, Rus romancı Turgenyev'in

Babalar ve Oğullar (1862) romanındaki tıp öğrencisi Bazarov'dur (Tural 2010: 1491). Batı edebiyatını iyi bilen Tanpınar, *Huzur* romanında çatışma unsurlarını Suad üzerine kurar. Suad için yaşamak, eğlenmek, hayatın tadını çıkarmaktır. Romanda Suat, Mümtaz'la tartışırken içindeki Tanrı inancının nasıl öldüğünü, değerlerin anlamını nasıl yitirdiğini kesin bir dille ifade eder:

Niçin hayatımı en manasız şekilde budalaca, yaşadıysam, niçin eğlendiysem, niçin içtiysem, niçin evlendiysem. Zamanı öldürmek için. Yaşamak için; çürümemek için! Omuzlarını silkti; ne bileyim ben? Kendimi duymak istiyorum da ondan! Uçuruma her an ben varım, demek ihtiyacı. Şimdi niçin sen yazasın istiyorum öğrendin mi?(...) İçimizde Allah'a inanan var mı, bilmiyorum. Fakat eminim ki hepiniz müphem bir sükûtta bu bahsi kapatmışsınızdır. Çünkü kelimelerle yaşıyorsunuz. Ben dindar olsaydım onunla konuşmak, onu tecrübe etmek isterdim.(...)Fakat benim için hakikat budur. Anlıyor musunuz? Benim için Allah ölmüştür. Ben hürriyetimi tadıyorum. Ben Allah'ı kendimde öldürdüm (Tanpınar 1982: 354-356).

Suad, aslında Mümtaz'ın yaşadığı tenakuzların sembolüdür ve onun başka bir benliğini oluşturur. Kendisi, topluma karşı sorumluluk duygusu taşımaz. Bütün ahlakî değerleri yok sayar. Suad'ın nihilist karakttere bürünmesi, Tanzimat'tan bu yana görülen alafrangalık meselesinde Türk aydınının geldiği noktayı gösterir. (Tural, 2010:1493-1494) Tanpınar'da huzursuzluk nihilizmle bütünleşir. Kendisi, aynı zamanda hedonist olan Suad'la Türk aydınını kültür ve medeniyet bağlamında yeniden sorgular.

Sonuç

Tarih boyunca felsefe insanlığın gelişiminde öncü rol oynar, felsefe geliştikçe düşünce de boyut kazanır. Felsefenin gelişmediği toplumlarda aydınlanma ve ilerleme gecikir, düşünce körelir. İnsani bilimlerin gelişiminde olduğu gibi pozitif bilimlerin gelişiminde de felsefenin katkısı büyüktür. Özellikle "Aydınlanma Çağı" ile birlikte felsefî anlayış Batı toplumunu derinden etkiler, köklü değişimlere zemin hazırlar. Fransız İhtilali bunun en belirgin göstergesidir. Bu ihtilal, Avrupa'da haritaların değişimine yol açar, hür düşüncenin ve millî devlet fikrinin kapısını aralar. Böylece imparatorlukların dağılma süreci başlar, millî kimlikler ön plana çıkar.

Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulmak, dağılma ve parçalanmanın önüne geçmek için bazı yeni önlemler almak ister; siyasi, sosyal ve idari reformlar yapmaya çalışır. Bunun için Avrupa'ya öğrenciler gönderir ve yeni okullar açar. Osmanlı aydını, devletin Batı'nın bilim ve tekniği ile kurtulabileceğine inanır, bilimi edinmenin yollarını arar. Bunun için Fransa'dan Türkiye'ye birçok aydın gelir. Zamanla Türk aydınında zihniyet değişimi başlar. Bu değişimle birlikte Türk eğitim sistemine pozitivist anlayış girer. Özellikle yeni edebî türlerin gelişmesi ve basının etkinlik kazanması bu değişime ivme kazandırır. Ayrıca Türk toplumunun gelişim ve değişim sürecinde Tanzimat Fermanı ile ortaya konan yol haritasının büyük payı vardır.

XIX. yüzyılda Auguste Comte ile sistemleşen pozitivizm, bütün dünyaya hızla yayılır ve bizi de etkisi altına alır. Comte, pozitivizmi dinin yerine ikame ederek, her sorunun bilimle çözülebileceği görüşünü savunur. Ona göre, müspet bilimlerin dışında herhangi bilim yoktur. Kendisi, Tanrı'yı ve dini yok sayar. Görüşlerine destek bulmak için devlet adamlarına mektup yazar, onlardan yardım ister. Türkiye'de pozitivizmin öncülüğünü Beşir Fuad yapar. Onunla pozitivizm edebiyatımıza girer. Böylece realizm ve natüralizm gibi edebî akımlar, pozitivizm ile materyalizm gibi felsefi akımlar bizde yer edinmeye başlar. *Servet-i Fünun, Ulûm-ı İktisadiye*, *İçtimaiye Mecmuası* ve *İçtimaiyat Mecmuası* ile birlikte birçok dergide pozitivizmin etkisi daha belirgin bir şekilde görülür. Pozitivizme paralel olarak materyalizm felsefesi de kendini hissettirir.

Hoca Tahsin'le Türkiye'ye giren materyalist felsefe, Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik'le gelişim kaydeder. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra materyalist görüş, birçok aydın tarafından benimsenir. Materyalist görüş *İttihad*, *Piyano*, *Yirminci Asırda Zekâ*, *Felsefe Mecmuası*, *İnsaniyet*, *İştirak*, *Sosyalist*, *İdrak* gazeteleri ve *Kurtuluş Mecmuası*'yla taraftar bulmaya çalışır. Türk aydını, pozitivist ve materyalist fikirleri Batı'dan olduğu gibi aktarmaya çalışır; bu fikirlerin toplumumuza uygun olup olmadığının muhasebesini yapmaz. Pek çok şeyde olduğu gibi özenti ile başlayan her yenilik, daha sonra dejenerasyonu beraberinde getirir. Zamanla toplumda pozitivist ve materyalist felsefenin etkisiyle nihilizmi benimseyen bireyler ortaya çıkar. Bunlardan biri olan Beşir Fuad, ilk intihar eden Türk aydınıdır. Onun ölümünden sonra intihar eylemi edebî türlere yansır. Şiir, hikâye ve romanda intihar temaları yer alır. Aydın kesimde inanç bunalımı yaşanır. Bu bunalım, İttihat ve Terakki ile beraber Cumhuriyet dönemi aydınını da etkisi altına alır. I.ve II. Dünya Savaşı'nın yıkımı, Batı kültüründe büyük çöküşlere neden olduğundan *Dünya Nimetleri* gibi birçok eser, hedonist anlayışın yaygınlaşmasına zemin hazırlar.

Pozitivizm ve materyalizm, dünyayı etkisi altına almaya çalışan politik anlayışın ürünüdür. Batılı aydınlar, bu felsefi akımları dünyanın birçok yerine yaymayı başarırlar. Böylece kendi nüfuz alanlarını genişletme imkanı bulurlar. Pozitivist ve materyalist anlayışın ülkemize girmesinde şair ve yazarların katkısı olur. Onlar vasıtasıyla bu akımlar tanıtılır ve bazı çevrelerce benimsenir. Türk aydını, büyük bir ekseriyetle maddenin maneviyattan üstün olamayacağı inancındadır. Millî Mücadelede Mustafa Kemal ve arkadaşları, bu ruh anlayışından hareketle zaferi kazanırlar.

Gerek pozitivizm, gerekse materyalizm birbirine benzer felsefî akımlardır. Pozitivizmde olduğu gibi materyalizmde de Tanrı ve din inancı yoktur. Her şeyin esası maddedir. Hayat, madde ile tanımlanır. Pozitivist olan bir düşünür, materyalist olarak da değerlendirebilmektedir. Pozitivizmi, materyalizmden ayıran en önemli faktör, olayların deney ve gözleme dayanması, deney ve gözleme dayanmayan hiçbir bilgiye değer verilmemesidir.

KAYNAKÇA

ADIVAR, Halide Edib (1982), **Sinekli Bakkal**, Atlas Kitapevi. İstanbul

AKGÜN, Mehmet (2005), **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi**, Elis Yayınları. Ankara

AYDIN, Mehmet (2010), **Kayıp Zamanın İzinde, Ahmet Hamdi Tanpınar**, Doğu Batı Yayınları. İstanbul.

CEVİZCİ, Ahmet (2010), **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık. İstanbul

CURTIUS, ERNST ROBERT(1938), **Fransız Medeniyeti**, (Çev. Sabahattin EYÜBOĞLU), Devlet Basımevi. İstanbul.

ECEVİT, Yıldız (2005), **Türk Romanında Postmodernist Açılımlar**, İletişim Yay. İst.

EDİB, Eşref (1943), **Tevfik Fikret'i Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri**, Âsarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı. İstanbul.

ENGİNÜN, İnci (2007), **Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, Dergâh Yayınları. İstanbul.

ERCİLASUN, Bilge (1994), **Servet-i Fünun'da Edebî Tenkit**, Millî Eğitim Basımevi. İst

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin (1923), **Dergâh Mecmuası**, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası. İst.

GÖÇGÜN, Önder (1993), **Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanları ve Romanlarında Şahıslar Kadrosu**, Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara.

GÖKBERK, Macit (1979), **Felsefenin Evrimi**, Millî Eğitim Basımevi. İstanbul

GÜNDOĞAN, Ali Osman (1996), "***Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine***", Akademik Araştırmalar. Ankara.

HİLAV, Selahattin (1981), **Psikanaliz Açısından Edebiyat**, Kardeşler Basımevi. İstanbul.

HİLAV, Selahattin (2008), **Edebiyat Yazıları**, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul

KANTARCIOĞLU, Sevim (1988), **Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara.

KANTARCIOLU, Sevim (1993), **Edebiyat Akımları ve Temel Metinler**, Gazi Ünv. Teknik Eğt. Fak. Matbaa Eğitimi Bölümü. Ankara.

KAPLAN, Mehmet (1991), **Nesillerin Ruhu**, Dergâh Yayınları. İstanbul.

KAPLAN, Mehmet (1993), **Tevfik Fikret**, Dergâh Yayınları. İstanbul

KORLAELÇİ, Murtaza (2002), **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, Hece Yayınları. Ankara

MERİÇ, Cemil (1998), **Kırk Ambar**, İletişim Yayınları. İstanbul.

MERİÇ, Cemil (1995), **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İletişim Yayınları. İstanbul.

MERİÇ, Cemil (1996), **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları. İstanbul

MORAN, Berna (1987), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, İletişim Yayınları. İstanbul

OKAY, M.Orhan (1991), **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad**, Dergâh Yay. İst.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1982), **Huzur**, Dergâh Yayınları. İstanbul.

TARHAN, Nevzat (2009), **Psikolojik Savaş**, Timaş Yayınları. İstanbul

TİMUR, Taner (2002), **Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**, İmge Yayınevi. Ankara.

TURAL, Secaattin (2010), ***Huzur Romanında Nihilist Bir Karakter: Suad*** İnternationel Periodical Fort he Languages, Literature and History of turkish or Turkic. Volume 5/4 Fall.

URAL, Şafak (2006), **Pozitivist Felsefe**, Say Yayınları. İstanbul

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları. İst.

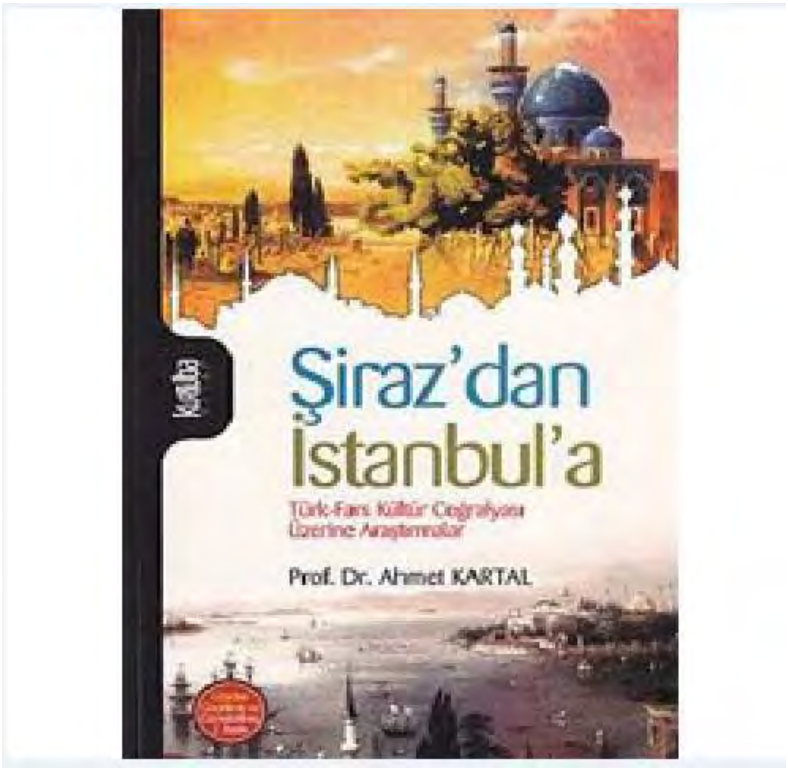
ÜLKEN, Hilmi Ziya (2009), **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

ZWEIG, Stefan (1997), **Kendileri İle Savaşanlar**, (Çev. Gürsel Aytaç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2185-2187, TURKEY

KARTAL, Ahmet 2011**; Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar**, Kurtuba Kitap, İstanbul 2011, (XVI+885 s.)

Kadir GÜLER[*]



İslamiyet'ten önce sözlü, İslamiyet'in Türkler tarafından kabul edilmesinden sonra yazılı olarak önce Asya'da inkişaf eden daha sonra Anadolu'da gelişen ve yayılan Türk Edebiyatı, çok geniş bir coğrafyada farklı alfabelerle ürettiği eserlerle kendine has alanlar oluşturmuştur. Bu alanlardan biri de Klasik Türk Edebiyatı'dır.

Klasik Türk Edebiyatı sahasında bugüne kadar yüzlerce makale, bildiri ve eser yayınlanmıştır. Yayınlanan bu eserler incelendiğinde çalışmaların daha çok Anadolu coğrafyasında yoğunlaştığı görülmektedir. Yıllardır Doğu coğrafyasıyla ve o coğrafyanın ürettiği medeniyetiyle yakından ilgilenmeyen araştırmacılarımız son senelerde bu alana yönelmeye başlamışlardır.

Yazı dili hem Farsça hem Çağatay Türkçesi olan Türk-Fars Edebiyatı üzerine çalışan araştırmacılarımızdan biri de Prof. Dr. Ahmet Kartal'dır.

Doktorasını 1999 yılında Prof. Dr.Mustafa İsen'in danışmanlığında *"Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars*

[*] Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kguler@dumlupinar.edu.tr

Edebiyatının Münasebetleri)" isimli çalışma ile tamamlayan Kartal, o yıllardan itibaren Türk- Fars edebiyatı üzerine yaptığı çalışmaları ve yayınladığı makaleleri *"Şirazdan İstanbul'a, Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar"* başlıklı bu eserde bir araya getirerek alanımızdaki önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Birinci baskısı 2008, ikinci baskısı 2010 yılında yapılan eserin 2011 yılında yapılan üçüncü baskısı *" Fikirleriyle bana ufuk veren, yetişmemde büyük katkıları olan ve 1996 yılında Türk- İran Edebî İlişkileri konusuyla beni tanıştıran hocam Prof. Dr. Mustafa İsen'e şükranla"* ifadeleriyle Prof. Dr. Mustafa İSEN'e ithaf edilmiştir. Yazar, eserini dört ana bölüme ayırmış ve her bölümü bir genel başlık etrafında oluşturarak konu bütünlüğü sağlamıştır.

Sunuşun ardından ele aldığı *"Klasik Türk Edebiyatı'nı Yeniden Tanımlamak"* başlıklı birinci inceleme yazısında klasik kavramını anlamak için Orta Asya Türk Edebiyatı'na bakmamız gerektiğinin altını çizen yazar, Farsçanın oluşumunda Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu katkısını örneklerle ortaya koymuştur.

Eserin birinci bölümüne *"Türkistan'dan Yansımalar"* adını veren yazar, üç yüz sayfa tutan bu bölümde ele aldığı on makalede Türk-Fars edebiyatını değerlendirmektedir. Bu bölümün ana konusu ve ilk beş yazısı Türk kavramının Fars coğrafyasındaki çeşitli manalarını örneklendirmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Yazarın bu bölümdeki birinci yazısı *"Türk-Fars Edebî İlişkileri*" başlığını taşımakta ve Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlere, Acem coğrafyasına ve iklimine yeni bakış açıları getirmektedir.

Yazarın birinci bölümde üzerinde durduğu ikinci konu Çağatay Edebiyatı ve Orta Asya Tezkireciliği'dir. Konuyla ilgili makalelerde Alî Şîr Nevâî, Fahrî, Sâdıkî Kitabdâr ve Sâ'ib-i Tebrîzî incelenmekte ve dikkatimiz Herat coğrafyasına ve o coğrafyanın meydana getirdiği edebî ürünlere yönlendirilmektedir.

Yazar, eserin*" Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminden Yansımalar"* başlığını taşıyan ikinci bölümünde yüz otuz sayfada dört makaleye yer vermiştir. Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf ve ilim konularını değerlendiren makalelerde Doğudan yapılan tercümeler üzerinde durulmakta ve ilgimiz Acem coğrafyasına yönlendirilmektedir. Ele alınan yazılarda Anadolu Selçukluları ve beylikler döneminde yapılan edebî çalışmalar üzerinden Türklerde ilim ve tasavvuf anlayışı irdelenmektedir.

Eserin üçüncü bölümü*"Osmanlı'dan Yansımalar"*başlığını taşımakta ve yüz yetmiş sayfada dokuz yazıyı kapsamaktadır. *"Klasik Türk Edebiyatı Anlamak"* yazısıyla başlayan Klasik edebiyatın oluşumunda dil, hayâl, gelenek kavramları değerlendirilmektedir. Bu bölümün ikinci yazısı*"Yavuz Sultan Selim Dönemi Edebiyatı"* başlığıyla dönemin edebî muhitini ele almakta ve Yavuz Sultan Selim devrindeki şâirler incelenmektedir. Bu bölümde önemli diğer iki yazıda da Tezâd, Telmîh, İsti'âre gibi bazı san'atlara dair bilgiler verilmekte ve yeni değerlendirmelerde bulunulmaktadır.

Eserin dördüncü bölümü *"Mesnevî ve Mesnevî Literatürü"* başlığıyla düzenlenmiş olup iki yüz elli sayfada altı yazıyı içermektedir. Mesnevî üzerinde yapılan çalışmaları yeniden değerlendiren yazar, *"Türkçe Mesnevîlerin Tertip Özellikleri"* başlıklı makalesinde mesnevî konusunu yeniden ele almakta ve son dönemde yapılan çalışmaları değerlendirmektedir.

"Eski Türk Edebiyatında Mesnevî" yazısında yüzyıllara göre mesnevileri ele alan yazar, bu bölümün sonuna yoğun bir emek mahsulü olduğu anlaşılan genel, tezler ve kitaplar başlıkları altında yaklaşık iki bin isimden ibaret bir *"Mesnevî Bibliyografyası*" eklemiştir. Bu bibliyografya Mesnevî araştırmacıları için oldukça önem arz etmektedir. Bu bölümde yer alan *"Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevisi Üzerine Notlar", Şeyh Baba Yûsuf'un Kıyafet-nâmesi", "Şeyh Baba Yûsuf'un*

Uhuvvet ile İlgili Manzumesi", Gülşehri'nin Mantıku't-Tayr'ında Yer Alan Fütüvvetle İlgili Manzumesi" başlıklı yazılar, mesnevî konusunu örneklendirmesi açısından önem arz etmektedir.

Eserin sonunda yaklaşık bin dört yüz kitaptan oluşan kapsamlı bir kaynakça ve beş bin civarında ismi kapsayan detaylı bir dizin yer almaktadır. Yapılan bu detaylı kaynakça ve dizin çalışması eserin önemini daha da artırmaktadır.

Uzun yılların ürünü olan bilimsel yayınlar araştırmacılara her yönden faydalı olmakta ve ilmin önünde yeni ufuklar açmaktadır. Prof. Dr. Ahmet Kartal'ın dört bölümde yirmi dokuz yazısını bizlere sunan bu eser, alanımızın Türk-Fars Edebiyatı ve Mesnevî gibi iki konusuna yeni bakış açıları kazandırmaktadır.

Birinci olarak Türk- Fars edebiyatını inceleyen yazılar, Acem coğrafyasında yoğun bir Türk kültürü etkisi olduğunu göz önüne sermektedir. Bu incelemeler Fars edebiyatına dil ve kültür açısından mı coğrafya açısından mı bakmamız gerektiği ikilemini ortadan kaldırmakta, Türk kültürünün ve edebiyatının Farsçayı daha etkili kıldığı gerçeğini ispatlamaktadır. Yazar, bu bölgenin edebiyatına Türk-Fars Edebiyatı mı, İran Edebiyatı mı, Fars Edebiyatı mı yoksa Acem Edebiyatı mı demek gerekir sorusuna *Türk- Fars Edebiyatı* diyerek son noktayı koymaktadır.

Mesnevîlerle ilgili bütün bilgileri ve bibliyografyayı veren Ahmet Kartal'ın yeni çalışmalarını Mesnevî konusunda yoğunlaştıracağı anlaşılmaktadır. Bu alanda daha önce derli toplu olarak bütün mesnevî hikâyelerinin özeti ve kahramanlarının karşılaştırılması ortaya konulamamıştır. Yazarın bu konulara yönelmesi alanımıza önemli katkılar sağlayacaktır.

Klasik Türk Edebiyatı'na yeni ufuklar açan makalelerini "Ş***iraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar"*** adıyla kitaplaştırarak bizlere sunan Prof. Dr. Ahmet Kartal'a bilim dünyasına kazandırdığı bu eser için teşekkür eder, yeni araştırmalarında başarılar dileriz.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2189-2195, TURKEY

Mehmet ÖNAL, **EN UZUN ASRIN HİKÂYESİ I YENİ TÜRK EDEBİYATINA TEORİK BİR YAKLAŞIM,** Akçağ Yayınları, Ankara-2005, 306 s.

Murat PARLAKPINAR[*]

Teorik çalışmaların bir bilim ya da sanat dalı için önemi yadsınamaz bir gerçektir. Ülkemizde birçok alanda olduğu gibi edebiyat alanında da teorik çalışmalar ne yazık ki istenilen düzeye ulaşamamıştır. Türk edebiyatını bir bütün olarak ele alan ya da Türk edebiyatının Halk Edebiyatı, Eski Edebiyat ve Yeni Edebiyat bölümlerini ilgilendiren teorik çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu yazıda bu az sayıdaki çalışmalardan biri olan Mehmet Önal'ın *En Uzun Asrın Hikâyesi I Yeni Türk Edebiyatına Teorik Bir Yaklaşım* adlı kitabı tanıtılacaktır.

Kitap, "Sözbaşı" ve "Faydalanılan Kaynaklar" kısımları dışında beş bölümden meydana gelmektedir. I. Bölüm: "Edebiyat Kavramı", II. Bölüm: "Edebiyat Sanatı", III. Bölüm: "Edebiyat Bilimi", IV. Bölüm: "Yeni Türk Edebiyatında Metot", V. Bölüm: "Edebiyatın Yeni Ufukları" başlıklarını taşımaktadır.

Yazar, "Sözbaşı" kısmında kitaba *En Uzun Asrın Hikâyesi* adını vermesinin nedenini açıklar. Ayrıca bu çalışmanın amaç ve kapsamı, hedef kitlesi, sınırları ve çalışmasını meydana getirirken kullandığı yöntemler hakkında bilgi vermektedir. Yazar için kitabın isminin belirlenmesinde İlber Ortaylı'nın *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* adlı kitabı ilham kaynağı olmuştur. *En Uzun Asrın Hikâyesi* XVIII. asrın sonundan bugüne doğru gelişen edebiyatımızı konu alır. Yazarın ifadesiyle *"onun ana kahramanları münevverlerimiz ve onların eserlerinde vücut bulan kavramlardır"* (s.1).

I. bölüm, "Edebiyat Kavramı" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde edebiyatın hem bir sanat dalı hem de bir bilim dalı olması durumu tartışılmaktadır. Yazar kelimenin tanımlarından yola çıkarak sanat ve bilim kavramlarının birbirinden ayrılan yönlerini ele almakta, okuyucuya bir bakış açısı kazandırmaya çalışmaktadır. Yazara göre bu iki kelimenin tanımlarını karşılaştırmak bu

[*] Arş. Gör., Muş Alparslan Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Böl. El-mek: muratparlakpinar@hotmail.com

farklılığı görmek için yeterlidir. Edebiyat, malzemesi dil olan bir sanat dalıdır; bununla birlikte edebiyat eserlerini incelemeyi öngören edebiyat kullandığı metotları ve araştırma teknikleri ile bir bilim dalı olma özelliği göstermektedir. Bu ikili konum sadece edebiyat sanatında değil, başka sanatlarda da görülebilir. Edebiyat bilimi diye isimlendirilen faaliyet, sanat eserleri için birtakım ölçütlerdir, sanat eserlerini bazı disiplinler ve metotlarla izah etme uğraşıdır. Edebiyat sanatını iyice öğrenebilmek için bilimin metot ve tekniğini kullanırız; ama asla edebiyat her yönüyle eşittir bilim denilemez. Yazara göre her gruba, her ekole hatta her insana göre ayrı bir sanat anlayışı belirlenebilir. Bununla birlikte edebiyatın çok farklı ve yaygın bir kullanım alanı olması da sorunun evrensel ve nesnel değişmezlikle cevaplandırılmasını zorlaştırmaktadır. Üstelik insanın çok kompleks bir yapıda donatılması ve edebiyatın bu yapıyla doğrudan bağlantılı bulunması bu zorluğu arttırmaktadır.

Yazara göre " Edebiyat nedir? " sorusuna edebiyat eğitimi açısından bir tanım bulmak daha yaygın, daha kolay ve daha kullanışlıdır. Edebiyatı, bir terim olarak benimseyen bazı araştırıcılar da kelimelerin Arapça ve Türkçedeki tarihi gelişimini göz önünde bulundurarak bir tanım yapmaya çalışırlar. Yazara göre dikkat edilmesi gereken şudur:

"Edebiyat eğitiminde "edebiyat" teriminin iki temel yönü çok önemlidir. Edebiyat; duygu, düşünce ve hayalleri, olayları, eşyaları soyut ve somut değerleri… anlatmak üzere kelimelerle meydana getirilen bir sanat dalıdır. Edebiyat; edebi eserleri inceleyen bir bilim dalıdır" (s.19).

II. bölüm "Edebiyat Sanatı" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm kendi içinde alt bölümlere ayrılmaktadır. "Sanat Eseri ve Sanat Dalları" başlıklı birinci alt bölümde "sanat" ve "güzel sanatlar" kavramları açıklanır, Hegel'in yaptığı "sanat" ve "güzel sanatlar" sınıflandırması üzerinde durulur. Hegel'e göre beş sanat vardır. Bunlar da sırasıyla mimarlık, heykeltıraşlık, resim, musiki ve şiirdir. Hegel Güzel sanatları: Plastik (mimari, heykel, resim ve dekoratif sanatlar), Fonetik (musiki) ve söz sanatı (Edebiyat) olmak üzere üç grupta beş sanat olarak sistemleştirmiştir. Yazara göre sinema, televizyon ve edebiyat sanatının iletişim dünyasındaki yeni tezahürleri düşünüldüğünde bu sınıflandırma eksik kalmaktadır. Yine bu bölümde sanat kelimesinin ne olduğunu anlamak için kelimenin genel sözlüklerden başlayarak terimler sözlüğüne kadar uzanan çeşitli kaynaklardaki anlamları ele alınmıştır. Bunlara ek olarak kelimenin tarihi gelişimi ve yabancı dillerdeki anlam ve tanımları üzerinde durulmuştur. Sanat teriminin tanımlanmasındaki zorluklara değinilmiş, herkesi tatmin edecek bir tanımın henüz yapılmadığının altı çizilmiştir. Yazara göre sanat kavramının tanımını ihtiyaçlara uygun düştüğü sürece, yaygın olarak kabul edildiği biçimiyle kullanmak daha yararlı olacaktır. Yazar, "sanat" kavramı için: *"Açık estetik bir öğe ile karakterize (edilmiş) herhangi bir eser, sanat eseridir"* şeklinde şartlı bir tanım yapmaktadır (s.25).

II. bölümün bir diğer alt bölümü "Sanatta İlke" başlığını taşımaktadır. Sanatın bazı ilkelere bağlanmasının gelişmeyi önleyici bir sınırlama olarak kabul edildiğini belirten yazara göre edebiyat eğitimindeki sınırlandırmalar belki sanat eserlerini incelerken ve edebi metin için inceleme planları hazırlarken kolaylık olarak düşünülebilir. Kitapta bu ilkeler: *1. Orijinallik 2. Estetik olma 3. Bütünlük 4. Subjektiflik 5. Kurgusallık 6. Seçicilik 7. Bir malzeme ile belirme 8. Bir takım motifler taşıma: mahalli, dini, milli ve evrensel bakış açıları taşıma* şeklinde sıralanmakta ve açıklanmaktadır.

Bir sonraki alt bölüm "Edebiyat Sanatı" başlığını taşımaktadır. Yazar burada "edebiyat sanatı" kavramından ne anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır. Sanat dalı olarak edebiyatın malzemesi kapsamı, hangi konuları ele aldığı, edebiyat sanatı çerçevesinde sanatçının sanat eserini meydana getirmede kullandığı metotlar üzerinde durulmaktadır. Daha sonra gelen "Edebi Eserin Tanımı" başlıklı III. alt bölümde edebiyat sanatı ile edebiyat bilimi arasında ilgiyi sağlayan yegâne unsurun edebi eser olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle edebiyat biliminin temel objesi

"edebi eser" dir. Bu bölümde edebi eser kavramıyla ilgili olarak belli başlı tanımlar ve ardından edebi eserin genel özellikleri maddeler halinde verilmiştir. II. bölümün son alt bölümü olan "Edebi Eser ile İlgili Bazı Yorumlar" başlıklı bölümde edebi eserin önemli görülen üç yönü üzerinde durulmuştur: *1. Edebi eserde ortaya çıkan estetik ifade 2. Edebi eserler yoluyla insanın ulaşabildiği ufuklar 3. Edebi eserde bulunabilecek fayda prensibi.* Yazara göre belirlenen bu üç yol, edebi eser üzerinde düşünen araştırmacılara malzeme teşkil edeceği gibi öğrencilere faydalı olabilecek ve bunlarla birlikte edebi eserin genel özellikleri daha iyi anlaşılacak ve anlatılabilecektir.

Kitabın III. bölümü "Edebiyat Bilimi" başlığını taşımaktadır. Bu ana bölümün "Bilim Nedir?" başlığını taşıyan ilk alt bölümünde bu soruya cevap aranmaktadır. Yazara göre bu sorunun ilk bakışta cevaplanması kolay gibi görünür; ancak insanın ve evrenin sonsuz kadar çok ilişkilerini düşünmenin zorluğu bu sorunun da cevaplanmasını zorlaştırmaktadır. Bu bölümde "bilim" kelimesinin geçmişte ve günümüzde hangi anlamlarda kullanıldığı açıklanmaktadır. Ansiklopedik ve genel tanımlar yanında Einstein, Russel gibi bilim adamlarının yaptıkları ve bilim felsefesi açısından önemli tanımlar da verilmiştir. Yazara göre ancak bu tanımların ortak özelliklerine bakılarak bilimin değişmez ilkelerine, bazı kuralları değişse de bu değişikliklerin genel niteliklerine ait bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

III. bölümün II. alt bölümü olan "Bilimlerin Tasnifi"nde bilimlerin sınıflandırılmasının çok çeşitli tartışmalara sebep olduğu belirtilmiş, burada bilimlerin tasnifi tartışmasına girmeden belli başlı guruplar zikredilerek, edebiyat biliminin yapılan sınıflandırmalardaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Aristoteles'ten günümüze uzanan çizgide bilimlerin sınıflandırılması ile ilgili yapılan tasnifler hakkında bilgi verilmiş ve bu tasniflerde "Edebiyat biliminin yeri nedir?" sorusuna cevap aranmıştır.

III. alt bölüm "Bilim Dalları İçinde Edebiyat Bilimi" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde edebiyat alanının bilim olamayacağı, onun bir sanat dalı olduğu; eğer ille de bilimsel bir özellik bulunacaksa bunun edebiyat bilimi terkibinde değil, edebiyat araştırması ifadesinde aranması gerektiği gibi iddiaların var olduğundan bahsedilmektedir. Yazar, edebiyatın bir bilim dalı olduğunu belirtmekte ve edebiyatın bilim dalları içindeki yerini tartışmaktadır. Ayrıca edebiyat bilimi teriminin kökeni hususunda bilgiler de verilmektedir. Türk Edebiyatında, edebiyat bilimi adı ile anılan saha daha önce *ilm-i edeb, ulûm-ı edebiyye, fenn-i belagat, fenn-i edebiyat* gibi terimlerle ifâde edilmiş, ayrıca *ulûm-ı edebiyye* adı altında edebiyat bilimi *sarf, nahiv, lügat, iştikak, aruz, kâfiye, ilm-i belagat (meâni, beyan, bedîî), tarih, inşâ, hat, karz-ı şiir* gibi kollara ayrılmıştır. Yazara göre edebiyat biliminin günümüzde yeni tanımları ve tasnifleri yapılmalı; geleneğimiz içindeki bu terimler bugüne aktarılmalıdır. Çünkü bu halleriyle eski tanımlamalar günümüz gençliği için anlamsız kalmaktadır.

Yine bu bölümde, edebiyat biliminin dört ana daldan oluştuğu belirtilmektedir. Bunlar edebiyat nazariyatı, edebi tenkit, edebiyat tarihi ve dördüncü saha olarak edebiyat sosyolojisidir. Yazar, içinde bulunduğumuz şartlardan doğan ihtiyacı sebep olarak göstererek, bu dallara, "edebiyat eğitimi" ve "mukayeseli edebiyat" gibi dalları da eklemekte ve bunlara "edebiyat ve iletişim", "edebiyat psikolojisi", "edebiyat felsefesi" gibi çalışma alanlarının da eklenebileceğini belirtmektedir.

Ayrıca bu bölümde edebiyatın mahiyeti gereği yeri geldikçe fen bilimlerinin hem alet ilimlerinin hem de sosyal ilimlerin metot ve tekniklerini kullandığı, bu anlamda bir sınıfa dâhil edilebilmesinin zorluğu üzerinde durulmaktadır. Yazara göre edebiyat bilimi için farklı tasnif denemeleri yapmak mümkündür. Edebiyat bilimini sınıflandırma denemesi, birçok bakımdan olumsuz sonuçlara sebep olsa da edebiyat eğitimi için bir gerekliliktir.

III. bölümün IV. alt bölümü "Edebiyat Biliminin Dalları" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içinde Edebiyat Teorisi, Edebiyat Tarihi, Edebi Tenkit, Edebiyat Sosyolojisi, Mukayeseli Edebiyat, Edebiyat Eğitimi gibi alt bölümlere ayrılmıştır. İlk alt bölüm olan "Edebiyat Teorisi" başlıklı bölümde bu bilgi alanının tanımı yapılmış, hangi sorulara cevap aradığı, bu cevapları ararken hangi metotları kullandığı, inceleme alanlarının neler olduğu gibi konular üzerinde durulmuştur. "Edebiyat Tarihi" başlıklı II. alt bölümde edebiyat tarihi çalışmalarının kapsamı, sınırları, edebiyat tarihi çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durulmaktadır. Tezkirelerin edebiyat tarihi çalışmaları açısından önemi, günümüz modern biyografilerinden ayrılan yönleri hakkında bilgi verilmektedir.

"Edebi Tenkit" başlıklı bölümde öncelikle tenkit sözcüğünün yaygın anlamları üzerinde durulmuş ve edebi tenkidin tanımı yapılmıştır. Daha sonra edebiyat bilimi açısından edebi tenkit denildiği zaman hangi çalışmaların akla gelmesi gerektiği, edebi tenkitte izlenmesi gereken metotlar ve edebi tenkit çeşitleri gibi konular üzerinde durulmaktadır.

"Edebiyat Sosyolojisi" başlıklı bölümde ise edebiyat ve sosyoloji ilişkisi ele alınmış edebiyat sosyolojisinin ortaya çıkış sebepleri, bir bilim dalı olarak gelişim süreci anlatılmıştır. Daha sonra edebiyat sosyolojisi incelemelerinde takip edilmesi gereken yollar açıklanmış, edebiyat sosyolojisinin metotları üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca bu konuda yani edebiyat sosyolojisinin kendine has metotları olup olmadığı hususunda yapılan tartışmalar ve öne sürülen fikirler üzerinde de durulmuştur.

"Mukayeseli Edebiyat" başlıklı bölüm ortaya çıkan ihtiyaç doğrultusunda edebiyat biliminin bir dalı olarak yazar tarafından eklenmiştir. Bu bölümde mukayeseli edebiyatın varlık sebebi üzerinde durulur. Aynı zamanda "mukayese" kavramının tanımı ve bu kavramın yabancı dillerdeki karşılığı üzerinde durulmuştur. Bölümün devamında mukayeseli edebiyat incelemelerinde kullanılan metotlar hakkında bilgi verilmekte ve en uygun metodun "metinler arası ilişkiler" metodu olduğu belirtilmektedir. Bir diğer metot da karşılaştırma yöntemidir. Mukayeseli edebiyatın edebi eserlerdeki hareket noktaları belirtilir. Bunlar: zihniyet, şekil ve üsluplar, tarzlar, yeni fikirler, yeni duygu ve hayaller, bir dünya görüşüne ilgi ve sempati, bunların oluşturduğu kavramlar, tezler ve antitezler olmalıdır. Ayrıca mukayeseli edebiyatın gelişme devreleri, terim olarak ilk kez nerede kullanıldığı, mukayeseli edebiyat çalışmalarında karşılaşılacak problemler üzerinde durulmuştur.

"Edebiyat Eğitimi" başlıklı son alt bölümde ise "edebiyat eğitimi" kavramı çeşitli açılardan yorumlanmaktadır. Yazar edebiyat eğitimi kavramını açıklamadan önce konunun daha iyi anlaşılması amacıyla eğitim, talim ve terbiye kavramları üzerinde durmaktadır. Bölümün devamında edebiyat eğitiminin temel problemleri tartışılmaktadır. Edebiyat eğitimi edebi eser yazmayı mı öğretecektir yoksa edebi metinleri incelemeyi mi veya edebiyat eğitimi denilince iyi bir edebiyat öğretmeni nasıl olmalıdır gibi sorular mı akla gelmelidir? Yazar bu sorulara şöyle cevap vermektedir:

"Edebiyat eğitiminin estetik ve didaktik yönleri, edebiyat sanatı gibi, eğitimin de bir sanat olabileceğini hissettirir. Edebiyat biliminin bir alt dalı olarak düşünülen edebiyat eğitiminin, edebiyatı öğretmek gibi bir temel işlevi olmalıdır. Bu işlev, ister istemez, hem sanat eğitimini kapsayacak hem de araştırma veya eğitimbilim tekniklerini öğretmeye yönelik olacaktır" (s.99).

Bu bağlamda edebiyat eğitimi hususunda ne tür bir eğitim verilmelidir, sınıftaki edebiyat eğitimi nasıl olmalıdır? gibi sorular da tartışılmıştır.

Kitabın IV. bölümü "Yeni Türk Edebiyatında Metot" genel başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk alt bölümü ise "Bilimsel Araştırma, Edebî Tenkit ve Tahlil Kavramları Açısından Metot" başlığını taşımaktadır. Bölümün başında yazar, Yeni Türk Edebiyatı alanında ihtiyaç

duyulan metotların neler olduğundan bahsetmektedir. Yazara göre Yeni Türk Edebiyatı alanında iki grup metoda ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi bilimsel araştırmalarda kullanılacak metotlar, ikincisi ise edebi tenkit metin inceleme yöntemleridir.

Bu bölümde tahlil ve tenkit kavramlarını birbirinden tam olarak ayırmanın zorluğu da vurgulanmaktadır. Yazara göre metin tahlilinde tek bir metinden hareket edilirken, edebi tenkit sadece bir metni değil bir devri, bir grubu, bir anlayışı, bir eseri veya eserler grubunu, bir şahsı vb. inceleyebilir. Bu anlamda bakıldığında metin tahlilinin edebi tenkit içinde bir şube olduğu görülmektedir.

IV. bölümün II. alt bölümü "Araştırmalarda Metot" başlığını taşımaktadır. Bilimsel araştırmalarda kullanılan iki temel metot gözlem ve deneydir. Yazara göre herhangi bir edebiyat araştırması yaparken bu iki metodu nasıl kullanacağımız hususunda tereddütler yaşarız. Bu noktada başka metotların gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Yeni Türk Edebiyatına aktarılabilecek metotlar şunlardır: *Gözlem, deney, analiz, sentez, basılı kaynak taraması, saha çalışması(derleme), laboratuar, çalışması, görüşme(mülakat), yazışma…* Bunların yanında teknik veya model bazen de yerine göre metot denilebilecek *fişleme, karteks çalışması, veri toplama, saklama, gruplama, sıralama, sınıflandırma, eşleme, seçme…* uygulanabilir.

IV. bölümün III. alt bölümü "Araştırmanın Safhaları" başlığını taşımaktadır. Burada öncelikle "araştırma" kavramı tanımlanmaktadır. Daha sonra araştırma safhaları başlıklar halinde verilip açıklanmıştır. Yazar, bölüm sonunda bu safhaların edebiyatla ilgili araştırma safhaları denilebilecek metotlar olduklarını, metot denilince sadece bu safhaları kastetmenin yanlış olduğunu ve bu sürece "metotlu çalışma" diyenlerin olduğu gibi "bu metot değildir bir çalışma sırasıdır" diyenleri haklı çıkaracak yayınların da olduğunu belirtmektedir.

IV. bölümün IV. alt bölümü "Edebi Eserin Tahlilinde Metot" başlığını taşımaktadır. Yazara göre bu metodun esası dikkati edebi eserin üzerine yöneltmek ve onu oluşturan unsurları, bu unsurların ana fikirle ve birbirleriyle olan ilişkilerini incelemekten ibarettir. Yazara göre metin tahlili metodunun her esere uygulanabilecek formülleri yoktur. Bu bölümde yazar metin tahlili yapılırken metin tahlili öncesinde ve esnasında neler yapılması, nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda bilgiler vermekte, bazı önerilerde bulunmaktadır. Bu bölümde metin tahlilinde metot için edebiyat kuramları ve edebi akımların kabullerinin önemli olduğunu belirten yazar, V. alt bölüm olan "Edebiyat Kuramları" başlıklı bölümde edebiyat kuramları hakkında genel bilgiler vermektedir.

Kitabın V. aynı zamanda son bölümü "Edebiyatın Yeni Ufukları" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içinde alt bölümlere ayrılmaktadır. "Edebiyat ve Hayat" başlığını taşıyan ilk alt bölümünde edebiyat ve hayat arasındaki sıkı ilişki ele alınmaktadır. Bu ilişkide edebi eserlerin rolü ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Yazara göre genellikle edebiyat ve hayat arasındaki ilişkiler popülist tavırlarla "vulgarize" bir biçimde değerlendirilmektedir. Kendi tavrının da buna yakın olduğunu belirten yazar, bu konuda yapılacak ilk işlerden birinin ülke gerçeklerini göz ardı etmeyen bir planlama çerçevesinde seçilecek örneklem grupları üzerinde uzmanların ve halkın önereceği edebi eserleri test etmek olduğudur. Yazar, bunun en azından daha sonraki çalışmalar için bir başlangıç olacağının altını çizmektedir. Bu bölümün devamında yazar, Edebiyat ve İletişim ilgisini ele alır. Edebiyatın; duygu, düşünce ve hayalleri, kelimelerle ifade etme sanatı ve sosyal hayatta en önemli ifade aracının kelimeler olduğunu belirten yazara göre iletişim dünyasında kelimelerle birlikte yeni "dil"ler ve araştırma teknolojileri kullanılmaktadır. Edebiyat ve iletişim ilgisi, sosyal hayat ile edebiyat arasındaki ilişkinin en önemli göstergelerinden biri olacaktır.

Yazar bu bölümde bir öneride de bulunmaktadır. Ona göre edebi metinler kişinin hem kendisi ile hem de başkalarıyla iletişim kurmasına kelimeler aracılığıyla zemin hazırlamaktadır; bu

tarihi ve fonksiyonel zeminin imkânlarından iletişim ve medya dünyası faydalanmalıdır. Ayrıca meselenin sadece edebiyat sanatı ve edebiyat bilimi açısından değil sosyoloji, psikoloji, felsefe gibi alanlar açısından da yorumları yapılmalıdır.

Yazara göre özellikle edebi eserler kişinin kendi kendisi ile iletişimini daha kolay kurabileceği duygusal transferler gerçekleştirebilir. Kitap ile okuyucu arasındaki diyalog hem başka bir dünya ile karşı karşıya gelen kişinin bir başkası ile kurduğu ilişkidir hem de kendi kendisi ile bir sanat zemininde kurulmuş ilişkidir. Yazar böyle bir tecrübenin iletişim ve medya kavramlarına aktarılmasının bütün insanlığın yararına bir iş olduğunu vurgulamaktadır. Yazar sağlıklı iletişim kurmanın önemi üzerinde de durmaktadır. İletişimsizliği bir hastalık olarak tanımlamakta, kitle iletişiminin tutarlı olmaması durumunu da toplumsal bir hastalık olarak görmektedir. Yazar, iletişimin, kişiden kişiliğe ulaşan ferdi bir yönü olduğu gibi toplumsal yönünün de olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Bu anlamda edebiyatın tek başına hem kişiye hem de topluma ne tür iletişim zeminleri hazırlayabileceği üzerinde düşünmemiz gerekliliğini dile getirmektedir.

Bölümün sonunda basın yayın araçlarının toplum hayatında önemli bir yere ulaşmasından bahisle "İletişim ve Medya" ilişkisinin de ele alınması gerektiği ihtiyacından bahsedilmiştir. V. bölümün II. alt bölümü "Edebiyat ve İletişim" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de üç alt bölüme ayrılmıştır. "Edebiyat, İletişim ve Medya" alt başlıklı ilk alt bölümde iletişim ve medya kavramlarının farklılıklarından bahseden yazar, nerede medya nerede iletişim kelimesini kullanacağımızı bilmemiz gerektiğini belirtmektedir. Yazara göre medya yerine iletişim kelimesinin seçilmesinde büyük yararlar bulunmaktadır. Çünkü medya, iletişimin içinde bir tür sınırlı konu olarak belirmektedir:

"Medya ya da başka bir deyişle gazete, kitap, dergi, radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçları; bilgisayar, telefon, uydu gibi iletişim teknolojileri; konferans, konser, tartışma gibi kişiler arası ya da gruplar arası iletişim; işaret, bakış, gözyaşı, gülümseme, mimikler, giyinme alışkanlıkları gibi sözsüz iletişim ve hattâ sessizlik bile iletişim sözcüğünün anlamı içindedir" (s. 222-223).

Yazara göre ne edebiyat, iletişimi gereksiz ve geçersiz kılabilir ve ne de iletişim, edebiyatın yerini büsbütün alabilir. Bunlar ayrı dallar, ayrı disiplinler; ama müşterek metotlar ve tekniklerle ortaya çıkan etkileşim sahalarıdır. Bu çalışma ve düşünme alanları, edebî incelemenin ufuklarını, imkânlarını ve etkilerini, iletişim dünyasının ulaştığı teknik seviye içinde geliştirebilir.

Bir sonraki alt bölüm "Edebiyat ve İletişimin Müşterekleri" başlığını taşımaktadır. Yazar, edebiyat sosyolojisi ve felsefe ile uğraşan araştırmacıların iletişim kavramı ile ilgili yaptıkları tanımları ele alarak edebiyat ve iletişimin ortak noktalarını belirlemeye çalışır. Yazar bu bölümde Baker Brownel, Charles Cooley, Wilbur Schramm, Gabriel Rodriques gibi kişilerin yaptıkları iletişim tanımlarını vererek şu sonuca ulaşır**:**

"Anlaşıldığına göre, daha önce sanata ve özellikle edebiyata âit olan pek çok fonksiyon, iletişim kavramı etrafında düşünülmektedir. Bir zamanlar bir edebî tür sayılan mektubun, sözlü türlerden tartışma veya konferansın şimdi, iletişim bakış açılarıyla değerlendirilmesine dikkat edilecek olursa, edebiyatın günümüzdeki yerine değinilecek açıklamaların, iletişim mesleğinden oldukça faydalanması gerektiği ortaya çıkmaktadır" (s.227).

V. bölümün III. alt bölümü "İletişimdeki Araçların Edebiyatla Bağlantısı" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında yer alan alt bölümlerde edebiyatın gazete, radyo, resim, fotoğraf, sinema, televizyon, bilgisayar gibi iletişim araçlarıyla olan ilişkisi ele alınmaktadır. Yazar, adı geçen iletişim araçları ile edebiyat arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak edebiyat ve iletişim arasındaki ilginin daha iyi anlaşılmasını sağlama gayreti içindedir.

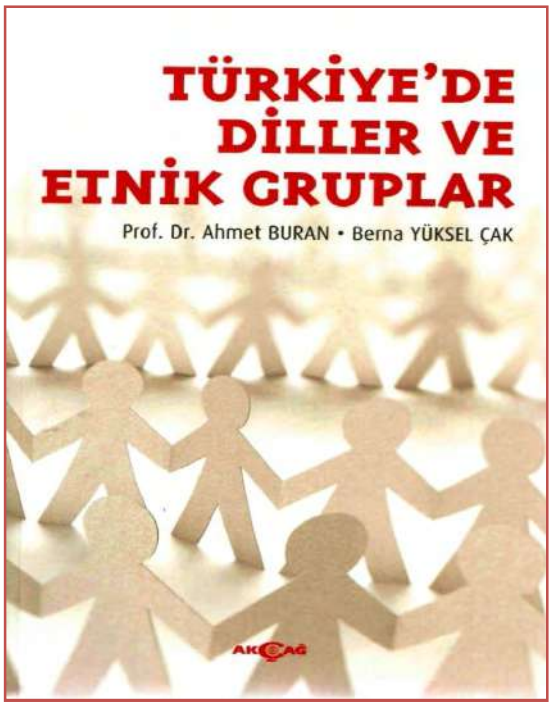
V. bölümün son alt bölümü olan "Metin ve Metin Yazarlığı" başlıklı bölümde metin ve metin yazarlığı teriminin tanımları yapılmaktadır. Edebiyatçının iletişim dünyasında beceri kazanabilmesinin ilk adımının iyi metinler yazabilmek olduğunu belirten yazar, metin yazarlığının edebiyat eğitimi almış biri için edebiyat penceresinden bakıldığında çok makul bir başlangıç olabileceğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak bu kitap Yeni Türk Edebiyatının teorik meselelerini ele alan bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Bir sanat ve bilim dalı olan edebiyatın başka birçok alanla olan ilişkilerinin ele alınıp yorumlandığı bu çalışmadan başta Yeni Türk Edebiyatı alanında çalışma yapan akademisyenler olmak üzere diğer araştırmacılar ve öğrenciler yararlanabilirler.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/1 Winter 2012, p.2197-2200, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet BURAN–Berna YÜKSEL ÇAK, **TÜRKİYE'DE DİLLER VE ETNİK GRUPLAR**, Akçağ Yay., Ankara 2012, 318 s.

Bilgit SAĞLAM[*]



'Yetmiş iki millete
Bir göz ile bakmayan
Halka müderris olsa
Hakikatte âsidir'
Yunus Emre

Bizleri birbirimize bağlayan yüzlerce yıllık geçmişin yok sayıldığı ve her biri kültür bahçemizi süsleyen çeşitli unsurların birer farklılık olarak bilinçaltımıza yerleştirilmeye çalışıldığı bir dönemdeyiz. Böylesi bir dönemde yazılmış olan '*Türkiye'de Diller ve Etnik Gruplar'* adlı eser, gerçekleri bilimsel bir zemine oturtarak gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir; önemlidir.

[*] Arş. Gör., Fırat Ü. İnsani ve Sosyal Bil. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: bsaglam@firat.edu.tr

Türkiye'deki dillerin ve etnik grupların belirlenerek incelendiği bu eser, dayandığı bilimsel verileri, kavramsal düzeyde yapılan tespitleri ve üslubu açısından geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Eserin yazılış amacı, Prof. Dr. Ahmet BURAN tarafından, kitabın ön sözünde şu şekilde açıklanmaktadır:

'*Türkiye'de diller ve etnik gruplar konusunda daha önce de çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalardaki bilgiler oldukça önemli ve değerlidir. Ancak bir kısmında hem kavramsal düzeyde hem de sayısal veriler ve bu verilerin değerlendirilmesi bakımından önemli eksiklikler ve hatalar mevcuttur. Bir bölümü de somut belge ve bilgilere dayanmayan, taraflı çalışmalardır.*

Bu eser, Türkiye'deki diller ve etnik gruplar konusunda daha önce yapılan çalışmalarda görülen kimi yanlışlıkların giderilmesi ve daha somut belgelere dayalı doğru bilgilerin ortaya konması düşüncesiyle hazırlandı.

Bu çalışmanın asıl amacı, Türkiye'deki dilleri tespit etmektir. Diller, etnik-kültürel kimliklerin oluşmasında ve bu kimliklerin tespit ve temsilinde birinci derecede önemlidir. Onun için bu çalışmada, diller ile birlikte, Türkiye'deki etnik gruplar da ele alınmıştır.' (s. 11)

Türk kimliğinin anlam alanı iki aşamalıdır. Bunlardan birincisi soy, dil, tarih ve kültür bakımından kendisini Türk kabul eden büyük bir çoğunluğu ifade eder. İkincisi ise; siyasal, hukuksal ve toplumsal kimliğe işaret eder ki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan herkes bu kimlik altında değerlendirilir/ değerlendirilmelidir.

Türkiye'nin etnik yapısı konusunda, yukarıda da belirtildiği üzere, daha önce de çalışmalar yapılmıştır. Ancak özellikle Batılılarca yapılan kimi çalışmalarda, *etnik kimlik* kavramının anlam alanı çok geniş tutulmuştur. Bu çalışmalarda Türk kimliği, geniş anlamı göz ardı edilerek, bir etnik kimlik olarak değerlendirilmiştir. Hatta *Alevi, Sünni, Yörük, Türkmen, Kazak, Kırgız, Özbek ve Azeri*… gibi aralarında yalnızca yaşam biçimi ve mezhep mensubiyeti noktasında farklılıklar bulunan Türk unsurları ayrı başlıklar altında değerlendirilmiş; farklı dil ve tarihe sahip Kürtler ve Zazalar aynı başlık altında verilmiştir. Hiçbir bilimsel dayanağı olmayan bu tür çalışmalarda Türkiye'deki etnik grupların sayısı 47'ye kadar çıkarılmıştır. . Örnegin; Vital QUİNET'nin *La Turquie d'Asi* adlı eserinde 20, *Wikipedia.org* adlı internet sitesinde 32, P. ANDREWS'ün *Türkiye'de Etnik Gruplar* adlı eserinde bu sayı 47 olarak gösterilmiştir.

Bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde *ana dili, azınlık, etnik kimlik, etnik grup* ve *millet* gibi önemli kavramların, dönüşümlü olarak ters yüz edilmek suretiyle çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanıldığına her gün şahit oluyoruz. İçi boşaltılan ya da kapsama alanı genişletilen kavramlar algısal düzeyde bir kaos ortamı yaratır. Gerçeklerin sis perdesi arkasında kaldığı böylesi bir durumda, konu üzerinde düşünen insanların doğru bilgiye ulaşmaları imkânsız hale gelir.

İşte bu noktada, bilimin terimler aracılığıyla yapıldığını göz önünde bulunduran Ahmet BURAN ve Berna YÜKSEL ÇAK, kitabın birinci bölümünün büyük bir kısmını, konunun temelini oluşturan kavramların açıklamasına ayırmıştır. *Etniklik Kavramı ve Etnik Kimlik* (s.26-30) alt başlığıyla kavramlar enine boyuna tartışılmış ve konu üzerine yapılan önceki çalışmalara da değinilerek terimlerin anlam alanları okuyucuya sunulmuştur. Kavramların anlam çerçevesi belirlendikten sonra *Türkiye'de Yaşayan Etnik Gruplar* (s. 38-89) başlığıyla ülkemizdeki etnik gruplar; ''*Araplar, Arnavutlar, Boşnaklar, Çerkezler (Abazalar ve Adigeler/ Kabartaylar), Ermeniler, Gürcüler, Hemşinliler, Kürtler, Lazlar, Pomaklar, Romanlar, Rumlar, Süryaniler, Yahudiler, Zazalar''* olarak sıralanmıştır. Bunların tarihî süreçleri, Türkiye ve dünyadaki yayılım alanları ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Eserin *Türkiye'de Diller* (s. 93-153) adlı ikinci bölümünde, dünya ve Türkiye'deki diller ele alınmış ve tarihî dönemlerde Türkiye coğrafyasında yaşamış olan dillerle ilgili bilgiler

verilmiştir. Ardından günümüzde Türkiye'de var olan diller tek tek incelenmiştir. Bütün dillerin tarihî süreçleri, birbirleriyle olan ilişkileri, günümüzdeki durumları, Türkiye ve diğer coğrafyalardaki konuşulma alanları istatistiksel verilerle değerlendirilmiştir. Bilimsellik boyutundan uzak bir biçimde yapılan tasniflerin eleştirildiği bu bölümde diller, konuşurlarının din, mezhep ve yaşayış biçimi gibi farklılıklarından soyutlanarak verilmiştir. *Yerel dil* ve *azınlık dili* gibi kavramların farklılığı vurgulanmıştır. Ermenice, Rumca ve Yahudice azınlık dili olarak değerlendirilmiş, hukuki olarak azınlık sayılmayan Müslüman toplulukların dilleri de yerel dil olarak belirtilmiştir.

Etnik kimliği farklı olan vatandaşlar arasında Türkçenin yaygınlığına ise şu ifadelerle vurgu yapılmıştır:

Türkçe, Oğuz kökenli Türkiye Türkleri başta olmak üzere, geniş anlamda Türkiye'de yaşayan Azeri, Kırgız, Kazak, Uygur, Tatar, Nogay, Kumuk, Karaçay-Balkar vb. Türk kökenli toplulukların ana dilidir. Etnik kökenleri farklı olan topluluklara mensup birçok kişinin, ''ilk edindiği ve kendini en iyi ifade ettiği'' dil anlamında ana dili Türkçedir. Dolayısıyla Türkçe, Türkiye'de yaşayan insanların % 90'ından fazlasının ana dili durumundadır.''(s.174)

Türkiye'de yaşayan diller hakkında bu bilgiler verildikten sonra bu dillerin dünya dilleri arasındaki yeri belirtilmiş ve kullandıkları alfabeler tablolarla gösterilmiştir.

Eserin ikici ve üçüncü bölümünde verilen istatistiksel değerlerdeki özen göze çarpmaktadır. Çalışmanın istatistiksel verileri 1935-1965 yılları arasında yapılan nüfus sayımlarından çıkan sonuçlara dayanmaktadır. Bilindiği üzere, bu yıllarda yapılan nüfus sayımlarında vatandaşlara ana dilleri de sorulmuştur. Son nüfus sayımından günümüze kadar olan değişimler de son yıllarda çeşitli kuruluşlarca (KONDA Araştırma ve Danışmanlık, BİLGESAM Stratejik Araştırmalar Merkez gibi) yapılan çalışmalardan çıkarılan sonuçlarla açıklığa kavuşturulmuştur. Konu üzerinde yapılmış önceki çalışmalar karşılaştırılmış ve sonuçlar çeşitli grafikler ve nokta dağılış haritalarıyla görsele aktarılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü, Türkiye'deki dillerin sayısal verilerine ayrılmıştır. Bahsi geçen yıllar arasındaki 4 nüfus sayımı ve diğer çalışmaların sonuçları verilmiş, dillerin illere göre dağılımı harita üzerinde gösterilmiştir. Nüfus sayımlarından çıkan sonuçlara bakıldığında 1935 ve 1945 yıllarında yapılan Genel Nüfus Sayımlarında tespit edilen/sorulan ana dilleri; ''*Türkçe, Abazaca, Acemce, Almanca, Arapça, Arnavutça, Boşnakça, Bulgarca, Çekoslovakça, Çerkezce, Ermenice, Flamanca, Fransızca, Gürcüce, Hırvatça, İngilizce, İspanyolca, İsveççe, İtalyanca, Kıptice, Kürtçe, Lazca, Lehçe, Macarca, Pomakça, Rumence, Rumca, Rusça, Sırpça, Tatarca, Yahudice''* şeklindedir (s. 236-239). Bunların dışında ''*Saire''* ve *''Meçhul''* başlıklarıyla belirtilmeyen ya da tespit edilemeyen diller bulunmaktadır. 1955 yılı sayımında ise bu dillerden *Flamanca, İspanyolca, İsveççe, Kıptice, Macarca, Tatarca* bulunmazken, 1965 yılında ''*Saire''* ve ''*Meçhul''* başlıkları kaldırılarak bunların yerine ''*Kırdaşca, Kırmanca, Zazaca''* ve ''*Diğer Diller''* başlıkları eklenmiştir.

Bu bölümde en çok dikkati çeken nokta, her nüfus sayımında Türkçenin ana dili olarak kullanım oranının artışıdır. Nitekim 1965 yılında yapılan nüfus sayımında Türkçe % 90'lık bir orana sahip olarak görülmektedir. Dillerin illere göre konuşulma oranlarında da Türkçenin sayısal olarak üstünlüğü göze çarpmaktadır.

Eserin sonuç bölümünde ise çalışmadan çıkarılan sonuçlar 14 madde halinde sıralanmıştır. Türk kimliğinin anlam alanına vurgu yapılmış, Türkçenin etnik gruplar arasındaki kullanım yaygınlığına dikkat çekilmiştir. Neredeyse yüzde yüze varan bir anlaşılabilirliği olan Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesini ayrı birer dil olarak görüp, aralarında anlaşılabilirlik olmayan etnik dillerin aynı dil olarak değerlendiren çalışmalar eleştirilmiştir.

Kaynakça bölümünde ise, yararlanılan eserler, yazar isimlerinin alfabetik sırasına göre sıralanmıştır. Eser, Akçağ Yayınevi tarafından basılmış olup 318 sayfadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere böylesi hassas bir konuda, somut bilgi ve belgelere dayanan tarafsız çalışmalar bulmak oldukça zordur. Son derece akıcı ve açıklayıcı bir üsluba sahip olan bu eserin, konu üzerine eğilen tüm araştırmalara ışık tutacağı kanısındayım.